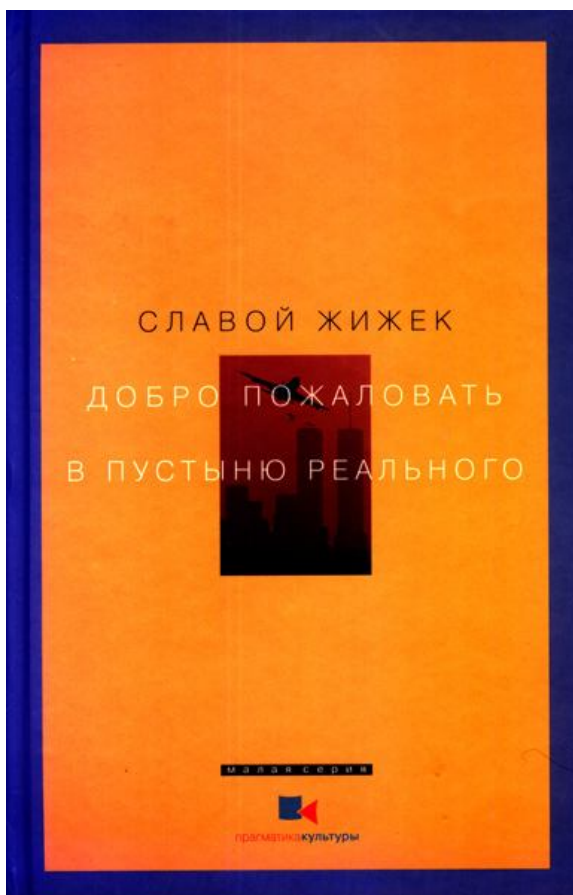


малая серия  
прагматика культуры  
**SLAVOJ ZIZEK**  
**WELCOME TO THE DESERT OF THE REAL!**  
**FIVE ESSAYS ON SEPTEMBER 11 AND RELATED**  
**DATES**  
**СЛАВОЙ ЖИЖЕК**  
**ДОБРО ПОЖАЛОВАТЬ В ПУСТЫНЮ РЕАЛЬНОГО**



фонд научных исследований «прагматика культуры»  
москва•2002  
ISBN 5-7333-0220-8  
ДАННОЕ ИЗДАНИЕ ВЫПУЩЕНО В РАМКАХ  
ПРОЕКТА «TRANSLATION PROJECT»  
ПРИ ПОДДЕРЖКЕ ИНСТИТУТА «ОТКРЫТОЕ  
ОБЩЕСТВО» (ФОНД СОРОСА) — РОССИЯ  
И ИНСТИТУТА «ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО» —  
БУДАПЕШТ.

**Жижек С.**

**Добро пожаловать в пустыню Реального**

/ Пер. с англ. Артема Смирного — М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. — 160 с.

© Славој Жижек, 2002

© Серия, перевод — Фонд «Прагматика культуры», 2002.

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	<b>2</b>
ОТСУТСТВУЮЩИЕ ЧЕРНИЛА .....	2
<b>1. СТРАСТИ РЕАЛЬНОГО, СТРАСТИ ВИДИМОСТИ</b> .....	<b>3</b>
<b>2. ПОВТОРЕНИЕ ПРОЙДЕННОГО: УРОК МУЛЛЫ ОМАРА</b> .....	<b>14</b>
<b>3. СЧАСТЬЕ ПОСЛЕ 11 СЕНТЯБРЯ</b> .....	<b>25</b>

4. ОТ <i>НОМО SUCKER</i> К <i>НОМО SACER</i> .....	35
5. ОТ <i>НОМО SACER</i> К БЛИЖНЕМУ.....	47
ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ЗАПАХ ЛЮБВИ.....	57

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ:

ОТСУТСТВУЮЩИЕ ЧЕРНИЛА 7

СТРАСТИ РЕАЛЬНОГО, СТРАСТИ

ВИДИМОСТИ 11

ПОВТОРЕНИЕ ПРОЙДЕННОГО: УРОК МУЛЛЫ ОМАРА 40

СЧАСТЬЕ ПОСЛЕ 11 СЕНТЯБРЯ 68

ОТ *НОМО SUCKER* К *НОМО SACER* 94

ОТ *НОМО SACER* К БЛИЖНЕМУ 126

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ЗАПАХ ЛЮБВИ 151

ПАМЕЛЕ ПАСКО И ЭРИКУ САНТНЕРУ — ВНЕ ВСЯКИХ СОМНЕНИЙ

## ВВЕДЕНИЕ

### ОТСУТСТВУЮЩИЕ ЧЕРНИЛА

В старом анекдоте из не существующей ныне Германской Демократической Республики немецкий рабочий получает работу в Сибири; зная о том, что вся почта будет прочитываться цензорами, он говорит своим друзьям: «Давайте введем правила: если письмо, которое вы получите от меня, написано обычными синими чернилами, то в нем правда; если оно написано красными чернилами, то в нем ложь». Через месяц его друзья получают первое письмо, написанное синими чернилами: «Здесь все замечательно: магазины — битком, еда — в изобилии, жилье — большое и хорошо отапливается, в кинотеатрах показывают западные фильмы, много красивых девчонок, готовых к делу; один недостаток — нет красных чернил». Структура здесь более тонкая, чем может показаться: хотя рабочий не может условленным заранее способом подать знак о том, что написанное им — неправда, он, тем не менее, достигает успеха в своем послании. Как? *Вписывая ссылку на правила в зашифрованное послание в качестве одного из его элементов.* Разумеется, мы сталкиваемся здесь с типичной проблемой самореференции: так как письмо написано синим, то в таком случае, не должно ли все его содержание быть истинным? Решение состоит в том, что сам факт отсутствия красных чернил служит знаком того, что письмо *должно* быть написано красными черни-

8

лами. Вся соль здесь в том, что это упоминание об отсутствии красных чернил создает эффект истины независимо *от его буквальной истинности*: даже если красные чернила *были* доступны, ложь о том, что их нет, была единственным способом донести истинное послание в этих особых условиях цензуры. И разве это не является матрицей действительной критики идеологии не только в «тоталитарных» условиях цензуры, но и — возможно, даже больше — в более утонченных условиях цензуры либеральной? Первоначально согласившись с тем, что у него есть все свободы, которые только можно пожелать, он затем просто добавляет, что не хватает только одного — «красных чернил»: мы «чувствуем себя свободными», потому что нам не хватает самого языка, чтобы артикулировать нашу несвободу. Это отсутствие красных чернил означает, что сегодня все основные понятия, используемые нами для описания существующего конфликта, — «борьба с террором», «демократия и свобода», «права человека» и т.д. и т.п. — являются *ложными* понятиями, искажающими наше восприятие ситуации вместо того, чтобы позволить нам ее понять. В этом смысле сами наши «свободы» служат тому, чтобы скрывать и поддерживать нашу глубинную несвободу. Сто лет назад, делая акцент на признании некоторых застывших догм как условия (требуемой) действительной свободы, Гилберт Кийт Честертон очень точно раскрыл антидемократический потенциал самого принципа свободы мысли: «Свободомыслие — лучшее средство против свободы. Освободите разум раба в самом современном стиле, и он останется рабом. Научите его сомневаться в том, хочет ли он свободы, — и он ее не захочет»<sup>1</sup>.

Разве это не истинно по отношению к нашему «постмодернистскому» времени с его свободой к

<sup>1</sup> Честертон Г.К. *Ортодоксия* // Честертон Г.К. *Вечный Человек*. М., 1991. С. 435-436.

9

деконструированию, сомнению, дистанцированию от себя самого? Не следует забывать, что Честертон делает то же самое утверждение, что и Кант в своей работе «Что такое Просвещение?»: «Рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!» Единственное различие состоит в том, что Честертон более последователен и растолковывает имплицитный парадокс кантианского рассуждения: свобода мысли не только не подрывает существующее общественное рабство, она непосредственно служит его опорой. Старый девиз — «Не рассуждай, повинуйся!», на который реагирует Кант, приводит к обратным результатам: он действительно порождает восстание; единственный способ закрепить общественное рабство — свобода мысли. Честертон также достаточно последователен, чтобы озвучить лицевую сторону девиза Канта: борьба за свободу нуждается в отсылке к некоторой неоспоримой догме.

В классической сцене из эксцентричной голливудской комедии девушка спрашивает своего парня: «Ты хочешь на мне жениться?» «*Нет!*» «Хватит увиливать от вопроса! Отвечай прямо!» В известном смысле эта логика справедлива в своей основе: единственный приемлемый прямой ответ для девушки — «Да!», поэтому все остальное, включая прямое «Нет!», считается уверткой. В основе этой логики, конечно, лежит принудительный выбор: вы свободны принимать решения при условии, что вы делаете правильный выбор. Разве священник не опирается на этот же парадокс в споре с мирянином-скептиком? «Веруешь ли ты в Господа?» «Нет». «Хватить увиливать от вопроса! Отвечай прямо!» И опять, в глазах священника только прямой ответ должен доказать веру в бога: не занимая ясной симметричной позиции, атеистическое отрицание веры есть попытка избежать проблемы столкновения с божественным. И разве то же самое не происходит сегодня с выбором «демократия или фундаментализм»? Можно ли, на языке этого выбора, выбрать «фундаментализм»?

10

Проблематичным в том способе, которым правящая идеология навязывает нам этот выбор, является не «фундаментализм», но скорее сама *демократия*: как если бы единственной альтернативой «фундаментализму» была политическая система парламентской либеральной демократии.

## 1. СТРАСТИ РЕАЛЬНОГО, СТРАСТИ ВИДИМОСТИ

Когда по пути из дома в театр в июле 1953 года Брехт пропускал колонну советских танков, движущихся к *Stalinallee*, чтобы подавить восстание рабочих, он махал им рукой, и — он описал этот день в своем дневнике — в тот момент у него впервые в жизни (он никогда не был членом партии) возник соблазн вступить в Коммунистическую партию. Дело не в том, что Брехт считал допустимой безжалостную борьбу в надежде на то, что она приведет к процветанию в будущем грубость настоящего насилия как такового воспринималась и одобрялась как знак подлинности... Не является ли это образцовым случаем того, что Ален Бадью определил в качестве ключевой черты двадцатого столетия: «страсть Реального» (*la passion du reel*)<sup>1</sup>? В отличие от девятнадцатого столетия утопических и «научных» проектов и идеалов, замыслов будущего, двадцатый век имел своей целью освобождение вещи как таковой, непосредственную реализацию Нового Порядка. Основной и определяющий опыт двадцатого века — непосредственный опыт Реального, в противоположность повседневной социальной реальности. Реальное в его исключительной жестокости было той ценой, которую следовало заплатить за очищение от обманчивых слоев реальности. Уже в окопах первой мировой войны Эрнст Юнгер прославлял руко-

<sup>1</sup> См Alain Badiou, *Le siecle*, Paris Seuil, 2002

12

пашные схватки как первый подлинный intersубъективный опыт: подлинность состоит в акте насильственной трансгрессии (от лаконианского Реального — Вещь Антигоны, с которой она сталкивается, когда нарушает порядок Города, — до эксцесса у Батая). В сфере сексуальности иконой этой «страсти реального» стала «Империя чувств» Нагиса Ошимы — культовый японский фильм семидесятых, в котором любовники пытались друг друга до смерти. Не становятся ли последней фигурой страсти Реального веб-сайты с жесткой порнографией, позволяющие нам увидеть при помощи крошечной камеры, размещенной на конце фаллоимитатора, как выглядит влагалище изнутри? В этот момент все переворачивается: когда кто-то подходит слишком близко к объекту желания, эротическая привлекательность превращается в отвращение к Реальному обнаженной плоти<sup>2</sup>. Другая версия «страсти Реального», в противоположность «движению

товаров» в социальной реальности, ясно различима в кубинской революции. Делая из нужды добродетель, сегодняшняя Куба продолжает героически сопротивляться капиталистической логике траты и запланированного устаревания: многие используемые там изделия рассматриваются на Западе как отходы — это не только пресловутые американские автомобили пятидесятых, которые сверхъестественным образом продолжают работать, но и масса канадских желтых школьных автобусов (с еще вполне читаемыми старыми надписями на французском или английском), вероятно, подаренных Кубе и используемых там в качестве общественного

<sup>2</sup> И добавлю лично от себя: когда в начале девяностых я был тесно связан со словенской политикой, я и сам столкнулся со страстью Реального. Когда обсуждался вопрос о предоставлении мне портфеля в правительстве, меня интересовал только пост министра внутренних дел или руководителя службы безопасности — идея работы на посту министра культуры, образования или науки казалась мне крайне нелепой, не заслуживающей серьезного рассмотрения.

13

транспорта<sup>3</sup>. Мы, таким образом, имеем дело с парадоксом: в безумную эпоху глобального капитализма главным результатом революции должен стать переход от социальной динамики к застою — это та цена, которую нужно заплатить за исключение из глобальной капиталистической сети. Здесь мы сталкиваемся со странной симметрией между Кубой и западными «постиндустриальными» обществами: в обоих случаях безумная мобилизация скрывает более фундаментальную неподвижность. На Кубе революционная мобилизация скрывает социальный застой; на развитом Западе неистовая социальная активность скрывает фундаментальное однообразие глобального капитализма, отсутствие События...

Вальтер Беньямин определил Мессианский момент как *Dialektik im Stillstand*, диалектику в застое: в ожидании Мессианского События жизнь приходит к застою. Не сталкиваемся ли мы на Кубе с ее странной реализацией, своего рода негативным Мессианским временем: социальный застой, когда «конец времен близок» и все ожидают Чуда, которое случится после того, как умрет Кастро и рухнет социализм? Неудивительно, что наряду с политическими новостями и репортажами главной строкой кубинских телевизионных программ яв-

<sup>3</sup> Эта внешность по отношению к капитализму также заметна в том, как Куба продолжает полагаться на старую добрую социалистическую установку символической бухгалтерии: чтобы быть принятым в расчет, каждое событие должно быть вписано в большого Другого. Сообщалось, что в 2001 году в гаванской гостинице на доске объявлений было вывешено: «Дорогие гости, в исполнение программы дезинфицирования этой гостиницы гостиница будет дезинфицироваться 9 февраля с 3 до 9 часов пополудни». Зачем это повторение? Почему гостям нельзя просто сообщить, что гостиницу будут дезинфицировать? Почему дезинфекция должна охватываться «программой дезинфицирования»? И, кстати, нельзя не задаться вопросом о том, как в таких условиях происходят сексуальные контакты: это не обычный процесс соблазнения, но — «Моя дорогая, в исполнение нашей сексуальной программы, почему бы нам не заняться...»

14

ляются курсы английского языка: их количество невероятно велико — 5-6 часов в день. Как это ни парадоксально, но само возвращение к антимессианской капиталистической нормальности переживается как объект Мессианского ожидания, то есть, ожидая его, страна просто бездействует.

На Кубе самоотречение переживается/устанавливается как доказательство подлинности революционного События — это то, что в психоанализе называется логикой кастрации. Кубинская политико-идеологическая идентичность полностью покоится на преданности кастрации (неудивительно, что Вождя зовут Фидель Кастро!): Событие дополняется растущей инерцией социального существования/жизни — замороженная заранее страна со старыми ветхими зданиями. Не то чтобы революционное Событие было «предано» термидорианским истеблишментом нового порядка, само упорствование в Событии вело к остановке движения на уровне позитивного социального существования. Ветшающие дома есть доказательство преданности Событию. Неудивительно, что революционная иконография на сегодняшней Кубе полна ссылок на христианство — апостолы Революции, возвышение Че до фигуры, подобной Христу, Вечный («*lo Eterno*» — название одной из песен Карлоса Пуэбла о нем): когда Вечность вклинивается во время, время приходит к застою. Неудивительно, что основное впечатление от Гаваны 2001 года — настоящие жители бежали, а *их место заняли скваттеры*, неуместные в величественных старых зданиях, заселившие их на время, разделившие огромное пространство деревянными панелями и т.д. Здесь показателен образ Кубы, который можно получить от кого-нибудь вроде Педро Хуана Гитерреса (его «грязная гаванская трилогия»): кубинское «существование» в противоположность революционному Событию — повседневная жизнь в борьбе за выживание, бегстве в неистовый беспорядочный секс, цепляний за мгновение без каких бы то ни было

15

планов на будущее. Эта непристойная инерция есть «истина» революционного Возвышенного<sup>4</sup>. И не является ли так называемый фундаменталистский террор также выражением страсти Реального? В начале семидесятых, после провала в Германии студенческого движения протеста новых левых, одним из его результатов был терроризм РАФ («банда» Баадера-Майнхоф и т.д.). Основной предпосылкой его было то, что провал студенческого движения показал — массы настолько глубоко погружены в потребительскую аполитичную установку, что их невозможно пробудить при помощи обычного политического образования и повышения сознательности. Для того чтобы пошатнуть их идеологическую нечувствительность, их потребительскую гипнотическую установку, требовалось насильственное вмешательство, то есть сработать должно было только прямое насильственное вмешательство, вроде бомбардировок супермаркетов. И разве не это, на другом уровне, служит основой сегодняшнего фундаменталистского террора? Разве его цель не состоит в том, чтобы пробудить нас, людей Запада, от на-

<sup>4</sup> Специфика кубинской революции лучше всего выражается в дуализме Фиделя и Че Гевары: Фидель, реальный Вождь, высшая власть в государстве, *versus* Че, вечный революционный бунтарь, который не сумел подчиниться размеренной работе Государства. Разве это не было бы чем-то вроде Советского Союза, в котором Троцкого не отвергли как лукавого предателя? Представьте, что в середине двадцатых Троцкий эмигрировал и отказался от советского гражданства, чтобы стимулировать перманентную революцию во всем мире, а потом вскоре умер — после его смерти Сталин возвел бы его в культ... Конечно, такая преданность Делу («*Socialismo o muerte!*»), постольку поскольку это Дело воплощено в Вожде, может легко выродиться в готовность Вождя пожертвовать (не собой ради страны, но) самой страной ради себя, ради своего Дела. (Точно также доказательство подлинной преданности Вождю состоит не в том, что каждый готов получить пулю за него, он к тому же должен быть готов получить пулю от него — согласиться умереть или даже быть принесенным им в жертву, если это служит его высшим целям).

16

шей нечувствительности, от погружения в нашу повседневную идеологическую вселенную? Два этих последних примера указывают на фундаментальный парадокс «страсти Реального»: она достигает своей высшей точки в своей очевидной противоположности, в *театральном зрелище* — от сталинских показательных процессов до эффектных террористических акций<sup>5</sup>. Так, если страсть Реального оканчивается чистой видимостью волнующего *эффекта Реального*, то — в полную противоположность ей — «постмодернистская» страсть видимости у Последних Людей оканчивается чистой видимостью волнующего Реального. Вспомним феномен «каттеров» (главным образом женщин, которые испытывают непреодолимое желание резать себя бритвами или наносить себе телесные повреждения каким-либо иным способом), полностью соответствующий виртуализации всего, что нас окружает: он символизирует отчаянную стратегию возвращения к реальности тела. По существу, нанесение порезов должно быть противопоставлено обычным татуировкам на теле, которые гарантируют включение субъекта в (виртуальный) символический порядок; проблема каттеров состоит в обратном, а именно — в утверждении самой реальности. Нанесение порезов вовсе не связано с какими бы то ни было суицидальными желаниями, это просто

<sup>5</sup> На более общем уровне следует обратить внимание на то, как сталинизм с его brutальной «страстью Реального», с его готовностью пожертвовать миллионами жизней ради своей цели, обращаться с людьми как с незначимым материалом, был в то же самое время режимом, наиболее чувствительным к *соблюдению надлежащих приличий*: он совершенно панически реагировал всякий раз, когда возникала угроза, что эти приличия будут нарушены (скажем, какой-то несчастный случай, который недвусмысленно показывал несостоятельность режима, получал освещение в публичных средствах массовой информации: в советских средствах массовой информации не было ни некрологов, ни сообщений о преступлениях и проституции, не говоря уже о протестах рабочих или общественности).

17

радикальная попытка найти твердую опору в реальности, или (другой аспект того же феномена) попытка достичь твердого основания нашего эго в телесной реальности, в противоположность невыносимому страху восприятия себя самого как несуществующего. Обычно каттеры говорят о том, что, глядя на теплую красную кровь, вытекающую из нанесенной себе раны, они чувствуют себя заново ожившими, твердо укорененными в реальности<sup>6</sup>. Хотя нанесение порезов — патологический феномен, он, тем не менее, является патологической попыткой восстановить некоторую норму, избежав психотического распада. На современном рынке мы находим множество продуктов, лишенных своих злокачественных свойств: кофе без кофеина, сливки без жира, безалкогольное пиво... И список можно продолжить: как насчет виртуального секса как секса без секса, доктрины войны без потерь (с нашей стороны, конечно) Колина Пауэлла как войны без войны, современного переопределения политики в качестве искусства квалифицированного управления как политики без политики, вплоть до терпимого либерального мультикультурализма как опыта Другого, лишенного своей «другости» (идеализированный Другой, который танцует очаровательные танцы и обладает экологически здоровым целостным подхо-



дом к реальности, тогда как другие особенности, вроде избиения жены, выпадают из поля зрения...)? Виртуальная реальность просто генерализует эту процедуру предложения продукта, лишенной своей субстанции: она обеспечивает саму реальность, лишенную своей субстанции, сопротивляющуюся твердому ядру Реального — точно так же, как кофе без кофеина обладает запахом и вкусом кофе, но им не является, виртуальная реальность переживается как реальность, не будучи таковой. Однако в конце этого процес-

<sup>6</sup> См.: Marilee Strong, *The Bright Red Scream*, London: Virago, 2000.

18

са виртуализации мы начинаем переживать саму «реальную действительность» как виртуальную. Для большинства зрителей взрывы Всемирного торгового центра были событиями на телевизионном экране, и когда мы видели часто повторявшиеся кадры, на которых были запечатлены испуганные люди, бежавшие по направлению к камере на фоне гигантского облака пыли от обваливающейся башни, то эти кадры напоминали нам о захватывающих съемках из фильмов-катастроф. Это был самый лучший спецэффект с тех пор, как Иеремия Бентам сказал, что реальность — это лучшая видимость себя самой.

И разве бомбардировка Всемирного торгового центра не соотносится с голливудскими фильмами катастроф как снафф-порнография с обычными садомазохистскими порнофильмами? Есть элемент истины в провокационном заявлении Карла-Хайнца Штокхаузена о том, что самолеты, попадающие в башни Всемирного торгового центра, были последним произведением искусства: действительно, крушение башен можно рассматривать как критический итог «страсти реального» искусства двадцатого века — сами «террористы» действовали не для того, чтобы нанести материальный ущерб, но для того, чтобы *произвести волну эффект*. Когда после 11 сентября наши взгляды были прикованы к образу самолета, попадающего в одну из башен Всемирного торгового центра, все мы вынуждены были убедиться на опыте, что «навязчивое повторение» и *jouissance* находятся по ту сторону принципа удовольствия: мы хотели видеть снова и снова те же самые кадры, повторяющиеся ad *nauseam*, и странное удовлетворение, которое мы получали от этого, было *jouissance* в чистом виде. Именно тогда, когда мы наблюдали на экранах телевизоров обвал обеих башен Всемирного торгового центра, у нас появилась возможность ощутить фальшь «реальных теле-шоу»: даже если в них показывают «реальность», люди продолжают притворяться, они про-

19

сто играют самих себя. Стандартная оговорка в романе («все персонажи в данном тексте являются вымышленными, всякое сходство с реальными людьми — чистая случайность») сохраняется и для участников реальной «мыльной оперы»: мы видим вымышленные персонажи, даже если они играют самих себя в реальности.

Подлинная страсть двадцатого века — проникновение в Реальную Вещь (в конечном счете, в разрушительную Пустоту) сквозь паутину видимости, составляющей нашу реальность, — достигает своей кульминации в волнуемом Реальном как окончательном «эффекте» всего, что популярно сегодня — от цифровых спецэффектов через реальное телевидение и любительскую порнографию к снафф-фильмам. Снафф-фильмы, освобождающие «реальную вещь», являются, быть может, окончательной истиной виртуальной реальности. Существует внутренняя связь между виртуализацией реальности и бесконечным причинением телу более сильной боли, чем обычно: разве биогенетика и виртуальная реальность не открывают новых, «расширенных» возможностей для *пытки*, новых, неслыханных горизонтов для расширения нашей способности переносить боль (через расширение нашей сенсорной способности переносить боль, через изобретение новых форм ее причинения)? Возможно, основной садовский образ «бессмертной» жертвы, которая способна переносить бесконечную боль, избегая смерти, только и ждет того, чтобы стать реальностью.

Наиболее паранойяльная фантазия американца, живущего в маленьком идиллическом городке Калифорнии — рае для потребителя, заключается в том, что он внезапно начинает подозревать, что мир, в котором он живет, является спектаклем, разыгрываемым перед ним с тем, чтобы убедить его в реальности этого мира, а люди, окружающие его, в действительности простые актеры, занятые в гигантском представлении. Один из недавних примеров — фильм Питера Уира «Шоу Трумена»

20

(1998) с Джимом Керри, играющим провинциального клерка, который постепенно узнает, что он — герой 24-часового теле-шоу (его родной город построен в гигантском павильоне) и за ним постоянно следят камеры. Среди его предшественников следует упомянуть «Вывихнутый век» (1959) Филиппа Дика, в котором герой, ведущий благопристойную жизнь в маленьком калифорнийском городишке конца пятидесятих, обнаруживает, что весь город является

фальшивкой, построенной для его удовольствия. Основной урок, который можно извлечь из этих двух фильмов, состоит в том, что позднекапиталистический потребительский калифорнийский рай, при всей своей гиперреальности, по сути, *ирреален*, несубстанциален, лишен материальной инерции. Та же самая «дереализация» имела место после бомбардировок Всемирного торгового центра: хотя постоянно повторяли, что жертвами стали примерно шесть тысяч человек, было удивительно, что мы не видели никакой резни — никаких расчлененных тел, никакой крови, никаких отчаянных лиц умирающих людей... Все это было полной противоположностью репортажам о катастрофах в третьем мире, переполненных страшными деталями: умирающие от голода сомалийцы, изнасилованные боснийские женщины, люди с перерезанными глотками. Эти кадры всегда сопровождались предупреждением, что «некоторые изображения чрезвычайно наглядны и могут травмировать детскую психику» — мы ни *разу* не слышали подобных предупреждений в репортажах об обвале Всемирного торгового центра. Разве это не является еще одним доказательством того, что даже в эти трагические минуты расстояние, отделяющее нас от Них, от их реальности, сохраняется: по-настоящему ужасные вещи происходят *там*, а не *здесь*?<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Другой случай идеологической цензуры: когда вдовы пожарных давали интервью на Си-Эн-Эн, большинство из них устроило ожидаемое представление — слезы, мольбы... Не плакала только одна вдова, которая сказала, что она не молится за своего погибшего мужа, потому что знает, что мольбами его не вернуть. Когда ее спросили, мечтает ли она о мести, она спокойно ответила, что это было бы настоящей изменой мужу: если бы он выжил, он все равно продолжал бы настаивать на том, что нет ничего хуже, чем предпринимать ответные меры... Можно даже и не говорить о том, что этот фрагмент был показан только один раз, а потом исчез из повтора этого же блока.

## 21

И дело не в том, что Голливуд создает некое подобие реальной жизни, лишенной веса и материальной инерции; в позднекапиталистическом потребительском обществе «реальная социальная жизнь» сама так или иначе приобретает черты инсценированной подделки, в которой соседи из нашей «реальной» жизни ведут себя, подобно актерам и статистам... Итак, окончательная истина капиталистической утилитарной бездуховной вселенной состоит в дематериализации самой «реальной жизни», в превращении ее в призрачное шоу. Так, Кристофер Ишервуд выразил эту нереальность американской повседневной жизни в своем описании комнаты мотеля: «Американские мотели нереальны! ... Они специально сделаны так, чтобы быть нереальными.... Европейцы ненавидят нас за то, что мы ушли в мир, созданный рекламой, подобно отшельникам, уединяющимся в пещерах для созерцания». Предложенное Слотердайком понятие «сферы» здесь следует понимать буквально, как гигантскую металлическую сферу, которая окружает и изолирует весь город. Давным-давно научно-фантастические фильмы, такие как «Зардоз» или «Бегство Логана», предвосхитили современные постмодернистские трудности, касающиеся расширения фантазма до размеров сообщества: изолированная группа, живущая стерильной жизнью на уединенной территории, стремится пережить опыт реального мира материального распада. Разве бесконечно повторявшиеся кадры приближающегося самолета и его столкновения с башней Всемирного торгового центра не являются версией известной сцены из «Птиц» Хичкока, ве-

## 22

ликолепно проанализированных Раймондом Бел-луром, в которой Мелани на маленькой лодке приближается к пирсу Бодига-Бэй? Когда, приближаясь к причалу, она машет рукой своему возлюбленному, одинокая птица, которая сначала кажется непримечательным темным пятном, неожиданно входит в правый верхний угол кадра и наносит ей удар по голове<sup>8</sup>. Разве самолет, столкнувшийся с башней Всемирного торгового центра, не был хичкоковским пятном, анаморфическим пятном, которое денатуризовало хорошо известный идиллический ландшафт Нью-Йорка?

В хите братьев Вачовски — фильме «Матрица» (1999) — эта логика достигла своей кульминации. Материальная реальность, которую мы все видим и ощущаем, является виртуальной, порождаемой и управляемой гигантским мегакомпьютером, к которому все мы присоединены. Когда герой (его играет Кеану Ривз) пробуждается в «реальной действительности», он видит пустынный пейзаж, изобилующий сожженными руинами, — это то, что осталось от Чикаго после глобальной войны. Морфеус, лидер сопротивления, произносит ироническое приветствие: «Добро пожаловать в пустыню Реального». Разве нечто подобное не произошло в Нью-Йорке 11 сентября? Его жителей познакомили с «пустыней Реального». Нам, развращенным Голливудом, тот ландшафт и взрывы, которые мы видели во время падения башен, не могли не напомнить наиболее захватывающие сцены из фильмов-катастроф.

Когда мы слышим, что бомбардировки были полностью неожиданным потрясением, что нево-

образимое Невозможное случилось, следует вспомнить другую определяющую катастрофу начала двадцатого века — «Титаник». Она тоже стала потрясением, но место для нее уже было приготовлено в идеологическом фантазме, поскольку

<sup>8</sup> См. главу 3 в: Raymond Bellour, *The Analysis of Film*, Bloomington: Indiana University Press 2000.

23

«Титаник» был символом мощи индустриальной цивилизации девятнадцатого столетия. Не только средства массовой информации все время бомбардировали нас разговорами о террористической угрозе, сама эта угроза была либидинально инвестирована — достаточно вспомнить ряд фильмов от «Побега из Нью-Йорка» (1981) до «Дня независимости» (1996). В этом и состоит рациональное объяснение столь часто вспоминаемой ассоциации с атаками из голливудских фильмов-катастроф. Неправдоподобно, когда происходит то, что было объектом фантазма: в известной степени Америка получила то, о чем фантазировала, и это стало большой неожиданностью. Окончательно связь между Голливудом и «войной против террора» была установлена тогда, когда Пентагон обратился к Голливуду за помощью: в начале октября в прессе появились сообщения о том, что по инициативе Пентагона была создана группа из голливудских сценаристов и режиссеров, специализировавшихся на съемках фильмов-катастроф, для работы над возможными сценариями террористических атак и мерами борьбы с ними. И, кажется, их взаимодействие до сих пор продолжается: в начале ноября прошел ряд встреч между советниками Белого дома и воротилами Голливуда, на которых обсуждалась координация действий военных и Голливуда в «войне против террора». Они должны были донести не только до американцев, но и до зрителей голливудских фильмов во всем мире правильное идеологическое послание. Это стало главным эмпирическим доказательством того, что Голливуд функционирует как «идеологический государственный аппарат».

