

А. Р. Усманова

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КАК ПРИСВОЕНИЕ: К ПРОБЛЕМЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ ДРУГОГО В ДИСКУРСЕ*

Или Я, или Другой?

Предполагается, что данный доклад призван поставить “жирную точку” на проблеме Другого (коль скоро я завершаю серию семинаров на эту тему). В некотором смысле это так: во-первых, я собираюсь представить не обсуждавшиеся до сих пор подходы к обсуждению темы Другого и тем самым “замкнуть” тематический цикл. Во-вторых, мой доклад “закрывает” позитивное (если таковым можно считать, например, диалогический подход) решение проблемы Другого, оставляя нерешенными (то есть вскрытыми, но принципиально не решаемыми) целый ряд вопросов - в частности, о сопряжении всех тех философских позиций, которые обсуждались нами до сих пор в связи с проблемой Другого. Для меня, например, в рамках доклада, чрезвычайно важно не упускать из виду психоаналитическую точку зрения, равно как и не отдаваться целиком ее власти.

Мое личное убеждение, которое высказывалось и ранее, состоит в том, что Другой¹ существует (как существуют другие люди, другие миры, другие типы мышления), но для меня он не “представим”: он *существует* как фантом моего сознания, как “слепое пятно”, как некий разрыв в тотальной целостности моего Я, как обнаруживаемая нами пустота, порождающая ощущение дискомфорта (от того, что Я о-граничено и не тотально), как “то, что на нас смотрит”, как то, что Подорога назвал бы “глазом-бельмом”², однако его собственная реальность нами *не может быть помыслена, понята или репрезентирована*.

Вводя Другого в “сцену представления” (показа-называния), мы переводим его в иную реальность - реальность своего Я. “Быть” и “быть в языке” (*parletre*, в лакановской терминологии) суть разные модусы бытия - особенно, когда этот язык *мой* (будь то естественный язык повседневного общения или концептуальный язык философии). Реальность Другого - это онтология молчания: только сохраняя “друговость” как территорию самодостаточной и никому не принадлежащей инаковости, можно рассчитывать на равные партнерские отношения Я и Другого (это, собственно говоря, не “отношения” - это ситуация взаимного созерцания).

Диалогический подход (в предельно упрощенном виде!) допускает возможность со-существования двух Я, которые при сохранении своей онтологической инаковости способны вступить в диалог и достичь взаимопонимания. Однако сомнительно, что Другой при этом остается Другим: начать думать и говорить о Другом - значит “при-своить” его себе, о-своить его в терминах своего языка и в своих мыслительных схемах, найти ему место в *своей* классификации мира, растворить его реальность в моем мышлении. Я, кста-

* This work was supported by Research Support Scheme of Open Society Support Foundation, grant №.: 292/1999

ти, не буду возражать, если кто-то назовет подобную точку зрения предельно солипсистской “негативной” концепцией Другого.

Таким образом, мой тезис состоит в том, что как только мы начинаем о Другом говорить и представлять его в своей речи (или других знаковых средствах), Другой оказывается поработанным системой языка, вписанным в *мою* категориальную сетку и *мой* опыт существования, тем самым он утрачивает самость и оказывается частью *моего* дискурса³. Эту ситуацию я и называю *присвоением*. В то же время репрезентация (пусть даже помысленная как присвоение другого Себе, а не представление Другого) - это ключевая культурная практика, какова бы ни была ее негативная сущность, практика перевода с одного языка на другой, или включения до- и вне-семиотических феноменов в культурный мир: вне репрезентации просто ничего не существует. Реальность репрезентации - это единственная реальность, которой мы располагаем.

Далее, я исхожу из невозможности равноправно-параллельного существования Я и Другого, из тотальности коммуникативных практик⁴, смысл которых определяется принципом власти. Понятно также, что без акта присвоения (и “перевода” на свой язык) невозможно мышление как таковое, не говоря уж обо всем множестве социальных процессов. Поэтому в рамках доклада я не хотела бы заниматься утопическими проектами и описывать невозможное и несуществующее (то есть идеализированный образ Другого на его собственной территории), а предпочла бы проанализировать наличное положение вещей, то есть феномен происходящего на всех уровнях и в разнообразных формах присвоения Другого в дискурсе. А также возникающие в связи с этим коллизии (этического порядка в том числе).

Ключевые понятия, задающие каркас моих рассуждений, - это понятия *репрезентации* и *дискурса*. Несмотря на амбивалентность этих терминов и множественность их толкований, хотелось бы все же указать для начала те значения, которые имеют смысл в рамках этого доклада.

Репрезентация, как ее понимал еще Пирс, обозначает операцию опосредования и замещения (объекта интерпретантой), т. е. репрезентация у Пирса обозначала возможность представления чего-либо или кого-либо посредством совокупности знаков. Помимо пирсовской трактовки феномена репрезентации, существует большое множество других определений, суть которых в конечном счете сводится к двум ракурсам обсуждения: репрезентация как “речь вместо” или “за кого-то”, как это имеет место в политике, и репрезентация как “вос-произведение” (re-presentation) - определение, используемое в искусстве или философии⁵. Как отмечал С. Жижек, “репрезентация восполняет пустоту утраченного объекта”⁶.

