

ДИТМАР КАМПЕР

РЕАЛЬНОЕ КАК НЕВОЗМОЖНОЕ. К ТОПОГРАФИИ СУБЪЕКТА*

...того люблю, кто невозможного желает.

Gême

Иные хотят пробить головой стену, на которой уже давно начертан обращенный к ним менетекел. Других буквально разрывает на части, как только их имя становится известным. Кто-то хочет пройти сквозь зеркало, чтобы вызвать на дуэль воображаемую смерть. Они отказываются примириться с разрушением душевного пространства и их не пугает даже картина искромсанного тела, которую сегодня являет древо познания. — О подобных и многих других драматических запутанных ситуациях идет речь в сочинениях Жака Лакана. Поэтому они поистине незаменимы для «социологии воображения». В социальных науках все еще существуют серьезные препятствия для их рецепции. При этом распространенный вердикт, гласящий, что Лакан труден, непонятен, запутан, находится в прямо-таки вопиющем противоречии с энтузиазмом тех, кто открыл его для себя. С другой стороны, есть узкие замкнутые группы, желающие его полностью себе присвоить. Стало быть, тот, кто собирается заняться Лаканом, должен остерегаться опасностей сразу с нескольких сторон.

В дальнейшем мы попытаемся связать центральную проблему исторической антропологии — постепенное исчезновение ее предмета — с идеями Лакана о топографии субъекта, «описании местоположения подчиненного индивида». Эта топография, вытекающая из нового определения «времени субъекта», представляет собой своего рода языковое мышление, которое, с одной стороны, вводит в игру бессознательное, а с другой, подвергает рефлексии

* Статья представляет собой перевод пятой главы «К социологии воображения» Д. Кампера. Пер. с нем. *К. В. Лощевского* по изданию: *Dietmar Kamper. Zur Soziologie der Imagination. 5. Das Reale als das Unmögliche. Zur Topographie des Subjekts.* München; Wien: Carl Hanser Verlag, 1986. S. 125–146.

«место» одного латентного сюжета — свершающейся в человеческом языке смерти Бога, т. е. символического. А стало быть, лакановское определение местоположения субъекта оказывается достаточно широким. Чтобы оно было правильно понято, мы должны рассмотреть его в как можно более крупном масштабе. С другой стороны, это означает пренебрежение теми частностями, которые уже были обнаружены нами при чтении Лакана. Однако речь идет не о главе, посвященной Лакану, а о теме, лишь определенным образом связанной с Лаканом.

Эта тема сложнее, чем кажется, поскольку она артикулируется как то, что не может быть темой. «Реальное является... тем, что всегда возвращается на то же самое место — на место, где субъект, поскольку он мыслит... никогда его не встречает»¹. На этом уже можно было бы закончить, если бы мышление ограничивалось только вынесением суждений и умозаключений. Однако требуется еще и тщательное вслушивание и включение в мышление соответствующего ему хронотопа. Так начинается движение, смысл которого уже не состоит в том, чтобы нечто утверждалось в дефинициях (или разделялось в суждениях). Это движение кого-то увлекает — а кого-то никак не затрагивает. Его смысл полностью исчерпывается нашей готовностью и способностью двигаться вместе с ним. Ведь дело отнюдь не сводится к одному лишь беспощадному разоблачению одержимости самообманами, которым занят Лакан. В зеркале модерна, установленном в преисподней, отражается не только фактическое расщепление, но и некое лицо. Но оно освещается лишь тогда, когда субъект приводится в движение и соглашается со своей топографией.

«Разорванность выявляет “эмансипированного” человека, его очевидный сквозной разрыв. Это невроз самонаказания с его истерически-ипохондрическими симптомами, с его функциональными торможениями, с его психастеническими формами дереализации Другого и мира, с его социальными следствиями в виде различного рода девиаций и преступлений. Эта трогательная жертва вырвалась из некоего безответственного “где-то” и проложила путь, обрешкий современного человека на тяжелейший каторжный труд, — мы привечаем эту жертву, когда она оказывается на нашем пороге. Этому ничтожному бытию мы вынуждены ежедневно заново указывать путь его смысла во имя того скромного братского чувства, по меркам которого между нами всегда существует слишком резкое неравенство»².

¹ Lacan, Jacques: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, Olten und Freiburg 1980, S. 56.

² Цит. по: Lipowatz, Thanos: Die Verleugnung des Politischen; unveröffentlichte Habilitationsschrift, Berlin 1986, S. 256.

1. ЛАКАН КАК СОЦИОЛОГ И АНТРОПОЛОГ

Чтобы адекватно оценить вклад Лакана в понимание социального, необходимо идти окольным путем через философскую и, соответственно, историческую антропологию, которая — как «посредник» между историей и человеческой природой — в последние годы вновь становилась все более актуальной, оказываясь в фокусе внимания различных социальных дисциплин³. Упомянутое «посредничество» подразумевает главным образом разговор о статусе субъекта, ведущийся в поле напряжений между континуальностью и дискретностью, социа-лизированной природой и историческими социогенетическими процессами, человеческой идентичностью и антропологической дифференцией. Таким образом, напряженная связь между дрейфующими в разные стороны дисциплинами (например, историей и антропологией) корреспондирует с глубинной парадоксальностью проблемы. Гипотеза Гелена о человеке как «недостаточном существе» и модель «эксцентричности человеческой природы» Плеснера были — как правило, без прямых ссылок — скорректированы таким образом, чтобы историческая судьба тела и человеческих потребностей могла служить доказательством действенности социально-исторических механизмов «репрессии» и «производства». Формула «антропологическая дифференция», возникшая в результате возвращения к криптоантропологическим предпосылкам критики антропологии (Франкфуртская школа, Хайдеггер), должна была, с одной стороны, продемонстрировать неудовлетворительность монолитного образа человека и, соответственно, само собой разумеющейся субъектности человека, а с другой, обратить внимание на необычайную динамичность и драматизм человеческого фило- и онтогенеза.

Радикализация и конкретизация этой формулы, которая *per se* подразумевает определенную социальную ситуацию, а именно социальное конституирование идентичности (которое может оказаться неудачным), позволяет найти путь к психоанализу Жака Лакана, который представляет собой стратегию биографической и исторической децентрализации субъекта и субъективности в ее предельной языковой, метафорической и логической концентрации. Радикализация состоит в расширении и углублении категории потребности в на-

³ См.: Lepenies, Wolf: Probleme einer historischen Anthropologie, in: Rupp, Reinhard (Hrsg.), Historische Sozialwissenschaft, Göttingen 1977; Honneth, Axel und Joas, Hans: Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften, Frankfurt/M. 1980; Michalski, Krzysztof (Hrsg.): Der Mensch in modernen Wissenschaften (Castelgandolfo-Gespräche 1983), Stuttgart 1985.