Поэтому следует отойти от стандартного прочтения, согласно которому взрывы Всемирного торгового центра были вторжением Реального, которое разрушило нашу иллюзорную Сферу. Напротив, это до разрушения Всемирного торгового центра мы жили в нашей реальности, воспринимая ужасы третьего мира как что-то, не яв-

24

ляющееся частью нашей социальной реальности и существующее (для нас) как призрачное видение на (телевизионном) экране, — и то, что произошло 11 сентября, есть экран фантазматического видения, вошедшего в нашу реальность. Это не реальность вошла в наши видения, а видение вошло и разрушило нашу реальность (т.е. символические координаты, определяющие наше восприятие реальности). Тот факт, что после 11 сентября премьеры множества «боевиков» со сценами, похожими на разрушение Всемирного торгового центра (огромные здания в огне или атакуемые террористами...), были отсрочены на какое-то время (некоторые фильмы даже сданы в архив), следует толковать как *«подавление» фантазматического фона*, несущего ответственность за крушение Всемирного торгового центра. Конечно, мы не должны играть в псевдопостмодернистскую игру, сводящую крушение Всемирного торгового центра только к очередному, созданному средствами массовой информации, зрелищу, истолковываемому в качестве катастрофической версии снафф-порнофильма. Вопрос, который мы должны были задать себе, когда 11 сентября сидели, пристально вглядываясь в телевизионные экраны, очень прост: *где мы столько раз видели ту же самую картину?*

Тот факт, что атаки 11 сентября были материалом социальных фантазмов задолго до того, как они произошли в действительности, представляет собой еще один случай искаженной логики грез (*dreams*): легко объяснить, почему малоимущие люди во всем мире мечтают стать американцами, но о чем мечтают обеспеченные американцы, скованные (*immobilized*) своим богатством? О глобальной катастрофе, которая уничтожила бы их. Почему? Этим и занимается психоанализ: объяснением того, почему нас, живущих благополучно, так часто посещают кошмарные видения катастроф. Данный парадокс также указывает на то, как нам следует понимать лакановское поня-

25

тие «преодоления фантазма» в качестве завершающего момента психоаналитического лечения. Это понятие, кажется, в полной мере соответствует представлению здравого смысла о том, чем должен заниматься психоанализ: разумеется, он должен освободить нас от власти идиосинкратических фантазмов и дать нам возможность смотреть в лицо реальности, какая она есть на самом деле! Однако именно этого и *не* имел в виду Лакан — он стремился как раз к обратному. В нашем повседневном существовании мы погружены в «реальность» (структурируемую/поддерживаемую фантазмом), и это погружение нарушается симптомами, свидетельствующими о том факте, что другой вытесненный уровень нашей души сопротивляется



этому погружению. «Преодолеть фантазм», следовательно, парадоксальным образом означает *полное отождествление себя с фантазмом* — а именно с фантазмом, который структурирует избыток, сопротивляющийся нашему погружению в повседневную реальность, или, цитируя сжатую формулировку Ричарда Бутби:

«"Преодоление фантазма", таким образом, означает не то, что субъект почему-то откажется от связи с причудливыми капризами и приспособится к прагматической «реальности», но совершенно противоположное: субъект подчиняется тому воздействию символической нехватки, которая обнаруживает границы повседневной реальности. Преодолеть фантазм в лаканианском смысле — значит быть связанным с фантазмом сильнее, чем когда-либо, в смысле вступления в более близкие отношения с тем реальным ядром фантазма, которое превосходит отображение»<sup>9</sup>.

Бутби справедливо подчеркивает, что структура фантазма подобна Янусу: фантазм является одновременно успокаивающим, обезоруживающим (предлагая воображаемый сценарий, кото-

<sup>9</sup> Richard Boothby, *Freud as Philosopher*, New York: Routledge 2001, p. 275-276.

26

рый дает нам возможность вынести пропасть желания Другого) и подрывающим, беспокоящим, неусвояемым нашей реальностью. Идеолого-политическое измерение такого понятия «преодоления фантазма» наиболее ярко выразилось в уникальной роли рок-группы *«Top lista nadrealista» («Список лучших сюрреалистов»)*, игравшей во время боснийской войны в осажденном Сараево: их иронические перформансы, которые посреди войны и голода высмеивали тяжелое положение населения Сараево, приобретали культовый статус не только в контркультуре, но и среди жителей Сараево вообще (еженедельное теле-шоу группы шло всю войну и было чрезвычайно популярно). Вместо того чтобы горевать о трагической судьбе боснийцев, они дерзко мобилизовали все клише о «тупых боснийцах», которые были распространены в Югославии, и полностью отождествили себя с ними. Суть, таким образом, в том, что тропа подлинной солидарности проходит через прямую конфронтацию с непристойными расистскими фантазмами, циркулировавшими в символическом пространстве Боснии, через шутливое отождествление с ними, а не через опровержение этих непристойностей от имени «тех людей, какие они есть на самом деле».

Диалектику видимости и Реального нельзя свести к тому элементарному факту, что виртуализация нашей повседневной жизни, впечатление, что мы все больше и больше живем в искусственно сконструированной вселенной, вызывает непреодолимую потребность «вернуться к Реальному», заново обрести устойчивую основу в некоей «реальной действительности». *Реальное, которое возвращается, обладает статусом (новой) видимости: именно потому, что оно является реальным, то есть из-за его травматического/избыточного характера, мы не можем включить его в (то, что мы переживаем как) нашу реальность, и поэтому вынуждены переживать его как кошмарное видение.* Вот почему образ разрушающе-

27

гося Всемирного торгового центра был столь пленительным: образ, вид, «эффект», который в то же самое время освободил «саму вещь». Этот «эффект Реального» — вовсе не то же самое, что в 60-х Ролан Барт назвал *l'effet du réel*: это, скорее, полная его противоположность, *l'effet de l'irréel*. То есть, в отличие от бартовского *effet du réel*, в котором текст заставляет нас принять за «реальное» результат вымысла, здесь Реальное для того, чтобы оно могло существовать, должно восприниматься как кошмарный ирреальный фантом. Обычно мы говорим, что нельзя принимать вымысел за реальность — вспомним постмодернистскую догму, согласно которой «реальность» — это дискурсивный продукт, символический вымысел, ошибочно принимаемый нами за автономную материальную сущность. Психоанализ учит обратному: *нельзя принимать реальность за вымысел* — нужно уметь различать в том, что мы переживаем как вымысел, твердое ядро Реального, которое мы сможем вынести, только если выдумаем его. Короче говоря, следует понять, какая часть реальности «трансфункционализована» посредством фантазии, чтобы, хотя она и является частью реальности, она воспринималась как вымысел. Гораздо труднее, чем осудить/разоблачить (то, что выглядит как) реальность как вымысел, распознать в «реальной» действительности элемент вымысла. (Это, разумеется, возвращает нас к старому лаканианскому представлению о том, что, хотя животные могут обманывать, выдавая ложь за правду, только человек (существо, обитающее в символическом пространстве) может обманывать, выдавая истину за ложь). И такое понимание также позволяет нам вернуться к примеру с каттерами: подлинная противоположность Реального — реальность; в таком случае, что если они действительно уходят от реальности, когда наносят себе порезы, что если это не просто ощущение не-реальности, искусственной виртуальности нашего жизненного мира, но само Реальное, которое

28

выходит наружу в виде неуправляемых галлюцинаций, начинающих мучить нас, как только мы теряем связь с реальностью.

По этой причине подлинная альтернатива в отношении исторических травм располагается не в промежутке между припоминанием или забыванием их: травмы, которые мы не готовы или не способны припомнить, все сильнее преследуют нас. Поэтому следует признать парадокс: чтобы действительно забыть событие, его для начала нужно хорошенько припомнить. Чтобы разъяснить этот парадокс, следует принять во внимание, что противоположностью *существования (existence)* является не несуществование (*inexistence*), а *упорство (insistence)*: то, что не существует, продолжает *упорствовать*, борясь за существование (первым, кто озвучил это противопоставление, был, конечно, Шеллинг, когда в своих «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» ввел различие между сущностью и основой существования). Когда я упускаю решающую этическую возможность и не делаю шага, который бы «все изменил», само небытие того, что я *должен был сделать*, всегда будет преследовать меня: хотя то, чего я не сделал, не существует, его призрак продолжает упорствовать. В выдающемся толковании «Тезисов по философии истории»<sup>10</sup> Вальтера Беньямина Эрик Сантнер развивает идею Вальтера Беньямина о том, что современное революционное вмешательство повторяет/возвращает прошлые неудачные попытки: «симптомы» — следы прошлого, которые ретроактивно возвращаются посредством «чуда» революционного вмешательства, — являются «не столько забытыми деяниями, сколько забытой *неспособностью* действовать, *неспособностью приостановить* силу социальной связи, препятствующей действиям солидарности с "другими" общества»:

<sup>10</sup> Eric Santner, «Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, and the Limits of the Enlightenment» (неопубликованный доклад, 2001)

29

«Симптомы выражают не только прошлые неудачные революционные попытки, но и — более скромно — прошлую *неспособность откликнуться* на призывы к действию или даже сочувствие по отношению к тем, чьи страдания в некотором смысле связаны с формой жизни, частью которой они являются. Они удерживают место чего-то, что находится *здесь*, что *упорствует* в нашей жизни, хотя никогда и не достигает полной онтологической плотности. Симптомы, таким образом, в некотором смысле являются виртуальными архивами *пустоты* — или, быть может, лучше защитой от пустоты, — которые продолжают существовать в историческом опыте».

Сантнер устанавливает, как эти симптомы могут также принимать форму нарушения спокойствия «нормальной» социальной жизни, вроде участия в непристойных ритуалах правящей идеологии. Не была ли печально известная *Kristallnacht* в 1938 году — эта отчасти организованная, отчасти спонтанная вспышка насильственных нападений на еврейские дома, синагоги, фирмы — бахтинским «карнавалом», если он вообще когда-либо существовал? Эту *Kristallnacht* следует прочитывать именно как «симптом»: неистовая ярость такой вспышки насилия делает ее симптомом — защитным образованием, скрывающим пустоту неспособности действительного вмешательства в социальный кризис. Другими словами, сама ярость антисемитских погромов является доказательством *a contrario* возможности подлинной пролетарской революции. Их чрезмерная интенсивность может прочитываться только как реакция на («бессознательное») осознание упущенной революционной возможности. И разве главной причиной *Ostalgie* (ностальгии по коммунистическому прошлому) у многих интеллектуалов (и даже «простых людей») не существующей ныне Германской Демократической Республики не является также жажда не столько коммунистического прошлого (не таким уж большим оно было, чтобы действи-

30

тельно прийти к коммунизму), сколько того, что *могло бы произойти* здесь, упущенной возможности иной Германии? Следовательно, не являются ли посткоммунистические вспышки неонацистского насилия также доказательством от противного присутствия этих освободительных возможностей, симптоматической вспышкой ярости, демонстрирующей осознание упущенных возможностей? Не нужно бояться проводить параллели с психической жизнью индивида: тем же самым образом осознание упущенной «частной» возможности (скажем, возможности завязать роман) зачастую оставляет следы в виде «иррациональной» тревоги, головных болей и приступов ярости, пустота упущенного революционного шанса может выходить наружу в «иррациональных» приступах разрушительной ярости...

Следует ли, в таком случае, отвергнуть «страсть Реального» как таковую? Определенно нет, поскольку, стоит нам принять такую установку, как сама оставшаяся позиция будет означать отказ идти до конца, отказ от «сохранения видимости». Проблема со «страстью Реального» в двадцатом веке была не в том, что существовала страсть Реального, но в том, что существовала фальшивая

страсть, чье безжалостное стремление к Реальному по ту сторону видимости было основной уловкой, *чтобы избежать столкновения с Реальным*. Каким образом? Начнем с противоречия между универсальным и частным при использовании термина «особый». Когда кто-то говорит: «У нас есть особые фонды!», это означает нелегальные или, по крайней мере, секретные фонды, а не просто особую часть публичных фондов; когда сексуальный партнер говорит: «Хочешь чего-нибудь особого?», это означает необычную «извращенную» практику; когда полицейский или журналист обращается к «особым мерам при допросе», то это означает пытку или какое-то подобное незаконное воздействие. (А разве в нацистских концентрационных лагерях подразделения,

31

державшиеся особняком и использовавшиеся для самой страшной работы (массовые убийства, кремация, распоряжение трупами), назывались не *Sonderkommando*, особые подразделения?) На Кубе тяжелый период после крушения восточноевропейских коммунистических режимов тоже назывался «особым периодом». Развивая эту мысль, следует отдать должное гению Вальтера Беньямина, который ясно виден в самом названии его ранней работы «О языке вообще и человеческом языке в частности». Идея здесь не в том, что человеческий язык является разновидностью некоего универсального языка «как такового», который также включает в себя и другие виды (язык богов и ангелов? язык животных? язык каких-то других разумных существ во вселенной? язык компьютера? язык ДНК?): в действительности не существует никакого другого языка, кроме человеческого, но для того, чтобы постичь этот «специфический» язык, *необходимо* ввести минимальное различие, сконцентрировав внимание на промежутке, который отделяет его от языка «как такового» (чистой структуры языка, лишённого характерных черт человеческой конечности, эротических страстей и смертности, борьбы за господство и непристойности власти). Этот беньяминовский урок и есть тот урок, который пропустил Хабермас: Хабермас делает как раз то, что ему не следует делать — он *открыто* постулирует идеал «языка вообще» (прагматические универсалии) как норму языка, существующего в действительности. Таким же образом, следуя логике беньяминовского заголовка, следует описать главную констелляцию социального закона как «Закона вообще и его непристойной изнанки Сверх-Я в частности»...

Какое это имеет отношение к социальному анализу? Вспомним, как Фрейд анализировал случай Человека-крысы<sup>11</sup>. Мать Человека-крысы обладала более высоким социальным статусом, чем

<sup>11</sup> См.: Sigmund Freud, «Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis» (*Standard Edition*, Volume 10).

32

его отец. У его отца была склонность к крепким выражениям, куча неоплаченных долгов, плюс Человек-крыса узнал, что незадолго до встречи с его матерью отец преследовал привлекательную, но бедную девушку, которую он бросил ради женитьбы на богатой. План матери женить Человека-крысу на девушке из богатого семейства ставил Человека-крысу в ту же самую ситуацию, что и его отца: выбор между бедной девушкой, которую он любил, и материально обеспеченным браком, устроенным его матерью. Именно в эти координаты следует поместить фантазм о крысиной пытке (жертву привязывают к горшку, наполненному голодными крысами; горшок размещают на ягодицах таким образом, чтобы крысы прогрызли путь через анус жертвы): история была рассказана Человеку-крысе во время военных занятий, когда он хотел показать кадровым офицерам, что люди, вроде него (из состоятельных семей), все же способны переносить тяготы армейской жизни так же, как и любой закаленный солдат скромного происхождения — таким способом Человек-крыса хотел свести вместе два полюса богатства и бедности, высшего и низшего социального статуса, разделявших его семейную историю. Жестокий капитан в его части с энтузиазмом защищал практику телесных наказаний, и когда Человек-крыса в резкой форме не согласился с ним, именно тогда капитан выложил перед ним козырь и описал крысиную пытку. Суть не только в том, что многообразие связей, служивших опорой гипнотической власти фантазма о крысиной пытке, было основано на текстуре ассоциаций означающих (*Rat* — крыса, *Ratte* — долговые проценты, *heiraten* — жениться, *Spielratte* — на жаргоне означает неисправимого игрока...). Наиболее важным представляется тот факт, редко упоминаемый многочисленными интерпретаторами, если о нем вообще упоминают, что выбор, перед которым были поставлены и отец и сын, касается *классового антагонизма*: оба они пытались преодолеть

33

классовый разрыв через примирение противоположных позиций — это была судьба парня скромного происхождения, женившегося на девушке из богатой семьи, но сохранившего, тем не менее, грубую осанку низшего класса. Фигура жестокого капитана возникает именно в такой ситуации: его грубая непристойность противоречит идее классового примирения, взывая к жестоким телесным практикам, которые служат опорой социальной власти. Почему бы не прочесть эту фигуру

жестокоего капитана как фашистскую фигуру непристойного использования брутальной власти? Как циничного и брутального фашистского головореза, отодвигающего в сторону мягкосердечного либерала и знающего, что он выполняет за него грязную работу?

«Апокалипсис сегодня (полная версия)» (2000), заново отредактированная Френсисом Фордом Копполой более длинная версия «Апокалипсиса сегодня», наиболее ярко демонстрирует координаты этой структурной избыточности государственной власти. Разве не символично, что в фигуре Курца фрейдистский «праотец» — этот непристойный отец-удовольствие, не подчиняющийся никакому символическому Закону, абсолютный Господин, отваживающийся столкнуться лицом к лицу с Реальным ужасающего удовольствия, — показан не как остаток какого-то варварского прошлого, но как необходимый итог власти самого современного Запада? Курц был совершенным солдатом — по сути, через свое свехотождествление с военной системой власти он превратился в избыток, который должна была устранить сама система. Основной горизонт «Апокалипсиса сегодня» — это возможность понимания того, каким образом Власть порождает избыток себя самой, который она должна уничтожить при помощи операции, копирующей действия того, против кого она направлена (миссии Уилларда по убийству Курца не существует для официальных документов; как сказал генерал, инструктори-

34

ровавший Уилларда, «этого никогда не происходило»). Мы, таким образом, входим в область секретных операций, о которых Власть никогда не признается. И разве то же самое не относится к тем фигурам, которые сегодня преподносятся официальными средствами массовой информации как воплощение радикального Зла? Разве это не правда, что за спиной бен Ладена и Талибана стояло ЦРУ, поддерживавшее антисоветскую партизанскую войну в Афганистане, и что Норвега в Панаме был в прошлом агентом ЦРУ? Не боролись ли США во всех этих случаях со своим собственным избытком? И разве то же самое не было истиной уже для фашизма? Либеральный Запад должен был объединить силы с коммунизмом, чтобы уничтожить свой собственный избыточный нарост. (Следуя этой логике, возникает соблазн предложить, какой должна была бы быть действительно подрывная версия «Апокалипсиса»: повторяя формулу антифашистской коалиции, Уиллард предлагает вьетконгу договориться об уничтожении Курца). За пределами горизонта «Апокалипсиса» остается перспектива коллективного политического действия, разрывающего этот порочный круг Системы, которая, породив избыток Сверх-Я, затем вынуждена его уничтожить: революционное насилие, которое больше не основывается на непристойности Сверх-Я. Это «невозможное» действие имеет место во всяком подлинном революционном процессе.

На противоположной стороне политического поля вспомним архетипическую эйзенштейновскую кинематографическую сцену, изображающую неудержимую оргию разрушительного революционного насилия (сам Эйзенштейн называл ее «подлинной вакханалией разрушения»), которая относится к тому же ряду: когда в «Октябре» победившие революционеры врываются в винные погреба Зимнего дворца, они не отказывают себе в экстатической оргии уничтожения тысяч бутылок с дорогим вином; в «Бежином луге» сель-

35

ские пионеры силой прокладывают себе путь в местную церковь и оскверняют ее, растаскивают мощи, пререкаются из-за икон, кощунственно примеривают ризы, еретически смеются над изваяниями... В этой приостановке целенаправленной полезной деятельности мы в действительности сталкиваемся с разновидностью батаевской «безудержной траты»; ханжеское желание лишить революцию этого избытка является простым желанием иметь революцию без революции. Эта сцена должна быть противопоставлена тому, что Эйзенштейн делает в страшной заключительной сцене второй серии «Ивана Грозного»: карнавальная оргия, происходящая в бахтинианском фантазматическом пространстве, в котором «нормальные» властные отношения перевернуты, в котором царь является рабом идиота, объявляемого им новым царем. В причудливой смеси голливудских мюзиклов и японского театра хор печально известных «опричников» (личное войско Ивана, которое делало для него грязную работу, безжалостно ликвидируя его врагов) танцует и поет крайне непристойную песню, в которой прославляется топор, отсекающий головы врагам Ивана. Сначала в песне описывается группа бояр на богатом пиру: «Раскололися ворота пополам / Ходят чаши золотые по рукам». Затем хор вопрошает в приятном волнительном предвкушении: «Гойда, гойда! / Говори, говори! / Говори, приговаривай, / Говори, приговаривай!» И соло опричника, выгнувшегося вперед и свистящего, выкрикивает ответ: «Топорами приколачивай!»<sup>12</sup> Здесь мы становимся свидетелями непристойной сцены, в которой удовольствие от музыки сочетается с политическим уничтожением — и, принимая во внимание тот факт, что фильм был снят в 1944 го-



ду, не подтверждает ли это карнавальным характером сталинских чисток? В этом состоит подлинное  
<sup>12</sup>Эйзенштейн С.М. Иван Грозный // Эйзенштейн С.М. Избранные произведения в шести томах. Т. 6. М., 1971. С. 348.  
— Прим. перев.

36

величие Эйзенштейна: он обнаружил (и описал) фундаментальный поворот в статусе политического насилия — от «ленинистского» освободительного взрыва разрушительной энергии к «сталинистской» непристойной изнанке Закона.

Сама католическая церковь опирается (по крайней мере) на два уровня таких неписанных непристойных правил. Во-первых, это, конечно, печально известная организация *Opus Dei*, «белая мафия» самой церкви, (полу)секретная организация, которая каким-то образом воплощает чистый Закон по ту сторону всякой позитивной законности: ее главное правило — безоговорочное повиновение Папе и самоотверженное стремление работать ради церкви, причем действие всех остальных правил (потенциально) приостанавливается. Как правило, ее члены, задачей которых является проникновение в высшие политические и финансовые круги, сохраняют в тайне свою принадлежность к *Opus Dei*. По сути, они действительно являются «opus dei» — «делом Господа», то есть они занимают извращенную позицию прямого инструмента воли большого Другого. Кроме того, существует множество случаев сексуальных домогательств детей священниками — эти случаи настолько широко распространены от Австрии и Италии до Ирландии и США, что действительно можно отчетливо говорить о «контркультуре» в рамках церкви со своим сводом скрытых правил. И существует взаимосвязь этих двух уровней, поскольку *Opus dei* постоянно стремится замять сексуальные скандалы со священниками. Кстати, реакция церкви на сексуальные скандалы также доказывает, что она действительно осознает их роль: церковь упорно настаивает на том, что эти прискорбные случаи являются внутренней проблемой церкви, а также демонстрирует огромное нежелание сотрудничать с полицией в их расследовании. И, действительно, в определенном смысле это справедливо: приставание к детям и *есть* внутренняя проблема церкви, то есть внутренний

37

продукт самой институциональной символической организации, а не просто ряд частных уголовных дел против людей, оказавшихся священниками. Следовательно, ответ на это нежелание церкви должен учитывать не только то, что мы имеем дело с уголовными делами и что, если церковь не оказывает полной поддержки в их расследовании, она сама является соучастницей преступлений; более того, должно быть проведено расследование в отношении церкви как *таковой*, как институции, систематически создающей условия для совершения подобных преступлений. Это также является причиной того, почему нельзя объяснять сексуальные скандалы, в которые вовлечены священники, происками противников целибата, настаивающих на том, что, если сексуальные порывы священников не найдут законного выхода, то они выйдут наружу в патологической форме: позволив католическим священникам жениться, мы ничего не добьемся, мы не получим священников, просто делающих свою работу и не домогающихся маленьких мальчиков, поскольку педофилия порождается католической институцией священства в качестве «свойственной ей трансгрессии», в качестве ее непристойного тайного дополнения. Сама сущность «страсти Реального» состоит в этом отождествлении с — это героический жест полного принятия — грязной непристойной изнанкой Власти: героическая позиция — «Кто-то должен делать грязную работу, так давайте же делать ее!», своего рода зеркальное отражение прекрасной души, отказывающейся узнать себя саму в последствиях. Мы также находим эту установку в правом по своей сути восторге и прославлении героев, готовых выполнить необходимую грязную работу: совершить благородный поступок ради страны, пожертвовать жизнью ради нее легко — гораздо труднее совершить *преступление* во имя страны... Гитлер хорошо знал, как вести эту двойную игру в случае с холокостом, используя Гимmlера для раскрытия «грязной тайны». В своем

38

обращении к руководству СС в Позене 4 октября 1943 года Гимmlер совершенно открыто говорил о массовых убийствах евреев как «славной странице нашей истории, которая никогда не была написана и никогда не сможет быть написана»; он недвусмысленно говорил об убийствах женщин и детей:

«Мы стоим перед вопросом: что нам следует делать с женщинами и детьми? Я считаю, что здесь тоже нужно найти совершенно ясное решение. Я рассматривал в качестве оправдания для истребления мужчин следующее: убить их или быть убитым ими; нельзя одновременно позволять расти тем, кто отомстит нашим сыновьям и внукам. Трудное решение должно быть принято: эти

люди должны исчезнуть с лица земли»<sup>13</sup>.

На следующий день руководители СС должны были пойти на встречу, на которой сам Гитлер делал доклад о состоянии войны; здесь Гитлер не должен был прямо упоминать об Окончательном Решении — косвенных ссылок на знание и соучастие руководства СС было достаточно: «Весь немецкий народ знает, что вопрос состоит в том, будут они существовать или нет. Мосты за ними сожжены. Остается только идти вперед»<sup>14</sup>. И, будем надеяться, что, следуя именно этой логике, можно противопоставить «реакционную» и «прогрессивную» страсть Реального: в то время как «реакционная» поддерживает непристойную изнанку Закона, «прогрессивная» противостоит Реальному антагонизма, отрицаемому «страстью очищения», которая в обеих версиях — правой и левой — допускает, что к Реальному можно прикоснуться посредством разрушения избыточного элемента, который вводит антагонизм. Здесь нужно отказаться от обычной метафоры Реального как ужасной Вещи, с которой невозможно столкнуться лицом к лицу, как первичного Реального, скрытого под оболочками воображаемых и/или символических

<sup>13</sup> Цит. по: Ian Kershaw, *Hitler. 1936-45: Nemesis*, Harmondsworth: Penguin Books 2001, p. 604-5. <sup>14</sup> Kershaw, *op.cit.*, p. 606.

39

Завес: сама идея о том, что за обманчивой видимостью скрыта какая-то первичная Реальная Вещь, выдержать прямой взгляд которой для нас ужасно, есть наивысшая видимость — эта Реальная Вещь является фантазматическим призраком, присутствие которого гарантирует последовательность нашей символической системы взглядов, позволяя нам таким способом избежать столкновения с ее конститутивной непоследовательностью («антагонизм»). Вспомним нацистскую идеологию: еврей как ее Реальное есть призрак, вызываемый к жизни для того, чтобы скрывать социальный антагонизм, то есть фигура еврея позволяет нам воспринимать социальную тотальность как органическое Целое. И разве то же самое не происходит с фигурой Женщины-Вещи, недоступной для понимания мужчины? Разве она не является первичным Призраком, позволяющим людям избежать конститутивного тупика сексуальных отношений?

И здесь следует ввести понятие Лото *sacer*, недавно развитое Джорджем Агамбеном<sup>15</sup>: различие между теми, кто включены в законный порядок, и *homo sacer* — это не простое горизонтальное различие между двумя группами людей, но также все более и более «вертикальное» различие двух (навязанных извне) способов того, каким образом можно обращаться с *одними и теми же* людьми. Коротко говоря, на уровне Закона к нам относятся как к гражданам, субъектам права, тогда как на уровне его непристойного Сверх-Я, этого пустого безусловного закона, с нами обращаются как с *homo sacer*. Быть может, в таком случае, лучшим девизом сегодняшнего анализа идеологии является строка, процитированная Фрейдом в начале его «Толкования сновидений»: *acheronta movebo* — если вы неспособны изменить свод явных идеологических правил, вы можете попробовать изменить основной свод непристойных неписанных правил.

<sup>15</sup> См.: Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Stanford: Stanford University Press 1998.

## 2. ПОВТОРЕНИЕ ПРОЙДЕННОГО: УРОК МУЛЛЫ ОМАРА

Наш предварительный вывод состоит в том, что сокрушительное воздействие бомбардировок 11 сентября можно рассматривать только на фоне границы, которая отделяет сегодня дигитализованный первый мир от «пустыни Реального» третьего мира. Именно осознание того, что мы живем в изолированной искусственной вселенной, порождает представление о некоем зловещем агенте, постоянно угрожающем нам полным разрушением. В этом паранойальном ракурсе террористы превращаются в иррациональную абстрактную силу — абстрактную в гегельянском смысле выпадения из конкретной социо-идеологической сети, которая ее породила. Всякое объяснение, указывающее на социальную среду, отвергается как завуалированное оправдание террора, и всякий частный случай рассматривается только в негативном ключе: террористы предают подлинный дух Ислама, они не выражают интересы и чаяния малоимущих арабских масс. В дни после 11 сентября средства массовой информации сообщали, что не только переводы Корана на английский, но и книги об исламе и арабской культуре вообще сразу же стали бестселлерами: люди хотели понять, что же такое ислам, и можно с уверенностью предположить, что подавляющее большинство из тех, кто хотел понять ислам, было не антиарабскими расистами, а людьми, желающими дать исламу шанс,

41

почувствовать его, пережить его изнутри, и таким образом спасти его — они желали лично убедиться в том, что ислам является огромной духовной силой, которую нельзя обвинять в

террористических преступлениях. Благожелательность, насколько это отношение может быть таковым (и что может быть более трогательным в условиях сильной конфронтации, чем попытка поставить себя на место противника и тем самым релятивизировать собственную точку зрения?), остается жестом идеологической мистификации *par excellence*: попытка проникнуть в другую культурную традицию не способствует пониманию политической динамики, приведшей к атакам 11 сентября. Не является ли тот факт, что западные лидеры от Буша до Нетаньяху и Шарона повторяли как мантру, что в настоящее время ислам — это крупная религия, которая не имеет ничего общего с ужасными преступлениями, совершенными от ее имени, очевидным знаком того, что что-то нечисто в этом восхвалении? Когда в октябре 2001 года премьер-министр Италии Берлускони сделал знаменитую оговорку и, к ужасу западных либералов, заявил, что права и свободы человека вышли из христианской традиции, которая, без сомнения, превосходит ислам, его позиция была в определенном смысле значительно более уместной, чем омерзительно-снисходительное либеральное уважение к духовной глубине Другого.

В последнее время комментарии, вроде «Конца века иронии», получили широкое распространение в средствах массовой информации, задавив представление об окончании века постмодернистского деконструктивистского скольжения смыслов: теперь мы вновь нуждаемся в устойчивых и однозначных взглядах. К несчастью, сам Юрген Хабермас (в своем выступлении после получения премии от немецких издателей в октябре 2001 года) присоединился к этому хору, подчеркнув, что время постмодернистского релятивизма ушло. (Во всяком случае, события 11 сентября сигнализируют-

42

ют о крайнем бессилии хабермасовской этики — должны ли мы сказать о том, что между мусульманами и либеральным Западом имеет место «искаженная коммуникация»?) Точно так же правые комментаторы, вроде Джорджа Уилла, незамедлительно заявили об окончании американского «отдыха от истории» — ударе реальности, разрушающей изолированную башню либеральной терпимости и теории культуры, фокусирующейся на текстуальности. Теперь мы вынуждены нанести ответный удар, иметь дело с реальными врагами в реальном мире... Но по кому мы должны ударить? Каким бы ни был ответ, мы никогда не найдем *верную* цель, не получим полного удовлетворения. Смехотворность американской атаки на Афганистан не может не бросаться в глаза: если самая большая держава в мире сотрет с лица земли одну из беднейших стран, в которой крестьяне едва выживают на бесплодных землях, не станет ли это крайним случаем импотентного отыгрывания (*acting out*)? Афганистан — полная противоположность идеальной цели: страна *уже* превращена в щбенку, лишена инфраструктуры, неоднократно разрушалась войной в течение двух последних десятилетий. Нельзя не предположить, что Афганистан выбран и по экономическим соображениям: разве можно придумать что-нибудь лучшее, чем отыгрывание на стране, которая никого не интересует и где нет ничего, что можно было бы уничтожить? К сожалению, выбор Афганистана заставляет вспомнить анекдот о безумце, который искал потерянный ключ под уличным фонарем; когда его спросили, почему он ищет его не там, где потерял — в темном переулке, он ответил: «Но ведь гораздо легче искать там, где горит свет!» Нет ли иронии в том, что еще до американских бомбардировок весь Кабул уже был похож на центр Манхэттена после 11 сентября? «Война с террором», таким образом, функционирует как действие, истинная цель которого — внушить нам глубокое убеждение, что на *самом деле* ничего не изменилось.

43

Утверждение о том, что сейчас появляется новая форма войны, уже стало общим местом у журналистов: высокотехнологичная война, в которой точечные бомбардировки и т.д. делают дело безо всякого вмешательства сухопутных войск (а если возникает необходимость, то эту работу можно оставить для «местных союзников»). Старые представления о сражениях лицом к лицу, об отваге и т.д. выходят из употребления. Следует обратить внимание на структурную гомологию между этой новой войной на расстоянии, в которой «солдат» (компьютерный специалист) нажимает на кнопки, находясь на расстоянии многих сотен миль от места боевых действий, и решениями административных органов, которые касаются миллионов (специалисты МВФ, диктующие условия странам третьего мира, должны встречаться на своих заседаниях для того, чтобы обсуждать оказание финансовой поддержки, правила ВТО, корпоративные решения руководства о необходимости «реструктурирования»). В обоих случаях абстракция вписана в самую «реальную» ситуацию — принимаемые решения, которые окажут влияние на тысячи людей, иногда вызывают чудовищные разорение и разрушение, но связь между этими «структурными» решениями и

болезненной реальностью миллионов нарушена, принимающие решения «специалисты» не в состоянии представить себе последствия, так как они оценивают результаты своих решений в абстрактных терминах (страна может быть здоровой с финансовой точки зрения, даже если в ней миллионы голодающих).

И сегодняшний «терроризм» является простым контрапунктом этой войне. Настоящая опасность заключается в том, что дальнейшие действия вызовут массовый террор, в сравнении с которым память об обвале Всемирного торгового центра померкнет. Как насчет бактериологической войны, как насчет использования смертоносных газов, как насчет ДНК-терроризма (разработка ядов, которые заражают людей, обладающих

44

определенным геномом)? В отличие от Маркса, который опирался на понятие фетиша как плотного объекта, чье устойчивое присутствие скрывает его социальное посредничество, следует утверждать, что фетишизм достигает своей высшей точки тогда, когда сам фетиш «дематериализуется», превращается в изменчивую виртуальную сущность. Денежный фетишизм достигнет кульминации с переходом к их электронной форме, когда исчезнут последние следы их материальности. Только на этой стадии они примут форму нерушимого призрачного присутствия: я задолжаю вам 1000 \$, и не важно, сколько банкнот я вам верну, я по-прежнему буду должен вам 1000\$, поскольку долг записан где-то в виртуальном цифровом пространстве... Разве не на этом основана война? Взрыв и крушение обеих башен Всемирного торгового центра в сентябре 2001 года был последним призрачным криком войны XX века, а не провозвестником войны XXI столетия. Нас ожидает нечто гораздо более страшное: призрак «имматериальной» войны — вирусы, яды, которые могут быть везде и нигде. На уровне видимой материальной реальности ничего не происходит, никаких громких взрывов, и все же знакомый мир начинает разрушаться, а жизнь распадается... Мы вступаем в эру паранойяльной войны, в которой главной задачей будет идентификация врага и его оружия. В этой новой войне участники все реже и реже публично признают свои действия: не только сами «террористы» перестают брать на себя ответственность за свои действия (даже печально известная «Аль-Каида» не заявила о своей причастности к атаке 11 сентября, не говоря уже о загадочном происхождении писем с сибирской язвой); «антитеррористические» государственные меры сами покрыты пеленой секретности. Все это создает идеальные условия для умножения теорий заговора и роста общественной паранойи. И разве составной частью этой всеобъемлющей паранойи невидимой войны не является

45

ее десубстанциализация? Точно так же, как мы пьем безалкогольное пиво или кофе без кофеина, мы имеем дело с войной, лишенной своей субстанции — виртуальная война велась за мониторами компьютеров, участники рассматривали ее как видеоигру, как войну без потерь (по крайней мере, с нашей стороны). С распространением паники по поводу сибирской язвы, Запад впервые почувствовал вкус этой новой «невидимой» войны, в которой — и этот аспект всегда следует принимать во внимание — мы, обычные граждане, в отношении информации о происходящем полностью зависим от властей: мы ничего не видим и не слышим, все, что нам известно, мы узнаем от официальных средств массовой информации. Сверхдержава, бомбящая богом забытую пустынную страну, в то же самое время является заложницей невидимых бактерий — именно это, а не взрывы во Всемирном торговом центре, является первым образом войны XXI века. Вместо немедленного отыгрывания, следует посмотреть в лицо этим трудным вопросам: что будет означать слово «война» в XXI веке? Кто будет «ими», если очевидно, что они не являются ни государствами, ни преступными бандами? Невозможно устоять перед соблазном и не вспомнить здесь фрейдистское противопоставление публичного Закона и его непристойного двойника — Сверх-Я: разве, по аналогии, «международные террористические организации» не являются непристойным двойником крупных многонациональных корпораций — крайней ризоматической машиной, присутствующей повсюду, хотя и лишенной сколько-нибудь определенной территориальной базы? Не являются ли они той формой, в которой националистический и/или религиозный «фундаментализм» приспособился к глобальному капитализму? Не воплощают ли они крайнее противоречие в своем особом/исключительном содержании и активном глобальном функционировании?

46

Один из эмблематических (пост) югославских сербских фильмов — «Прелестная деревушка, прелестное пламя» (Срджан Драгоевич, 1996) — так или иначе служит прообразом этого сдвига в фигуре Врага<sup>1</sup>. Действие происходит во время первой зимы в боснийской войне. Группа сербских бойцов поймана боснийскими солдатами в ловушку в пустом железнодорожном тоннеле. Между



перестрелками солдаты снаружи и изнутри тоннеля провоцируют друг друга, обмениваясь националистическими оскорблениями. Однако ключевая особенность рассказа состоит в том, что это бездействие обеих сторон, вовлеченных в конфликт, который длится в течение десяти дней, показано с точки зрения тех, кто находится внутри тоннеля, сербских бойцов. До самой развязки «мусульманская сторона» представляется как скопление того, что Мишель Шион назвал «акустическими голосами», грубыми оскорблениями или дикими полужверинными криками, которые (все же) не приписываются определенным визуально идентифицируемым индивидам и, таким образом, получают всеильное призрачное измерение<sup>2</sup>. Такой диспозитив, разумеется, широко используется во многих фильмах ужасов и даже в вестернах, в которых группа вызывающих сочувствие героев окружена невидимым Врагом, который большей частью слышим, а видим только в облике мимолетных теней и размытых призраков (от недооцененного вестерна Жака Турнье «Барабаны апачей» до «Нападения на полицейский участок номер 13» Джона Карпентера)<sup>3</sup>. Сам этот формальный диспозитив заставляет нас, зрителей, отождествить себя с окруженной группой сербов. Тот факт, что

<sup>1</sup> Я опираюсь здесь на замечательную докторскую диссертацию Павла Леви: «Disintegration in Frames» (New York University 2002).

<sup>2</sup> См.: Michel Chion, *The Voice in Cinema*, New York: Columbia UP 2000.

<sup>3</sup> Эта имплицитная отсылка к вестернам еще более сложна, так как фильм *полностью изменяет* обычное восприятие боснийцев как осажденных жителей города и сербов как осаждающей стороны, берущей город (Сараево, например) измором: здесь сербы — осажденные, а боснийцы — осаждающие. (И, между прочим, уже Петер Хандке, защищая сербов, обращался к этому клише в своеобразном политкорректном ухищрении: раз уж нам сегодня известно, что индейцы (коренные американцы) были «хорошими парнями», то почему бы нам не придти к тому же выводу в отношении боснийской войны и не поддержать сербов, которые здесь играют роль коренных американцев?)

47

зрителю для идентификации предлагаются сербские солдаты, подтверждается в дальнейшем странной деталью: хотя в начале фильма мы видим мусульманские деревни, разрушенные сербскими солдатами с неистовой яростью, позднее в ловушку в тоннеле попадают не эти солдаты; эти солдаты загадочным образом просто проходят через выжженные деревни — кажется, что нет никаких убийств, что никто не погибает... Это, по сути фетишистское, расщепление (несмотря на то, что нам, зрителям, хорошо известно, что эти солдаты должны были совершать убийства мирных мусульман, нам этого не показывают, так что мы можем продолжать верить, что их руки не запачканы кровью) создает условия для нашей сочувственной идентификации с ними. В отличие от Мусульман — неидентифицируемой призрачной Сущности (*Entity*) оскорблений, угроз и диких криков, — сербы предельно индивидуализированы, по существу выведены как компания «сумасшедших, но симпатичных» антигероев. И, как точно отмечает Павел Леви, возможное подрывное измерение этого диспозитива (если Враг является чисто акустическим и, следовательно, призрачным, что, если он — просто паранойяльная проекция самих сербов, результат их идеологического воображения?) дает осечку через «деакустизацию» в конце фильма, когда Халиль, главный солдат мусульман, становится полностью видимым и идентифицируется как лучший друг детства Милана, важнейшего сербского характера.

48

Разве эти примеры не указывают на пресловутый тезис о «столкновении цивилизаций»? В этом понятии есть доля истины, и свидетельством тому — удивление среднего американца: «Как могут эти люди так равнодушно относиться к своей собственной жизни?» Но разве не может вызвать удивление тот довольно грустный факт, что нам, жителям стран первого мира, становится все труднее представить себе социальное или всеобщее Дело, ради которого можно пожертвовать жизнью? Разве, когда после бомбардировок даже талибский министр иностранных дел сказал, что он может «чувствовать боль» американских детей, он тем самым не подтвердил господствующую идеологическую роль этой фирменной фразы Билла Клинтона? И действительно, кажется, будто раскол между первым и третьим миром все более проходит по линии противопоставления долгой, полной материального и культурного достатка, сытой жизни и посвящения своей жизни некоему трансцендентному Делу. Идеологический антагонизм между западным потребительским образом жизни и мусульманским радикализмом можно объяснить, сославшись на Гегеля и Ницше. Не походит ли данный антагонизм на то, что Ницше называл «пассивным» и «активным» нигилизмом? Мы, на Западе, представляем собой «Последних Людей» (Ницше), с головой ушедших в бестолковые повседневные удовольствия, тогда как мусульманские радикалы готовы рисковать всем, бороться вплоть до самоуничтожения. (Нельзя не обратить внимание на показательную роль фондовой биржи в бомбардировках: последним доказательством их травматического воздействия стало то, что нью-йоркская фондовая биржа была закрыта на четыре

дня, а ее открытие в понедельник на следующей неделе было подано как ключевой знак того, что нормальный порядок вещей восстановлен). Более того, если рассматривать это противопоставление сквозь призму гегелевской борьбы раба и господина, нельзя не заме-

49

тить парадокс: хотя Запад воспринимают как господина-эксплуататора, мы, тем не менее, занимаем позицию раба, цепляющегося за жизнь и ее удовольствия, который не готов рисковать своей жизнью (вспомним идею Колина Пауэлла о высокотехнологичной войне без человеческих потерь), в то время как неимущие мусульманские радикалы — господа, готовые рисковать собственной жизнью...

Однако идею «столкновения цивилизаций» следует полностью отвергнуть. То, свидетелями чего мы сегодня являемся, скорее, есть столкновение *внутри* самих цивилизаций. Более того, даже беглый взгляд на сравнительную историю ислама и христианства говорит о том, что «показатели прав человека» (если использовать такой анахроничный термин) у ислама гораздо лучше, чем у христианства: за последние столетия ислам стал значительно терпимей к другим религиям по сравнению с христианством. Именно сейчас также следует вспомнить о том, что благодаря арабам в средние века мы, в Западной Европе, вернули наше древнегреческое наследие. никоим образом не оправдывая сегодняшних чудовищных актов, эти факты, тем не менее, ясно показывают, что мы имеем дело не с характерной чертой ислама «как такового», но с последствиями современных социально-политических обстоятельств.

Чем же, если получше присмотреться, на самом деле является «столкновение цивилизаций»? Разве все «столкновения» в реальной жизни не имеют отношения к глобальному капитализму? Целью мусульманских «фундаменталистов» был не только глобальный капитализм, разрушительно действующий на социальную жизнь, но *также* разваленные «традиционалистские» режимы в Саудовской Аравии, Кувейте и т.д. Самые чудовищные случаи резни (в Руанде, Конго и Сьерра-Леоне) не только имели (и имеют) место в рамках *одной и той же* «цивилизации», но также, несомненно, связаны с взаимодействием глобальных

50

экономических интересов. Даже в тех редких случаях, которые отчасти соответствуют определению «столкновения цивилизаций» (Босния и Косово, юг Судана и т.д.), легко заметить тень других интересов. Здесь не хватает необходимой дозы «экономического редукционизма»: вместо бесконечных исследований о том, почему исламский «фундаментализм» нетерпим по отношению к нашим либеральным обществам, и других проблемах «столкновения цивилизаций», следует сосредоточить внимание на экономическом фоне конфликта — столкновении экономических интересов и геополитических интересов самих Соединенных Штатов (как сохранить хорошие отношения с Израилем *и* консервативными арабскими режимами, вроде Саудовской Аравии и Кувейта). По ту сторону противопоставления «либеральных» и «фундаменталистских» обществ, «McWorld versus джихад», существует сбивающий с толку третий элемент: страны, вроде Саудовской Аравии и Кувейта, представляющие собой глубоко консервативные монархии, в то же самое время являются экономическими союзниками Америки, полностью интегрированными в западный капитализм. Здесь США имеют очень четкий и простой интерес: для того, чтобы рассчитывать на запасы нефти этих стран, *они должны оставаться недемократическими* (основная идея, конечно, состоит в том, что демократическое пробуждение может привести к антиамериканским настроениям). Это старая история, позорной первой главой в которой после второй мировой войны был *coup d'état*, организованный ЦРУ в Иране против демократически избранного премьер-министра Мосаддыка в 1953 году. Там не было никакого «фундаментализма», не было даже «советской угрозы», но имело место простое демократическое пробуждение с идеей о том, что страна должна взять под контроль нефтяные ресурсы и уничтожить монополию западных нефтяных компаний. США готовы на многое, чтобы сохранить

51

консенсус: во время войны в заливе в 1990 году американских солдат-евреев, размещенных в Саудовской Аравии, вертолетами перевозили на авианосцы в Персидском заливе, чтобы они могли молиться, поскольку на земле Саудовской Аравии запрещены все немусульманские ритуалы... Эта «извращенная» позиция по-настоящему «фундаменталистских» консервативных арабских режимов служит ключом к (зачастую комическим) загадкам американской политики на Ближнем Востоке: они поддерживают идею о том, что США должны четко осознать приоритет экономики перед демократией, то есть вторичный и манипулятивный характер своих международных вмешательств по защите демократии и прав человека. Всегда нужно помнить о том, что Афганистан до

начала семидесятых, то есть до тех пор, пока страна не стала объектом борьбы сверхдержав, был одним из самых терпимых мусульманских обществ с давней светской традицией: Кабул был известен как город с яркой культурной и политической жизнью. Парадокс, таким образом, состоит в том, что возвышение Талибана было не выражением глубокой «традиционалистской» тенденции, а «регрессом» к ультрафундаментализму, который произошел из-за того, что страна попала в водоворот международной политики. Ультрафундаментализм не был только защитной реакцией на нее, он возник при поддержке иностранных держав (Пакистана, Саудовской Аравии, самих Соединенных Штатов).

В отношении этого «столкновения цивилизаций» вспомним о письме семилетней американской девочки, отец которой был летчиком, воевавшим в Афганистане: она написала, что, хотя она очень сильно любит своего отца, она все же готова позволить ему умереть, пожертвовать собой за ее страну. Когда президент Буш цитировал эти строки, их рассматривали как «нормальную» вспышку американского патриотизма; проведите простой умственный эксперимент и представьте себе

52

арабскую девочку-мусульманку, трогательно произносящую перед камерой те же слова о своем отце, воюющем за Талибан. Нет нужды долго размышлять над тем, какой была бы реакция: отвратительный мусульманский фундаментализм не останавливается даже перед безжалостным использованием и эксплуатацией детей... Все черты, приписываемые Другому, уже находятся в самом сердце США: кровавый фанатизм? Сегодня в США проживает более двух миллионов правых популистских «фундаменталистов», которые сами практикуют террор, оправдывая его (своеобразно понятым) христианством. Поскольку Америка «укрывает» их, следовало ли американской армии наказать сами Соединенные Штаты сразу же после взрыва в Оклахоме? И как насчет Джерри Фолвелла и Пэта Робертсона, которые восприняли бомбардировки как знак того, что Бог лишил США своего покровительства из-за греховной жизни американцев, возложив вину на гедонистический материализм, либерализм и необузданную сексуальность, и заявили, что Америка получила по заслугам? Тот факт, что такое осуждение «либеральной» Америки исходит как со стороны мусульманского Другого, так и из самого сердца *l'Amérique profonde*, дает основания для размышлений. 19 октября сам Джордж Буш-младший вынужден был признать, что в рассылке писем с сибирской язвой скорее всего виновны не мусульманские террористы, а собственные американские крайне правые христианские фундаменталисты. И вновь, не служит ли тот факт, что действия, первоначально приписанные внешнему врагу, могут исходить из самого сердца *l'Amérique profonde*, неожиданным подтверждением тезиса о том, что столкновения происходят внутри самих цивилизаций?<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Согласно некоторым американским консервативным юристам, действие, совершенное из религиозных побуждений, по определению не может быть безумным, так как религия — это высшее духовное измерение человечества.

53

Теперь, спустя месяцы после бомбардировок, мы живем в уникальное время между травматическим событием и его символическим воздействием, как если бы мы глубоко порезались, но еще не успели ощутить боль в полной мере. В зависимости от того, каким образом эти события будут символизированы, такими будут и действия, направленные на восстановление справедливости. Сегодня, как никогда, каждый из нас заново может ясно ощутить ограниченность нашей демократии: решения, которые касаются всех нас, уже приняты, и мы просто ждем, зная, что мы не в силах что-либо изменить. Когда после 11 сентября американцы *en masse* заново открыли в себе чувство гордости за Америку, которое выражалось в вывешивании флагов и хоровом пении, следует подчеркнуть, что — больше, чем когда-либо — нет ничего «невинного» в этом переоткрытии невинной Америки, в этом освобождении от чувства исторической вины или иронии, которая не позволяла многим из них полностью признать то, что они американцы. Этот жест символизировал «объективное» принятие бремени всего, что стоит за прошлым Америки, — образцовый случай идеологической интерпелляции, полного принятия символического мандата, который выходит на сцену после растерянности, вызванной некоторой исторической травмой. В травматических последствиях 11 сентября, когда старая стабильность оказалась моментально разрушенной, можно ли назвать более «естественный» жест, чем поиск убежища в устойчивой идеологической идентификации?<sup>5</sup> Однако именно такие моменты очевидной невинности, «возвращения к истокам», когда жест идентификации кажется «естественным», с точки зрения критики идеологии, являются совершенно неочевидными и даже самой нео-

<sup>5</sup> Я опираюсь здесь на важные уточнения, внесенные мной в альтюссеровское понятие интерпелляции. (См. главу 3 в: *Slavoj Zizek, Métastases of Enjoyment*, London: Verso Books, 1995).

чевидностью. Вспомним другой, столь же невинно-прозрачный момент, бесконечно воспроизводимые кадры видеозаписи «волнений» в Пекине в 1989 году, на которых крошечный молодой человек с бидоном, оставшись один на один с гигантским танком, пытался остановить движение, встав на его пути:

«Репрезентация столь сильна, что она опровергает любое другое понимание. Эта уличная сцена, в это время и в этом месте, ставит последнюю точку в виртуальности западных путешествий во внутреннюю политическую и культурную жизнь современного Китая»<sup>6</sup>.

И вновь этот момент прозрачной чистоты (вещи представлены в своей наготе: одиночка против грубой силы Государства) подкрепляется, для нашего западного взгляда, паутиной идеологических импликаций, воплощая ряд оппозиций: индивид против государства, мирное сопротивление против государственного насилия, человек против машины, внутренняя сила маленького человека против бессилия мощной машины... Этих импликаций, на фоне которых съемка оказывает прямое воздействие, этих «опосредований», подкрепляющих непосредственное воздействие съемок, *не* существует для китайского наблюдателя, поскольку вышеупомянутый ряд оппозиций присущ европейскому идеологическому наследию. И тот же самый идеологический фон сверхдетерминирует, скажем, наше восприятие ужасающих образов крошечных человечков, прыгающих с горящих башен Всемирного торгового центра навстречу собственной смерти.

Что можно сказать о фразе, которая многократно повторяется всюду: «после 11 сентября ничто не останется прежним»? Символично, что эту фразу никто не додумывает до конца — она только пустой жест произнесения чего-то «глубокого»

<sup>6</sup> Michael Dutton, *Streetlife China*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, p. 17.

## 55

без действительного знания того, что мы хотим сказать. Так что первая реакция на нее должна быть такой: «В самом деле?» Что, если на самом деле *11 сентября не произошло ничего эпохально-го*? Что, если — как это, по-видимому, демонстрирует широкий показ американского патриотизма — разрушительный опыт 11 сентября, в конечном счете, послужил средством, которое дало возможность господствующей американской идеологии «вернуться к корням», заново подтвердить ее главные идеологические координаты против антиглобалистского и других критических соблазнов? Возможно, следует, однако, уточнить это утверждение, указав на временный характер *futur antérieur*. 11 сентября США получили возможность осознать, частью какого мира они являются. Они могли *бы* использовать возможность, но не сделали этого. Вместо этого они охотнее предпочли заново подтвердить свои традиционные идеологические взгляды: не испытывая никакой ответственности и чувства вины по отношению к доведенному до нищеты третьему миру, сегодня жертвами являемся *мы!* Так, когда Тимоти Гартон Эш трогательно восклицает по поводу га-агского трибунала: «Никакие фюрер и дуче, никакой Пиночет, никакой Иди Амин и никакой Пол Пот больше не должны чувствовать себя в безопасности от вмешательства народного правосудия за воротами суверенитета»<sup>7</sup>, следует только принять во внимание, что в эту последовательность имен, помимо стандартной пары Гитлера и Муссолини, включены три диктатора из третьего мира: где хотя бы одно имя из Большой семерки — скажем, кто-нибудь, вроде Киссинджера?

Вспомним процесс краха политических режимов, скажем, крах коммунистических режимов в Восточной Европе в 1990 году: в какой-то момент люди внезапно узнали, что игра окончил-

<sup>7</sup> Timothy Garton Ash, «Slobo und Caria», *Sueddeutsche Zeitung*, March 14 2002, p. 15. (Перевод на английский Славоя Жижека).

## 56

лась, что коммунисты проиграли. Разрыв был исключительно символическим, «в реальности» ничего не изменилось, но, тем не менее, с этого момента окончательный крах режима стал вопросом нескольких дней... Что, если нечто того же порядка имело место 11 сентября? Быть может, последней жертвой бомбардировок Всемирного торгового центра станет определенная фигура большого Другого, Американская Сфера. Во время секретной речи Никиты Хрущева на XX съезде КПСС, осуждавшей преступления Сталина, более десятка делегатов получили нервный срыв и вынуждены были обратиться за медицинской помощью; один из них, Болеслав Берут, бескомпромиссный генеральный секретарь Коммунистической партии Польши, даже скончался от сердечного приступа спустя несколько дней. (Образцовый сталинистский писатель Александр Фадеев через несколько дней застрелился). Суть не в том, что они были «честными коммунистами», — в большинстве своем они были жестокими манипуляторами, не питавшие никаких субъективных иллюзий о характере советского строя. Разрушена была их «объективная» иллюзия, фигура «большого Другого», на фоне которой они могли участвовать в жестокой борьбе за власть:



Другой, на которого они переносили свою веру, Другой, который верил вместо них, их субъект, предположительно верящий, распался. И не произошло ли нечто похожее после 11 сентября? Не было ли 11 сентября XX съездом американской мечты?

11 сентября уже осваивается идеологией — от утверждений всех крупных средств массовой информации о том, что антиглобализм больше не актуален, до представления о том, что шок от бомбардировок Всемирного торгового центра показал бессодержательный характер постмодернистской теории культуры, ее разрыв с «реальной жизнью» Если второе представление отчасти верно, правда, по ошибочным основаниям, то первое — откровенное заблуждение. Истина здесь заключается в

57

сравнительно незначительном характере проблем, рассматриваемых теорией культуры: что значит использование политически некорректных высказываний с расистским подтекстом в сравнении с мучительной смертью тысяч людей? Дилемма теории культуры такова: либо она будет заниматься теми же проблемами, открыто признав, что она борется против угнетения *внутри* первого мира капиталистической вселенной, а это означает, что в случае разрастания конфликта между западным первым миром и внешней угрозой ему она вынуждена будет заявить о своей верности американской либерально-демократической системе, или, делая рискованный шаг в сторону радикализации собственной критической позиции, она поставит под вопрос саму эту систему. Что касается конца антиглобализма, дурные намеки, появившиеся в первые дни после 11 сентября, на то, что атаки могут быть работой антиглобалистских террористов, разумеется, являются грубой манипуляцией: единственная возможность понять, что же произошло 11 сентября, состоит в том, чтобы рассматривать эти события в контексте антагонизмов глобального капитализма.

Мы еще не знаем, какими будут последствия в экономике, идеологии, политике, военной сфере, но в одном можно быть уверенными: Соединенные Штаты, до настоящего времени считавшие себя островом, свободным от насилия такого рода, знавшие о нем лишь с безопасного расстояния телевизионных экранов, теперь непосредственно столкнулись с ним. Альтернатива такова: или американцы решат далее укреплять свою «сферу», или они рискнут выйти за ее пределы. Продолжит ли Америка упорствовать («Почему это должно было случиться с нами? Вещи, подобные этой, не происходят *здесь!*»), становясь все более агрессивной по отношению к Внешней угрозе, короче: в паранойальном отыгрывании? Или же Америка, наконец, рискнет ступить за фантазматический экран, отделяющий ее от

58

Внешнего Мира, придет в Реальный мир (изменив восклицание «Вещи, подобные этой, не происходят *здесь!*» на «Вещи, подобные этой, не должны происходить *нигде!*»)? В этом состоит главный урок бомбардировок: единственный способ быть застрахованным от того, что они не повторятся *здесь* снова, состоит в том, чтобы предупреждать их появление *где бы то ни было*. Короче говоря, Америка должна покорно признать собственную уязвимость как части этого мира, сознавая, что наказание виновных — это печальная обязанность, а не волнующее возмездие. Вместо этого мы получаем неистовое подтверждение притязаний США на исключительную роль всемирного полицейского, как если бы причиной недовольства Соединенными Штатами был не избыток их власти, но ее *недостаток...*

Бомбардировки Всемирного торгового центра вновь ставят нас перед необходимостью сопротивления соблазну двойного шантажа. Если мы просто безоговорочно осуждаем их, то может показаться, что мы подтверждаем очевидное идеологическое положение о том, что американцы невинны в атаке со стороны Зла третьего мира; если же привлечь внимание к более глубоким социально-политическим причинам арабского экстремизма, то станет очевидно, что жертва сама виновата и что она получила по заслугам... Единственное последовательное решение состоит в том, чтобы отвергнуть само это противопоставление и признать оба положения одновременно. Сделать это можно только прибегнув к диалектической категории всеобщности: нельзя выбирать между этими двумя позициями, каждая из них является односторонней и ложной. Не намереваясь предложить ясную этическую позицию, мы сталкиваемся здесь с пределом моральной аргументации: с моральной точки зрения, жертвы невинны, налицо отвратительное преступление; однако, сама невинность не так уж невинна — принятие такой «невинной» позиции

59

в современном глобальном капиталистическом мире само по себе является ложной абстракцией. То же самое происходит с идеологическим столкновением интерпретаций: можно утверждать, что нападение на Всемирный торговый центр было нападением на то, за что стоит бороться при

демократических свободах — упадочный западный образ жизни, осуждаемый мусульманскими и другими фундаменталистами, является миром прав женщин и мультикультуралистской терпимости<sup>8</sup>; однако, также можно утверждать, что оно было нападением на центр и символ глобального финансового капитализма. Это, конечно, никоим образом не влечет за собой компромиссного представления об общей вине (виновны террористы, но отчасти виновны и сами американцы...). Идея скорее состоит в том, что обе эти стороны в действительности не противостоят друг другу, а принадлежат одному и тому же полю. Короче говоря, позиция, которую следует занять в борьбе против терроризма, пересмотрев и расширив его границы таким образом, чтобы в него вошли также (некоторые) действия Америки и других западных держав: выбор между Бушем и бен Ладеном нам не подходит, они *оба* ведут войну против нас. Факт, что глобальный капитализм представляет собой всеобщность, означает, что существует диалектическое единство его самого и его другого, сил, которые сопротивляются ему по идеологическим «фундаменталистским» мотивам.

Следовательно, из двух основных историй, появившихся после 11 сентября, обе хуже, как выразился бы Сталин. Американский патриотический нарратив — осажденная невинность, волна патриотической гордости, разумеется, поверх-

<sup>8</sup> Вспомним в этой связи ответ талибского министра иностранных дел западным журналистам на вопрос о том, почему женщины в Афганистане не играют заметной роли в общественной жизни: «Как можно доверять человеку, из которого каждый месяц в течение двух-трех дней сочится кровь!»

60

ностен; однако разве левый нарратив (с его *Schadenfreude*: США получили по заслугам, ведь они десятилетиями точно так же поступали с другими) в действительности чем-то лучше его? Преобладающая реакция европейских и даже американских левых была не менее скандальной: были сказаны или написаны все возможные глупости, вплоть до «феминистской» идеи о том, что башни Всемирного торгового центра были двумя фаллическими символами, которые только и ждали того, чтобы их разрушили («кастрировали»). Не было ли чего-то мелочного и жалкого в арифметических упражнениях, напоминающих ревизионизм холокоста (что значат эти 6000 трупов по сравнению с миллионами в Руанде, Конго и т.д.)? И как насчет того, что ЦРУ само создало Талибан и бен Ладена, финансируя их и оказывая им поддержку в борьбе против Советов в Афганистане? Почему на этот факт указывают как на довод *против* нападения на них? Разве не было бы более логичным утверждать, что они обязаны избавить нас от монстра, которого сами и породили? Все думают так: «Да, разрушение Всемирного торгового центра было трагедией, но нельзя солидаризироваться с жертвами, поскольку это будет означать поддержку американского империализма» Но в этом уже содержится этическая катастрофа: единственной правильной позицией является безоговорочная солидарность со *всеми* жертвами. Подлинная этическая позиция замещается здесь морализирующей математикой вины и ужаса, которая упускает суть: ужасная смерть любого человека абсолютна и не подлежит сравнению. Короче говоря, проведем небольшой умственный эксперимент: если вы обнаруживаете, что что-то мешает вам полностью сопереживать жертвам крушения Всемирного торгового центра, если вы ощущаете, что ваше сочувствие сопровождается оговорками («Да, но не будем забывать о миллионах страдающих в Африке...»), то это не сочувствие, а просто *mauvaise foi*, которая свидетельствует о невяном

61

покровительственном расистском отношении к жертвам третьего мира. (Проблема таких сравнительных отчетов состоит в том, что они необходимы и неприемлемы: все *должны* их делать, все *должны* указывать на то, что гораздо более страшные вещи происходят в мире каждый день, но делать это следует так, чтобы не быть вовлеченным в непристойную математику вины).

Одна из современных левых мудростей лучше всего иллюстрируется изображением на обложке каталога «Версо Букс» весны 2002 года: Джордж Буш как мусульманский священник с бородой — глобальный капиталистический либерализм, противостоящий мусульманскому фундаментализму, сам является разновидностью фундаментализма (так что в нынешней «войне с террором» мы действительно имеем дело со столкновением фундаментализмов). Несмотря на свою риторическую эффективность, эта *докса* затемняет другой, гораздо более тревожный, парадокс: (мусульманские фундаменталисты не являются подлинными фундаменталистами, они уже «модернисты») продукт и феномен современного глобального капитализма — они показывают, как арабский мир приспособливается к глобальному капитализму. Поэтому нужно отбросить типичную либеральную мудрость, согласно которой исламу еще предстоит совершить протестантскую революцию, которая открыла бы его к современности: такая протестантская революция уже совершилась два века тому назад в форме ваххабитского движения, которое возникло в Саудовской Аравии. Его

основной догмат, применение *иджтихада* (право истолковывать Коран, исходя из изменившихся обстоятельств), является точной копией прочтения Библии Лютером. По существу, *иджтихад* — это диалектическое понятие: ни стихийное погружение в старые традиции, ни необходимость «приспособления к новым условиям» и компромиссы, но побуждение *заново открывать свою бесконечность* в новых исторических условиях. Ваххабиты были

62

крайними «пуристами» и «догматиками», выступавшими против разнообразных недостойных попыток приспособления к новым тенденциям современного Запада и, одновременно, пропагандировавшими безжалостный отказ от старых суеверных органических нравов — доктрина «протестантского» возвращения к истокам против прогнившей инерции старых обычаев.

Другой путь, на котором левые также потерпели поражение, состоит в том, что через неделю после бомбардировок они вернулись к старой мантре — «Дайте шанс миру! Война не остановит насилие!» — чистейший случай истерической торопливости, реакции на что-то, что еще даже не произошло. Вместо конкретного анализа новой сложной ситуации после бомбардировок, дающей левым шанс предложить свое понимание событий, мы получаем слепое ритуальное «нет войне!» Они не в состоянии понять даже тот элементарный факт, *de facto* подтверждаемый правительством США, что эта война не похожа на другие, что бомбардировка Афганистана — это не решение. Унылая ситуация, в которой Джордж Буш демонстрирует больше убедительной рефлексии, чем большинство левых! Еще один ложный аргумент левых состоял в том, что организаторы бомбардировок Всемирного торгового центра — преступники, и с ними следует обращаться как с преступниками — то, что произошло, было преступлением. В таком представлении полностью упускается политическое измерение сегодняшнего «терроризма»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Когда имеешь дело с сегодняшними левыми, следует также всегда иметь в виду позицию левого нарциссизма проигранного Дела, который лучше всего определить как инверсию широко известного цинизма Талейрана. Когда во время обеда он услышал шум уличного боя, он сказал обществу, сидевшему за столом: «Как вы можете видеть, наша сторона побеждает!» Его спросили: «Которая сторона?», и он ответил: «Это мы увидим завтра, когда узнаем, кто победил!» Ностальгирующая позиция левых такова: «Как вы можете видеть, наша сторона проигрывает!» «Которая сторона?» «Это мы увидим завтра, когда узнаем, кто проиграл!»