правлении теории желания, которое действительно должно быть названо эксцентричным, скандальным и парадоксальным, которое должно оставаться бессознательным, но в качестве бессознательного структурироваться как язык и включаться в цепь сигнификантов, и которое функционирует только как желание Другого (*genetivus subjektus et objectus*). Конкретизация затрагивает три инстанции — воображаемое, символическое и реальное, которым подконтрольно человеческое тело: то, как травмированный натальным разрывом индивид ищет утраченное единство в воображаемом, то, как он посредством семейной триангуляции отвлекается от инцестуозных желаний и подчиняется закону отца и символическому порядку, и то, каким образом все же образуется некий неизрасходованный остаток — реальное. При этом центральное значение получает загадочное узнавание зеркального отображения, которым якобы завершается младенческий опыт расщепленного тела; однако фантазм лишь прикрывает травму первичного разделения, представляя собой своего рода экран, отгораживающий несоизмеримое, и тем самым образуя начальное звено цепи отклоненных и отсроченных желаний.

«Стадию зеркала можно рассматривать как идентификацию в том полном смысле, который вкладывает в этот термин психоанализ: как происходящую с субъектом метаморфозу, вызываемую восприятием образа... Ликующее восприятие своего зеркального отражения существом, все еще погруженным в моторное бессилие и зависимость от внешнего попечения, каковым является грудной младенец на этой *infans*-стадии, отныне — как мне кажется — в модельной ситуации будет представлять собой символическую матрицу, на которой проступает Я (*je*) в своей первоначальной форме, прежде чем... язык как таковой вернет ему функцию субъекта... Но особенную важность имеет то обстоятельство, что эта форма до всякой социальной детерминации направляет Я (*moi*) по некоей фиктивной линии, которую индивид в одиночку уже никогда не сможет стереть...»⁴.

Эта рефлексивность «*je*» и «*moi*» открывает пространство, превращенное дифференциальной антропологией в проблему. Речь идет о возможности трансформации человека и об опасности, которой ей грозит антропология с ее стремлением к точным дефинициям.

⁴ Lacan, Jacques: *Schriften I*, Olten 1973, S. 64.

2. ΡΕΤΡΟΣΠΕΚΤΙΒΝΗ ΔΕΙΞΗ ΣΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Εάν ξεκινήσουμε από το τέλος, από τον κίνδυνο, από την απειλή της δυνατότητας μεταμόρφωσης, τότε применительно στην ανθρωπολογία μπορούμε να καταστήσουμε σήμερα ορισμένο «επιτυχία», επειδή στην επίμονη προσπάθεια για περιγραφική ακρίβεια της επιστήμης για τον άνθρωπο πρακτικά «ακυρώσαμε» το αντικείμενο των διατάξεων. Ως αποτέλεσμα θεωρητικής επεξεργασίας *άνθρωπος* ως αφηρημένη ποσότητα, ως κοινωνική πρότυπο, ως κριτήριο για διακρίση ανθρώπινου και μη ανθρώπινου — όπως αυτό και πρόβλεψε Κλωντ Λεβί-Στρούς⁵ — ακυρώθηκε. Ο χώρος του ανθρώπου απελευθερώθηκε; αποσυναρμολογημένος κάποτε αντικείμενο στην πορεία ακριβούς αναστήματος σταδιακά αποσυναρμολογήθηκε. Αυτό συνέβη κυρίως λόγω μετατόπισης «ερωτήματος» του ανθρώπου από την σφαίρα «ζώου» (*homo: animal rationale*) στην σφαίρα «μηχανής» (αυτοανακρίβητος όργανο, διαθέσιμο φαντασία)⁶. Αυτή τη γραμμή έπαιξε Νίτσε και εδώ είναι απόλυτα σωστό. Σε αυτόν εκεί σημειώνει παλαιά σύνδεση ανάμεσα στο ζώο και στην μηχανή.

«Μας ήρθε να επανακατασκευαστούμε. Σε όλα είχαμε γίνει πιο ήπια. Είμαστε πλέον μη εξαγάγουμε τον άνθρωπο από «πνεύμα»... είχαμε απομακρύνει αυτόν από τα ζώα... Αυτό που αφορά τα ζώα, με αξιοπρεπή σεβασμό Ντεκάρτ για πρώτη φορά τόλμησε να πει ότι το ζώο μπορεί να κατανοηθεί ως *machina*, — όλη η φυσιολογία μας προσπαθεί να αποδείξει αυτό το γεγονός. Ανάπτυξη λογικά αυτή τη σκέψη, είμαστε μη αποκλείουμε και τον άνθρωπο, όπως έκανε ακόμη Ντεκάρτ: σύγχρονα έννοιες για τον άνθρωπο αναπτύσσονται ακριβώς στην μηχανική κατεύθυνση. Πρώτα έδωσαν στον άνθρωπο το χαρακτηριστικό του ανώτερου επιπέδου — «ελευθερία βούλησης»; τώρα είχαμε αρπάξει από αυτόν ακόμη και την βούληση στην ίδια έννοια, ότι υπό την βούληση πλέον δεν μπορούμε πλέον να υπονοούμε δύναμη... Βούληση πλέον μη «επιτελεί», πλέον μη «κινεί»... Πρώτα είχαμε στην συνείδηση του ανθρώπου, στην «πνεύμα», απόδειξη του ανώτερου προέλευσής του, του θεϊκού; αυτόν συμβούλευαν, εάν αυτός ήθελε να είναι *απόλυτος*, να ενταχθεί... στην ίδια συνείδηση, να σταματήσει την επικοινωνία με το γήινο, να απορρίψει την γήινη επένδυση: τότε από αυτόν έπρεπε να μείνει το κυρίως — «καθαρό πνεύμα». Σε σχέση με αυτό είμαστε πλέον καλύτερα κατανοούμε: όπως ακριβώς ακριβώς η συνείδηση, «πνεύμα», είμαστε θεωρούμε το σύμπτωμα του σχετικού ατελειότητας του οργανισμού, όπως ακριβώς απόπειρα, απόπειρα, απόπειρα, όπως ακριβώς ενισχύουμε, στην οποία απροσδόκητα χάνεται πολύ νεύρο δύναμη; είμαστε αρνιόμαστε, ότι κάτι-τις

⁵ Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken*, Frankfurt/M. 1986, S. 284.

⁶ См.: Kamper, Dietmar: *Soziologie und Anthropologie. Ihr Verhältnis in systematischer und historischer Hinsicht*, Lehrbriefe der Fernuniversität Hagen, 1986.