63

Кому нужна Правда с такими «левыми»? Поэтому неудивительно, что, столкнувшись с такой «левой» глупостью, легкостью, с которой господствующая идеология освоила трагедию 11 сентября и вложила в нее основное послание, была связана не только с преимуществом, заключающемся в контроле над средствами массовой информации: кончились простые игры, сейчас нужно *занять сторону* — за или против (терроризма). И, так как никто открыто не выступает за, то это означает, что само сомнение, вопрошающая позиция, осуждается как оказание поддержки терроризму... Именно перед этим соблазном нужно устоять: *именно в такие моменты кажущейся ясности выбора мистификация оказывается тотальной*. Выбор, предлагаемый нам, не *есть* подлинный выбор. Сегодня — больше, чем когда-либо — следует бороться с силами, чтобы отойти в сторону и поразмыслить над подоплекой ситуации. Интеллектуалы, поддавшиеся соблазну, представлены группой пятидесяти, которая в феврале 2002 года подписала смехотворное воззвание к американскому патриотизму — чистый случай прагматического парадокса самоаннулирования десигнации (интеллектуалы, подписавшие это воззвание, тем самым безвозвратно утратили свой статус интеллектуалов).

Первая сложность. Действительно ли главный выбор сегодня в следующем: либеральная демократия versus фундаментализм или его производные (модернизация versus сопротивление ей)? Единственный способ объяснить сложность и странные изгибы сегодняшней ситуации в мире состоит в настойчивом утверждении того, что подлинный выбор заключается в выборе между капитализмом и его Другим (в настоящий момент представленном маргинальными течениями, вроде антиглобалистского движения). Этот выбор к тому же сопровождается структурно вторичными феноменами, главным из которых является внутреннее противоречие между капитализмом и его собственным эксцессом. Та же модель ясно раз-

64

личима на протяжении всего двадцатого века: чтобы уничтожить своего истинного врага, капитализм начал играть с огнем и мобилизовал собственный непристойный эксцесс в виде фашизма; однако этот непристойный эксцесс начал жить собственной жизнью и стал настолько сильным, что главное направление «либерального» капитализма вынуждено было объединить силы со своим истинным врагом (коммунизмом), чтобы подавить его. Примечательно, что война между капитализмом и коммунизмом была «холодной», тогда как большая «горячая война» велась

против фашизма. Разве не то же самое происходит в случае с Талибаном? После того, как их призрак был выдуман для борьбы с коммунизмом, они превратились в главного врага. Следовательно, даже если терроризм охватит огнем всех нас, «война с террором» Соединенных Штатов *будет не нашей борьбой, но борьбой внутри капиталистической вселенной*. Первейшая обязанность прогрессивного интеллектуала (если этот термин сегодня хоть что-то значит) — не участвовать во вражеской борьбе за него.

Вторая сложность. Следует «деконструировать» сам Афганистан: он никогда не существовал «в себе», он с самого начала был творением внешних сил. Если следовать «естественным» линиям этнического деления, то северная и западная части Афганистана должны входить в состав бывших советских мусульманских республик (Таджикистана, Узбекистана) или Ирана, тогда как запад и юг должны образовать вместе с северо-восточной частью Пакистана собственное пуштунское государство (пуштуны разделены примерно 50/50 между Афганистаном и Пакистаном). А как насчет причудливого червеобразного выступа на северо-востоке, населенном таджиками? Он был искусственно создан сто лет назад в качестве буферной зоны для того, чтобы избежать непосредственного соприкосновения британских и российских владений. В то же самое время пуштун -

65

ская территория была произвольно разделена линией Дюрана, чтобы предотвратить пуштунскую угрозу британским интересам в Пакистане (тогда — в Индии). (И несложно показать, что все это относится и к самому Пакистану — земле, не имеющей собственной традиции, искусственной сущности, если она когда-либо существовала).

Следовательно, не будучи древним царством, находящимся вне сферы модернизации и до недавнего времени нетронутой историей, само *существование Афганистана есть результат взаимодействия внешних сил*. Ближайшим аналогом Афганистана в Европе было бы что-то вроде Бельгии — буферной зоны между Францией и Нидерландами, возникшей в результате войны между протестантами и католиками (бельгийцы в основной своей массе голландцы, оставшиеся католиками). Если афганцы известны как производители опиума, то бельгийцы, как известно, производят другое, более легкое, вещество для греховных удовольствий (шоколад). Если афганцы-талибы терроризируют женщин, то бельгийцы известны растлением малолетних и детской порнографией. И, наконец, если образ бельгийцев как потребителей шоколада и растлителей малолетних представляет собой клише средств массовой информации, то им же является образ Афганистана как страны опиума и угнетения женщин. Это как в старой грустной шутке: «Евреи и велосипедисты — корень всех бед!» «Почему велосипедисты?» «А почему евреи?!»

Американский «отдых от истории» был фальшивкой: мир в Америке был куплен ценой катастроф, происходивших за ее пределами. В эти дни господствующей точкой зрения является невинный взгляд, противостоящий отвратительному Злу, наносящему удар Извне. И вновь, теперь в отношении этого взгляда, мы должны набраться сил и обратиться к известному афоризму Гегеля о том, что Зло находится (также) в самом невинном взгляде, который воспринимает Зло вокруг себя.

66

Элемент истины, таким образом, содержится даже в самом узком видении моральным большинством развращенной Америки, посвятившей себя бездумным удовольствиям, в консервативном ужасе перед преисподней сексплуатации (*sexploitation*) и патологического насилия. Они просто не доходят до спекулятивного гегельянского отождествления этой преисподней и их собственной позиции фальшивой непорочности. Тот факт, что многие из фундаменталистских проповедников, как оказалось, были скрытыми сексуальными извращенцами, больше, чем случайное совпадение. Когда печально известный Джимми Свогарт говорил, что он ходил к проституткам для того, чтобы придать дополнительную силу проповеди (он знал из внутренней борьбы, против чего были направлены его проповеди), хотя и было лицемерием на субъективном уровне, тем не менее, объективно он был прав.

Можно ли вообразить что-либо более ироничное, чем первое кодовое название американской операции против террористов — «Бесконечное правосудие» (позже измененное из-за упреков со стороны американских исламских клерикалов в том, что только Бог может осуществлять бесконечное правосудие) ? Если принять его всерьез, то окажется, что это название глубоко двусмысленно: то ли оно означает, что американцы имеют право безжалостно уничтожать не только всех террористов, но и всех тех, кто оказывал им материальную, моральную, идеологическую и прочую поддержку — и этот процесс будет по определению бесконечен в смысле гегельянской «дурной бесконечности» — работы, которая никогда не будет закончена, всегда будет оставаться какая-то другая террористическая угроза (и действительно, в апреле 2002



года Дик Чейни прямо заявил, что «война с террором», возможно, никогда не закончится, по крайней мере, при нашей жизни); то ли оно значит, что осуществляемое правосудие должно быть истинной бесконечностью в строго

67

гегельянском смысле, то есть то, что затрагивает других, должно затронуть и тебя самого — короче говоря, мы должны задаться вопросом о том, как мы, те, кто непосредственно осуществляет правосудие, связаны с тем, против чего мы боремся. Когда 22 сентября 2001 года Деррида получил премию имени Теодора Адорно, в своей речи он говорил о бомбардировках Всемирного торгового центра: «Мое безоговорочное сочувствие жертвам 11 сентября не мешает мне сказать это громко: в отношении этого преступления я не считаю, что никто не виновен в политическом плане». Это самоотнесение, это включение в картину себя — единственная истина «бесконечного правосудия».

В ответ на такое циничное лицемерие возникает соблазн вспомнить слова лидера Талибана, муллы Мухаммеда Омара, обращенные к американскому народу 25 сентября 2001 года: «Вы принимаете все, что говорит ваше правительство, независимо от того ложь это или истина. /.../ Разве вы сами не умеете мыслить? ... Так что вам лучше пользоваться своим умом и сознанием». И хотя эти заявления, несомненно, являются циничной манипуляцией, тем не менее, разве они, взятые в абстрактном, лишенном контекста смысле, не соответствуют истине?

### 3. СЧАСТЬЕ ПОСЛЕ 11 СЕНТЯБРЯ

В психоанализе измена желанию имеет точное имя: счастье. Когда именно люди могут сказать, что они счастливы? В стране, похожей на Чехословакию конца 1970-1980-х годов, люди в известном смысле действительно были счастливы: там выполнялись три основных условия счастья. 1) Их материальные потребности в основном были удовлетворены — не *чрезмерно* удовлетворены, поскольку избыток потребления сам по себе может порождать несчастье. Приятно иногда ненадолго ощутить дефицит каких-нибудь товаров на рынке (пару дней нет кофе, затем нет говядины, потом телевизоров): эти короткие периоды дефицита действовали как исключения, напоминавшие людям о том, что они должны быть довольны тем, что товары вообще доступны — если все всегда доступно, то люди принимают это как должное и перестают ценить свою удачу. Жизнь, таким образом, текла стандартно и предсказуемо, без каких-либо крупных достижений или потрясений, каждый мог уйти в свою собственную приватную нишу. 2) Вторая чрезвычайно важная черта: существовал Другой (Партия), на которого можно было свалить вину, когда что-то шло не так, поэтому никто не чувствовал реальной ответственности — если был временный дефицит каких-то товаров, даже если несчастье наносило серьезный ущерб, это была «их» вина. 3) И последнее, но от этого не ме-

69

нее важное обстоятельство — существовало Другое Место (потребительский Запад), о котором позволено было мечтать и которое иногда даже разрешали посещать, — это место располагалось на нужной дистанции: не слишком далеко и не слишком близко. Этот хрупкий баланс был нарушен. Чем? Именно *желанием*. Желание было той силой, которая заставила людей двинуться дальше — и придти к системе, в которой значительное большинство определено *менее* счастливо...

Счастье, таким образом, выражаясь на языке Бадью, — это не категория истины, но категория простого Бытия, и, как таковое, является спутанным, неопределенным, непоследовательным (вспомним пресловутый ответ немецкого иммигранта в США, который на вопрос «Вы действительно счастливы?» ответил: «Да, да, я очень счастлив, *aber glücklich bin ich nicht...*»). Это *языческая* категория: для язычников цель жизни состоит в том, чтобы жить счастливой жизнью (идея «блаженства после смерти» — это уже христианизированная версия язычества); и религиозный опыт, и политическая деятельность рассматриваются как высшая форма счастья (смотри Аристотеля) — неудивительно, что сам Далай-лама получил такой успех в своей недавней проповеди счастья во всем мире, и неудивительно, что самый большой отклик он нашел именно в США, этой последней империи (преследования) счастья... Короче говоря, «счастье» — это категория принципа удовольствия, и разрушает его упорство в том, что находится по ту сторону принципа удовольствия.

Таким образом, в строго лаканианском значении терминов следует утверждать, что «счастье» зависит от неспособности или неготовности субъекта полностью столкнуться с последствиями своего желания: ценой счастья является то, что субъект остается жить с непоследовательностью своего желания. В нашей повседневной жизни мы (делаем вид, что) желаем вещи, которых мы на

самом деле не желаем, так что в конечном итоге худшим,

70

что может для нас произойти, становится получение того, что мы «официально» желаем. Таким образом, счастье в своей основе лицемерно — это счастье мечтать о вещах, которых мы на самом деле не хотим. Когда сегодняшние левые бомбардируют капиталистическую систему требованиями, которые она явно не в состоянии выполнить («Полная занятость! Сохраните государство всеобщего благоденствия! Обеспечьте полностью права иммигрантов!»), они по существу играют в игру истерических провокаций, обращаясь к Господину с требованием, которое он способен выполнить и которое, соответственно, разоблачит его бессилие. Однако проблема данной стратегии не только в том, что система не способна выполнить эти требования, но и в том, что — ни больше, ни меньше — те, кто их излагают, на самом *деле* не хотят того, чтобы они были выполнены. Скажем, когда «радикальные» университетские преподаватели требуют полного обеспечения прав иммигрантов и открытия для них границ, осознают ли они, что полное выполнение этого требования по понятным причинам привело бы к наводнению развитых стран Запада миллионами иммигрантов, вызвав тем самым сильную расистскую обратную реакцию со стороны рабочего класса, которая, следовательно, подвергла бы опасности привилегированное положение самих университетских преподавателей? Конечно, они это осознают, но они рассчитывают на то, что их требование не будет выполнено — таким образом, они могут лицемерно сохранить чистой свою радикальную совесть, одновременно продолжая наслаждаться своим привилегированным положением. В 1994 году, когда подготавливалась новая волна эмиграции в США, Фидель Кастро предупредил Соединенные Штаты, что, если они не прекратят подстрекать кубинцев к эмиграции, Куба больше не будет им в этом препятствовать. Кубинские власти действительно выполнили обещание пару дней спустя, обременив Соединен-

71

ные Штаты тысячами ненужных иммигрантов... Нет ли здесь сходства с вошедшей в поговорку женщиной, которая поставила на место мужчину, строившего из себя мачо: «Заткнись, или тебе придется выполнить все то, чем ты тут хвастаешься!» В обоих случаях жест состоит в том, чтобы призвать к ответу блеф другого, с расчетом на то, что другой на самом деле боится полного удовлетворения своего требования. И разве этот же самый жест не поверг бы в панику также наших радикальных университетских преподавателей? Старый лозунг 1968 года — «*Soyons réalistes, demandons l'impossible!*» — приобретает здесь новое, мрачно-циничное значение, которое, быть может, обнаруживает его истину: «Дайте нам быть реалистами: мы, левые университетские преподаватели, хотим казаться критически настроенными и одновременно наслаждаться всеми привилегиями, предоставляемыми нам системой. Так что позвольте нам бомбардировать систему невозможными требованиями: всем известно, что эти требования не будут выполнены, поэтому мы можем быть уверены, что в действительности ничего не изменится, и мы сохраним наше привилегированное *status quo!*» Если кто-то обвиняет большую корпорацию в финансовых преступлениях, он идет на риск, поскольку его могут попытаться убить; если он обратится к той же корпорации с просьбой профинансировать научно-исследовательский проект о связи глобального капитализма с возникновением разнородных постколониальных идентичностей, у него будет хороший шанс получить сотни тысяч долларов...

Следовательно, консерваторы совершенно справедливо оправдывают свое неприятие радикального знания на языке счастья: в конечном итоге знание делает нас несчастными. Вопреки представлению о том, что любознательность является врожденным свойством человека, что в глубине каждого из нас есть *Wissenstrieb*, влечение к знанию, Жак Лакан утверждал, что естественная по-

72

зиция человека такова: «я не хочу этого знать» — фундаментальное сопротивление тому, чтобы знать слишком много. Всякий подлинный прогресс в знании должен быть куплен трудной борьбой с нашими естественными склонностями — не является ли сегодняшняя биогенетика наиболее ясным доказательством этих границ нашей готовности к знанию? Выделен ген, отвечающий за болезнь Гентингтона, так что каждый из нас может точно узнать не только о том, получит ли эту болезнь, но даже о том, когда он ее получит. Начало болезни зависит от ошибки считывания генетической информации — запинаящееся повторение «слова» ЦАГ в середине гена: возраст, в котором проявится безумие, строго и неумолимо зависит от числа повторений ЦАГ в определенном месте этого гена (если этих повторений сорок, то первые симптомы появятся в пятьдесят девять лет, если сорок одно, то в пятьдесят четыре... если пятьдесят, то в двадцать семь).

Здоровый образ жизни, занятия фитнесом, лучшее медицинское обслуживание, здоровая пища, любовь и поддержка в семье — ничто не избавит от нее: чистый фатализм, никакого влияния окружающей среды. Лекарства до сих пор нет, мы ничего не можем с ней поделать<sup>1</sup>. Так что же нам следует делать, когда нам известно, что, давая разрешение на проведение анализов, мы можем приобрести знание, которое, если результат будет положительным, сообщит нам о том, когда мы сойдем с ума и умрем? Можно ли вообразить себе более чистое столкновение с бессмысленной непредвиденной случайностью, определяющей нашу жизнь?

Болезнь Гентингтона, таким образом, ставит нас перед беспокоящим выбором: если в истории моей семьи есть эта болезнь, следует ли мне брать в руки текст, который сообщит мне о том, заболел ли я (и когда) этой болезнью или нет? В чем решение? Если я не в состоянии выдержать пер-

<sup>1</sup> Matt Ridley, *Genome*, New York: Perennial 2000, p. 64.

73

спективу знания о том, когда я умру, то может показаться, что (скорее фантазматическое, чем реалистическое) идеальное решение состоит в следующем: я поручаю другому человеку или учреждению, которому я полностью доверяю, провести анализ и не *сообщать мне результат*, а если результат окажется положительным, просто неожиданно и безболезненно убить меня во сне перед началом смертельной болезни... Однако проблема такого решения состоит в том, что мне *известно о том, что Другой знает* (истину о моей болезни), и это все портит, давая пищу для страшных грызущих подозрений.

Лакан привлек внимание к парадоксальному статусу этого *знания о знании Другого*. Вспомним финальную инверсию в «Веке наивности» Эдит Уортон: муж, который долгие годы скрывал запретную пылкую любовь к графине Оленской, узнает, что его молодая жена все это время знала о его тайной страсти. Возможно, это также дало бы возможность исправить несчастливый конец «Мостов округа Мэдисон»: если бы в конце фильма умирающая Франческа узнала о том, что ее якобы туповатый приземленный муж все это время знал о ее недолгой любовной связи с фотографом из «Нэшнл джиогрэфик» и о том, насколько она была важна для нее, но молчал об этом, чтобы не делать ей больно. В этом и состоит загадка знания: как возможно, что вся психическая экономика ситуации радикально меняется не тогда, когда герой прямо узнает о чем-то, но тогда, когда он узнает, что *другой* (которого он ошибочно считал несведущим) также *все время знал об этом* и только делал вид, что не знает, чтобы сохранить приличия. Что может быть более унижительным, чем положение мужа, который после долгой тайной любовной связи вдруг узнает, что его жена все время знала об этом, но хранила молчание из вежливости или — еще хуже — из любви к нему?

Должно ли тогда идеальное решение быть противоположным: если я предполагаю, что мой

74

ребенок может заболеть, я провожу проверку, *не говоря ему об этом*, а затем безболезненно убиваю его перед самым началом болезни? Окончательная фантазия о *счастье* заключалась бы в следующем: анонимное государственное учреждение делает это за нас без нашего ведома. Однако вновь всплывает вопрос: знаем мы об этом (о том, что другой знает) или нет? Путь к идеальному тоталитарному обществу открыт... У этой загадки есть только одно решение: что, если ложной является основная посылка, представление о том, что первейшая этическая обязанность — это защита Другого от боли, сохранение его в оградительном неведении? Поэтому, когда Хабермас поддерживает ограничения на биогенетические манипуляции, ссылаясь на то, что они угрожают автономии, свободе и достоинству человека<sup>2</sup>, он занимается философским «мошенничеством», скрывая подлинную причину того, почему его линия аргументации столь действенна: в действительности он обращается не к автономии и свободе, а к счастью — именно во имя счастья он, видный представитель традиции Просвещения, приходит к той же точке зрения, что и консервативные сторонники блаженного неведения.

Какова та идеологическая констелляция, которая служит опорой этого «стремления к счастью»? Широко известный и весьма успешный анимированный сериал «Земля до начала времен», выпущенный Стивеном Спилбергом, предоставляет в наше распоряжение то, что, возможно, является наиболее четкой артикуляцией господствующей либеральной мультикультуралистской идеологии. Одно и то же послание повторяется вновь и вновь: все мы разные — кто-то большой, кто-то маленький, кто-то знает, как бороться, кто-то знает, как летать..., — но мы должны научиться жить с этими различиями, воспринимать их как

<sup>2</sup> Juergen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt: Suhrkamp 2001.

75

что-то, что делает нашу жизнь богаче (вспомним отголосок этой установки в недавних репортажах

о том, как обращаются с заключенными из Аль-Каиды в Гуантанамо: им предоставляют пищу, отвечающую их культурным и религиозным потребностям, позволяют молиться...). Внешне мы кажемся разными, но внутри мы все те же — испуганные индивиды, находящиеся в замешательстве от мира, нуждающиеся в помощи других. В одной песне плохие большие динозавры поют о том, что большие могут нарушать все правила, ужасно себя вести, давить беспомощных малышей:

Когда ты большой, ты сможешь вдруг,  
Проходя где-нибудь, растолкать всех вокруг.  
Они будут смотреть на тебя снизу вверх,  
Ты будешь смотреть на них сверху вниз.  
Дела идут лучше, и будет успех,  
Отсутствует правил очерченный круг.

Угнетенные малыши в следующей песне отвечают, что нужно не бороться с большими, а понять, что, если не принимать в расчет их пугающую наружность, они ничем не отличаются от нас — у них есть свои тайные страхи и проблемы:

У них те же чувства и те же проблемы,  
Хотя никого нет огромней на свете.  
От них больше шума и суматохи,  
Но все же они такие же дети.

Поэтому очевидно, что в итоге прославляются различия:

Нужны все виды, чтобы мир создать,  
Наполнить смехом и любовью всю планету,  
Чтоб веселее было ползать и летать,  
Чтоб звери разные гуляли бы по свету.

Неудивительно, в таком случае, что финальное послание фильма состоит в следующей языческой мудрости: жизнь — это бесконечный цикл, в котором старые поколения сменяются новыми, в котором все, что возникает, рано или поздно должно исчезнуть... Вопрос, разумеется, в том, насколько

76

далеко мы здесь зайдем? Нужны все виды — в том числе воспитанные и грубые, бедные и богатые, жертвы и палачи? Отсылка к царству динозавров здесь особенно двусмысленна (брутальный характер этих животных, пожирающих друг друга): это тоже одна из тех вещей, которые «нужны для того, чтобы наша жизнь была веселей»? Таким образом, сама внутренняя несообразность такого видения безгреховной «земли до начала времен» свидетельствует о том, что послание сотрудничества-в-различиях — чистой воды идеология. Почему? Именно потому, что всякое представление о «вертикальном» антагонизме, проходящем через тело общества, подвергнуто суровой цензуре, заменено на и/или переведено в полностью отличное понятие «горизонтальных» различий, с которыми мы должны научиться жить так, чтобы они дополняли друг друга. Основное онтологическое представление состоит здесь в следующем: несводимое множество отдельных констелляций, каждая из которых умножена и смещена в себе, которая не может быть помещена в какой-либо нейтральный универсальный контейнер. В тот момент, когда мы находим себя самих на этом уровне, Голливуд осуществляет наиболее радикальную постколониальную критику идеологической универсальности: центральной проблемой становится невозможность универсальности. Вместо навязывания нашего представления об универсальности (универсальные права человека и т.д.), универсальность — общее пространство понимания между различными культурами — должна восприниматься как бесконечная задача перевода, постоянной переработки своего особого положения... Нужно ли добавлять, что это понятие универсальности как бесконечной работы перевода не имеет ничего общего с теми волшебными моментами, когда подлинная универсальность насильственно выходит наружу в облике разрушительного этико-политического *действия*? Действительная универсальность — это не нейтральное ничейное пространст-

77

во перевода с одной особой культуры на другую, но скорее насильственный опыт того, что, несмотря на культурные различия, у нас есть один и тот же общий антагонизм.

В этот момент, конечно, сам собой напрашивается очевидный упрек: не является ли такая голливудская толерантная мудрость карикатурой на действительно радикальные постколониальные исследования? На это следует ответить: в самом *деле*? Во всяком случае, в этой упрощенной плоской карикатуре больше истины, чем в самой разработанной постколониальной теории: Голливуд, по крайней мере, очищает действительное идеологическое послание от псевдонаучного жаргона.



Господствующая сегодня идеологическая позиция состоит в «сопротивлении» — вся эта поэтика рассеянной маргинальной сексуальной, этнической «множественности» стилей жизни (геи, сумасшедшие, заключенные...), «сопротивляющихся» загадочной Власти (с большой буквы). «Сопротивляются» все — от геев и лесбиянок до выживающих правых, — так почему бы не сделать логический вывод о том, что этот дискурс «сопротивления» стал сегодня нормой и, по существу, главным препятствием для появления такого дискурса, который действительно поставил бы под вопрос господствующие отношения?<sup>3</sup> Итак, первое, что необходимо сделать, это атаковать самый центр этой господствующей позиции, представле-

<sup>3</sup> Следуя этой логике, следует особенно подчеркнуть двусмысленный («неразрешимый», если воспользоваться модным словечком) характер современного феминизма в развитых странах Запада. Преобладающий американский феминизм с его юридическим вывертом *à la* Кэтрин МакКиннон является, в конечном счете, глубоко реакционным движением, всегда готовым оправдать американские военные интервенции с феминистской точки зрения и делающим снисходительные наблюдения в адрес населения третьего мира (от его лицемерной одержимости клитородиктомией до расистских высказываний МакКиннон о том, что этнические чистки и изнасилования у сербов в генах...).

78

ние о том, что «уважение к Другому» является первичной этической аксиомой:

«Я должен особенно настаивать на том, что формула «уважения к Другому» не имеет никакого отношения к сколько-нибудь серьезному определению Добра и Зла. Что означает «уважение к Другому», когда кто-то воюет против врага, когда кого-то грубо бросила женщина ради другого, когда кто-то должен оценивать работы посредственного «художника», когда наука сталкивается с обскурантистскими сектами и т.д.? Очень часто именно «уважение к Другим» оказывается вредным, оказывается Злом. Особенно в тех случаях, когда именно сопротивление другим, или даже ненависть к другим, подталкивает к субъективному прямому действию»<sup>4</sup>.

Очевидный упрек здесь таков: не обнаруживают ли примеры самого Бадью предела его логики? Да, ненависть к врагу, нетерпимость к ложной мудрости и т.д., но разве урок прошлого столетия не состоит в том, что даже и особенно тогда, когда мы участвуем в такой борьбе, следует с почтением относиться к некоему пределу — пределу, которым является именно радикальная «другость» Другого? Мы никогда не должны сводить Другого к врагу, носителю ложного знания и т.д.: в нем всегда есть Абсолют непреодолимой пропасти другой личности. Тоталитаризм двадцатого столетия с его миллионами жертв показывает нам, что бывает, когда до конца следуют тому, что кажется нам «простым субъективным действием», — поэтому неудивительно, что Бадью закончил прямой поддержкой коммунистического террора... Именно эту линию аргументации следует отвергнуть; возьмем крайний случай — беспощадную и жестокую борьбу с фашистским врагом. Следует ли здесь проявлять уважение радикальной «другости» личности Гитлера, не учитывая его реальных

<sup>4</sup> «On Evil: An Interview With Alain Badiou», *Cabinet*, Issue 5 (Winter 2001), p. 72.

79

действий? Здесь нужно обратиться к известным словам Христа о том, что он принес меч и разделение, а не единение и мир: из *любви к человечности*, включая человечность самих нацистов (какая бы она у них ни была), с ними следует бороться абсолютно безжалостным и неуважительным образом. Короче говоря, еврейское выражение, часто цитируемое в отношении холокоста («Когда кто-то спасает одного единственного человека от смерти, он спасает все человечество»), должно быть дополнено: «Когда кто-то убивает одного единственного подлинного врага человечества, он (не убивает, но) *спасает* все человечество» Подлинное этическое испытание — это не только готовность спасти жертвы, но также — возможно, даже больше — беспощадная верность уничтожению тех, кто сделал их жертвами.

В основе монотонности сегодняшней глобальной жизни лежит, конечно же, акцент на множественности и непохожести масок. В своей выдающейся брошюре о Делезе<sup>5</sup> Ален Бадью привлек внимание к тому, что, если когда-либо существовал философ, который в отношении любой темы — от философии до литературы и кино — вновь и вновь повторял и открывал заново одну и ту же концептуальную матрицу, то им был Делез. Ирония такой интуиции в том, что именно в этом обычно упрекают Гегеля — независимо от того, о чем он писал и говорил, Гегель всегда умудрялся втиснуть это в тот же самый шаблон диалектического процесса... Нет ли идеальной справедливости в том факте, что единственный философ, о котором можно действительно утверждать, что он был *антигегельянцем*, это Делез? И это особенно важно в отношении социального анализа: существует ли что-либо более *монотонное*, чем делезовская поэзия современной жизни как децентрированной пролиферации множеств и несводимых различий? Эта монотонность скрывает (и таким обра-

<sup>5</sup> См.: Alain Badiou, *Deleuze*, Paris: Hachette 1997.

80

зом поддерживает) многочисленные переозначивания и смещения, которым подчинена основная идеологическая текстура. «Неуязвимый» (с Брюсом Уиллисом) является парадигматическим для сегодняшней идеологической констелляции в контрасте формы и содержания. Что касается его содержания, то оно не может не поразить нас своей детской нелепостью: герой узнает, что он в реальной жизни оказывается героем комиксов, которого нельзя ни поранить, ни победить... Что касается его формы, то она скорее представляет собой утонченную психологическую драму, снятую в неторопливой меланхолической тональности: страдания героя, для которого травматическим оказывается признание того, кем он на самом деле является, своей интерпелляции, своего символического мандата<sup>6</sup>. Здесь показательна сцена, в которой его собственный сын хочет выстрелить в него из пистолета, чтобы таким способом доказать его непобедимость: когда отец оказывает сопротивление, сын начинает рыдать, отчаявшись, что его отец не способен согласиться с истиной о себе. Почему Уиллис сопротивляется тому, чтобы в него стреляли? Боится ли он просто умереть, или он *скорее боится получить веское доказательство своей непобедимости*? Разве не та же самая дилемма имеет место в случае с «болезнью к смерти» у Кьеркегора? Мы боимся обнаружить не то, что мы смертны, но скорее то, что мы *бессмертны*. Здесь нужно связать Кьеркегора с Бадью: общественному животному трудно, крайне болезненно признавать то, что его жизнь — это не просто бестолковый процесс воспроизводства и получения удовольствий, но что она является служением Истине. И, кажется, именно так сегодня работает

<sup>6</sup> И трудности с признанием интерпелляции — важнейшая тема посттрадиционного Голливуда. Что общего у двух фильмов Мартина Скорцезе, «Последнего искушения Христа» и «Кундуна»? В обоих случаях человеческое воплощение божественной фигуры (Христос, Далай-лама) изображено в трудном процессе принятия своего мандата.

81

идеология в нашем самопровозглашенном постидеологическом мире: мы выполняем наши символические мандаты, не признавая их и не «относясь к ним всерьез» — несмотря на то, что отец действует как отец, он выполняет свои действия с непрерывным потоком иронически-рефлексивных комментариев о том, как глупо быть отцом, и т.д.

Недавний анимированный блокбастер «Шрек» производства «Дримуоркс» (Эндрю Адамсон и Вики Дженсон, 2001) превосходно отразил такое господствующее функционирование идеологии. Типично сказочная сюжетная линия (герой и его симпатично-неуклюжий комичный помощник идут, чтобы победить дракона и спасти из его когтей принцессу) облачена в шуточные брехтовские «очуждения» (когда огромная толпа наблюдает за свадьбой в церкви, даются инструкции, как следует реагировать, словно в фальшиво-естественных теле-шоу: «Смех!», «Почтительное молчание!»), политкорректные выверты (после поцелуя возлюбленных не уродливый людоед превращается в прекрасного принца, а прекрасная принцесса превращается в обычную пухлую девчонку), иронические колкости по адресу женской суетливости (когда спящая принцесса ожидает поцелуя спасителя, она быстренько укладывает волосы, чтобы казаться более привлекательной), неожиданные превращения плохих героев в хороших (злой дракон оказывается заботливой особой женского пола, которая позднее помогает героям), вплоть до анахроничных ссылок на современные нравы и популярную культуру. Вместо поспешных похвал в адрес этих смещений и переписываний как потенциально «подрывных» и превращения «Шрека» в иное «место сопротивления», следует сфокусировать внимание на том очевидном факте, что, несмотря на все эти смещения, *рассказывается та же самая старая история*. Короче говоря, истинная функция этих смещений и ниспровержений состоит именно в том, чтобы сделать традиционный нарратив осязае-

82

мым для нашего «постмодернистского» времени — и таким образом уберечь нас от замены его новым нарративом... Неудивительно, что фильм завершается ироничной версией «Я — верующий» — старого хита группы «Манкиз» шестидесятых: так и *есть*, все мы сегодня верующие — мы делаем наши верования забавными, продолжая практиковать их, то есть полагаясь на них как на основную структуру наших повседневных практик. В старой доброй Германской Демократической Республике один и тот же человек не мог сочетать в себе трех качеств: убеждений (вера в официальную идеологию), интеллекта и честности. Если у тебя были убеждения и интеллект, ты не мог быть честным; если ты был умен и честен, то у тебя не было убеждений; если у тебя были убеждения и ты были честен, то ты не был умен. Не подходит ли это и для идеологии либеральной демократии? Если ты (делаешь вид, что) принимаешь всерьез господствующую либеральную идеологию, то ты не можешь быть умным и честным: ты или

глупец, или испорченный циник. Итак, если позволить себе безвкусную аллюзию на *homo sacer* Агамбена, можно рискнуть заявить, что господствующая сегодня либеральная форма субъективности — это *homo sucker*: несмотря на попытки эксплуатации и манипуляции другими, он в конечном итоге оказывается главным простофилей. Когда мы думаем, что высмеиваем правящую идеологию, мы только усиливаем ее власть над нами<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> И эта установка не ограничивается только западными «постмодернистскими» странами. В 2001 году в России возникло движение под названием «Идущие вместе», официальная молодежная организация Путина, идеологией которой является «евразийство», защита «российских ценностей» от Запада. Одна из оригинальных идей заключается в том, чтобы прибегнуть к сожжению книг: для борьбы с западным либеральным декадансом они предлагают проводить массовые собрания, на которых люди в обмен на принесенные ими декадентские книги получали бы бесплатные экземпляры правильных российских книг, тогда как декадентские книги сваливались бы в кучу и публично сжигались. Конечно, этот призыв к сожжению книг был забыт и в самой России, и за границей как комическая интермедия, не принятая всерьез верхушкой самой путинской номенклатуры; однако, по существу, он работает как знак, указывающий на вероятное будущее — уже Герберт Маркузе утверждал по поводу «Восемнадцатого брюмера» Маркса, что в истории возникновения фашизма комедия *предшествует* трагедии, то есть последний кошмар сначала кажется (воспринимается) похожей на оперетту комедией.

83

Из этой идеологической констелляции можно извлечь два урока. Прежде всего, следует быть осмотрительными, чтобы не приписать Другому наивную веру, которую сами мы не способны выдержать, превратив его в «субъекта, предположительно верящего». Даже случай глубочайшей уверенности — пресловутый случай «мусульманского фундаменталиста» с самоубийственной миссией — не столь уж убедителен, как может показаться: так ли уж очевидно, что они, по крайней мере, *должны* «действительно верить» в то, что после своей смерти они проснутся на небесах в окружении семидесяти девственниц (вспомним историю террориста-самоубийцы, который перед тем, как пойти и выполнить самоубийственное задание, даже опрыскал себя духами, чтобы хорошо пахнуть перед девственницами). Что, если, однако, они весьма не уверены в своей вере и используют самоубийственный акт в качестве средства, которое поможет выйти из тупика сомнений в доказательстве собственной веры: «Я не знаю, верю ли я на самом деле, но, убивая себя ради Дела, я докажу *in actu*, что я верю...»? Подобным образом следует избегать вывода, что Александр Фадеев, главный сталинистский писатель и председатель Союза советских писателей, застрелившийся после прослушивания секретного доклада Хрущева на XX съезде коммунистической партии, должен был быть «честным верующим»: по всей вероятности, он был прекрасно осведомлен о чрезвычайной порочности системы; но он верил в большого Другого, то есть в публичный образ социали-

84

стического Нового Человека и т.д. Следовательно, он совершил самоубийство не потому, что узнал что-то новое из доклада Хрущева, его иллюзии не рухнули — рухнула *его вера в «перформативную силу» самой идеологической иллюзии.*

Второй урок: вместо заблаговременных территориальных уступок врагу, следует бороться даже за те понятия, которые, кажется, «от природы» принадлежат врагу. Так, быть может, следует бессовестным образом вернуться к великой американской традиции вестернов, которыми восхищается Ален Бадью как великим жанром этической смелости. Конечно, мы не можем вернуться к наивности вестернов тридцатых — начала сороковых: взлет того, что Андре Базен назвал «метавестернами» начала пятидесятых, лишил жанр его невинности. Однако жанр обрел второе дыхание во второй половине пятидесятых — вспомним два великих шедевра Делмера Дэйвса, «В 3:10 на Юму» и «Нависшее дерево», значительно превосходящих главный «мета-вестерн», в котором, кажется, смелый поступок был выражен во всей его чистоте, «Ровно в полдень» Фреда Циннемана. Общей у обоих фильмов является структура смещенного решения: ключевое Деяние совершает не главный герой, который производит впечатление средоточия этического испытания, а второстепенный персонаж, который может быть даже самим источником соблазна. (Отголосок этого присутствует даже в фильме «Ровно в полдень»: в самом конце становится ясно, что на смелость проверялся не Гари Купер, а его молодая жена, сыгранная Грейс Келли). В фильме «В 3:10 на Юму» рассказывается история бедного фермера (Ван Хефлин), который, чтобы получить двести долларов, необходимых для спасения его скота от засухи, соглашается конвоировать бандита — его голова высоко оценена (Глен Форд) — от гостиницы, где его держат, до поезда, который отвезет его в тюрьму в Юме. Мы имеем здесь, конечно же, классическую историю этического испытания.

85

На протяжении всего фильма кажется, что человек, подвергаемый испытанию, — это сам фермер,

искушаемый в стиле (незаслуженно) более известного «Ровно в полдень»: все те, кто обещали ему помощь, отрекаются от него, когда узнают, что гостиница окружена бандой, поклявшейся спасти своего босса; сам арестованный бандит попеременно то угрожает фермеру, то пытается его подкупить, и т.д. Однако последняя сцена ретроспективно полностью меняет наше восприятие фильма: перед самым поездом, который уже покидает станцию, бандит и фермер сталкиваются лицом к лицу со всей бандой, которая только и ждет подходящего момента, чтобы застрелить фермера и тем самым освободить своего босса. В этот напряженный момент, когда положение фермера кажется безвыходным, бандит неожиданно поворачивается к нему и говорит: «Верь мне! Прыгаем вместе в вагон!» Короче говоря, на самом деле испытанию подвергнулся сам бандит, очевидный агент искушения: в конце он пленен честностью фермера и жертвует своей свободой ради него. И разве, *mutatis mutandis*, то же самое не подходит сегодня ко всем нам — «прогрессивным» западным интеллектуалам, высокопарно судящим о том, что рабочие, как в наших обществах, так и в третьем мире, трусливо предали свое революционное призвание и уступили националистическому или капиталистическому соблазну? Вспомним отталкивающую фигуру удобно устроившегося и хорошо обеспеченного английского или французского «радикального левака», осуждающего югославские массы за то, что они поддались этническим песням сирен в конце 1980-х: на самом деле это «радикальные левачки» подверглись испытанию и провалили его, неверно осмыслив пост-югославскую войну. То же самое еще лучше подходит к либеральным мультикультуралистам, сожалеющим о росте нового правого насилия в западных обществах: занимая надменную позицию в отношении тех феноменов, которые

86

они осуждают, они проваливают испытание... Да, возродившиеся патриоты оказываются правыми, нам действительно нужна сегодня новая смелость, и именно недостаток такой смелости (которая, в конечном счете, всегда представляет собой смелость поставить под сомнение *свою собственную* точку зрения) наиболее заметен в реакции американских (и европейских) интеллектуалов на 11 сентября и его последствия.

Во второй части «*Harmonienlehre*», своего главного теоретического манифеста 1911 года, Арнольд Шенберг излагает свое неприятие тональной музыки в терминах, которые внешне почти напоминают более поздние нацистские и антисемитские трактаты: тональная музыка стала «нездоровой», «вырожденческой», мир нуждается в очистительном переломе; тональная система признана «кровосмесительной»; романтическая гармония — уменьшенная септима, например, является «гермафродитской», «изменчивой» и «космополитической»... Нет ничего проще, чем утверждать, что такое мессиански-апокалиптическое отношение — это элемент одной и той же «глубинной духовной ситуации», которая породила нацистское «окончательное решение». Однако именно такого вывода следует *избегать*: отталкивающим нацизм делает не риторика окончательного решения как *таковая*, но его конкретные формы, предлагаемые ею. Другая популярная тема подобного рода исследований — якобы «протофашистский» характер массовой хореографии, демонстрирующей дисциплинированные движения тысяч тел (парады, массовые представления на стадионах и т.д.); если их обнаруживают и в социализме, то незамедлительно делается вывод о «глубинной общности» обоих «тоталитаризмов». Подобная процедура — подлинный прообраз идеологического либерализма — упускает суть: такие массовые представления не просто не являются в своей основе фашистскими; они даже не являются «нейтральными», ждущими того, чтобы быть

87

освоенными левыми или правыми, — именно нацизм похитил их и присвоил себе у рабочего движения, подлинного места их происхождения. Здесь следует противопоставить стандартной историцистской генеалогии (поиск истоков, влияний и т.д.) строгую ницшеанскую генеалогию. В отношении нацизма стандартная генеалогия представлена поиском «протофашистских» элементов или зерен, из которых вырос нацизм (когда в вагнеровском «Кольце» Хаген гонялся за золотом Рейна; когда немецкие романтики эстетизировали политику...), тогда как ницшеанская генеалогия полностью принимает в расчет конститутивный *разрыв* нового исторического события: ни один «протофашистский» элемент не является *per se* «фашистским», «фашистскими» делает их особое сочетание — или, используя термин Стивена Джей Гоулда, все эти элементы «вне-склонны» («*ex-apted*») к фашизму. Иными словами, не существует никакого «фашизма *avant la lettre*», поскольку сама буква (*номинация*) различает связи элементов, присущих фашизму.

Следуя этой логике, нужно решительно отвергнуть представление о том, что дисциплина (от владения собой до физических тренировок) — это «протофашистская» черта. Нужно отказаться от



самого предиката «протофашистский» — это чистейший случай псевдоконцепта, функция которого — препятствовать концептуальному анализу. Когда мы говорим, что организованный спектакль из тысяч тел (или, скажем, восхищение видами спорта, которые требуют больших усилий и самообладания, вроде скалолазания) является «протофашистским», по сути, мы не говорим ничего, мы просто высказываем смутную ассоциацию, маскирующую наше невежество. Так, когда несколько десятилетий тому назад были популярны кунгфу фильмы (Брюс Ли и т.п.), не было ли очевидно, что мы имели дело с подлинной классовой идеологией рабочей молодежи, для которой единственным средством достижения успеха были дисципли-

88

линирующие тренировки того, чем они обладали, их собственных тел? Естественность и отношение «все путем» (*«let it go»*), потворствующее чрезмерным свободам, принадлежат тем, у кого есть средства, чтобы позволить себе это, — тем же, у кого нет ничего, остается только их дисциплина. «Плохими» физическими упражнениями, если они существуют, являются не коллективные упражнения, а скорее бег трусцой и бодибилдинг как составляющие субъективной экономики реализации внутреннего потенциала своего Я — неудивительно, что одержимость своим телом стала почти обязательным элементом при переходе бывших левых радикалов к «зрелости» прагматической политики: от Джейн Фонды до Йошки Фишера — «инкубационный период» между этими двумя стадиями отмечен концентрацией внимания на собственном теле.

Есть популярный израильский анекдот о Клинтоне, гостящем у Биби Нетаньяху: когда в офисе Биби Клинтон увидел загадочный синий телефон, он спросил Биби, что это за телефон, и Биби ответил, что по нему можно разговаривать с Самим на небесах. По возвращении в Штаты завистливый Клинтон потребовал от своей секретной службы достать ему такой же телефон любой ценой. Через две недели они достали телефон, и он работал, только счета за переговоры были непомерно велики — два миллиона долларов за минуту разговора с Самим. Итак, Клинтон в бешенстве звонит Биби и возмущается: «Как ты можешь пользоваться таким телефоном, даже если мы, оказывающие тебе финансовую поддержку, не можем себе этого позволить? Вот как ты тратишь наши деньги?» Биби спокойно отвечает: «Нет, все не так, как ты думаешь! Для нас, евреев, звонки идут по местному тарифу!» Интересно, что в советской версии анекдота Бог заменен Адом: когда Никсон приезжает к Брежневу и видит особый телефон, Брежнев объясняет ему, что это — связь с Адом; в конце анекдота, когда Никсон жалуется

89

на большой счет за разговоры, Брежнев спокойно отвечает: «Для нас, в Советском Союзе, разговоры с Адом рассчитываются по местному тарифу» Первая, полуавтоматическая реакция постмодернистского либерального демократа на этот анекдот такова: именно в этом сегодня и состоит корень Зла — люди, считающие, что у них есть прямая линия с Богом (Истиной, Справедливостью, Демократией или каким-то иным Абсолютом), и думающие, что у них есть право обвинять других, своих противников, в том, что у них прямая линия с Адом (Империей Зла или осью Зла); такой абсолютизации нужно противопоставить скромное признание того, что все наши точки зрения относительно, обусловлены случайными историческими констелляциями, чтобы никто не мог принимать определяющих Решений, а были только простые прагматические рабочие решения... Фальшь этой позиции была осуждена уже Честертоном: «На любом углу можно встретить человека, безумно и кощунственно утверждающего, что он, может быть, не прав. Каждый день встречаешь человека, который допускает, что его взгляды неверны. Но его взгляды должны быть верны, или это не его взгляды»<sup>8</sup>. Разве не эта же фальшь ясно различима в риторике многих постмодернистских деконструктивистов? Честертон вполне оправданно использует здесь сильное слово «кощунственно», которое должно придать вес его словам: скромная по своему виду релятивизация собственной точки зрения есть видимая форма ее полной противоположности, привилегированной позиции высказывания. Сравните борьбу и боль «фундаменталиста» с безмятежным миром либерального демократа, который со своей безопасной субъективной точки зрения иронически отвергает всякое взятие на себя обязательств, всякое «догматическое» занятие стороны.

<sup>8</sup> Честертон Г.К. *Ортодоксия* // Честертон Г.К. *Вечный Человек*. М., 1991. С. 376.

90

Таким образом, проповедуем ли мы старый урок о том, что идеологическое значение элемента не находится в нем самом, а зависит от того способа, каким этот элемент «освоен», включен в цепь? Да — с одной важной оговоркой: что мы должны набраться храбрости, чтобы отказаться от «демократии» как господствующего означающего этой цепи. Демократия является сегодня главным политическим фетишем, отрицанием основных социальных антагонизмов: в ситуации

выборов социальная иерархия на мгновение приостанавливается, социальное тело сводится к чистому множеству, которое не может быть подсчитано, и антагонизм в этот момент также приостанавливается. Десять лет назад во время выборов губернатора в штате Луизиана, когда единственной альтернативой бывшему члену Ку-клукс-клана Дэвиду Дюку был коррумпированный демократ, на многих автомобилях можно было увидеть наклейку: «Голосуйте за жулика — это важно!» В этом и состоит изначальный парадокс демократии: в *рамках* существующего политического порядка любая кампания против коррупции кооптирована крайне правыми популистами. В Италии окончательным итогом «чистых рук» — кампании, разрушившей старый политический истеблишмент центристских христианских демократов, стал приход к власти Берлускони; в Австрии Хайдер легитимировал свое вхождение во власть в антикоррупционных терминах; даже в Соединенных Штатах общим местом является то, что конгрессмены-демократы более коррумпированы, чем республиканцы. Идея «честной демократии» — иллюзия, точно так же, как и представление о порядке Закона без его непристойного дополнения — Сверх-Я: то, что кажется случайным искажением демократического проекта, вписано в само его понятие, то есть демократия — *это democrassouille*. Демократический политический порядок в самой своей структуре восприимчив к коррупции. Элементарный выбор таков: признать

91

и подтвердить эту коррупцию от имени смиренной реалистической мудрости, или набраться храбрости и сформулировать *левую* альтернативу демократии, чтобы действительно разрушить порочный круг демократической коррупции и кампаний правых по избавлению от нее?<sup>9</sup>

Где же тогда следует искать альтернативу? Здесь нужно по-прежнему быть предельно осторожными, но одновременно без всяких предубеждений: почему нельзя распознать освободительный потенциал даже в таком, несомненно, реакционном понятии, как «русская идентичность»? Возможно, своеобразие некоторых слов может оказаться советчиком в этом вопросе: зачастую в русском языке встречаются два слова для (того, что воспринимается нами, представителями Запада, в качестве) одного и того же понятия, одно указывает на обычное значение понятия, а другое — «абсолютное» употребление с более сильным этическим зарядом. Есть истина (*istina*) — общее понятие истины как соответствия фактам, и есть (обычно с большой буквы) *Правда (Pravda)* — абсолютная истина, обозначающая также этическое осуществление идеала Порядка Добра. Есть *свобода (svoboda)* — обычная свобода делать то, что хочешь, в рамках существующего социального порядка, и есть *воля (volja)* — значительно сильнее метафизически заряженная цен-

<sup>9</sup> Внутренняя ограниченность демократии объясняет уникальную власть обаяния фигуры Сальвадора Альенде. Постольку поскольку он пытался сочетать социализм с «плюралистической демократией», его подлинная роль состояла не в том, чтобы быть моделью для подражания, но (независимо от его субъективных намерений) в том, чтобы быть отрицательным героем, задача которого — продемонстрировать посредством своего поражения (трагическая смерть в 1973 году) невозможность строительства социализма без насилия, «мягким» парламентским путем. То есть посмотрим правде в глаза: мы (достаточно старые, чтобы быть его современниками) все знали о том, что его проект обречен, так что мы, в конечном итоге, просто ждали, когда это случится, втайне даже желали его смерти.

92

ность, побуждающая следовать своему желанию вплоть до саморазрушения — как любят говорить русские, на Западе у вас есть *свобода*, но нет воли. Есть *государство (gosudarstvo)* — государство в его обычном административном отношении, и есть *держава (derzhava)* — государство как исключительный орган абсолютной власти. (Используя известное различие Бенямина-Шмитта, можно рискнуть утверждать, что различие между *государством* и *державой* — это различие между конституированной и конституирующей властью: *государство* — это государственная административная машина, работающая в рамках соответствующих предписаний закона, тогда как *держава* — это представитель безусловной власти). Есть интеллектуалы (*intellectuals*) — образованные люди, и есть интеллигенция (*intelligentsia*) — интеллектуалы, преданные особой миссии улучшения общества<sup>10</sup>. (Точно так же у Маркса есть имплицитное различие между «рабочим классом» — простой категорией социального Бытия, и «пролетариатом» — категорией Истины, революционным Субъектом).

Разве это противопоставление, в конечном счете, не есть развитое Аленом Бадью противопоставление События и позитивности простого Бытия? «Истина» — это простое соответствие фактам (корреспондентность, адекватность), тогда как «правда» означает самоотносимое Событие истины; «свобода» — это обычная свобода выбора, тогда как «воля» — это непоколебимое Событие свободы. Этот зазор непосредственно вписан в русский язык, проявляется в нем как таковой, и, та-

<sup>10</sup> Эти различия уравниваются некоторыми важными сгущениями, множественными значениями понятий; скажем, русское выражение для обозначения мира (*peace*), *мир*, также означает «мир (*world*), мироздание (*universe*)» и замкнутую вселенную (*universe*) традиционной сельской общины, в основе которой, конечно же, лежит идея о том, что весь космос — это гармоническое Целое, подобно упорядоченному крестьянскому хозяйству.

93

ким образом, выражает радикальный риск, связанный со всяким Событием истины: нет никакой онтологической гарантии того, что «правда» преуспеет в утверждении себя на уровне фактов (покроется «истиной»). И вновь, кажется, что осознание этого зазора вписано в русский язык в уникальном выражении «авось» (*«awos»*) и «на авось» (*«na awos»*), которое означает что-то вроде «наудачу»; оно артикулирует надежду на то, что все будет в порядке, когда кто-то предпринимает рискованный радикальный жест, не имея возможности предугадать все его вероятные последствия — что-то вроде наполеоновского *on attaque, et puis on le verra*<sup>11</sup>, которое часто цитировал Ленин. Интересная особенность этого выражения в том, что в нем сочетаются «волютаризм», активная установка на риск, и более фундаментальный фатализм: действие, взятие препятствия, и в то же время надежда на то, что все будет хорошо... Что, если эта позиция — как раз то, что нам сегодня нужно, раскол между западным утилитарным прагматизмом и восточным фатализмом как двумя ликами сегодняшней глобальной «спонтанной идеологии»?

<sup>11</sup>Ср.: «Помнится, Наполеон писал: *«On s'engage et puis... on voit»* В вольном русском переводе это значит: «Сначала надо ввязаться в серьезный бой, а там уже видно будет» (Ленин В.И. *Полн. собр. соч.*, т. 45, с. 381). — *Прим. перев.*

## 4. ОТ *HOMO SUCKER* К *HOMO SACER*

Опасность, навлекаемая Западом в «войне с террором», опять-таки ясно осознавалась Честертонем, который на последних страницах своей «Ортодоксии», наивысшего образца католической пропаганды, указал на фундаментальный тупик псевдореволюционных критиков религии. Они начинают с осуждения религии как силы угнетения, которая угрожает человеческой свободе; однако в борьбе с религией они вынуждены отказаться от самой свободы, принося, таким образом, в жертву именно то, что они хотели защитить — окончательной жертвой атеистического теоретического и практического неприятия религии является не религия, но сама свобода, которой будто бы угрожает религия. Мир атеистического радикала, лишенный связи с религией, представляет собой серый мир эгалитарного террора и тирании: «Люди, начинающие борьбу против церкви во имя свободы и гуманности, губят свободу и гуманность, лишь бы биться с Церковью... Я знаю человека, который так хотел, чтобы душа не жила после смерти, что стал отрицать свою, нынешнюю жизнь. ... Я знавал людей, которые доказывали, что нет Божьего суда, отрицая человеческий суд. ... Мы не хвалим, мы едва можем понять фанатика, который крушит этот мир из любви к другому. Но что можно сказать о фанатике, который губит этот мир из ненависти к другому? Он жертвует

95

жизнью людей, чтобы опровергнуть существование Бога. Он приносит жертву не на алтарь — он приносит ее для того, чтобы доказать, что алтарь не нужен, престол пуст. ... Их восточные сомнения в существовании личности не лишают нас загробной жизни, но делают неполной и невеселой жизнь на земле. ... Секуляристы не уничтожили божественных ценностей, но (если это может их утешить) поколебали ценности земные»<sup>1</sup>.

Первое, что следует сегодня к этому добавить: то же относится и к самим защитникам религии — сколько фанатичных защитников религии начинало с яростных нападков на современную светскую культуру и заканчивало отречением от самой религии (утратив всякую осмысленность религиозного опыта). И разве, точно таким же образом, либеральные воители, столь напряженно борющиеся с антидемократическим фундаментализмом, не отрекаются от самих свободы и демократии, если только они могут бороться с террором? Они с такой страстью доказывают, что нехристианский фундаментализм — это главная угроза свободе, что они уже готовы вернуться к принципу, согласно которому нам следует ограничить нашу свободу здесь и сейчас в наших будто бы христианских обществах. Если «террористы» готовы разрушить этот мир из любви к другому, то наши борцы с террором готовы разрушить свой собственный демократический мир из ненависти к мусульманскому другому. Олтер и Дершовиц столь сильно любят человеческое достоинство, что готовы узаконить пытку — предельную деградацию человеческого достоинства — чтобы защитить его... Не относится ли то же самое к постмодернистскому пренебрежению большим идеологическим Делом, к представлению о том, что в нашу постмодернистскую эпоху вместо того, чтобы пытаться изменить мир, мы должны заново

открывать самих себя, весь свой мир целиком, вовлекать себя в новые формы (сексуальные, духовные, эстетические...) субъективных практик? Как выразился Ханиф Курейши в интервью по поводу своей «Интимности»: «Двадцать лет назад политическими были попытки совершить революцию и изменить общество, тогда как сейчас политика сводится к двум телам, занимающимся любовью в туалете, которые способны оживить весь мир»... Когда сталкиваешься с подобными утверждениями, нельзя не вспомнить старый урок критической теории: когда мы пытаемся уберечь аутентичную интимную сферу частного (*sphere of privacy*) от бешеной атаки инструментального/объективированного «отчужденного» социального обмена, само частное превращается в полностью объективированную «овеществленную» сферу. Уход в частное, принимая формулы частной аутентичности, распространяемые современной культурной индустрией — от получения уроков духовного просветления и следования самым последним культурным и иным модам до занятий бодибилдингом и бегом трусцой. Окончательная истина ухода в частную сферу — публичные исповеди в интимных секретах на телешоу. Выступая против такого рода уединенности, следует подчеркнуть, что сегодня единственный способ вырваться из-под давления «отчужденного» овеществления — это изобретение новой коллективности. Сегодня — более чем когда бы то ни было — актуален урок романов Маргарит Дюрас: способ — *единственный* способ — иметь и осуществлять глубокие личные (сексуальные) отношения не в том, чтобы пара просто смотрела друг другу в глаза, позабыв об окружающем мире, но в том, чтобы, держась за руки, вместе смотреть куда-то в сторону, в третью точку (Дело, за которое они оба борются, которым они увлечены). Окончательный итог глобальной субъективации состоит не в том, что «объективная реальность» исчезает, но в том, что сама наша субъек-

тивность исчезает, превращается в глупую причуду, тогда как социальная реальность продолжает свой бег. Возникает соблазн перефразировать здесь знаменитый ответ следователя Уинстону Смигу, сомневавшемуся в существовании Старшего Брата («Вы не существуете!»<sup>2</sup>): подходящий ответ на постмодернистское сомнение в существовании идеологического большого Другого — самого субъекта не существует... Неудивительно, что в нашу эпоху, главная установка которой лучше всего сформулирована в названии недавнего бестселлера Филиппа МакГроу «Кое-что о себе», дающего нам урок того, как «перевернуть вашу жизнь вверх дном», находит свое логическое дополнение в книгах с названиями вроде «Как исчезнуть полностью» — руководствах о том, как стереть все следы своего предшествующего существования и «заново изобрести» себя целиком<sup>3</sup>. Именно здесь следует провести различие между истинным дзен и его западной версией: подлинное величие дзен не в том, что его нельзя сводить к «внутреннему пути» в «истинное Я»; цель дзенской медитации полностью противоположна — тотальное опустошение Я, признание того, что нет никакого Я, нет никакой «внутренней истины», которую нужно найти. Вот почему подлинные учителя дзен совершенно справедливо толкуют основное послание дзен (освобождение состоит в утрате Я, в непосредственном слиянии с изначальной Пустотой) как идентичное крайней воен-

<sup>2</sup> Оруэлл Дж. 1984. М., 1989. С. 203. — Прим. перев.

<sup>3</sup> См.: Doug Richmond, *How to Disappear Completely and Never be Found*, Secausus: A Citadel Press Book 1999. Эта книга входит в состав серии руководств «как сделать», которые в действительности восстанавливают непристойного двойника «официальных» руководств, подобных тем, что писал Дейл Карнеги: книги, прямо адресуемые нашим публично недопустимым желаниям — названия других книг из этой серии таковы: «Мошенники всегда преуспевают», «Передовые закулисные и клеветнические методы», «Тактика мести», «Тайная слежка за супругом» и т.д.

ной верности, незамедлительному исполнению приказов и выполнению долга без анализа Я и его интересов, то есть утверждая, что стандартное антимилитаристское клише о солдатах, которых муштруют для того, чтобы добиться глупой субординации, изображая их в виде слепых марионеток, тождественно дзенскому просветлению. Вот как Ишихара Суммие изложил этот вопрос в почти альтюссерианских терминах акта интерпелляции, который захватывает субъекта непосредственно, минуя истерические колебания или сомнения:

«Дзен весьма своеобразно относится к необходимости не застопоривать сознание. Как только ударишь по кремню, разлетаются искры. Между этими двумя событиями нет и малейшего промежутка. Если приказано смотреть вправо, нужно посмотреть вправо так же быстро, как вспыхивает молния. ... Если названо имя, например, «Уемон», нужно просто ответить «Да» и не



задерживаться для раздумий, почему было названо это имя. ...Я верю, что, если призывают умереть, не должно быть ни капли волнения»<sup>4</sup>.

Вместо того чтобы осуждать такую позицию как чудовищное извращение, нужно увидеть в ней признак того, чем подлинный дзен отличается от усвоенного Западом, вновь и вновь вписывающего его в матрицу «открытия истинного Я». Логика «внутреннего пути», когда ее доводят до конца, ставит нас перед пустотой субъективности и таким образом принуждает субъекта принять свою полную десубъективацию; парадоксальный паскалевский вывод из этой радикальной версии дзен состоит в том, что, раз не существует никакой внутренней субстанции религии, сущность веры — это совершенный декорум, подчинение ритуалу как таковому. Западный буддизм не готов принять, таким образом, то, что последней жертвой «пути к своему Я» является само это Я. И, более

<sup>4</sup> Цит. по: Brian A. Victoria, *Zen at War*, New York: Weatherhilt 1998, p. 103.

99

широко, не этот ли самый урок дает и «Диалектика Просвещения» Адорно и Хоркхаймера? Последней жертвой позитивизма являются не путанные метафизические понятия, а сами факты; радикальное стремление к секуляризации, обращение к нашей мирской жизни преобразует саму эту жизнь в «абстрактный» анемичный процесс — и нигде нельзя лучше ощутить эту парадоксальную инверсию, кроме работ де Сада, в которых необузданное утверждение сексуальности, лишенной последних крупиц духовного превосходства (*transcendence*), превращает саму сексуальность в механическое упражнение без какой бы то ни было подлинной чувственной страсти. И разве нельзя ясно увидеть подобную инверсию в тупике сегодняшних Последних Людей, «постмодернистских» индивидов, отвергающих все «высшие» ценности как террористические и посвящающих свою жизнь выживанию, жизни, наполненной все более и более изысканными и искусственно стимулируемыми/возбуждаемыми маленькими удовольствиями? Постольку поскольку «смерть» и «жизнь» означают для Павла две экзистенциальные (субъективные) позиции, а не «объективные» факты, полностью оправданным будет задать тот же самый вопрос Павла: *кто же сегодня на самом деле жив?*<sup>5</sup> Что, если мы «на самом деле живы» только тогда, когда рискуем собой с чрезмерной интенсивностью, которая ставит нас за рамки «простой жизни»? Что, если тогда, когда мы сосредотачиваемся на простом выживании, даже если оно оценивается как «приятное времяпрепровождение», мы в конечном итоге упускаем саму жизнь? Что, если палестинский бомбист-самоубийца в тот момент, когда он подрывает себя (и других), является в эмоциональном смысле «более живым», чем американский солдат, поглощенный войной за экраном компьютера в сотнях миль

<sup>5</sup> Я обязан этой мыслью Алену Бадью (выступление на симпозиуме «Павел и современность», Калифорнийский университет в Лос-Анджелесе, 14-16 апреля 2002 года).

100

от врага, или нью-йоркский яппи, бегущий трусой вдоль Гудзона, чтобы сохранить свое тело в форме? Или, в терминах психоаналитической клиники, что, если истеричка по-настоящему жива в постоянном неумеренном провоцировании сомнений в своем существовании, тогда как обсессивный невротик — подлинный образчик выбора «жизни в смерти»? То есть, не состоит ли основная цель его навязчивых ритуалов в том, чтобы «вещь» не случилась, эта «вещь», являющаяся избытком самой жизни? Разве не является катастрофой, которой он боится, тот факт, что с ним, в конце концов, *что-то действительно случается?* Или, в терминах революционного процесса, что, если различие, отделяющее эпоху Ленина от сталинизма, вновь проходит между жизнью и смертью? Существует, несомненно, одна маргинальная черта, характеризующая этот вопрос: фундаментальная позиция сталинистского коммуниста состоит в том, чтобы следовать правильной линии партии против «правого» и «левого» уклонов, короче, следовать безопасному среднему курсу; в полную противоположность ей для подлинного ленинизма существует только один уклон, центристский — «безопасная игра», оппортунистическое отклонение от риска ясного и избыточного «занятия стороны». (Скажем, не было никакой «глубинной исторической необходимости» во внезапном переходе советской политики от «военного коммунизма» к «новой экономической политике» в 1921 году — это был именно отчаянный стратегический зигзаг между левой и правой линией, или, как выразился в 1922 году сам Ленин, большевики сделали «все ошибки, которые только были возможны»). Это избыточное «занятие стороны», этот постоянный дисбаланс зигзага являются, в конечном счете, самой (революционной политической) жизнью: для лениниста основным именем контрреволюционных правых является сам «центр», страх внести радикальный дисбаланс в социальное здание. Таким образом, здесь имеет

101

место совершенно ницшеанский парадокс о том, что главнейшей потерей от этого мнимого утверждения Жизни против всякого трансцендентного Дела становится сама реальная жизнь. Жизнь, «стоящей, чтобы ее прожить», делает именно *избыток жизни*: осознание того, что существует нечто, ради чего можно рисковать жизнью (мы можем называть этот избыток «свободой», «честью», «достоинством», «автономией» и т.д.). Только тогда, когда мы готовы взять на себя этот риск, мы на самом *деле живы*. Честертон выразил эту идею по отношению к парадоксу смелости:

«Солдат, окруженный врагами, пробьется к своим только в том случае, если он очень хочет жить и как-то беспечно думает о смерти. Если он только хочет жить — он трус и бежать не решится. Если он только готов умереть — он самоубийца; его и убьют. Он должен стремиться к жизни, яростно пренебрегая ею; смелый любит жизнь, как жаждущий — воду, и пьет смерть, как вино»<sup>6</sup>.

«Постметафизическая» позиция выживания у Последних Людей завершается анемичным зрелищем скучно тянущейся жизни как ее собственной тени. Именно в этом диапазоне следует рассматривать растущее сегодня отрицание смертной казни: нужно суметь увидеть скрытую «биополитику», которая поддерживает это отрицание. Те, кто утверждают «святость жизни», защищая ее от угрозы трансцендентных сил, паразитирующих на ней, приходят к «контролируемому миру, в котором мы будем жить безболезненно, благополучно — и скучно»<sup>7</sup>, к миру, в котором ради его официальной цели — долгой радостной жизни — наложен запрет или строгий контроль на все действительные удовольствия (курение, наркотики, пища...). «Спасти рядового Райана» Спилберга — самый последний пример этого выживальческого отношения к смерти с его «демистифицированным»

<sup>6</sup> Честертон Г.К. *Указ. соч.* С. 425.