могло быть совершенным, раз оно делается сознательно. “Чистый дух” есть чистая глупость: если мы сбросим со счета нервную систему и чувства, “смертную оболочку”, то мы *обсчитаемся* — вот и все»⁷.

Для того, чтобы прочертить эту линию, полезно еще раз проследовать через те станции, которые были пройдены начиная с формирования буржуазной антропологии (как теории и практики абстрактного человека). Как и всюду, в науках о человеке движение идет от «субстанции» к «структуре», происходит смена категорий, отражающая реальный процесс абстракции, но в то же время и пытающаяся вывести из него некий «прогресс» символического. Путь от предполагаемой «компактной» природы человека к структурной матрице «человеческой природы» представляет собой отнюдь не только деградацию.

Антропология буржуазии была местом и сердцевинной процесса абстракции, работавшего с практиками исключения и включения ради того, чтобы определять и контролировать значимость социально установленной нормы человека («природы»). Анималистически ориентированное разграничение постепенно становилось излишним; речь шла о частном случае в цепи разнообразных (пусть и неудачных) размежеваний, например, с «безумными», с «дикарями», с иностранцами, детьми, женщинами, вагантами. Установленная норма в своей тенденции состояла в самоконтролируемом контроле самости, лишенной какой бы то ни было конкретности: голая форма без содержания, образ человека как зеркало абстрактных отношений; интернализованная фигура власти, т. е. субъект.

Тело как нарушитель спокойного течения поступательного процесса абстракции, оказывавший сопротивление прежде всего применению практик включения-исключения в семье, публичной сфере, мире труда, в конечном итоге также превратилось в абстракцию. Это привело к парализующей человеческую волю диалектике, мутирующей в парадокс: тяжесть, «вес мира», противостоит трансформировавшейся в чистую энергию машинерии контроля. По всей вероятности, это последняя интерлюдия. Ведь улетучивание конкретного, материальных моментов телесного сопротивления в некоей «сцене», которая в изобилующей цитатами безъязыкости с буквальной точностью дублирует те закономерности, против которых она направлена, в своей эксцессивности представляет собой девальвацию нормы и границы. Само тело улетучивается.

Параллельно разворачивается довольно странный процесс в развитии науки: инсталляция и одновременный демонтаж понятия человека; констру-

⁷ Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist, in & idem: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe Bd. 6 (hrsg. von Colli und Montinari), München 1980, S. 180 f.

ирование и дезинтеграция единства всеобщего; исчезновение антропологии и исчезновение человека. Тем временем работа над телом продолжается: дальнейшая компенсация его недостатков, дальнейшее разрушение его облика; протезирование, органопроекция, биотехнологии суть моменты грандиозной трансформации в не-человеческое; появится ли при этом «*deus ex machina*»? — Для этого существа-машины, появляющегося в человеческом вакууме, не будут работать ни внешние, ни имманентные науке этики; пересечение границ уже стало конституциональным; возможно, одна только теория тела в каком-нибудь рефлексивном ракурсе останется способной к восприятию своего практически исчезнувшего материала.

Впрочем, представителям гуманитарных и социальных наук, пытающимся вырваться из тесных тисков абстрактной (т. е. отвлеченной от человеческой телесности, субстрагирующей) антропологии, несколько лет назад открылась некая новая панорама: не природа человека, его сущность (в смысле «природы вещей»), а «человеческая природа» (в смысле драгоценного сокровища антропогенеза)⁸. Этот спектр рассматривается как разнообразно дифференцированный результат невероятно длительной, прямо-таки драматичной как в филогенетическом, так и в онтогенетическом отношении, истории. «Историческая антропология» — таков отныне пароль, переходящий из уст в уста и открывающий новые перспективы. Историческая антропология, а стало быть, соединение прежде взаимоисключающих друг друга перспектив, могла бы стать наследницей сведшей «к нулю» свой предмет буржуазной антропологии. Она должна была бы не абстрактно полемизировать с историей абстракции, а мобилизовать против нее какие-то другие источники. Ее медиумом является парадокс (как произвольный результат попытки сделать мир однозначным), а целью — «дифференция», различение парадоксально разрозненных моментов человеческой природы.

Источниками такой нацеленной на конкретное антропологии являются этнология (включая социологию культурных связей) и история (включая историю первобытного общества и археологию, а при желании даже палеонтологию).

В пространстве и времени речь идет о тех местах разлома европейской цивилизации, которые позволяют говорить о *человеке* как о некоей абстракции. Ведь первыми в полном объеме стали очевидными именно политические, т. е. колониалистические и психиатрические следствия этой нормы, что не только подорвало «человеческое» самопонимание, но и спровоцировало резкую

⁸ См. работы Эдгара Морена, на немецкий пока переведена только: Morin, Edgar: *Rätsel des Humanen*, München 1974.

критику антропологии. Если мы не хотим погрязнуть в этой критике, нам необходимо умение четко различать, а это означает: выявлять тенденции, не способствуя их развитию. Попытки выйти за пределы критики всегда опасны. Но в длительной перспективе опаснее стагнация самой критики, чистая позитивизация негативного.

Насильственный характер нормативной антропологии известен: чтобы понять бессмысленные жертвы «самоочевидности», мы должны обращаться только к истории открытий мира, «внешней» и «внутренней» природы. Но о том, что даже простая инверсия нормы не обходится без насильственных последствий, мы — в силу их тонкости — узнали лишь недавно. Лишь преобразование в «объекты» могло бы принести освобождение от уз этого нормирующего образования понятий, указать обратный путь из тупика, дать шанс покончить с невольным соучастием. Предпосылки к этому уже давно содержатся в критике антропологических констант со стороны социальных наук и в «негативной» антропологии⁹, которая — исходя из спонтанности и немыслимой продуктивности природы — попыталась разоблачить пустоту «сущности», образованию которой способствовало, среди прочего, и понятийное мышление, *именно как* пустоту.

Однако вследствие интенсификации компенсаторного движения эту работу необходимо начать сначала и продолжить ее еще дальше: сформулировав понятие произвольной природы человека, в которой не осталось ни субстанциональных, ни релятивных определений, абстрактная антропология достигла своей цели. Она решила свою преднамеренно «нигилистическую» задачу: дезинтегрировать человека посредством дескриптивной идентификации и ликвидировать его с помощью изобличающих стратегий и организованных по криминалистическим моделям опознавательных процедур. Полная замена природы могла осуществиться только как ее уничтожение. Здесь уже ничем не поможет проведение «определенной негации» или «позитивное» переформулирование еще сохраняющихся остатков. Наоборот, необходимо — если мы еще хотим что-то изменить — соскочить с поезда абстракции, используя для этого «антропологическую дифференцию» и лакановскую формулу «расщепленного субъекта».