<sup>7</sup> Christopher Hitchens, «We Know Best», *Vanity Fair*, May 2001, p. 34.

102

преподнесением войны как бессмысленной резни, которую ничто не способно оправдать, — по существу, он предлагает наилучшее оправдание военной доктрины «без-потерь-с-нашей-стороны» Колина Пауэлла. Следовательно, здесь нас не должны сбивать с толку открытый расистский христианский фундаментализм «защиты Запада» и терпимая либеральная версия «войны с террором», которая, в конечном счете, хочет спасти от фундаменталистской угрозы самих мусульман: важно, что, несмотря на их различия, они попадают в одну и ту же саморазрушительную диалектику.

И именно на фоне этого основного изменения в «биополитике» следует рассматривать ряд недавних политических заявлений, которые не могут не показаться своеобразными фрейдистскими оговорками. Когда журналисты задали вопрос о целях американских бомбардировок Афганистана, Дональд Рамсфельд однажды просто ответил: «Хорошо, для того, чтобы убить как можно больше солдат Талибана и членов Аль-Каиды». Это заявление не столь уж самоочевидно, как может показаться: обычно цель военных действий состоит в том, чтобы *выиграть* войну, заставить врага сдаться, и даже массовые разрушения, в конечном счете, являются средством для достижения этой цели... Проблема тупого заявления Рамсфельда, равно как и других подобных феноменов вроде сомнительного статуса афганских заключенных в Гуантанамо, состоит в том, что они, по видимому, прямо указывают на различие Агамбена между полноправным гражданином и *homo sacer*, который хотя и является живым человеком, но не входит в политическое сообщество. А каков статус Джона Уолкера, «американского талиба»? Его место в американской тюрьме или среди заключенных из Талибана? Когда Дональд Рамсфельд определяет их как «незаконных участников боевых действий» (в отличие от «обычных» военнопленных), это означает не просто то, что они объявлены вне закона из-за их преступной

103

террористической деятельности: когда американский гражданин совершает тяжкое преступление (например, убийство), он остается «законным преступником»; различие между преступниками и не преступниками не покрывается различием между «законными» гражданами и теми, кого во Франции называют *sans papiers*. Исключенными являются не только террористы, но еще и те, кто получают гуманитарную помощь (руандийцы, боснийцы, афганцы...): сегодняшний Лото sacer — это привилегированный объект гуманитарной биополитики, это тот, кто лишен всей своей человечности посредством покровительственной заботы о нем. Следовательно, нужно признать парадокс, что концентрационные лагеря и лагеря беженцев для поставок гуманитарной помощи — это два лика, «человеческий» и «нечеловеческий», одной и той же социо-логической формальной матрицы. В обоих случаях уместна шутка из «Быть или не быть» Любича: когда задавался вопрос о немецких концентрационных лагерях в оккупированной Польше, «концентрационный лагерь

Эрхардт» раздраженно отвечал — «Мы концентрируем, а поляки разбивают лагерь»<sup>8</sup>. В обоих случаях население сводится к объекту биополитики. Таким образом, не достаточно просто перечислить перечень фигур сегодняшнего *homo*

<sup>8</sup> И разве то же самое не относится к банкротству «Энрона» в январе 2002 года, которое можно также истолковать как своеобразный иронический комментарий к понятию общества риска? Тысячи работников, лишившихся своих рабочих мест и сбережений, безусловно, подверглись риску, но в этом не было подлинного выбора — риск явился им сам, как слепой рок. Те же, кто, напротив, действительно имели возможность вмешаться в ситуацию (топ-менеджеры), минимизировали свои риски, получив деньги за акции и опционы перед банкротством, — реально риски и выбор были, следовательно, идеальным образом распределены... И вновь, по поводу популярного представления о том, что сегодняшнее общество является обществом рискованных выборов, можно сказать, что одни (менеджеры «Энрона») выбирают, тогда как другие (рядовые работники) рискуют...

104

*sacer: les sans papiers* во Франции, обитатели *favelas* в Бразилии, афро-американские гетто в Соединенных Штатах и т.д. и т.п. Безусловно, важно дополнить этот перечень с гуманитарного края: возможно, те, кто рассматриваются как получатели гуманитарной помощи, являются сегодня фигурой *homo sacer*.

Окончательное подтверждение этой логики *homo sacer* произошло тогда, когда в начале марта 2002 года остатки сил Талибана и Аль-Каиды изумили американцев и их союзников свирепой обороной, заставив их на время отступить и даже подбив американский вертолет, чем был нарушен священный принцип войны без потерь. Поистине странным в сообщениях об этих событиях в американских средствах массовой информации было то, что они не скрывали своего удивления по поводу того факта, что Талибан давал отпор, как если бы последним доказательством того, что они на самом деле являются преступными террористами было то, что, когда по ним ведут огонь, они *отстреливаются...* Та же самая трудность ясно различима в сообщениях с оккупированного Западного берега: когда израильская армия при проведении того, что сам Израиль изображает в виде *военной* операции, нападает на силы палестинской полиции и систематически уничтожает палестинскую инфраструктуру, их сопротивление расценивается как доказательство того, что мы имеем дело с террористами. Этот парадокс вписан в само понятие «войны с террором» — странная война, в которой врага превращают в преступника, если он просто обороняется и ведет ответный огонь. Таким образом, появляется новое существо, которое не является ни вражеским солдатом, ни уголовным преступником: террористы Аль-Каиды — это не вражеские солдаты, они — «незаконные участники боевых действий»; но они также не являются простыми преступниками, то есть Соединенные Штаты выступают против представления о том, что бомбардировки Всемирного торгового

105

центра должны рассматриваться как аполитичные преступные деяния. Короче говоря, в облике Террориста, которому объявлена война, появляется именно фигура политического Врага, исключенного из политического пространства.

Это другой аспект нового глобального порядка: мы больше не ведем войну в старом смысле регламентированного конфликта между суверенными государствами, в котором используются определенные правила (обращения с пленными, запрета некоторых видов оружия и т.д.). Остается два типа конфликтов: или борьба между группами *homo sacer*, то есть «этно-религиозные конфликты», нарушающие универсальные права человека, которые не считаются настоящей войной и предусматривают «гуманитарное пацифистское вмешательство» западных держав, или прямые нападения на США и других представителей нового глобального порядка, когда мы вновь имеем дело не с настоящей войной, а просто с «незаконными участниками боевых действий», преступно сопротивляющимися силам универсального порядка. Во втором случае нельзя даже представить себе нейтральную гуманитарную организацию вроде Красного Креста, являющуюся посредником между воюющими сторонами в организации обмена пленными и т.д.: одна сторона в конфликте (глобальные силы во главе с США) уже *берет на себя роль Красного Креста* — она считает себя не одной из воюющих сторон, но посредничающим агентом мира и глобального порядка, который подавляет редкие бунты и одновременно обеспечивает поставки гуманитарной помощи «местному населению». Возможно, элементарный образ обращения с «местным населением» как с *homo sacer* таков: летящий над Афганистаном американский военный самолет — и никто не знает, что он сбросит — бомбы или тюки с продовольствием... Это странное «совпадение противоположностей» достигло своего пика тогда, когда в апреле 2002 года Харальд Нэшвик, член правого

106

крыла норвежского парламента, выдвинул Джорджа Буша и Тони Блэра в качестве кандидатов на

Нобелевскую премию мира, сославшись на их решающую роль в «войне с террором» как важнейшей угрозой миру сегодня — старый оруэлловский лозунг «Война — это Мир», в конце концов, становится реальностью. Возможно, величайшая ирония ситуации состоит в том, что «побочным эффектом» реакции Запада стало фокусирование внимания на тяжелом положении афганских беженцев и вообще на катастрофической ситуации с продовольствием и здравоохранением в Афганистане. Иногда даже кажется, что военные действия против Талибана представляют собой средство, гарантирующее безопасные поставки гуманитарной помощи. Таким образом, больше нет противоречия между войной и гуманитарной помощью: они настолько взаимосвязаны между собой, что *одно и то же* вмешательство может действовать одновременно на двух уровнях. Свержение режима талибов преподносится как часть стратегической помощи народу Афганистана, притесняемому Талибаном, — как сказал Тони Блэр, «возможно, мы должны будем бомбить Талибан, чтобы обеспечить поставки и распределение продовольствия»<sup>9</sup>.

Не являемся ли мы в таком случае свидетелями возрождения старого различия между *правами человека* и *правами гражданина*? Существуют ли права всех членов человечества (которые

<sup>9</sup> Что сейчас следует сделать, так это проанализировать противопоставление Нового мирового порядка и его фундаменталистского Врага в соответствии с известным гегелевским анализом противопоставления Просвещения и Веры в его «Феноменологии духа», в котором он доказывает их скрытое соучастие, даже тождественность, то есть то, как оба эти полюса не просто служат опорой друг друга, но даже воспроизводят структуру друг друга. Сегодня Новый мировой порядок выдает себя за терпимую вселенную различий, сосуществования различных культур, тогда как Враг описывается исключительно как фанатичный/нетерпимый.

107

следует соблюдать и в случае с Лото *sacer*) и более узкие права граждан (тех, чей статус регламентирован законом)? Что, если, однако, сделать из этого более радикальный вывод? Что, если подлинная проблема в не хрупком статусе исключенных, а скорее в том факте, что на самом элементарном уровне *все* мы являемся «исключенными» в смысле нашего наиболее элементарного, «нулевого», положения как объектов биополитики и что возможные политические и гражданские права даруются нам вторичным жестом, в соответствии с биополитическими стратегическими соображениями? Что, если это является конечным последствием понятия «постполитики»? Однако проблема развертывания Агамбеном понятия *homo sacer* состоит в том, что оно вписано в линию «диалектики Просвещения» Адорно-Хоркхаймера или дисциплинарной власти и биовласти Мишеля Фуко: темы прав человека, демократии, правления закона и т.д. сводятся, в конечном счете, к обманчивой маске дисциплинарных механизмов «биовласти», наивысшим выражением которой стали в двадцатом веке концентрационные лагеря. Основной выбор, по-видимому, состоит здесь в выборе между Адорно и Хабермасом: является ли современный проект (политической) свободы фальшивой видимостью, «истина» которой — субъекты, утратившие последние крупницы автономии в своем погружении в позднекапиталистический «управляемый мир», или же «тоталитарные» явления просто свидетельствуют о том факте, что политический проект модерна остался незавершенным? Однако все ли пространство охватывает этот выбор между «пессимистическим» историко-политическим анализом, указывающим на приближение конца (сегодняшнее общество как общество, в котором сам разрыв между политической жизнью и простой жизнью исчезает, а контроль и управление «простой жизнью» открыто провозглашается сущностью самой политики), и «более оптимистическим» подходом, который воспринимает-

108

ет «тоталитарные» явления как случайные «отклонения» от проекта Просвещения, как симптоматическую точку, в которой выясняется «истина» последнего? Что, если они представляют собой две стороны одной монеты, основанной на подавлении/исключении одной и той же травматической детали.

«Тоталитарное» понятие «управляемого мира», в котором само переживание субъективной свободы есть внешняя форма подчинения дисциплинарным механизмам, в конечном счете, является непристойной фантазматической изнанкой «официальной» публичной идеологии (и практики) индивидуальной автономии и свободы: вторая должна сопровождаться первым, ее темным непристойным дополнением, которое не может не напомнить центральный образ «Матрицы» братьев Вачовски: миллионы человеческих *существ*, ведущих клаустрофобную жизнь в наполненных водой колыбелях, которых оставляют в живых для того, чтобы они генерировали энергию (электричество) для Матрицы. Так что когда люди «пробуждаются» из погруженности в контролируемую Матрицей виртуальную реальность, это пробуждение оказывается не выходом в широкое пространство внешней реальности, но первой ужасающей реализацией этой



отгороженности, где каждый из нас подобен плоду, погруженному в околоплодные воды... Эта крайняя пассивность есть отверженная фантазия, которая поддерживает наш сознательный опыт в качестве активных, самоутверждающихся субъектов, — это крайне извращенная фантазия, представление о том, что глубоко внутри мы являемся инструментами *jouissance* Другого (Матрицы), высасывающего нашу жизненную субстанцию подобно батареям. В этом и состоит загадка данного диспозитива: зачем Матрице нужна человеческая энергия? Чисто энергетическое решение, конечно, бессмысленно: Матрица легко могла бы найти другой, более надежный источник энергии, который не требовал бы

109

чрезвычайно сложного механизма виртуальной реальности, координирующего миллионы человеческих единиц. Единственный непротиворечивый ответ таков: Матрица питается *jouissance* человека — мы возвращаемся здесь к лаканианскому тезису о том, что сам большой Другой, не будучи анонимным механизмом, нуждается в постоянном притоке *jouissance*. Вот почему нам следует полностью изменить положение вещей, показанное «Матрицей»: то, что фильм представляет как сцену пробуждения в нашем подлинном положении, в действительности является ее полной противоположностью, самой фундаментальной фантазией, служащей опорой нашего бытия.

В «*Le prix du progress*», одном из фрагментов, завершающих «Диалектику Просвещения», Адорно и Хоркхаймер приводят аргументацию французского физиолога девятнадцатого века Пьера Флуранса против использования хлороформа при медицинской анестезии: по утверждению Флуранса, можно доказать, что обезболивающее действует только на нейронные сети нашей памяти. Короче говоря, когда нас препарируют на операционном столе, мы в полной мере ощущаем чудовищную боль, но позже, после пробуждения, мы не помним о ней... Для Адорно и Хоркхаймера это, разумеется, совершенная метафора судьбы Разума, основанного на подавлении природного в себе: его тело, часть природы в субъекте, в полной мере ощущает боль, но именно из-за подавления субъект не помнит о ней. Так природа мстит за наше господство над ней: бессознательно мы сами оказываемся самыми главными жертвами, пытая самих себя... Нельзя ли прочесть это как совершенный фантазматический сценарий интерпассивности, Другой Сцены, в которой мы расплачиваемся за наше активное вмешательство в мир? Не существует никакого активного свободного агента без этой фантазматической опоры, без этой Другой Сцены, в которой Другой полностью манипулирует им. Быть может, карика-

110

турная потребность топ-менеджеров, ежедневно принимающих решения о судьбе тысяч рядовых работников, играть раба госпожи в садомазохистском спектакле имеет более глубокое основание, чем может показаться...

Аналізу Агамбена следует придать радикальный характер, поставив под вопрос само понятие демократии, его значение: его понятие Лото *sacer ne* должно быть разбавлено элементом радикально-демократического проекта, цель которого состоит в том, чтобы пересмотреть/переопределить границы в- и исключения, чтобы символическое пространство все шире и шире открывалось также голосам тех, кто исключены господствующей конфигурацией публичного дискурса. В этом и состоит суть того, как толкует «Антигону» Джудит Батлер: «граница, перед которой она стоит, граница, за которой нет ничего постоянного, за которой возможна любая непереводаемая репрезентация, есть ... след альтернативной законности, которая часто навещает скромную сферу публичного как ее скандальное будущее»<sup>10</sup>.

Антигона излагает свое притязание от имени всех тех, кто, подобно *sans-papiers* в сегодняшней Франции, лишены полного и определенного социо-онтологического статуса, и Батлер сама ссылается здесь на «Ното *Sacer*» Агамбена<sup>11</sup>. Вот почему не надо определять ни позицию, с которой (от имени которой) говорит Антигона, ни объект ее притязания: несмотря на ее подчеркивание уникального положения брата, этот объект не столь уж однозначен, как может показаться (разве сам Эдип не был (наполовину) ее братом?); ее позиция не просто женская, поскольку она вступает в мужское пространство публичных дел — обращаясь к Креонту, главе государства, она говорит, как и он, усваивая его власть извращенным/смещенным способом; и при этом она гово-

<sup>10</sup> Judith Butler, *Antigone's Claim*, New York: Columbia University Press 2000, p. 40.

<sup>11</sup> Butler, *op.cit.*, p. 81.

111

рит не от имени родства, как утверждал Гегель, так как сама ее семья символизирует крайнее (инцестуозное) искажение подлинного порядка родства. Ее притязание, таким образом, смещает фундаментальные контуры Закона, того, что Закон исключает и включает.

В отличие от двух главных оппонентов — не только Гегеля, но и Лакана, Батлер развивает свое толкование. У Гегеля конфликт рассматривается как внутренний по отношению к социо-символическому порядку, как трагическое расщепление этической субстанции: Креонт и Антигона символизируют две ее составляющие, государство и семью, День и Ночь, человеческий законный порядок и божественный подземный порядок. Лакан, напротив, подчеркивает, что Антигона, не символизируя родства, принимает ограниченную позицию самого установленного жеста символического порядка, невозможного нулевого уровня символизации; вот почему она символизирует влечение к смерти: и хотя она еще жива, она уже мертва по отношению к символическому порядку, исключена из социо-символических координат. В том, где у каждого возникает соблазн обратиться к диалектическому синтезу, Батлер отвергает обе крайности (гегелевское размещение конфликта *в рамках* социо-символического порядка; лакановское понятие Антигоны как символа идущего-до-конца, выходящего *за пределы* этого порядка): Антигона подрывает существующий символический порядок не просто извне его, но с утопической позиции стремления к его радикальной реартикуляции. Антигона — это «живой мертвец» не в смысле (который Батлер приписывает Лакану) вступления в загадочную область судьбы, переступания границы Закона; она — это «живой мертвец» в смысле публичного занятия позиции, не подходящей для жизни, позиции, для которой нет места в публичном пространстве — не *a priori*, но только по отношению к тому способу, которым это пространство структурировано в данный мо-

112

мент, в специфических исторических обстоятельствах. Это и есть главный довод Батлер против Лакана: сама радикальность Лакана (представление о том, что Антигона самоубийственно помещает за пределами символического порядка), подтверждение этого порядка заново, порядка установленных родственных отношений, молчаливое признание того, что исходным выбором является выбор между символическим Законом (неизменных патриархальных) родственных отношений и его самоубийственной экстатической трансгрессией. Как насчет третьего варианта: реартикуляции самих этих родственных отношений, то есть пересмотра символического Закона как совокупности определенных социальных механизмов, открытых к изменениям? Антигона говорит от лица всех подрывных «патологических» притязаний, которые жаждут того, чтобы быть допущенными в публичное пространство — однако, в том, что она отождествляет в своем прочтении с *homo sacer*, упускается основная суть анализа Агамбена: у Агамбена нет места для «демократического» проекта «пересмотра» границы, которая отделяет полноправных граждан от *homo sacer*, мало-помалу давая возможность услышать их голоса; его идея, скорее, в том, что в сегодняшней «постполитике» само демократическое публичное пространство — это маска, скрывающая тот факт, что все мы, в конечном счете, являемся *homo sacer*. Означает ли это, в таком случае, что Агамбен целиком и полностью вписывается в линию тех, кто, подобно Адорно и Фуко, считают тайной целью развития наших обществ тотальное закрытие «управляемого мира», в котором все мы сводимся к статусу объектов «биополитики»? Хотя Агамбен отрицает всякий «демократический» выход, в своем детальном прочтении св. Павла он неистово подтверждает «революционное» Мессианское измерение — и если это мессианское измерение хоть что-то значит, так это то, что «простая жизнь» не является больше последним

113

местом политики<sup>12</sup>. То есть приостанавливается в Мессианской позиции «ожидания конца времен» именно центральное положение «простой жизни»; в полную противоположность этому, фундаментальной чертой постполитики является сведение политики к «биополитике» в узком смысле управления и регулирования «простой жизни».

Это (неверное) усвоение Агамбена — всего лишь один случай из тех, что иллюстрируют тенденцию среди американских «радикальных» преподавателей (еще более показательным, чем ситуация с Агамбеном, является здесь случай Фуко): усвоенный европейский интеллектуальный топос с его акцентом на завершении всякого освободительного демократического проекта заново переписывается в противоположном топосе постепенного частичного расширения демократического пространства. Лицевая сторона этой обманчивой политической радикализации: сама радикальная политическая практика мыслится как бесконечный процесс, который может дестабилизировать, смещать и т.д. структуру власти, не подрывая ее на самом деле. Исходная цель радикальной политики состоит в том, чтобы постепенно смещать границу социальных исключений, предоставляя исключенным лицам (сексуальным и этническим меньшинствам) возможность создания маргинальных пространств, в которых они могут артикулировать и ставить под вопрос свои идентично-

сти. Радикальная политика, таким образом, становится бесконечной насмешливой пародией и провокацией, постепенным процессом реидентификации, в котором нет финальных побед и окончательных размежеваний. И вновь, именно Честертон выработал принципы критики этой позиции в своей оценке гильотины:

«Гильотина плохая штука, одно в ней хорошо: быстрота. Нож ее — лучший ответ на любимый до-  
<sup>12</sup> См.: Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, Paris: Editions Payot&Rivages 2000.

114

вод эволюционистов. «Где же именно вы проведете черту?» — спрашивают они, а мятежник ответит: «Вот *здесь*, между вашей головой и телом» Если надо нанести удар, надо знать, что — хорошо, что — плохо; надо верить во что-то вечное, если хочешь действовать быстро»<sup>13</sup>.

Отсюда можно понять, почему Бадью, теоретик Действия, должен обратиться к Вечности: действие мыслимо только как вмешательство Вечности во время. Исторический эволюционизм приводит к бесконечному откладыванию, ситуация всегда слишком сложна, всегда есть несколько больше аспектов, которые следует принимать в расчет, наше взвешивание «за» и «против» никогда не окончится... В противоположность такой позиции, переход к действию связан с жестом радикального и насильственного упрощения, рассечением пресловутого гордиева узла: сверхъестественный момент, когда бесконечное размышление кристаллизуется в простом «да» или «нет».

Если, в таком случае, выступая против этих неверных прочтений, мы противимся соблазну лишения понятия homo *sacer* его подлинной радикальности, это дает нам возможность поставить диагноз многочисленным призывам переосмыслить некоторые основные составляющие понятий человеческого достоинства и свободы, в избытке появившиеся после 11 сентября. Яркий пример — колонка Джонатана Олтера в журнале «Ньюсвик» «Время подумать о пытках» со зловещим подзаголовком «Это новый мир, и чтобы выжить в нем, могут пригодиться старые добрые методы». После заигрывания с израильской идеей о признании законными физическими и психологическими пытками в случае крайней необходимости (когда нам известно, что террорист, сидящий в тюрьме, обладает информацией, которая может спасти сотни жизней) и «незаинтересованных» утверждений, вроде «некоторые пытки хорошо срабатывают», он приходит к выводу:

<sup>13</sup> Честертон Г.К. *Указ. соч.* С. 437.

115

«Мы не можем узаконить пытки; они противоречат американским ценностям. Но если мы продолжаем говорить о нарушениях прав человека во всем мире, то нам следует быть восприимчивыми к некоторым мерам в борьбе с терроризмом, вроде санкционированного судом психологического допроса. И мы должны будем подумать о передаче некоторых подозреваемых нашим менее щепетильным союзникам, даже если это выглядит лицемерием. Никто не говорил, что это будет приятно»<sup>14</sup>.

Непристойность таких утверждений очевидна. Во-первых, почему для оправдания используется нападение на Всемирный торговый центр? Разве в мире нет более страшных преступлений? Во-вторых, что *нового* в этой идее? Разве ЦРУ не обучало латиноамериканцев и американских военных союзников в третьем мире практике пыток десятилетиями? Это лицемерие продолжается десятилетиями... Даже цитируемый «либеральный» аргумент Алана Дершовица вызывает подозрения: «я не одобряю пытки, но если вы собираетесь применять их, следует для начала получить разрешение суда». Логика, основанная на таком принципе («Раз уж мы делаем это, давайте делать это по закону, чтобы избежать злоупотреблений!»), чрезвычайно опасна: легитимация пыток открывает возможность для новых, *еще более* недопустимых пыток. Когда, следуя этой логике, Дершовиц доказывает, что проведение пыток в ситуации «цейтнота» не является нарушением прав заключенного как обвиняемого (полученная информация не будет использована против него в суде; пытка — это не наказание, а способ предотвратить убийство массы людей), лежащее в основе допущение выглядит еще более тревожным: значит, следует позволить мучить людей не в наказание за что-либо, а просто потому, что они что-то знают? Почему бы тогда не узаконить пытки во-

<sup>14</sup> *Newsweek*, November 5 2001, p. 45.

116

еннопленных, которые могут владеть информацией, способной спасти сотни жизней наших солдат? Выступая против либеральной «честности» Дершовица, нужно, следовательно, парадоксальным образом стараться сохранить видимое «лицемерие»: хорошо, можно представить, что в исключительной ситуации, столкнувшись с «заключенным, который знает» и слова которого

могут спасти тысячи жизней, придется прибегнуть к пытке — однако, даже (или, скорее, именно) в таком случае безусловно решающим будет то, что никто *не* возведет этот чрезвычайный выбор в универсальный принцип; следуя неотвратимой жестокой настоятельности момента нужно просто *делать это*. Только таким способом, самой невозможностью или запретом возведения того, что мы должны были сделать, в универсальный принцип, сохраняется чувство вины, осознание недопустимости того, что мы сделали.

Короче говоря, такие споры, такие призывы «быть восприимчивыми» должны служить даже для каждого подлинного либерала знаком того, что террористы побеждают. И в определенном смысле эссе, вроде олтеровского, в которых пытки не получают открытой защиты, но становятся темой для обсуждения, еще более опасны, чем прямое одобрение пыток. Хотя — по крайней мере, в данный момент — прямое одобрение пыток выглядит шокирующим и потому отвергается, простое превращение пыток в допустимую тему дискуссий позволяет нам оказывать внимание идее, сохраняя чистую совесть («Разумеется, я против пыток, но какой вред от того, что мы просто обсуждаем это!»). Такая легитимация пыток как темы дискуссий меняет фон идеологических допущений и вариантов значительно более радикально, чем их прямая защита: она полностью изменяет поле, тогда как без этого изменения прямая защита пыток оставалась бы идиосинкратической точкой зрения. Проблема здесь в фундаментальных этических основаниях: конечно, можно

117

узаконить пытку ради получения скорой выгоды (спасение сотен жизней), но как насчет долгосрочных последствий для нашей символической вселенной? Где следует остановиться? Почему бы не пытать рецидивистов, родителей, похищающих детей у бывших супругов...? Идея о том, что, выпустив однажды джина из бутылки, пытки можно удержать на «разумном» уровне, есть худшая либеральная иллюзия — пример с «цейтнотом» вводит в заблуждение: подавляющее большинство пыток проводилось *не* для того, чтобы разрешить ситуацию «цейтнота», а по совершенно различным причинам (наказать или психологически сломить врага, терроризировать покоряемое население и т.д.). Всякая последовательная этическая позиция *должна* полностью отвергнуть такие прагматически-утилитарные рассуждения. Возникает соблазн провести здесь еще один простой умственный эксперимент: представьте себе *арабскую* газету, рассказывающую о случаях пыток американских военнопленных — какой за этим последовал бы взрыв критики фундаменталистского варварства и пренебрежения правами человека! (Разумеется, следует полностью осознавать, что сама наша чувствительность к пытке, то есть идея о том, что пытка противоречит человеческому достоинству как таковому, выросла из самой идеологии современного капитализма — короче говоря, критика капитализма есть результат собственной идеологической динамики капитализма, а не нашего оценивания его при помощи каких-то внешних стандартов).

Не будучи единичным случаем, обсуждение пытки продолжилось в 2002 году: когда в начале апреля американцы сумели поймать Абу Зубайда, предполагаемого заместителя командира Аль-Каиды, вопрос о том, «следует ли его пытать?», открыто обсуждался в основных средствах массовой информации. В заявлении, переданном Эн-Би-Си 5 апреля, сам Дональд Рамсфельд заявил, что для него приоритетом пользуются жизни американцев,

118

а не права человека высокопоставленного террориста, и напал на журналистов, так беспокоящихся о здоровье Зубайда, таким образом, открыто расчистив путь для пыток; однако самым унылым зрелищем был Алан Дершовиц, который под видом либерального ответа Рамсфельду, *одновременно признавая пытки допустимой темой для обсуждения*, действительно спорил как законник, выступавший против истребления евреев на Ванзейской конференции. Его замечания касались двух частных вопросов: 1) случай Зубайда — это не чистый случай ситуации «цейтнота», то есть не доказано, что он действительно знает о деталях отдельной неминуемой массовой террористической атаки, которую к тому же можно предотвратить, получив от него информацию при помощи пытки; 2) пытать его пока что незаконно — чтобы сделать это, для начала нужно принять участие в общественных дебатах, а затем внести поправки в конституцию США и публично заявить о том, что в этом вопросе США больше не будут следовать Женевской конвенции, которая регулирует правила обращения с пленными врагами... Если когда-либо либерализм терпел величайшее этическое фиаско, так это в данном случае.

Эта ссылка на Ванзе ни в коем случае не является риторическим преувеличением. Если верить документальной драме Эйч-Би-Оу о Ванзейской конференции, на ней присутствовал старый консервативный юрист, возмущенный тем, что подразумевалось в предложенных мерах (незаконная ликвидация миллионов евреев), он возразил: «Но ведь я был у фюрера неделю назад, и он офици-



ально заверил меня в том, что ни один еврей не пострадает от незаконных насильственных мероприятий!» Генрих Гейдрих, председательствовавший на заседании, посмотрел ему в глаза и с насмешливой улыбкой ответил: «Я уверен, что, если вы вновь зададите ему тот же самый вопрос, он даст вам вновь то же самое заверение!» Возмущавшийся судья понял суть: что нацистский дис-

119

курс работает на двух уровнях, что уровень явных формулировок дополнялся непристойной непризнанной изнанкой. Если доверять оставшимся протоколам, то в этом и состояла сущность разногласий на конференции между бескомпромиссными исполнителями и «законниками», вроде судьи, написавшего Нюрнбергские расовые законы: хотя он страстно подчеркивал, как он ненавидит евреев, он просто настаивал на том, что нет никаких законных оснований для применения об-суждавшихся радикальных мер. Для «законников» проблема состояла, таким образом, не в ха-рактере мер, еще меньше — в антисемитизме как таковом, их волновало то, что на эти меры долж-ным образом не распространялся закон. Они боялись столкнуться с пропастью решения, не по-крытого большим Другим Закона, юридической фикцией законности. Сегодня, с постполитичес-кой регламентацией жизни *homo sacer*, эта последняя оговорка нацистских законников исчезла: нет больше необходимости покрывать административные меры легальным большим Другим.

Неожиданным предшественником этой паралегальной «биополитики», в которой админис-тративные меры постепенно замещают правление Закона, был правый авторитарный режим Альфредо Стреснера в Парагвае 1960-70-х годов, доведший логику исключительного положения до ее неповторимой абсурдной высоты. При Стреснере Парагвай был — относительно его конституционного порядка — «нормальной» парламентской демократией со всеми гарантированными свободами; однако после того, как Стреснер заявил о том, что все мы живем при чрезвычайном положении, поскольку идет всемирная борьба между свободой и коммунизмом, полное исполнение конституции было навсегда отложено и было объявлено чрезвычайное положение. Это чрезвычайное положение приостанавливалось на один день каждые четыре года, на день выборов, чтобы можно было провести свободные вы-

120

боры, которые подтвердили бы правление Колорадской партии Стреснера при большинстве в 90% голосов, полученных его коммунистическими противниками... Парадокс в том, что чрезвычайное положение было нормальным состоянием, тогда как «нормальная» демократическая свобода была кратким предписанным исключением... Не проболтался ли этот странный режим раньше времени о наиболее радикальных последствиях тенденции, ясно различимой в наших либерально-демократических обществах после 11 сентября? Разве не стало сегодня риторикой то, что глобальное чрезвычайное положение в борьбе против терроризма легитимирует все более и более широкие приостановки законных и других прав? Зловещим в недавнем заявлении Джона Эшкрофта о том, что «террористы используют американскую свободу как оружие против нас», является, конечно, явно подразумеваемый вывод: итак, чтобы защитить «нас», мы должны ограничить наши свободы... Многочисленные крайне сомнительные заявления высших руководителей Америки, особенно Дональда Рамсфельда и Джона Эшкрофта, а также взрывное проявление «американского патриотизма» после 11 сентября (флаги повсюду и т.д.) — все это точно указывает на логику чрезвычайного положения: правление закона потенциально приостановлено, Государству нужно дать возможность заявить о своей верховной власти без «избыточных» законных ограничений, поскольку президент Буш сразу же после 11 сентября сказал, что Америка находится в состоянии войны. Проблема в том, что, строго говоря, Америка явно *не* находится в состоянии войны, по крайней мере, не в старом традиционном смысле слова (для подавляющего большинства продолжается повседневная жизнь, а война остается делом исключительно государственных органов): таким образом, само различие между состоянием войны и состоянием мира размыто, мы вступаем во время, когда само состояние ми-

121

ра одновременно может быть чрезвычайным положением. Такие парадоксы также дают ключ к тому, каким образом две логики чрезвычайного положения соотносятся друг с другом: сегодняшнее либерально-тоталитарное чрезвычайное положение «войны с террором» и подлинно революционное чрезвычайное положение, впервые ясно сформулированное Павлом, когда он говорил о неожиданном приближении «конца времен»? Ответ ясен: когда государственная институция объявляет чрезвычайное положение, она поступает так, исходя

из отчаянной стратегии по *избеганию* подлинного чрезвычайного положения и возвращению к «нормальному ходу вещей». Вспомним характерную черту всех реакционных провозглашений «чрезвычайного положения»: все они были направлены *против* народных волнений («беспорядков») и подавались как стремление восстановить норму. В Аргентине, Бразилии, Греции, Чили, Турции военные объявляли чрезвычайное положение для того, чтобы обуздать «хаос» всеобъемлющей политизации: «Это безумие нужно остановить, люди должны вернуться к своей повседневной работе, они должны продолжать трудиться!» Короче говоря, реакционные провозглашения чрезвычайного положения — это отчаянная защита от самого подлинного чрезвычайного положения...

Точно так же следует уметь распознавать, что же действительно является новым в списке из семи государств, рассматриваемых Соединенными Штатами в качестве потенциальных целей при нанесении удара ядерным оружием (не только Ирак, Иран и Северная Корея, но так же Китай и Россия): проблематичным является не список как таковой, но принцип, лежащий в его основе — а именно отказ от золотого правила конфронтации «холодной войны», согласно которому сверхдержавы публично заявляли о том, что ни при каких условиях они не будут применять ядерное оружие первыми — применение ядерно-

122

го оружия осталось угрозой безумия<sup>15</sup> (гарантированного взаимного уничтожения), которая, как это ни парадоксально, гарантировала, что конфликт не вырвется за определенные рамки. Теперь же Соединенные Штаты отказываются от этого обета и заявляют о своей готовности первыми применить ядерное оружие в качестве элемента войны против террора, это стирание разрыва между обычной и ядерной войной, то есть постулирование применения ядерного оружия как элемента «стандартной» войны. Возникает соблазн рассмотреть это в кантовских философских терминах: из «трансцендентального» (даже ноуменального) оружия, угроза которого накладывала ограничения на «эмпирическую» войну, применение ядерного оружия теперь превращено просто в еще один эмпирический «патологический» элемент войны.

Другой аспект того же изменения: в феврале 2002 года был анонсирован — и вскоре отложен в долгий ящик — план создания «Управления стратегического влияния», среди задач которого было прописано распространение дезинформации в иностранных средствах массовой информации для пропаганды образа Соединенных Штатов в мире. Проблема с этим управлением не просто в открытом допущении лжи; это та же проблема, что и в случае с известным утверждением: «Если и есть что-то худшее, чем лгущий человек, то это человек, который не способен ответить за свою ложь!» (Это имеет отношение к реакции женщины на своего любовника, который хотел иметь все формы секса, кроме прямого проникновения, так чтобы он не лгал своей жене, когда утверждал, что не вступал в половые отношения с другой женщиной — короче говоря, речь идет о Клинтоне. Женщина совершенно справедливо утверждала, что в таких обстоятельствах прямая ложь — отрица-

<sup>15</sup> В тексте игра слов: MADness (mutually assured destruction). — Прим. перев.

123

ние половых отношений перед женой — было бы значительно честнее избранной стратегии лжи под видом правды). Не удивительно, в таком случае, что план вскоре отправили в долгий ящик: правительственное учреждение, открыто заявляющее о том, что одна из его целей — распространение неправды, обречено на провал. Конечно, это означает, что официальное распространение лжи продолжится — идея правительственного учреждения непосредственно предназначенного для лжи была в известном смысле все-таки слишком честной — она должна была быть отброшена именно для того, чтобы существовала возможность действенного распространения лжи.

Урок, который нужно взять здесь у Карла Шмитта, состоит в том, что деление друг/враг никогда не бывает простой констатацией фактического различия: враг по определению всегда — по крайней мере, до определенного момента — *невидим*, он выглядит как один из нас, сразу его не узнать; вот почему важной проблемой и задачей политической борьбы является предоставление/конструирование *образа* врага. (Этим также объясняется, почему евреи являются врагом *par excellence*: не только потому, что они скрывают свой подлинный образ или характер, — за их обманчивой наружностью, в конечном счете, нет ничего. Евреям не хватает «внутренней формы», присущей любой настоящей национальной идентичности: они — это не-нация среди наций, их национальная субстанция как раз и состоит в недостатке субстанции, в бесконечной аморфной пластичности...) Короче говоря, «опознание врага» — это всегда *перформативная* процедура, которая, в отличие от обманчивой видимости, выявляет/конструирует «истинное лицо» врага.

Шмитт ссылался здесь на кантианскую категорию *Einbildungskraft*, трансцендентальной силы воображения: чтобы опознать врага, не достаточно подвести концептуальную категоризацию под пред-существующие категории; следует «схема-

124

тизировать» логическую фигуру Врага, наделить ее конкретными осязательными особенностями, которые сделают ее подходящей мишенью для ненависти и борьбы.

После краха в 1990 году коммунистических государств, которые обеспечивали врага «холодной войны», западная сила воображения вступила в десятилетие неразберихи и неэффективности, занимаясь поиском подходящих «схематизации» фигуры Врага, постепенно переходя от хозяев наркокартелей к последовательности военных лидеров так называемых «стран изгоев» (Садам, Норвега, Айдид, Милошевич...), не задерживаясь на каком-то одном центральном образе; только с 11 сентября это воображение заново подтвердило свою квалификацию, сконструировав образ бен Ладена, исламского фундаменталиста и Аль-Каиды, ее «невидимой» сети. Это означает к тому же, что наши плюралистические и терпимые либеральные демократии остаются глубоко «шмиттовскими»: они продолжают основываться на политической *Einbildungskraft*, чтобы заставить соответствующей фигурой, которая делает видимым невидимого Врага. Не приостанавливая «бинарной» логики Друга/Врага, тот факт, что этот Враг определяется как фундаменталистский противник плюралистической толерантности, только добавляет к ней рефлексивный выверт. Конечно, цена за эту «ренормализацию» такова, что фигура Врага претерпевает фундаментальную перемену: это больше не Империя Зла, то есть иная территориальная сущность (государство или группа государств), а нелегальная, секретная, почти виртуальная всемирная сеть, в которой беззаконие (преступность) совпадает с «фундаменталистским» этико-религиозным фанатизмом — и поскольку эта сущность не обладает никаким позитивным легальным статусом, такая новая конфигурация влечет за собой конец международного права, которое — по крайней мере, с наступлени-

125

ем современности (*modernity*) — регулировало взаимоотношения между государствами.

Когда Враг служит как «точка пристежки» (лаканианская *point de capiton*) нашего идеологического пространства, то это делается для того, чтобы объединить множество актуальных политических противников с тем, против кого мы ведем борьбу. Так, сталинизм в тридцатых сконструировал лозунг «империалистического монополистического капитала», чтобы доказать, что фашисты и социал-демократы («социал-фашисты») — «близнецы-братья», «левая и правая рука монополистического капитала». Так, сам нацизм сконструировал «плутократическо-большевистский заговор» как общего агента, угрожающего благополучию немецкой нации.

*Capitonage* — это операция, посредством которой мы идентифицируем-конструируем единственную силу, которая «нажимает на тайные пружины» за спиной множества актуальных противников. Не происходит ли то же самое в случае с сегодняшней «войной с террором»? Разве фигура террористического Врага не является также сгущением двух противоположных фигур, реакционного «фундаменталиста» и левого сопротивленца? Название статьи Брюса Бэркотта в «Нью-Йорк тайме мэгэзин» от 7 апреля 2002 года (воскресенье) — «Цвет отечественного терроризма — зеленый» — говорит само за себя: не правые фундаменталисты несут ответственность за взрыв в Оклахоме и, по всей вероятности, за панику с сибирской язвой, а зеленые, которые не убили ни одного человека.

По-настоящему зловещая черта, лежащая в основе всех этих феноменов, — это метафорическая универсализация означающего «террор»: основная идея телевизионной кампании против наркотиков весной 2002 года в Америке — «Когда вы покупаете наркотики, вы снабжаете деньгами террористов!» Террор, таким образом, исподволь возведен в скрытый универсальный эквивалент всех социальных зол.

## 5. ОТ НОМО SACER К БЛИЖНЕМУ

Как часто подчеркивал Фрейд, ключевая особенность сновидений, в которых спящий предстает обнаженным перед толпой, особенность, провоцирующая тревогу, заключается в таинственном явлении, что моя нагота, по-видимому, никого не беспокоит: люди проходят мимо, как будто все в порядке... Не похоже ли это на кошмарную сцену повседневного расистского насилия, свидетелем которой я был в Берлине в 1992 году? Сначала мне показалось, что на противоположной стороне улицы немец и вьетнамец просто играли в какую-то дружескую игру, исполняя друг перед другом замысловатый танец. Мне потребовалось некоторое время, чтобы понять, что я стал очевидцем

реального случая расистской агрессии: куда бы ни направлялся растерянный и испуганный вьетнамец, немец вставал на его пути, давая ему таким образом понять, что здесь, в Берлине, ему не место, для него нет дороги. Причина моего первоначального непонимания была двойкой: начнем с того, что немец совершал агрессию странным зашифрованным способом, соблюдая определенные границы, не переходя к прямому физическому нападению на вьетнамца; по существу, он даже ни разу не прикоснулся к нему, он только преграждал ему дорогу. Второй причиной, конечно, был тот факт, что люди, проходившие мимо (событие имело место на оживленной улице, а не в темном закоулке!),

127

просто игнорировали — или, скорее, *делали вид*, что игнорируют, — событие, поспешно отводя глаза в сторону, словно ничего особенного не происходило. Разве различие между этим «мягким» насилием и brutальной физической атакой неонацистских бритоголовых — это все, что осталось от различия между цивилизацией и варварством? Не является ли эта «мягкая» агрессия в известном смысле еще худшей? Именно она позволила прохожим игнорировать ее и признать ее обычным событием, что было бы невозможно в случае прямого brutального физического нападения. И возникает соблазн утверждать, что гомологичное неведение, своего рода этическое *epoche*, мобилизуется, когда мы начинаем обращаться с другим как с *homo sacer*. Как нам тогда выйти из этого затруднения?

В январе-феврале 2002 года в Израиле произошло эпохальное событие: организованный отказ сотен резервистов служить на оккупированных территориях. Эти *отказники* (как они говорят) не являются простыми «пацифистами»: в своих обращениях к общественности они подчеркивали, что они выполнили свой долг в борьбе за Израиль во время войн против арабских государств, за что некоторые из них получили высокие награды. Они просто заявляют (и всегда есть что-то простое в этическом акте<sup>1</sup>), что они не могут признать борьбу за «господство, изгнание, подавление и унижение целого народа». Их заявления документально подтверждаются подробными описаниями

<sup>1</sup> Громкие фразы, сыгравшие решающую историческую роль, как правило, состоят из тавтологической банальности — от Розы Люксембург («свобода — это всегда свобода для инакомыслящих») до известного предупреждения Михаила Горбачева к тем, кто были не готовы поддержать его *перестройку*: «Не следует приходить слишком поздно, иначе будешь наказан жизнью». Таким образом, значение имеет не содержание этих фраз, а исключительно их структурная роль — если бы утверждение Люксембург было сделано либеральным критиком большевистской революции, оно давно бы стерлось из памяти...

128

зверств Израильских сил обороны — от убийств детей до разрушения собственности палестинцев. Вот что сообщает Гил Немеш о «кошмарной реальности на территориях» на веб-сайте протестующих (seruv.org.il):

«Мои друзья заставляют пожилого человека опозорить себя, причиняют боль детям, оскорбляют людей для забавы и для того, чтобы позднее хвастаться этим, смеяться над этим страшным зверством. Я не уверен, что по-прежнему хочу называть их своими друзьями». Они «позволяют себе избавиться от своей человечности не из чистой злобы, а потому, что иметь дело с этим как-то по-иному слишком трудно».

Некая реальность стала, таким образом, постижимой: реальность сотен мелких — и не таких уж мелких — повседневных унижений, которым подвергаются палестинцы — как палестинцы, и даже израильские арабы (официально полноправные граждане Израиля) пользуются меньшими правами при распределении воды, в реальных земельных сделках и т.д. Но более важным, чем это, является систематическая «микрoполитика» психологических унижений: по существу, с палестинцами обращаются как с плохими детьми, которых можно вернуть к честной жизни только при помощи строгой дисциплины и наказаний. Рассмотрим только смехотворную ситуацию, когда бомбят Палестинские силы безопасности и в то же самое время требуют от них, чтобы они применяли суровые меры к террористам Хамаса. Как можно надеяться, что они сохраняют минимум авторитета в глазах палестинского населения, если их ежедневно унижают, нападая на них и к тому же ожидая, что они будут запросто терпеть эти нападения — если же они обороняются и сопротивляются, их вновь объявляют террористами? К концу марта 2002 года эта ситуация достигла своего смехотворного апогея: мы имели Арафата, удерживаемого и изолированного в трех комнатах в своей резиденции в Рамаллахе, и в то же время призывающего оста-

129

новить террор, как если бы он обладал полной властью над палестинцами... Короче говоря, разве мы не сталкиваемся в этом израильском обращении с палестинскими властями (применяя в их отношении военную силу и, одновременно, требуя, чтобы они подавляли террористов среди себя



самих) со своеобразным прагматическим парадоксом, в котором явное послание (приказ остановить террор) разрушается скрытым посланием, содержащимся в самом способе передачи явного послания? Разве не очевидно, что палестинские власти, таким образом, ставят в непригодную для жизни позицию: расправляясь со своими собственными людьми и попадая под огонь израильтян? Разве истинное имплицитное указание не является в значительной степени противоположным: *мы требуем от вас сопротивления нам, чтобы мы могли вас уничтожить?* Иными словами, что, если истинная цель данного израильского вторжения на палестинские территории состоит не в том, чтобы предотвратить будущие террористические атаки, а в том, чтобы действительно «сжечь мосты», поднять ненависть до такого уровня, который покажет, что в обозримом будущем мирное решение невозможно?

Нелепость американской точки зрения в полной мере отразилась в телевизионном комментарии Ньюта Гингрича 1 апреля 2002 года: «Так как Арафат в действительности является главой террористической организации, мы должны будем свергнуть его и заменить новым демократическим лидером, который будет готов иметь дело с государством Израиль». Это вовсе не пустой парадокс, но часть реальности: Хамид Карзай в Афганистане уже является «демократическим лидером, навязанным народу извне». Когда Хамид Карзай, «временный глава» Афганистана, введенный в должность американцами в ноябре 2001 года, появляется в наших средствах массовой информации, он всегда облачен в одно и то же одеяние, которое не может не показаться привлекательной модернизированной версией традиционного афганского

130

наряда (шерстяная шапка и пуловер под более современным пальто и т.д.) — сама его фигура, таким образом, по-видимому, иллюстрирует его миссию, соединение модернизации и наилучших старых афганских традиций... Неудивительно, ведь этот наряд был разработан лучшими дизайнерами Запада! По существу, Карзай — это лучшая метафора для статуса самого Афганистана сегодня. Подлинная проблема, конечно, такова: что, если попросту нет никакого «истинно демократического» (в американском смысле слова, разумеется) палестинского молчаливого большинства? Что, если «демократически избранный новый лидер» оказался бы настроен еще более антиизраильски, поскольку Израиль систематически применяет логику коллективной ответственности и наказания, полностью уничтожая дома семей предполагаемых террористов? Суть не в жестоком деспотическом обращении как таковом, а, скорее, в том, что палестинцы на оккупированных территориях сводятся к статусу Лото *sacer*, объекта дисциплинарных мер и/или даже гуманитарной помощи, а не полноправных граждан. И отказники совершили переход от *homo sacer* к «ближнему»: они обращаются с палестинцами не как с «равными полноправными гражданами», а как с ближними в строгом иудео-христианском смысле слова<sup>2</sup>. И действительно, в этом и состоит сегодня трудное этическое испытание для израильтян: «Возлюби ближнего!» означает «Возлюби палестинца!» (который и есть их ближний *par excellence*) или же не значит вообще ничего.

2 Здесь следует обратить внимание на разницу между этой иудео-христианской любовью к ближнему и, скажем, буддистским состраданием к страданию: это сострадание относится не к «ближнему» в смысле беспокояще-провоцирующей бездны желания Другого, а, в конечном счете, к страданию, которое у нас, людей, общее с животными (вот почему, согласно доктрине реинкарнации, человек может переродиться в животном).

131

Нельзя умиляться даже тогда, когда сталкиваешься с этим отказом, подчеркнуто замалчиваемым крупными средствами массовой информации: такой жест прочтения линии, отказа от участия, — это аутентичный *этический акт*. Именно здесь, в таких актах, как выразился бы Павел, *действительно* нет больше ни иудея, ни палестинца, ни полноправного члена государства, ни Лото *sacer*... Здесь следует быть храбрым платоником: это «Нет!» означает удивительный миг, когда вечная Справедливость на мгновение показывается во временной сфере эмпирической реальности. Осознание мгновений, подобных этому, есть лучшее противоядие от антисемитского соблазна, столь часто отмечаемого у критиков израильской политики. Хрупкость нынешней глобальной констелляции лучше всего выражается посредством простых мысленных экспериментов: если бы мы узнали об угрозе жизни на Земле (скажем, о том, что через восемь месяцев гигантский астероид наверняка столкнется с Землей), то все наши наиболее страстные идеологическо-политические усилия внезапно сделались бы ничтожными и смехотворными... С другой стороны, если (возможно, это более реалистическое ожидание) должна была бы произойти неслыханная террористическая атака (скажем, ядерное разрушение Нью-Йорка и Вашингтона или отравление миллионов людей химическим оружием), как это изменило бы все наше восприятие ситуации? Ответ не так уж прост, как может показаться. Однако даже с точки зрения такой

глобальной катастрофы «невозможные» этические акты не показались бы смехотворными и ничтожными. Особенно сейчас, весной 2002 года, когда круг насилия между израильтянами и палестинцами постепенно стягивается в своей самоускоряющейся динамике, очевидно невосприимчивой даже к американской интервенции, только сверхъестественный акт сможет разорвать этот круг.

132

Наш долг сегодня — отслеживать такие акты, такие этические мгновения. Худший грех — наполнить такие акты фальшивой универсальностью «никто не чист». Всегда можно играть в эту игру, предлагающую игроку двойную выгоду: сохранение морального превосходства над теми, кто («в конце концов, все-таки») вовлечены в борьбу, и способность уклониться от трудной задачи собственного участия, анализа констелляции и занятия стороны. В последние годы антифашистский пакт после второй мировой войны как бы медленно надламывается: от историков-ревизионистов до новых правых популистов, табу рушатся... Как это ни парадоксально, те, кто подрывают этот пакт, обращаются к самой либеральной унифицирующей логике виктимизации: конечно, были жертвы фашизма, но как насчет других жертв изгнаний после второй мировой войны? Как насчет немцев, изгнанных из своих домов в Чехословакии в 1945 году? Разве у них нет права на (финансовую) компенсацию?<sup>3</sup> Это странное сцепление денег и виктимизации — одна из форм (возможно, даже «истина») денежного фетишизма сегодня: хотя подчеркивается, что холокост был абсолютным преступлением, все договариваются о соответствующих *финансовых* компенсациях за него... Ключевой деталью этого ревизионизма, таким образом, является релятивизация вины во второй мировой войне: тип аргументации — «Разве союзники не проводили ненужных бомбардировок Дрездена?» Последний наиболее вопиющий пример касается пост-югославской войны. В Боснии в начале девяностых не все участники играли в одну и ту же националистическую игру — в определенный момент, по крайней мере, сараевское правительство, выступавшее против других этнических группировок за многоэтничную Боснию и за наследство

<sup>3</sup> И не относится ли это и к кампаниям против аборт? Разве в них нет ничего общего с либеральной логикой глобальной виктимизации, распространяемой также на нерожденных?

133

титовской Югославии, занимало такую этическую позицию против тех, кто боролись за свое этническое доминирование. Истина ситуации была, таким образом, не в том, что «Милошевич, Туджман, Изетбегович — в конце концов, все одно» — такая нивелировка, допускающая универсальное освобождающее суждение с безопасной дистанции, является формой этического предательства. Грустно наблюдать, что даже Тарик Али в своем выдающемся анализе интервенции НАТО в Югославии попадает в эту ловушку:

«Утверждение, что во всем виноват Милошевич, является односторонним и ошибочным, предоставляющим индульгенцию тем словенским, хорватским и западным политикам, которые позволили ему добиться успеха. Можно утверждать, например, что именно словенский эгоизм, бросивший боснийцев и албанцев, равно как и ненационалистических сербов и хорватов, на растерзание волкам, был решающим фактором, давшим начало всем бедам дезинтеграции»<sup>4</sup>.

Безусловно, верно, что основная ответственность других за успех Милошевича состоит в том, что они «позволили ему добиться успеха», в их готовности признать его как «фактор стабильности» и терпимо относиться к его «эксцессам» в надежде на то, что дела с ним пойдут замечательно; и верно, что такая позиция была ясно заметна среди словенских, хорватских и западных политиков (например, конечно, есть все основания предполагать, что относительно ровный путь к словенской независимости связан с молчаливым неформальным соглашением между словенским руководством и Милошевичем — его проект «великой Сербии» не нуждался в Словении). Однако к этому следует добавить еще два обстоятельства. Во-первых, данная аргументация предполагает, что ответственность других имеет в корне отличный характер, чем ответственность Милошевича: суть не

<sup>4</sup> Tariq Ali, «Springtime for NATO», *New Left Review* 234 (March-April 1999), p. 70.

134

в том, что «они все одинаково виновны, участвуя в националистическом безумии», — другие виновны в том, что они не были достаточно жесткими в отношении Милошевича, что они не противостояли ему безоговорочно любой ценой. Во-вторых, эта аргументация упускает, что тот же самый упрек в «эгоизме» может быть применен ко *всем* участникам, включая мусульман, главных жертв (первого этапа) войны: когда Словения провозгласила независимость, боснийское руководство открыто поддержало интервенцию югославской армии в Словению вместо того, чтобы отважиться на конфронтацию на начальной стадии, и тем самым способствовало своей

более поздней печальной судьбе. Так что мусульманская стратегия на первом году конфликта также не обошлась без оппортунизма: ее скрытая аргументация была такой — «пусть словенцы, хорваты и сербы проливают кровь друг друга до изнеможения, чтобы после их конфликта независимая Босния обошлась нам недорого»... (Ирония югославско-хорватской войны в том, что полковник Ариф Дудакович, легендарный боснийский командир, который успешно оборонял осажденный район Бихача от боснийской сербской армии, двумя годами ранее командовал подразделениями югославской армии, осаждавшими хорватский прибрежный город Задар!)

Есть своеобразная идеальная справедливость в том факте, что Запад, в конце концов, вмешался в Косово — не нужно забывать, что именно там все это началось с восхождением к власти Милошевича: это восхождение легитимировалось обещанием улучшить непривилегированное положение Сербии в составе Югославской федерации, особенно в вопросе албанского «сепаратизма». Албанцы были первой мишенью Милошевича; позднее он перенес свой гнев на другие югославские республики (Словению, Хорватию, Боснию) до тех пор, пока, в конце концов, очаг конфликта не вернулся в Косово — как в замкнутом круге Судьбы, стрела вернулась к тому, кто выпустил ее, от-

135

крыв путь призраку этнических страстей. Важный пункт, о котором стоит помнить: Югославия начала распадаться не тогда, когда словенская «сецессия» вызвала эффект домино (сначала Хорватия, затем Босния, Македония...); уже во время конституционной реформы Милошевича в 1987 году, лишившей Косово и Воеводину их ограниченной автономии, хрупкое равновесие, на котором покоилась Югославия, было непоправимо нарушено. С этого момента Югославия продолжала существовать только потому, что она еще не заметила, что уже была мертва — подобно пресловутому коту в мультфильмах, ступающему за край пропасти, плывущему по воздуху и падающему только тогда, когда он узнает, что под его ногами нет никакой земли... С момента захвата власти в Сербии Милошевичем, единственным реальным шансом для Югославии выжить было изобретение ее формулы заново: или Югославия с доминированием сербов, или некоторая форма радикальной децентрализации — от свободной конфедерации до полного суверенитета ее членов.

Однако существует более важная проблема, которую следует здесь рассмотреть: странная деталь в цитате из Тарика Али, которая не может не бросаться в глаза, — это неожиданное обращение за помощью (посреди политического анализа) к психологической категории: «словенский эгоизм» — зачем понадобилась ссылка, столь очевидно выпадающая из общего ряда? На каком основании можно утверждать, что сербы, мусульмане и хорваты действовали «менее эгоистично» в процессе распада Югославии? Основная посылка здесь в том, что словенцы, когда они увидели (югославский) дом разваливающимся, «эгоистично» ухватились за возможность и бежали вместо того, чтобы... — что? Также героически броситься к волкам? Словенцам, таким образом, вменяют в вину начало всего, запуск процесса дезинтеграции (они первыми покинули Югославию) и, наконец, то, что они смогли бежать, не получив по заслугам,

136

не понеся серьезного ущерба. За таким пониманием стоит целый набор стандартных левых предубеждений и догм: тайная вера в жизнеспособность югославского самоуправленческого социализма, представление о том, что малые нации, вроде Словении (или Хорватии), не способны по настоящему функционировать как современные демократии и с необходимостью регрессируют к протофашистскому «герметичному» сообществу (в полную противоположность Сербии, чьи потенциальные возможности к современному демократическому государству никогда не ставились под сомнение).

Этот же националистический уклон также заметен в недавнем росте антиамериканизма в Западной Европе. Не удивительно, что этот антиамериканизм наиболее силен у «больших» европейских наций, особенно во Франции и Германии: это часть их сопротивления глобализации. Часто слышны жалобы о том, что недавняя тенденция глобализации угрожает суверенитету национальных государств. Однако следует уточнить эту формулировку: какие страны более всего подвергаются этой угрозе? Это не небольшие государства, а мировые державы второго ранга, вроде Великобритании, Германии и Франции: они боятся того, что их поглотит возникающая глобальная Империя, что они превратятся в страны, вроде Австрии, Бельгии или Люксембурга. Неприязнь к «американизации» во Франции, разделяемая правыми националистами и многими левыми, означает, в конечном счете, отказ от признания того факта, что Франция сама теряет ведущую роль в Европе. Уравнивание веса больших и малых национальных государств, таким образом, может рас-

смагиваться среди выгодных последствий глобализации: за высокомерным высмеиванием новых восточноевропейских посткоммунистических государств легко различить контуры задетого нарциссизма европейских «великих наций».

137

В 1990 году Хабермас высказал мнение о том, что «сепаратистские» республики, вроде Словении или Хорватии, не обладают достаточным количеством демократической субстанции, чтобы выжить в качестве суверенных современных государств. Он, таким образом, озвучил общее место: не только для сербов, но даже для большинства западных держав, само собой разумеющимся было то, что Сербия — это единственная этническая группа, обладающая достаточным количеством субстанции, чтобы сформировать свое собственное государство. Позднее, на протяжении девяностых, даже радикальные демократические критики Милошевича, отвергавшие сербский национализм, действовали, исходя из предположения, что среди республик бывшей Югославии только Сербия обнаруживает демократический потенциал: после свержения Милошевича одна Сербия сможет превратиться в процветающее демократическое государство, тогда как другие народы бывшей Югославии слишком «провинциальны», чтобы выдержать свое собственное демократическое Государство... Разве это не является отголоском известных едких замечаний Фридриха Энгельса о том, что малые балканские народы политически реакционны, поскольку само их существование есть реакция, пережиток прошлого? Мы сталкиваемся здесь с хорошим случаем «рефлексивного расизма»: расизма, который принимает форму отвержения Другого как расистского, нетерпимого и т.д.

Неудивительно, в таком случае, что в январе 2002 года на съезде правящей в Испании правоцентристской Народной партии премьер-министр Хосе Мария Аснар похвалил идею «конституционного патриотизма» (*Verfassungspatriotismus*) Юргена Хабермаса, патриотической преданности не этническим корням, а демократической конституции государства, которая одинаково распространяется на всех его граждан. Аснар превратил эту идею в модель для решения сепаратистских неприятностей в самой Испании. Он даже, возмож-

138

но, насмешливо предложил Народной партии объявить Хабермаса испанским государственным философом... Вместо того чтобы выбросить из головы эту отсылку к последнему крупному имени франкфуртской школы как нелепое недоразумение, в нем следует скорее распознать зерно истины: неудивительно, что баскские «сепаратисты» отреагировали с недоверием и даже назвали Хабермаса «немецким националистом», — они поняли старую «ленинистскую» идею о том, что в состоянии этнической напряженности внешне «нейтральная» позиция безразличия к этнической идентичности, сведения всех членов государства к простым абстрактным гражданам, в действительности отдает предпочтение крупнейшей этнической группе.

В Югославии конца восьмидесятых, во время напряженных дебатов о ее будущем, сербские интеллектуалы (именно те, что позднее выбрали Милошевича) тоже защищали принцип абстрактно-нейтрального «гражданства». Возможно, есть нечто большее, чем смехотворная идиосинкразия, в том факте, вызывающем серьезные затруднения у западных последователей Хабермаса, что большинство марксистских философов группы «Праксис» из Сербии, близкой к традиции франкфуртской школы, закончили как сербские националисты, а некоторые (вроде Михайло Марковича) — даже как непосредственные сторонники и главные идеологи Милошевича. Когда в конце восьмидесятых Зоран Джинджич (ныне — премьер-министр Сербии) опубликовал книгу, в которой защищалось усиление объединительной роли Сербии в Югославии, он озаглавил ее так: «Югославия как незавершенный проект» — явная отсылка к хабермасовскому лозунгу модерна как незавершенного проекта. Сталкиваясь с этими фактами, последователи франкфуртской школы отгоняют их как невероятную тайну, начало безумия; однако, предположим, что последователи Жака Лакана должны были пойти тем же самым путем — легко представить порочные анализы о том, что такая

139

ангажированность является необходимым итогом лаканианской теории (точно так же, как «деконструктивизму» приписывают ответственность за отрицание холокоста).

Действительно ли ненационалистические коммунисты в Югославии конца 1980-х годов упустили блестящую возможность объединения против Милошевича на демократическо-социалистической платформе сохранения наследия Тито? Это, быть может, самая коварная из псевдолевых иллюзий. В действительности, в 1989 году на заседании политбюро Югославской лиги коммунистов, посвященном памяти Тито, была предпринята попытка сформировать общий фронт защиты наследия Тито от бешеной атаки национализма Милошевича, и это было одно из самых печальных и



самых смешных зрелищ, которые когда-либо существовали. «Демократические» коммунисты (хорват Ивица Рачан, произнесший вступительную речь, словенец Милан Кучан и др.) хотели показать, что это очевидная истина, своего рода *vérité de La Palice*, а именно то, что сербский национализм, поддерживаемый Милошевичем, подрывает самые основы Югославии Тито. Проблема этой стратегии в том, что она потерпела жалкую неудачу, потому что «демократические защитники Тито» загнали себя в угол, заняв нелепую, непригодную для обороны и обреченную на провал позицию: чтобы защитить демократический потенциал от националистической угрозы, они вынуждены были говорить от имени той самой идеологии, борьбой против которой определялось демократическое движение в Югославии. Таким образом, они оказали услугу Милошевичу, позволив ему сформулировать свое послание: «Вы по-прежнему принадлежите призракам идеологии, которая утратила свою власть, тогда как я — первый политик, полностью признавший последствия факта, который вы отрицаете, что *Тито мертв!*» Таким образом, именно поверхностная преданность наследию Тито сковала большинство в Югославской ли-

140

ге коммунистов, оставив политическую инициативу Милошевичу: истина печального зрелища конца 1980-х состояла в том, что Милошевич устанавливал правила и определял политическую динамику — он действовал, тогда как другие фракции в Лиге коммунистов просто реагировали. Единственный способ, который действительно позволил бы противостоять Милошевичу, заключался в том, чтобы вместо цепляния за старых призраков рискнуть сделать шаг дальше, чем он: открыто приступить к радикальной критике самого наследия Тито. Или, выражаясь более патетически: не только Милошевич предал наследие Тито; на более глубоком уровне сами антимилошевичевские защитники титоизма, представители местной номенклатуры, озабоченной своими привилегиями, лишь цеплялись за уже мертвое тело ритуализованного титоизма — есть что-то оправданное в том способе, которым популистское движение Милошевича свергло местную номенклатуру в Воеводине и Черногории (так называемая «йогуртная революция»). Единственным истинным защитником того, что на самом деле стоило спасти из наследия Тито, было сараевское правительство независимой Боснии в первой половине 1990-х годов.