3. ЕЩЕ РАЗ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ДИФФЕРЕНЦИЯ

В начале семидесятых годов о значении критики антропологии говорилось следующим образом:

⁹ Sonnemann, Ulrich: *Negative Anthropologie*, Frankfurt/M. 1981.

«Понятие человека, позволяющее понятийно обосновать невозможность понятия человека, еще только ожидается. Но именно это должно было бы быть задачей современной критики антропологии, которая по горячим следам социальных перемен разработала бы концепцию “антропологической дифференции”».

С тех пор логика этой «невозможности» остается неизменной: не упускать ни предмет, ни понятие, всегда приводить аргументы обеих сторон и сохранять открытый коридор в ожидании выяснения обстоятельств дела. Сама дифференция определялась как «открытая». Она должна была структурировать отношение двух моментов по типу петли, которая не позволяет мыслить цельное, целое, единое, когда речь идет о предмете антропологии. Традиционные термины «личность» и «индивид» соотносились друг с другом точно так же, как «полярность» относится к одному из своих полюсов, неопределимая «двойственность» — к определенной «единице». «Личность» представляла собой включенное различие, «индивид» — исключенное различие, и при этом оба были моментами «дифференции», понимавшейся как в высшей степени драматичное событие. Наконец, в качестве угрозы подобному драматизму, подобной способности к трансформации, выступало безразличие, индифферентность, возникавшая в результате путаницы между «индивидом» (je) и «личностью» (moi). Таким образом, интенция критики заключалась в возвращении от овеществленной «абстрактной» индифферентности к событию дифференции, следуя в этом хайдеггеровской критике науки.

Хотя это описание «антропологической дифференции» само еще несет на себе следы абстракции, против которой она направлена, оно, тем не менее, — задолго до первой рецепции Лакана в Германии — сформулировало логическую матрицу, с помощью которой проблема человеческой природы и история субъективации человека могли быть осмыслены гораздо более продуктивно, чем это было возможно до сих пор: конфликт «логики господства» с «логикой интеракции», доходящий до драматизма «спор» между воображаемым рабством и символической зависимостью, разлом невинности в отношениях между иллюзией всемогущества и языком.

«“Индивид” — это человек, каким он, обретя сознание, мысленно застаёт себя в качестве центра мира, настаивающим на своем и самоутверждающимся, поскольку он вовлечен в борьбу за существование, отличающимся от других индивидов и нейтрализующим исходящую от них угрозу своему самоутверждению с помощью более или менее утонченного понятийного господства. “Личность” — это человек, понявший, что его индивидуальное

самоутверждение представляет собой неизбежное нарушение прав других индивидов, воспринимающий беспощадную борьбу за центральное положение как “убийство” других и утрату самого себя, и вновь обретший спроецированное вовне различие благодаря возвращению понятийности... Человек всегда есть и то, и другое: отстаивающий свое центральное положение индивид, который хочет жить, и экс-центричная личность, пытающаяся любить; он должен учиться отличать одно от другого»¹⁰.

Понятийность как самоутверждение представляет собой случай воображаемого; обучение различию оказывается примером символического. Реальное несоразмерно им обоим; оно есть некий стык, скрещение, трещина в самом субъекте, в которой происходит скандал желания. — Чтобы просто понять, о чем здесь говорится, необходимо допустить речь о желаниях в том числе и в рамках наук. Критике антропологии недоставало этой умеренности: разработки такой структурной модели, которая должна была бы превратить нужду умолчания в добродетель. Лишь спустя годы был добыт «материал», к которому подходила матрица антропологической дифференции¹¹.

4. МЕЖДУ ВООБРАЖАЕМЫМ РАБСТВОМ И СИМВОЛИЧЕСКОЙ ЗАВИСИМОСТЬЮ

Перерастание потребности в желание одновременно ставит и вопрос о поле и смерти, который остается в тени страха и уже не может (по крайней мере, непосредственно) рассматриваться предметно. Во всяком случае, на него — согласно Лакану — нет удовлетворительного ответа. Три инстанции — воображаемое, символическое, реальное — отнюдь не пребывают в гармонии. Субъект расщеплен, но не способен ни сопротивляться своему расщеплению, ни надолго его вытеснить и, соответственно, забыть о нем. В этом коренится его тревожный страх перед самим собой. С другой стороны, Лакан — вопреки устранению субъекта сюрреализмом и постструктурализмом — не желает отказать от одной истины: что в драматическом движении желания и в условиях диктата недостаточности он вступает на путь децентрализации, что в языке, который мудрее всех говорящих, он выходит за собственные пределы и что в имени мертвого отца он преодолевает иллюзию всемогущества, присущую воображаемым одержимостям, в которых развертывается обращенное к утраченной матери желание.

¹⁰ Kamper, Dietmar: *Geschichte und menschliche Natur*, München 1973, S. 164 f.

¹¹ См.: Kamper, Dietmar: *Über die Wünsche. Ein Versuch zu Archäologie der Subjektivität*, München 1977.

«Мы полагаем, что ситуация, наиболее нормативная для изначального жизненного опыта современного субъекта — в редуцированной форме которой выступает структура семьи — связана с тем, что отец выступает представителем, инкарнирующим некую символическую функцию, концентрирующую в себе то, что является наиболее сущностным для других структур культуры; а именно: наслаждения безмятежные или же, скорее, символические, культурно определенные и вытекающие из любви матери, другими словами, исходящие от полюса, к которому субъект привязан связью неоспоримо природной. Принятие на себя функции отца предполагает некоторое простое символическое отношение, где символическое перекрывало бы полностью реальное. Необходимо, чтобы отец был бы не просто *именем-отца*, но чтобы он представлял во всей своей полноте символическую ценность, кристаллизованную в этой функции. И вот, ясно как день, что перекрывание символического и реального абсолютно не происходит... Еще до того, как фрейдовская теория сделала акцент, вместе с существованием отца, на некоей функции, которая является одновременно функцией речи и функцией любви, гегелевская метафизика, не колеблясь, построила всю феноменологию человеческих отношений вокруг смерти, выступающей посредником, сущностным третьим [опосредующим] элементом, благодаря которому человек становится человеком в отношении к себе подобному. И можно сказать, что теория нарциссизма, такой, какой я вам ее только что представил, принимает в расчет некоторые моменты, остающиеся загадочными в теории Гегеля. В конце концов, для того, чтобы диалектика борьбы насмерть, борьбы за чистый престиж могла просто начаться, необходимо, чтобы смерть не была бы реализована — ибо всякое диалектическое развитие, в силу промаха соперников, остановилось бы, — необходимо, чтобы она была воображена... И, в равной мере, именно о смерти воображаемой и воображенной, введенной в диалектику Эдиповой драмы, идет речь в образованиях невротика и, можно сказать, в определенной мере, в том, что далеко превосходит невротические образования, а именно: в экзистенциальных отношениях, характеризующих современного человека»¹².

Поскольку сдвиг желаний неотвратим, человеческая жизнь (и история человечества) связана с неустранимым трагизмом. Эдипов комплекс как «структура социального» (Лакан) фатальным образом предполагает, что самообман

¹² Lacan, Jacques: Der Individualmythos des Neurotikers, in: Der Wunderblock Nr. 5/6, Berlin 1980, S. 65 ff.

субъекта (а именно, стремление быть центром мира и господином желания, и восприятие себя в качестве такового) представляет собой одновременно и исходный пункт судьбы всякого желания и всякого тела, и ловушку, в которую она может угодить. Для подтверждения своих структурных идей Лакан заходит издалека. Он указывает на драматический фундамент всякой человеческой жизни и особенно эпохи модерна. Не принимая во внимание случаи Эдипа и Нарцисса, которые в своей констелляции формируют воображаемый сценарий символического и потому являются не столько эпическими, сколько драматическими «героями», невозможно понять, что определяет невозможность понятия человека.

«Итак, то, что в потребностях оказалось отчужденным, образует первичное вытеснение, поскольку, согласно гипотезе, оно не может быть артикулировано в каком-либо притязании: но то, что обнаруживается в некоем производном, каковым является то, что заявляет о себе в человеке как желание, — та феноменология, которая рождается на свет из аналитического опыта, тем не менее очень хорошо подходит для демонстрации парадоксального, девиантного, непредсказуемого, эксцентрического, даже скандального характера желания, в силу которого последнее отличается от потребности. Более того, этот факт настолько несомненен, что мимо него не прошел практически ни один моралист прошлого, который был бы достоин так именоваться. Фрейдизм, казалось, должен был бы придать этому факту статус достоверного познания. Но сегодня психоанализ [*sc. американская версия, отстаивающая теорию Я-силы*] парадоксальным образом находится в авангарде вековечного обскурантизма и разве что оказывает еще более усыпляющее воздействие, когда отрицает этот факт, опираясь на идеал теоретической и практической редукции желания к потребности»¹³.

Итак, в этом контексте «Я-идентичность», излюбленный конструкт критических социальных наук последних десятилетий, оказывается категорией воображаемого с соответствующими неизбежными следствиями; осуществляемое в ней отождествление желания и потребности радикально ослабляет «антропологическую дифференцию»; в целом Лакан придерживался той точки зрения, что присущее социальным наукам образование понятий обладает той же самой структурой, что и навязчивый невроз, который, впрочем, — принимая во внимание психоаналитический дискурс — содержит зародыш своей собственной субверсии.

¹³ Lacan, Jacques: *Schriften II*, Olten 1975, S. 126.

«В этом пункте, в котором встречаются природа и общество и который сегодня столь настойчиво исследует антропология, лишь психоанализ распознает тот узел воображаемого рабства, который вновь и вновь вынуждена распутывать или разрезать любовь.

По нашему мнению, для такого труда альтруистическое чувство оказывается бесполезным; мы выявляем ту агрессивность, которая лежит в основе акций филантропа, идеалиста, педагога и даже реформатора.

В убежище, спасаемом нами от субъекта и для субъекта, психоанализ может сопровождать пациента вплоть до границы экстаза, где в формуле “это — ты” ему открывается шифр его земного предназначения, но, увы, не в нашей власти как практиков привести его туда, где начинается истинное путешествие»¹⁴.

5. НА КРЕСТЕ ПАРЦИАЛЬНЫХ ВЛЕЧЕНИЙ

Тот, кто пожелает совершить подобное путешествие, должен проверить свой багаж. Что в нем является теоретическим балластом? А что — таким оружием, которое обнаруживает свой смысл только в пути и, подобно ключу, подойдет к еще неведомым дверям? — Прежде всего, следует держаться «почвы фактов». Несомненность предметного, вещного реального мира поколеблена. Ныне в социальных науках также говорят об «агонии реального». А стало быть, следует еще раз начать с сомнения, вопрошающего о том, почему же исчезают вещи и не сохраняются предметы, словно мы, как внутри облака, заперты в каком-то воображаемом универсуме. Это сомнение является ответом на страх, что ничего нет. Конечно, существуют и другие «ответы»: например, страхование всего и вся, или прогрессирующее бюрократическое администрирование, или политика массовой мобилизации, проводимая театральными актерами, которые в секуляризированной форме продолжают дело великих религиозных институтов, а именно, утешение людей, т. е. их защиту от безупречной реальности. Но, несмотря на все усилия, гарантии сгорают, учащаются короткие замыкания, все больше людей отказываются играть. Именно неизменная и завершенная реальность нормальных взрослых во все большей мере становится прототипом тюрьмы, в которой общество забывало свое прошлое и проектировало свое будущее. В этой ситуации нормальности, перетекающей в маниакальное убеждение, что в напрашивающемся не может содержаться решения и желание безопасности — непосредственно реализованное — ведет

¹⁴ Lacan, Jacques: *Schriften I*, Olten 1973, S. 70.

к результату, прямо противоположному желаемому, был сформулирован один из девизов студенческого движения, имеющий прямое отношение к теме «невозможное реального»: «Будем реалистичными! Потребуем невозможного!».

При этом речь идет о некоем двойном фронте: требовать невозможного уже кажется невозможным; но вдобавок еще и именование таких требований «реалистичными» должно казаться вершиной ирреального. Против этого окапывания в неподвижном в форме своего рода игольного ушка выступает страх, который, как говорит Лакан, действительно есть то, что не обманывает. В принятии и испытании страха, который всегда есть страх смерти или сексуальности, заключено обещание некоей «другой» реальности, в которой предметы «пробывают» и вещи «присутствуют». Тем самым вещьность и предметность связываются с усилием, понимаемым не как адаптация к данному, а как все новая работа над движением желанья, которая в том числе может и закончиться неудачей.