Итак, когда Милошевич в Гааге обвиняет Запад в двойных стандартах, напоминая западным лидерам, что менее десяти лет тому назад, *когда они уже знали о том, в чем они обвиняют его сейчас*, они провозглашали его миротворцем; когда он угрожает привести их на место дачи свидетельских показаний, он совершенно прав. Милошевич говорит очень правдоподобно: дело не в том, почему его выдвинули на первый план как главного обвиняемого, а в том, почему с ним так долго обращались как с приемлемым партнером, — в этот рассказ включаются главным образом некоторые западноевропейские державы, вроде Франции и Великобритании, с их очевидным просербским уклоном. И вновь Милошевич прав: державы Запада также присутствуют на суде в Гааге (хотя, ко-

141

нечно, и не в том смысле, который имел в виду Милошевич). В этом также состоит фальшь общественного протеста на Западе в начале марта 2002 года в отношении нечестных выборов в Зимбабве. Теоретически они были правы, однако, как стало возможным то, что Зимбабве затмило другие африканские государства, где народы страдают от политической диктатуры несравнимо более сильно — или, как недавно выразился преподаватель из Конго: «Наша беда в том, что у нас есть золото, алмазы, ценная древесина, но, к несчастью, нет белых фермеров». То есть, где был Запад, когда вскоре после получения независимости Мугабе приказал своей печально известной Пятой бригаде убить более двадцати тысяч противников своего режима? Ответ: он был слишком занят прославлением благоразумия своей примиренческой политики в отношении белых фермеров, чтобы обращать внимание на такие детали... Наилучший способ ясно показать фальшь американской «войны против террора» заключается, таким образом, в том, чтобы просто сделать ее *универсальной*: вслед за Америкой другие страны требуют для себя того же самого права — Израиль (против палестинцев), Индия (против Пакистана)... Что можно ответить Индии, которая сейчас, после нападения на ее парламент террористов, поддерживаемых Пакистаном, требует того же права на военную интервенцию в отношении Пакистана? А как насчет всех *прошлых* претензий правительств к правительству США, отказывавшему в выдаче людей, которые явно подпадают под определение «террористов», используемое сейчас Соединенными Штатами?

Тем не менее, есть что-то исключительное в израильско-палестинском конфликте: ясно, что мы имеем дело с *симптоматическим узлом* ближневосточного кризиса, с его Реальным, которое возвращается вновь и вновь, чтобы преследовать всех участников. Как это часто происходит, мир-

ное соглашение, казалось, было уже в руках, оставалось только найти подходящие формулировки

142

для некоторых второстепенных документов — и потом опять все разваливалось, показывая непрочность символического компромисса. Термин «симптоматический узел» должен употребляться здесь вполне буквально: разве в израильско-палестинском конфликте обычные роли так или иначе не перепутаны как в узле? Израиль — официальный представитель западной либеральной современности (*modernity*) — легитимирует себя на языке этнорелигиозной идентичности, тогда как палестинцы — осуждаемые как досовременные (*premodern*) «фундаменталисты» — легитимируют свои требования в терминах светского гражданства. Если здесь доказывать, что «нельзя доверять палестинцам: достаточно дать им шанс, и они точно устроят резню и выгонят израильтян», то упускается суть. Конечно, не следует испытывать иллюзий насчет палестинцев: мечта о едином светском государстве, в котором израильтяне и палестинцы счастливо жили бы бок о бок, в данное время остается только мечтой — суть не в этом. Суть просто в том, что отказ резервистов Израильских сил обороны сделал видимым аспект ситуации, который полностью подрывает простое противопоставление цивилизованных либеральных израильтян, борющихся с исламскими фанатиками: аспект понижения всего населения до статуса homo *sacer*, подчинения их сети писанных и неписанных правил, лишаящих их автономии как членов политического сообщества. Проведем еще один простой мысленный эксперимент: представим себе *status quo* в Израиле и на Западном берегу без какого-либо прямого насилия — к чему мы придем? Не к нормальному мирному государству, а к группе людей (палестинцы), которая систематически будет сталкиваться с административными трудностями и лишением привилегий (в отношении экономических возможностей, прав на водные ресурсы, разрешений строить дома, свободы передвижения и т.д.). Когда менее десяти лет тому назад Биньямин Нетаньяху выступал перед американ-

143

ским конгрессом как премьер-министр Израиля, он решительно отверг какой бы то ни было раздел Иерусалима, проведя странную, если не совершенно непристойную, параллель между Иерусалимом и Берлином; в своем страстном обращении он задался вопросом, почему молодые израильские пары не обладают тем же самым правом, что и пары в больших городах во всем мире, правом перемещаться и покупать жилище везде, где только захотят, и в безопасности (призывая к тому же праву, Ариэль Шарон вызвал беспорядки, когда купил квартиру в самом центре арабского Иерусалима и посетил ее под мощной защитой полиции). Конечно, здесь возникает очевидный вопрос: разве было бы менее нормальным, если бы палестинец мог купить квартиру там, где он захочет в неразделенном Иерусалиме? Этот «фоновый шум», эта основная глобальная неустойчивость, разоблачает простое сравнение «кто начал и кто какое предпринял насильственное действие».

Как, в таком случае, связаны два конфликта, «война с террором» против Аль-Каиды и израильско-палестинский конфликт? Ключевой факт — это весьма загадочная перемена, которая произошла весной 2002 года: внезапно Афганистан (и в определенном смысле даже память о бомбардировках Всемирного торгового центра) был низведен до фона, и фокус переместился к сложной израильско-палестинской ситуации. Сами собой возникают два «эссенциалистских упрощения»: для американских и израильских «ястребов» «война с террором» — это фундаментальный референт, и борьба Израиля против ООП — просто одна из глав в этой борьбе, Арафат такой же террорист, как и бен Ладен («Когда по башням Всемирного торгового центра и Пентагону был нанесен удар бомбардировщиками-самоубийцами, США атаковали Афганистан, предоставивший кров нападавшим, и когда по нашим городам наносят удар бомбисты-самоубийцы, у нас есть то же самое право атаковать палестинские территории, укры-

144

вающие их! »); для арабов фундаментальным референтом является израильско-палестинский конфликт, и события 11 сентября, в конечном итоге, коренились в несправедливости, причиненной палестинцам Израилем и Соединенными Штатами. Эта двойное «эссенциалистское упрощение» должно быть связано с двойным *je sais bien, mais quand meme*: с одной стороны, реагируя на волну взрывов самоубийц, многие «либеральные» израильтяне заняли позицию «я не поддерживаю Шарона, но все же... /в нынешней ситуации нужно что-то делать, Израиль имеет право защищаться/»; с другой стороны, многие пропалестинские западные интеллектуалы заняли позицию «я не поддерживаю беспорядочные убийства израильских мирных жителей, но все же... /взрывы самоубийц следует понимать как отчаянные акты бессилия против израильской военной машины/». Когда проблема ставится таким образом, тогда, конечно, нет никакого выхода, мы попадаем в веч-

ный порочный круг. «Либеральные» израильтяне правы, что-то нужно делать — но что? Конфликт не может разрешиться при том языке, на котором он выражается: единственный способ вырваться из порочного круга — это действие, которое изменило бы сами координаты конфликта. Следовательно, проблема с Ариэлем Шароном не в том, что он слишком остро реагирует, а в том, что он делает слишком мало, что он не обращается к истинной проблеме — не будучи безжалостным военным палачом, Шарон является образцом лидера, следующего сбивчивой политике дезориентированных колебаний. Чрезмерная израильская военная активность — это, в конечном счете, выражение бессилия, импотентный *passage a l'acte*, который, судя по всему, не имеет четкой цели: явная неразбериха в отношении истинных целей израильских военных действий — они вновь и вновь терпят неудачу и порождают следствия, противоположные запланированным (усмирение вызывает большее насилие) — является структурной.

145

Быть может, первый шаг к решению заключается в том, чтобы осознать радикальный тупик: по определению, ни одна сторона не может победить — израильтяне не в состоянии оккупировать всех арабских соседей (Иорданию, Сирию, Ливан, Египет...), так как чем больше земель они оккупируют, тем больше они становятся уязвимыми; арабы не могут уничтожить Израиль с применением военной силы (не только из-за его превосходства в обычных вооружениях, но также из-за того, что Израиль — это ядерная держава: старая логика «холодной войны» — гарантированное взаимное уничтожение — здесь остается в силе). К тому же, пока что — по крайней мере, в данный момент — мирное смешанное израильско-палестинское общество невообразимо. Короче говоря, арабы должны будут признать не только существование государства Израиль, но и существование *еврейского* государства Израиль посреди них, как своего рода экстремного (*ex-timate*) нарушителя. И, по всей вероятности, эта перспектива также открывает путь для единственного реалистического выхода из тупика: «косовизация», то есть прямое временное занятие оккупированных территорий Западного берега и сектора Газа международными силами (и — почему бы и нет? — *НАТО*), которые одновременно не допустили бы палестинского «террора» и израильского «государственного террора» и тем самым гарантировали бы условия для палестинской государственности и мира в Израиле.

В сегодняшней Палестине существуют два противоположных нарратива, у которых абсолютно нет никакого общего горизонта, нет «синтеза» в превосходящем их метанарративе; решение, таким образом, не может быть найдено в каком-то всеобъемлющем нарративе. Это также означает, что при подходе к конфликту следует придерживаться жестоких и холодных норм, отказавшись на время от попыток «понять» ситуацию: следует безоговорочно сопротивляться соблазну «понять» арабский антисемитизм (где мы с ним действи-

146

тельно сталкиваемся) как «естественную» реакцию на ужасное положение палестинцев, или «понять» израильские меры как «естественную» реакцию на фоне воспоминаний о холокосте. Не нужно никакого «понимания» того факта, что во многих, если не в большинстве, арабских стран Гитлер по-прежнему рассматривается как герой, что в учебниках для начальной школы содержатся все традиционные антисемитские мифы — от печально известных фальшивых «Протоколов сионских мудрецов» до утверждений о том, что евреи используют кровь христианских (или арабских) детей для жертвоприношений. Утверждение, что антисемитизм смещенным способом озвучивает сопротивление капитализму, никоим образом его не оправдывает (то же самое относится к нацистскому антисемитизму: он также набирался энергии от антикапиталистического сопротивления): смещение здесь не вторичное действие, а фундаментальный жест идеологической мистификации. С чем это утверждение связано, так это с идеей о том, что в долгосрочной перспективе единственный способ бороться с антисемитизмом состоит не в том, чтобы проповедовать либеральную терпимость и т.д., а в том, чтобы артикулировать основной антикапиталистический мотив прямым, несмещенным, способом.

Главная идея, таким образом, заключается в том, чтобы не интерпретировать или оценивать единичные акты «вместе», *не* помещать их в «широкий контекст», а вырвать их из исторической текстуры: нынешние действия Израильских сил обороны на Западном берегу *не* следует оценивать «на фоне холокоста»; тот факт, что многие арабы прославляют Гитлера или что во Франции или в каком-либо другом месте Европы оскверняются синагоги, *не* следует оценивать как «неадекватную, но понятную реакцию на то, что израильтяне делают на Западном берегу». Это, однако, никоим образом не предполагает, что не нужно быть крайне чувствительными к тому, что предлагаемые се-

годня конкретные действия, даже если они преподносятся как «прогрессивные», могут мобилизовать реакционные темы. В апреле 2002 года, реагируя на израильскую военную интервенцию на палестинских территориях Западного берега, большая группа западноевропейских университетских преподавателей предложила объявить бойкот израильским академическим учреждениям (не приглашать их, не проводить университетские обмены и т.д.); это предложение должно быть отброшено, так как означающее — «Бойкот евреям!» — несет определенное значение в Европе — и невозможно псевдоленинистским способом искоренить отголосок нацистского бойкота евреев, заявляя, что сегодня мы имеем дело с «иной конкретной исторической ситуацией».

Израильско-палестинский конфликт — это, в самом радикальном смысле слова, *фальшивый* конфликт, приманка, идеологическое смещение «истинного» антагонизма. Да, арабские «фундаменталисты» — это «исламо-фашисты»: повторяя парадигматический фашистский жест, они хотят «капитализма без капитализма» (без его эксцесса социального распада, без его динамики, в которой «все прочное превращается в тонкий воздух»). Да, израильтяне символизируют принцип либеральной терпимости, тогда как в своем своеобразии они воплощают исключение из этого принципа (защита государства, основанного на этнорелигиозной идентичности — и это в государстве с самым большим процентом атеистов в мире). Эмансипация женщин — это форма проявления неокOLONIALИСТСКОГО террора Капитала; призыв к «несвободе» (реакционный «фундаментализм») есть форма сопротивления этому террору.

Когда любой общественный протест против действий Израильских сил обороны на Западном берегу категорически осуждается как выражение антисемитизма и — по крайней мере, неявным образом — ставится в один ряд с защитниками холокоста, то есть когда призрак холокоста постоянно

вызывается для того, чтобы нейтрализовать всякую критику израильских военных и политических действий, недостаточно настаивать на различии между антисемитизмом и критическим анализом особых мер государства Израиль; следует сделать шаг вперед и заявить, что государство Израиль в этом случае само оскорбляет память о жертвах холокоста, безжалостно манипулируя ими, превращая их в средство для легитимации текущих политических мер. Это означает, что нужно категорически отвергнуть само представление о какой бы то ни было логической или политической связи между холокостом и нынешними напряженными израильско-палестинскими отношениями: это два совершенно различных феномена — первый является элементом европейской истории правого сопротивления динамике модернизации, другой — одна из последних глав в истории колонизации. С другой стороны, трудная для палестинцев задача заключается в том, чтобы признать, что их истинный враг — это не евреи, а сами арабские режимы, которые манипулируют их положением именно для того, чтобы помешать его изменению, то есть политической радикализации его самого.

В «Специальном давосском выпуске» журнала «Ньюсвик» (декабрь 2001/февраль 2002) рядом были опубликованы очерки двух общеизвестных авторов с противоположными взглядами: «Век мусульманских войн» Сэмюэля П. Хантингтона и «Реальный враг» Френсиса Фукуямы. Как они уживаются вместе — Френсис Фукуяма с его псевдогегельянской идеей «конца истории» (окончательная Формула наилучшего социального порядка была найдена в капиталистической либеральной демократии, ныне не существует пространства для дальнейшего концептуального прогресса, есть только эмпирические препятствия, которые будут преодолены); Сэмюэль Хантингтон с его идеей «столкновения цивилизаций» как основной политической борьбы в XXI веке? Оба они соглашаются, что воинственный фундаменталист-

ский ислам является сегодня главной угрозой — поэтому, быть может, их взгляды на самом деле не противоположны, и мы приходим к истине, когда прочитываем их вместе: *«столкновение цивилизаций» есть «конец истории»*. Псевдонатурализованные этнорелигиозные конфликты — это форма борьбы, соответствующая глобальному капитализму: в нашу эпоху «постполитики», когда настоящая политика постепенно замещается экспертным социальным администрированием, единственным оставшимся легитимным источником конфликтов становится культурная (этническая, религиозная) напряженность. Сегодняшний рост «иррационального» насилия должен, таким образом, рассматриваться как точный коррелят деполитизации наших обществ, то есть исчезновения подлинно политического измерения, его смещения на другие уровни «управления» общественными делами: насилие объясняется на языке социальных интересов и т.д., и



необъяснимый остаток не может не показаться «иррациональным»... Здесь важна совершенно гегельянская диалектическая инверсия: то, что сначала кажется множеством «остатков прошлого», которые постепенно будут преодолены с ростом терпимого мультикультуралистского либерального порядка, неожиданно — в проблеске интуиции — осознается как сам способ существования этого либерального порядка — короче говоря, телеологическая темпоральная преемственность разоблачается как структурная современность. (Точно так же то, что в царстве «реально существующего социализма» казалось мелкобуржуазными «остатками прошлого», это вечное оправдание за все неудачи социалистических режимов, было неотъемлемым продуктом самого режима).

Так, когда Фукуяма говорит об «исламо-фашизме», с ним следует согласиться, при условии, что термин «фашизм» употребляется очень определенно: как имя для невозможной попытки иметь «капитализм без капитализма», без эксцессов ин-

150

дивидуализма, социального распада, релятивизма ценностей и т.д. Это означает, что для мусульман выбор заключается не только в выборе между исламо-фашистским фундаментализмом или болезненным процессом «исламского протестантизма», который сделал бы ислам совместимым с модернизацией. *Существует* третий вариант, который уже был испытан: исламский социализм. Правильная политически корректная позиция подчеркивает с симптоматической настойчивостью, что террористические атаки не имеют никакого отношения к реальному исламу, этой великой и возвышенной религии — разве одного этого не достаточно, чтобы признать сопротивление ислама модернизации? И вместо стенаний о том, что ислам сильнее всех остальных великих религий сопротивляется модернизации, следует, пожалуй, представить это сопротивление как открытую возможность, как «неразрешимую»: это сопротивление не обязательно приводит к «исламо-фашизму», его также можно выразить в социалистическом проекте. Именно потому, что ислам таит «худшие» возможности фашистского ответа на наши текущие трудности, может статься, в нем есть место и для «лучшего».

В таком случае, «арабский вопрос» — это почти то же самое, чем был «еврейский вопрос»: разве арабо-еврейская напряженность не является окончательным доказательством продолжения «классовой борьбы» в смещенной, мистифицированной, «постполитической» форме конфликта между еврейским «космополитизмом» и мусульманским неприятием современности? Иными словами, что, если рецидив антисемитизма в сегодняшнем глобальном мире подтверждает элементарную истину старой марксистской интуиции, что единственное подлинное «решение» этого вопроса — Социализм?

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ЗАПАХ ЛЮБВИ

Весной 2002 года среди американцев часто можно было встретить людей с гордостью носящих значок с американским и израильским флагами и надписью «Вместе мы выстоим» («*United We Stand*»). Эта роль, навязанная в настоящий момент евреям в рамках существующей глобальной идеологически-политической констелляции — их привилегированная связь с глобально доминирующим американским капитализмом, чревата страшными опасностями, открывая дорогу вспышкам насильственного антисемитизма: тот факт, что из-за ряда случайных стратегических политических решений и обстоятельств Израиль был возведен в ранг привилегированного партнера США, может оказаться причиной все новых и новых кровопролитий. Следовательно, главной задачей всех тех, кто действительно тревожится о еврейском народе, сегодня становится усердная работа, направленная на *обрывание* этой «естественной» связи между США и государством Израиль. В первом туре президентских выборов во Франции 21 апреля 2002 года Жан-Мари Ле Пен со своим неизменным антисемитизмом (достаточно вспомнить его замечание о том, что холокост был незначительной деталью европейской истории) вышел во второй тур, став единственной альтернативой Жаку Шираку, то есть обогнав Лионеля Жоспена, так что *разделительная линия проходит теперь не между правыми и левыми, а между глобальным полем «умеренной»*

152

*постполитики и крайне правой реполитизацией.* Разве этот шокирующий результат не является зловещим знаком той цены, которую мы должны заплатить за пиррову победу постполитики? То есть нужно всегда помнить о том, что Ле Пен выступает от имени единственной серьезной политической силы во Франции, которая — в полную противоположность удушающей летаргии господствующей постполитики — *упорствует в установке радикальной политизации,*

(извращенной, но тем не менее «живой») настоящей политической страсти. Говоря языком св. Павла, трагедия в том, что, несмотря на свое омерзительное подстрекательство, Ле Пен выступает за Жизнь против постполитической Смерти как образа жизни Последних Людей. Худшее, что можно сделать с событиями 11 сентября, — это возвести их в ранг Абсолютного Зла, пустоты, которую нельзя объяснить и/или рассмотреть диалектически. Поставить их в один ряд с Шоа — кощунство: Шоа совершали методически, через широкую сеть государственных аппаратчиков и палачей, у которых, в отличие от участников бомбардировок Всемирного торгового центра, не было потребности в самоубийственных действиях (как показала Ханна Арендт, они были анонимными бюрократами, делавшими свою работу, и гигантская пропасть отделяла то, что они делали, от их индивидуальных переживаний). Эта «банальность Зла» отсутствует в случае с террористическими атаками: они полностью сознавали кошмарность своих деяний, и весь этот кошмар был частью фатального влечения, толкавшего их на совершение этих деяний. Или, выражаясь несколько иначе: нацисты делали свою работу по «решению еврейского вопроса» так, словно это была непристойная тайна, которую следовало скрывать от глаз общества, тогда как террористы открыто устроили из своего акта зрелище. Второе отличие состоит в том, что Шоа — это часть *европейской* истории, событие, которое *не затрагивало* отношений между мусульманами и евреями: вспомните Сараево, в

153

котором жила самая большая община евреев в бывшей Югославии и которое, вдобавок ко всему, было еще и самым космополитическим югославским городом, центром расцвета кино и рок-музыки — почему? Именно потому, что большинство жителей города было мусульманами, терпимо относившимися к присутствию в нем евреев и христиан, в отличие от городов, в которых доминировали христиане, давным-давно очищенных от евреев и мусульман.

Почему нью-йоркская катастрофа должна находиться в более привилегированном положении по сравнению, скажем, с массовой расправой хутус над тутси в Руанде в 1999 году? Или ковровыми бомбардировками и отравлением газами курдов на севере Ирака в начале девяностых? Или массовыми убийствами индонезийских войск в Восточном Тиморе? Или... длинным списком стран, в которых массы страдают значительно больше, чем в Нью-Йорке, но которые не имели счастья оказаться в центре, чтобы средства массовой информации могли возвысить их до жертвы Абсолютного Зла. В этом и состоит идея: если настаивать на употреблении этого термина, «Абсолютное Зло» есть повсюду. Так почему бы тогда не наложить запрет на любые попытки его объяснения и диалектического рассмотрения? И разве мы не обязаны сделать следующий шаг: как насчет «индивидуальных» чудовищных преступлений — от садиста-убийцы Джефффри Дамера до Андреа Йейтс, хладнокровно утопившей пятерых своих детей? Как сказал Шеллинг более двухсот лет назад, в каждом из этих случаев мы сталкиваемся с изначальной бездной свободной воли, невообразимым фактом («Я сделал это, потому что я сделал это!»), сопротивляющимся всем разьяснениям его психологических, социальных, идеологических и тому подобных причин.

Короче говоря, разве сегодня, в нашу безропотную постидеологическую эпоху, не признающую никаких позитивных Абсолютов, единственным законным кандидатом на звание Абсолюта не

154

является акт радикального зла? Этот негативно-теологический статус холокоста находит свое высшее выражение в книге Джорджо Агамбена «Следы Освенцима», в которой он выдвигает своеобразное онтологическое доказательство Освенцима для ревизионистов, отрицающих холокост. Он прямо выводит существование холокоста из его «идеи» (понятия, вроде «мусульман» — живых мертвецов, настолько «насыщены», что они не могли возникнуть без *факта* холокоста). Что может быть лучшим доказательством, чем то, что в современной теории культуры холокост действительно возведен до уровня Вещи, осознан как отрицательный Абсолют? И многое о сегодняшней конstellации говорит тот факт, что Абсолют представляет собой возвышенное/непредставимое Зло. Агамбен обращается к четырем модальным категориям (возможность, невозможность, случайность, необходимость), артикулируя их по оси субъективации-десубъективации: возможность (то, что может быть) и случайность (то, чего может не быть) — это операторы субъективации, тогда как невозможность (то, чего не может быть) и необходимость (то, чего не может не быть) являются операторами десубъективации — и Освенцим — это то место, в котором оба края оси одновременно капитулируют:

«Освенцим представляет собой исторический момент, когда эти процессы терпят крах, разрушительный опыт, в котором невозможное становится реальным. Освенцим — это существование невозможного, наиболее радикальное отрицание случайности; следовательно, это абсолютная

необходимость. Мусульманин («живой мертвец» лагеря — С.Ж.), созданный Освенцимом, — это катастрофа субъекта, уничтожение субъекта как места случайности и его сохранение как существования невозможного»<sup>1</sup>.

Освенцим, таким образом, обозначает катастрофу своеобразного онтологического короткого

<sup>1</sup> Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, New York: Zone Books 1999, p. 148.

155

замыкания: субъективность (открытие пространства случайности, в котором возможность более чем действительна) обваливается в объективность, в которой вещи не могут не следовать «слепой» необходимости. Для того чтобы понять эту идею, следует рассмотреть два аспекта термина «невозможность»: прежде всего невозможность как просто составная часть необходимости («это не могло быть иначе»); затем невозможность как наивысший непостижимый предел самой возможности («до такой степени ужасные вещи не могут происходить на самом деле, никто не может быть настолько злым») — в Освенциме оба эти аспекта совпадают. Можно даже выразить это в кантианских терминах как короткое замыкание между ноуменальным и феноменальным: в фигуре мусульманина, живого мертвеца, субъект десубъективируется, ноуменальное измерение (свободного субъекта) проявляется в самой эмпирической реальности. Мусульманин — это ноуменальная Вещь, полностью проявляющаяся в феноменальной реальности, и по существу является свидетельством о том, о чем нельзя свидетельствовать. И, делая следующий шаг, Агамбен толкует эту уникальную фигуру мусульманина как неопровержимое доказательство существования Освенцима:

«Позвольте нам утверждать, что Освенцим — это то, о чем нельзя свидетельствовать, и позвольте нам также утверждать, что мусульманин — это абсолютная невозможность свидетельства. Если очевидец свидетельствует о мусульманине, если он достигнет успеха в приведении речи к невозможности речи — если мусульманин, таким образом, конституирован в качестве цельного доказательства, — тогда отрицание Освенцима несостоятельно в своей основе. В мусульманине невозможность свидетельства больше не является простой нехваткой. Вместо этого она становится реальной; она существует как таковая. Если оставшийся в живых свидетельствует не о газовых камерах или Освенциме, а о мусульманине, если он говорит

156

только на основании невозможности речи, то его свидетельство не может быть не признано. Освенцим — то, о чем невозможно свидетельствовать, — абсолютно и неопровержимо доказан»<sup>2</sup>. Нельзя не восхититься изяществом этой теоретизации: не будучи помехой иным доказательствам того, что Освенцим на самом деле существовал, сам факт, что невозможно прямо свидетельствовать об Освенциме, доказывает его существование. В этом — в этом рефлексивном ухищрении — и состоит фатальный просчет известного циничного нацистского аргумента, цитированного Примо Леви и другими: «То, что мы делаем с евреями, настолько непредставимо в своей ужасности, что даже если кто-то выживет в лагере, ему не поверят те, кто там не были, — они просто объявят его лжецом или душевнобольным!» Контраргумент Агамбена следующий: действительно, невозможно свидетельствовать о предельном ужасе Освенцима — но что, если сама эта *невозможность воплощена в оставшемся в живых?* Если, в таком случае, существует субъективность, подобная субъективности мусульманина, субъективность, доведенная до крайней точки крушения в объективность, то *такая десубъективированная субъективность могла возникнуть только в условиях Освенцима...* Тем не менее, эта линия аргументации, неумолимая в своей крайней простоте, остается глубоко двусмысленной: остается невыполненной задача конкретного анализа исторического своеобразия холокоста. То есть ее можно прочитывать двумя противоположными способами: как концептуальное изложение определенной крайней позиции, которая должна рассматриваться в терминах конкретного исторического анализа, или — в своеобразном идеологическом коротком замыкании — как способность проникновения в суть априорной структуры феномена Освенцима, который смещает, делает излишним — или, по крайней мере, вторич-

<sup>2</sup> Agamben, *op.cit.*, p. 164.

157

ным — такой конкретный анализ своеобразия нацизма как политического проекта и причин, породивших холокост. При втором прочтении «Освенцим» становится именем чего-то, что в известном смысле *должно было* произойти, чья «сущностная возможность» была вписана в саму матрицу западного политического процесса — рано или поздно обе стороны оси *должны были* рухнуть... Нет ли тогда в событиях 11 сентября чего-то общего с темным Божеством, требующим человеческих жертвоприношений? Да, и именно по этой причине их нельзя ставить в один ряд с

истреблением евреев нацистами. Тогда нужно пойти вслед за Агамбеном<sup>3</sup> и отвергнуть известное лаканианское объяснение холокоста (уничтожения евреев нацистами) как, в соответствии со старым иудейским значением слова, жертвы темным богам, предназначенной для удовлетворения их ужасной потребности в *jouissance*<sup>4</sup>: уничтоженные евреи скорее были теми, кого древние римляне называли *homo sacer*, то есть людьми, исключенными из человеческого сообщества, которых можно убивать и *которых по этой же самой причине нельзя приносить в жертву (поскольку они не достойны жертвоприношения)*<sup>5</sup>.

Впечатляющий взрыв башен Всемирного торгового центра не был простым символическим актом (в смысле действия, целью которого было «донести сообщение»): это был прежде всего взрыв

<sup>3</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Stanford: Stanford University, 1998.

<sup>4</sup> Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton 1979, p. 253.

<sup>5</sup> Почему же тогда термин «холокост», несмотря на неправильное употребление, столь широко распространен среди и евреев, и неевреев? Он смягчает травматическое ядро истребления евреев, рассматривая его как (извращенную, но, тем не менее, в конечном счете) имеющую ясную цель операцию жертвоприношения: лучше быть драгоценным объектом жертвоприношения, чем ничего не стоящим *homo sacer*, смерть которого не имеет никакого значения... В 2000 году в Израиле большой скандал вызвало

158

смертельного *jouissance*, извращенный акт превращения себя в инструмент *jouissance* большого Другого. Да, культура нападавших — это болезненная культура смерти, находящая наивысшее осуществление жизни в насильственной смерти. Проблема не в том, что это делается «безумными фанатиками», а в том, что за ними стоят «рациональные стратеги». Значительно больше этического безумия в военном стратеге, планирующем и осуществляющем широкомасштабные бомбардировки, чем в человеке, взрывающем себя при нападении на врага. Да, окончательной целью атак была не какая-то тайная или явная политическая программа, но — в гегельянском смысле этого слова — (пере) открытие измерения абсолютной негативности в нашей повседневной жизни: разрушение изолированного течения нашей повседневной жизни, поистине нищенских Последних Людей. Давным-давно Новалис сделал точное наблюдение о том, что злой человек ненавидит не добро — он чрезмерно ненавидит зло (мир, который он рассматривает как зло) и потому пытается разрушить и причинить ему максимальный вред — в *этом* и состоит заблуждение по поводу «террористов». Это может показаться кощунственным, но в атаках Всемирного торгового центра есть что-то общее с актом Антигоны: оба они подрывают «движение товаров», господство принципа удовольствия-реальности. Однако «диалектический» подход состоит здесь не в том, чтобы включить эти акты в некоторый большой нарратив Прогресса Разума или Человечества, который — если не исправляет их, то по крайней мере — делает их частью всеобъемлющего большого нарратива, поднимающего их на «более высокий» уровень развития (наивное геге-

заявление лидера ортодоксальных раввинов о том, что шесть миллионов евреев, убитых нацистами, не были невинны: их убийство было справедливым наказанием, они были виновны в том, что предали Бога... Урок этого странного эпизода вновь состоит в том, что чрезвычайно трудно признать бессмысленность абсолютных катастроф.

159

льянское представление), а в том, чтобы заставить нас усомниться в собственной невинности, переместить в них тематику наших (фантазматических либидинальных) инвестиций и обязательств.

Так, вместо того, чтобы продолжать упорствовать в обессиливающем страхе перед Абсолютным Злом, страхе, запрещающем нам думать о том, что происходит, следует вспомнить, что существует два основных способа реагирования на такие травматические события, приводящие нас в состояние невыносимого беспокойства: способ Сверх-Я и способ действия. Способ Сверх-Я — это то самое жертвоприношение темным богам, о котором говорит Лакан: новые притязания варварского насилия дикого непристойного закона, направленного на заполнение пробелов в символическом законе. А действие? Одна из героинь Шоа — известная еврейская балерина, которую офицеры лагеря попросили исполнить перед ними танец (они изощренным способом пытались унижить ее). Вместо того чтобы отказаться, она согласилась, и пока их внимание было приковано к ней, она сумела вырвать автомат из рук расслабившегося охранника. Прежде чем застрелиться самой, она успела расстрелять более дюжины офицеров. Разве ее действие не сопоставимо с действием пассажиров самолета, упавшего в штате Пенсильвания, которые, зная, что они погибнут, силой прорвались в кабину пилотов и разбили самолет, принеся спасение сотням жизней других людей?

А что же сами ньюйоркцы? В течение нескольких месяцев после событий 11 сентября 2001 года от центра Манхэттена до 20-й улицы можно было ощущать запах горящих башен Всемирного торгового центра. Люди настолько привыкли к нему, что это запах стал функционировать как то,



что Лакан назвал бы «синтомом» Нью-Йорка, конденсированным шифром либидинальной привязанности субъекта к городу, и никто не заметит, когда он пропадет. Именно такие детали свидетельствуют об истинной любви к городу.

Славой Жижек

**Добро пожаловать**

**в пустыню Реального**

Перевод с английского — Артем Смирнов

*Художник В. Коршунов Изготовление оригинал-макета Е. Попова*

Фонд научных исследований

«Прагматика культуры»

125040, Москва, ул. Скаковая, 17, стр.2, оф.3301, тел.9450940, 94551 88

Формат 84x108/32 Печать офсетная. Тираж 1100

Заказ № 6655

Отпечатано в ППП «Типография "Наука"»: 121099, Москва, Шубинский пер., 6

---

Сканирование: Янко Слава ([библиотека Fort/Da](#)) [slavaaa@lenta.ru](mailto:slavaaa@lenta.ru) || [yanko\\_slava@yahoo.com](mailto:yanko_slava@yahoo.com) ||

<http://yanko.lib.ru> || Исq# 75088656

update **08.07.10**

---