Искусство возможного, адаптация к данному, предписанное утешение, с одной стороны, и усилие желанья невозможного, с другой, соотносятся друг с другом точно так же, как и два упоминавшихся выше вида смерти: эксклюзивная смерть, которая самой жизни предписывает смертельный характер и превращает реальное во что-то чуждое, враждебное и мимолетное, и смерть, предвосхищенная в страхе, делающая жизнь достойной быть прожитой и обещающая дать миру человека его реальную субстанцию. В это отношение, которое может показаться конструированием какого-то нюанса, вписана судьба субъекта. Это дифференция, возникающая из двух различных «стратегий» желанья, а именно: либо притязания на «реальное» как бесспорное, несомненное, завершающееся в неумолимой фатальности «воображаемого», либо восприятия реального именно как невозможного и движения по бесконечному окольному пути через «символическое»; при этом нам прекрасно известно, что теоретическая дифференция идет рука об руку со множеством встречающихся в практической жизни разрывов, разломов, трещин, вмятин, расщеплений и т. д.

Для прояснения такого рода структуры, в которой едва ли можно разглядеть что-то еще, было бы полезно обратиться к европейской станковой живописи. Сам Лакан рассматривает ее как попытку субъекта изобразить самого себя. Художник как субъект «дает взгляду некую пищу, но в то же время приглашает зрителя полотна свой взгляд отложить — сложить его, как слагают оружие»¹⁵. При рассматривании картины происходит своего рода «укрощение взгляда», благодаря которому зритель способен понять самого себя. Ибо «взгляд может содержать в себе самом объект лакановской алгебры — объект,

¹⁵ Lacan, Jacques: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, Olten 1978, S. 107.

в который субъект проваливается»¹⁶. А стало быть, не будет никакого преувеличения, если мы скажем, что на картине, как она известна со времен Ренессанса, на картине с рамой и сюжетом, продолжением которой является и телевизионный экран, происходит низвержение европейского субъекта.

Возьмем любое «Святое семейство», «*Sacra Conversazione*» («Тайная вечеря». — К. Л.), «Распятие»; везде рассказывается история субъекта, то, что в нем действительно есть, то, что произойдет, то, что было. Нам прямо-таки бросается в глаза, что любой картине присуща эксцессивная темпоральная структура, выходящая за пределы запечатленного на ней момента. Она представляет собой ответ на столкновение бинарного порядка природы с тернарным порядком культуры, на судьбу желания, на котором отпечаталось несмыслимое клеймо. В желаниях людей есть нечто неутолимое, «ревуший» голод и «кричащая» жажда. Картины также говорят нам об этом. Однако триангуляция желания порождает четверную структуру, соответствующую четырём сторонам картины. Символический порядок крестообразен; он представляет собой «четырёхугольник», который в процессе взросления четвертует и распинает «тело» желания.

Для ребенка, рожденного матерью и в течение первого внеутробного года ведомого эрогенными зонами своего тела, а точнее, вовлекаемого в язык через телесные отверстия, уже нет возврата из такого рода символической культуры. Крайне сложное положение, в котором он находится, может найти только один выход. Лакан не оставляет сомнений: не-обходимость символического в точности соответствует невозможности реального, каковым для психоанализа является бессознательное. И именно этот поворотный пункт — тот момент, когда пренатальная полнота жизни вдруг становится недостижимой — фиксировали живописцы. Это мгновение скорби, вторжение необратимости времени, потрясающая картина жертвенной смерти.

Лишь в экстремальных условиях, в перверсии, в момент умерщвления и убийства, в смертельных болезнях или при психозах становятся доступными четыре остаточных объекта, связанных, согласно Лакану, с оральным и анальным удовольствием, с вуайеризмом/экзгибиционизмом, с садизмом/мазохизмом. Для всякого «нормального» образа действий они «запрещены». Закон недостаточности, на который отныне остается ссылаться желанию, с вступлением в игру языка раз и навсегда вписывается в тело. После клеймения такой печалью остаются лишь две упоминавшихся стратегии: воображаемой прямоты и символического опосредования. Когда субъект уже сформировался, существует лишь выбор между воображаемым самообманом в фантазиях всемогуще-

¹⁶ Ibid, S. 83.

ства и саморелятивизацией, включением в контекст данного символического порядка, что, однако, никогда не удается надолго.

Хотя Лакан соглашается:

«Эрогенные зоны связаны с бессознательным — именно там оно сплетается с живущим в единый узел»¹⁷

и продолжает далее:

«Мы обнаружили с вами, что именно орган либидо, ломтик, связывает с бессознательным такие влечения, как анальное и так называемое оральное, к числу которых добавил я влечение зрительное, а также еще одно, которое не без основания можно было бы назвать влечением зова»¹⁸.

Но связь бессознательное : органы : объекты подчинена травме, дрейфующей к воображаемому. Литеры на теле уже не могут освободить субъект от этих объектов. В лучшем случае ему остается прыжок из центра мира на какой-нибудь клочок земли, на котором всегда зарезервировано определенное место для кого-то другого.

Даже без экскурсии в область модальной логики мы можем представить себе взаимосвязь четырех направлений влечения и трех модальностей: реального, воображаемого и символического. С помощью символического, которое само предлагает горизонт своего истолкования, может быть проведена строгая дифференция между возможным и невозможным, между воображаемым, оберегающим реальное, и реальным, поддерживающим воображаемое¹⁹: тот, кто считает воображаемое реальным, а реальное воображаемым, переходит границу насилия. Лишь в дифференции направление желания оказывается своего рода виражом необходимости, поскольку жертва символическому может быть символической жертвой.

В этом месте у учеников Лакана, кажется, происходит некое раздвоение рецепции. В вопросе насилия мнения опять расходятся. Однако сомнительно, что альтернатива между дальнейшим движением в направлении воображаемого и возвращением к «закону», к «имени отца» и (традиционно определяемому) символическому порядку все еще раскрывает то понимание «трагического», которое раз за разом артикулировал Лакан.

Желание — так или иначе — не утихает. Символическая жертва остается жертвой, которая обязывает. А со смертью не бывает взаимопонимания даже

¹⁷ Ibid, S. 209.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Cp.: ibid, S. 47.

в самом смелом предвосхищении. Тайны первоначала раскрываются в конце: скорбь, тенью лежащая на старой европейской живописи, конституциональна. Закон, вписывающийся в желание и превращающий недостаток в мотор постоянного отклонения направления влечения, неизбежно ведет к депрессии, к неустранимой тяжести тел. Высказанная Лаканом истина маркирует границу исторического, через которую еще предстоит перейти.

6. ВРЕМЯ КАК ТОПОГРАФИЯ СУБЪЕКТА

«Психоанализ не является ни мировоззрением, ни философией, претендующей дать ключ к мирозданию. И руководствуется он своим, особенным видением, исторически связанным с выработанным им понятием субъекта. Понятие это он формулирует заново, возвращая субъекту присущую ему зависимость от означющего»²⁰.

Лакан многократно ясно формулировал свой замысел: речь идет не о преодолении или устранении субъекта, а о его децентрации, о редукции связанно-го с воображаемым самообмана к приемлемой в дискурсе позиции, которая в зависимости от направления желания истолковывается по меньшей мере четырежды: в дискурсе господина, в дискурсе истерии, в дискурсе знания, в дискурсе анализа²¹.

Здесь речь идет об отношении к реальному, а следовательно, о до-дискурсивном. Лакан утверждает, что в контакте с реальным субъект может только распрощаться с самим собой. Он пишет,

«что интерес, который проявляет субъект к собственному расщеплению, связан с тем, что обуславливает это расщепление — с привилегированным объектом, возникшим из некоего первоначального разделения, из некоего нанесенного себе и спровоцированного сближением с Реальным увечья, с объектом, который именуется в нашей алгебре объектом *a*»²².

Таким образом, с реальным все обстоит печально: хотя оно в силу парциальных влечений причастно к конституированию субъекта, у последнего нет шансов на возвращение к первоначальной судьбе. Каждое рандеву с реальным оказывается неудачным, поскольку происходит не там, где его ожидают и где его ищут. Оно находится за барьером, каковым для субъекта *qua* субъекта

²⁰ Ibid, S. 83.

²¹ См.: Lipowatz, Thanos: Diskurs und Macht. Jacques Lacans Begriff des Diskurses, Marburg/Berlin 1982.

²² Lacan, Jacques: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, S. 89.

является травма. Согласно Лакану, если мы хотим определить место реального, нам следует проследить неизбежное движение от травмы к фантазму:

«поскольку фантазм является всегда всего лишь экраном, скрывающим за собой нечто такое, что играет в функции повторения роль безусловно первичную и решающую»²³.

Реальное, скрытое подобным образом, недоступно и может быть узнано лишь по своим «плодам», по следам, клеймам, шрамам, разрезам, отверстиям и т. д. Фантазмы суть некие прото-стены, загораживающие именно то, что в них изображается. Эта парадоксальная ловушечная структура особенно характерна для картины, живописного полотна, европейской станковой живописи.

«В материи видимого все представляет собой ловушку и неким специфическим образом... *плетение*»²⁴. «Картина является ловушкой для взгляда»²⁵. «Находится эта картина, конечно, в моем глазу. А я — я нахожусь в картине»²⁶. «О торжестве, иными словами, взгляда над глазом»²⁷.

Хотя на картине изображается субъект, но также лишь с помощью отверстий, разрезов, шрамов и т. д. Поэтому она нуждается в особом рода аналитическом усилии. Для него необходим как минимум скачок от воображаемого к символическому. Ведь «то, на что смотрят, это то, что невозможно увидеть»²⁸. Скорее можно услышать или прочитать. Ибо бессознательное говорит и записывается.

«Поскольку психоанализ должен строиться как наука о бессознательном, исходить следует из того, что бессознательное имеет языковую структуру. Из этого тезиса мною выведена топология, призванная дать отчет в том, как складывается субъект»²⁹.

Скачок от «субъекта» как центральной силы конституирующей власти — каковым он предстает не только в новоевропейской философии, но и в педагогике, политике, администрировании — к «субъекту» как обессиленному, конституируемому моменту некоей транссубъективной структуры (желание, язык, символический порядок), создает именно ту дифференцию, которая так

²³ Ibid, S. 66.

²⁴ Ibid, S. 99.

²⁵ Ibid, S. 95.

²⁶ Ibid, S. 102.

²⁷ Ibid, S. 109.

²⁸ Ibid, S. 191.

²⁹ Ibid, S. 213.

важна для Лакана. Следует приять во внимание, что топография этой дифференции имеет темпоральный характер. Внутреннее напряжение перескакивает от недостаточности к антиципации. Не «я есмь» европейской философии тождества с ее утверждением моего собственного присутствия и не простой футурум, артикулирующий надежду: «я буду» (ich werde), а возможное «я пребуду» (ich werde gewesen sein), второй футурум — это та временная форма, которую Лакан резервирует за субъектом. Его интерпретация тезиса Фрейда: «Там, где было Оно, должен стать Я» исходит из этого резервирования. Акцент делается именно на этом «было» и этом «стать». (Там, где было оно, должен появиться я)³⁰. Переход от локального определения к темпоральному меняет все. В нем конфликт становится прозрачным. Темпорализация топографии субъекта дает начало движению мысли, которое — принимая во внимание желание — уже не останавливается на какой-либо терминологии.

Итак, остается вопрос о том, не идет ли при дифференциальном определении субъекта речь о некоем историческом явлении и не содержит ли тем самым лакановская топография моменты своего собственного преодоления. Может ли недоступность реального быть надолго компенсирована самостоятельностью символического? Ведь, с другой стороны, остается отнюдь не одна только — вспомним девиз Гете — возможность воображаемого как *acedia*, как унылой ожесточенности, как прегрешения против Святого Духа. Существует множество разнообразных видов симпатии. А значит, в интервале между невозможным и необходимым мыслимы и иные варианты?

Кажется, в нижеследующем длительном пассаже на нечто подобное намекает и сам Лакан:

«Разве не замечателен сам по себе тот факт, что Реальное с самого начала заявило о себе в психоаналитическом опыте в форме того, что поддается в нем усвоению — в форме травмы, получающей определяющее значение для всего дальнейшего процесса... Перед нами здесь суть и сердцевина того, что позволяет нам помыслить введенный противопоставлением принципа удовольствия принципу реальности конфликт наиболее радикально, — того, что не позволяет нам утверждать, будто принципу реальности принадлежит, в конечном счете, последнее слово... Но в психоаналитическом опыте мы, в этом случае, сталкиваемся с проблемой, которая состоит в том, что травма, в самом средоточии первичных процессов, явственно стремится с прежней настоятельностью о себе напомнить. Там, в процессах этих, травма действительно заявляет о себе

³⁰ Lacan, Jacques: *Schriften II*, S. 50.

вновь — более того, она часто выступает при этом в неприкрытом виде. Каким образом сновидение, этот носитель желания субъекта, способно порождать то, что приводит к возникновению травмы снова и снова — если не самого лика ее, то, по меньшей мере, того экрана, который указывает нам, что за ним этот лик скрывается?»³¹.

Стало быть, иногда (не только в перверсии и психозе) барьер оказывается проницаемым. Стало быть, «как» в формулировке темы можно понимать не только как отказ, но и как приглашение? Стало быть, хотя невозможное, утраченное, «абсолютно первое» нельзя изменить, его можно желать как таковое? Но если это так, то заранее нельзя представить себе, что из этого получится; тогда у нас появятся условия для настоящего эксперимента; тогда — как и принцип реальности — признанный недостаток, закон, даже имя отца также не являются последним словом символического. Если можно желать невозможное (как реальное), то модальная логика (вслед за формальной) оказывается недостаточной. Травматический страх смерти не должен завершаться вместе с «первичным разделением». Конечно, такое понимание бессознательного исторически достоверно, однако именно поэтому оно ни в коей мере не может рассматривать как своего рода «Non plus ultra» для истолкования событийных цепочек.

7. СМЕРТЬ БОГА В ЯЗЫКЕ ЛЮДЕЙ

Не секрет, что «символический порядок» есть не что иное, как псевдоним разворачивающейся в истории мистерии, мистерии вочеловечивания Бога. Это обстоятельство было тематизировано еще Гегелем (в облике его феноменологии духа), а затем — в предельно острой форме — Ницше, заплатившим за это своим безумием. Лакан использует его в своей «теории» полной речи. Из этого вытекает «*experimentum crucis*», благодаря которому у нас, наконец, появляется возможность иначе рассмотреть вопрос о невозможном желании.

Там, где есть слово, нет места реальному. Там, замещая тела и вещи, господствует язык. Это учение до тех пор остается краеугольным камнем пространной теоретической конструкции Лакана, пока обстоятельства, обременяющие сегодня человеческую речь и язык, ускользают от нашего внимания. Встает щекотливый вопрос, затрагивающий всю великую европейскую традицию в целом: насколько далеко может зайти процесс абстракции, прежде чем он полностью потеряет свой смысл. Если Бог должен умереть, чтобы было Слово, которое может быть услышано, то как тогда обстоит дело со смертью Слова?

³¹ Lacan, Jacques: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, S. 61.

Не следует ли, по меньшей мере, попытаться реабилитировать диалог, раз уж мы как истинные наследники культовой божественной трапезы сформировали охватывающую весь земной шар безграничную коммуникацию, подобно тому как душа охватывает свое тело?³² После того как потерпел крах современный проект инсталляции на место Бога некоего всеобщего понятия, единственный шанс заключается в точном различении речи: на что способен и насколько далеко может зайти человеческий язык при том исходном условии, что Бог смог породить нечто решающее только своей смертью?

Всемирно-исторические достижения христианства, прежде всего принципиальная (не фактическая) отмена человеческих жертвоприношений, связаны именно с этой абстракцией: Слово стало плотью, чтобы из плоти могло явиться слово. Все кровавые жертвы — с этой точки зрения — являются дохристианскими. Христос был последним по-настоящему растерзанным Агнцем. С этого момента реальное замещается символическим. Трапезу заменяет слушание. Слово действует подобно телу, которое — символически — воскресает в едящих / слушающих и превращает их в *одно* тело. Эта сторона социальной акустики до сих пор остается не воспринятой. Тем не менее, у людей, пользующихся одним народным языком, которые объединились в нацию, нечто подобное кажется весьма вероятным. Однако после анонимизации жизненных условий невероятной становится всеобщая обязательность слушания. Дело в том, что систематически исчезает тот фундамент, на котором должно вестись строительство. Исторический синтез, т. е. совокупность тех процессов, которые формируют связь людей, со временем становящихся безразличными друг другу, сам представляет собой определенную историческую величину: труд как необходимое условие продления жизни; культ и игра как «регуляция» расточительства; договор, здравый смысл, судебное решение как организация профанного существования; с недавних пор — действующая благодаря способности воображения «телесность» говорения / слушания как «эстетика постистории», располагающаяся на «нижнем» уровне становящейся все более абстрактной жертвы... А стало быть, ухо неизбежно обретает новые права. Глаз как контролирующий орган способен только отдалять, изолировать, разлагать. Тогда как ухо в округе голоса вместе со способностью говорить и слушать унаследовало завещанное ему умение умершего Бога: посредством смерти находить жизнь. Благодаря этому появляется необходимость распространения сказанного и услышанного и ответственность за действительность собственных слов.

³² См.: Kamper, Dietmar: Der Körper des Königs, in: idem: Zur Geschichte der Einbildungskraft, München 1981, S. 205 ff.

Почему речь — это жертва? — В отличие от мышления в горизонте всеобщего понятия, которое мнит себя вневременным, речь, как и слух, знает цену времени: как в отношении временных промежутков, так и в отношении надлежащего мгновения. Разговор, который ведут (или могут вести) люди, связан с жертвой времени, корреспондирующей с самыми новейшими эскалациями цивилизационного процесса. Этапы процесса абстракции столь же необратимы, как истекающее время. Поэтому устаревшие формы жертвы стали бессмысленными. Но есть необходимость контролировать смысл того, что мы делаем, говоря и слушая. Никто не может оказаться вовне. На почве истории вырастают предписания, которые в каждой отдельной биографии действуют как законы. Чтобы вырваться из тюрьмы умирающего времени, люди, слушая то, что они говорят, должны подчиниться силе своих собственных слов. Необходимо связать абстрактность «договора» с его последующими конкретными последствиями. При этом следует принимать во внимание, с одной стороны, что определенная форма разговора заменила и репрезентирует вкушение тела Бога (причастие превратилось в коммуникацию), а с другой, что выразительная функция языка остается действенной в социальном синтезе и генерирует связующе-обязывающее языковое тело. Смерть, расчленение, раздробление Бога крестообразно корреспондирует с жизнью, со связностью, с творческой силой языка, причем для европейской традиции точкой скрещения, по всей вероятности, является картина, — сначала икона, а затем станковая картина с ее различными последующими модификациями вплоть до постмодерна. В качестве цепочки этапов жертвенной трапезы может быть представлен следующий ряд: человеческая жертва, жертвенное животное, жертвенное растение, жертвенная вещь, жертвуемые деньги, жертва времени...

Таким образом, необходимая для будущего дифференция проводится не между действием и речью, практикой и теорией, конкретностью и всеобщностью, а — в точке предельной абстракции — между способностью слушать и способностью говорить. Языковая точность и словесная строгость необходимы для обновления и омоложения тех сущих во времени тел, которые люди образуют вместе друг с другом и против друг друга. Для этого потребуются разрезы в сети коммуникации. Высказанное, если оно было услышано, уже никто не может забрать назад, даже сам говорящий. Поэтому смерть слова наступает лишь тогда, когда свое последнее слово получают лингвистика и «глухая» теория коммуникации с ее организованной по типу *self-fulfilling-prophecy* практикой. Моделью может стать не замкнутый круг с обратной связью отправителя и получателя, а слегка сдвинутая между ухом и ртом реальность лабиринта языка, — тоже ведь своего рода «антропологическая дифференция».