Из множества определений “дискурса” я бы выбрала в данный момент следующие: дискурс может быть понят (1) как обмен языковыми высказываниями; (2) как речь, присваиваемая говорящим, в противоположность “повествованию”, которое разворачивается без эксплицитного вмешательства субъекта высказывания; (3) определенный тип высказывания, произведенный в институциональных рамках, которые накладывают ограничения на акты высказывания (политический дискурс, феминистский, националистический)⁷.

Наиболее проблематичным здесь в конечном счете оказывается понятие “этики”, которое я, безусловно, не принимаю как нечто, само

собой разумеющееся (прежде всего потому, что этические нормы не являются абсолютной ценностью, в каком-то смысле они - окаменевшая идеология), но я ничего не могу поделать с тем, что термин “присвоение” в русском языке перенасыщен негативными коннотациями - трансгрессия, ложь, использование в корыстных целях и т. д. И все же там, где это возможно, хотелось бы этих коннотаций избежать, поэтому вопрос об этике (как форме индивидуальной ответственности субъекта репрезентации) остается открытым.

От одной теории к другой...

Для начала стоило бы определиться с “языком” - от лица какой теории или дискурсивного сообщества я собираюсь здесь говорить. Несмотря на то что многие из поднимаемых проблем имеют явное постмодернистское происхождение (если под “постмодернизмом” здесь понимать недоверие к иллюзиям “подлинности” и “естественности”, теорию кризиса репрезентации и многое другое), я хотела бы отстраниться от этой позиции по целому ряду причин: например, потому что постмодернистский язык направит нас в знакомое русло ответов (хотелось бы все-таки относительно незамутненного, свежего взгляда на проблему); потому что, на мой взгляд, постмодернистская концепция самодостаточна и не нуждается в Ином дискурсе (что бы по этому поводу “она сама” ни утверждала), она не впускает его на свою территорию - так, она была и остается поразительно европоцентристской. Как писал Стюарт Холл, один из основателей британской школы “культурных исследований”, постмодернистское ощущение мира не является универсальным опытом, а постмодернистские категории - такие, как гиперреальность, кризис репрезентации, симуляция, - годятся для описания опыта очень небольшого сообщества людей (тех, кто проживает в высокоразвитых капиталистических странах)⁸. А это значит, что постмодернизм выступает здесь как образец “присваивающей” теории - коль скоро его претензия на универсальность рассогласовывается с наличным опытом “молчащих” Других.

Наиболее удовлетворительным образом отношения Я и Другого были, на мой взгляд, описаны психоанализом (лакановским и постлакановским), однако, признавая все его достижения в этом вопросе, я тем не менее хотела бы плавно обогнуть его границы. И тому есть несколько причин. Первая и самая главная - если бы я разделяла все положения Лакана относительно Другого, то любой из первоначально выдвинутых мною тезисов был бы совершенно не состоятелен и, таким образом, проблема “присвоения” никогда не возникла бы. Это радикальное утверждение требует некоторых пояснений.

Начнем с того, что в лакановском психоанализе существует скорее Другой, чем Я (“Я это Другой”⁹). Субъект получает от Другого место в интерсубъективной системе символических отношений, своего рода символический мандат¹⁰. Подобная формулировка влечет за собой целый ряд непростых вопросов, как-то: что такое Я? Насколько Я “достоверно”? Существует ли нечто, “имеющее полное право называться Я”? Может быть существует только Другой? Очевидно, что сама возможность подобного вопрошания не имеет ничего общего с индивидуальной наивностью субъекта, который “верит в себя”, т. е. верит, будто он это

и есть¹¹ (в этом отрицании нет ничего удивительного, если вспомнить о том, что Я - это основа классической субъективности). Недоверие Лакана к Я заходит настолько далеко, что он утверждает: “собственное Я, функция воображаемая, участвует в психической жизни исключительно в качестве символа... Своим Я мы пользуемся точно так же, как туземцы Бороро пользуются попугаем”. “Что нам известно о Я? Я - это воображаемая конструкция”¹².

Не оказываюсь ли я в данном случае тем самым “наивным субъектом”, приписывающим “подлинное существование” лишь самому себе? Надеюсь, что нет, поскольку, во-первых, операция по “присвоению” - это дискурсивная процедура, и субъективность меня интересует здесь лишь постольку, поскольку мы имеем дело с формальной (лингвистической) матрицей субъективности. Коль скоро невозможно сказать, является ли субъект сам собой и, стало быть, в состоянии ли он присваивать себе речь Другого, можно, чтобы избежать этого тупикового положения, говорить о ком-то, кто претендует на то, чтобы зваться субъектом (по Бенвенисту, “тот есть “ego”, кто говорит “ego”), но по существу выступает как “отправитель сообщения”, как агент коммуникации, как “репрезентант” (как тот, кому - Символическим Другим? - вменяется эта роль).

Во-вторых, моя точка зрения более или менее согласуется с лакановской концепцией *двух других*¹³: как мне представляется, *присвоение* может быть интерпретировано как осуществляемый через язык “переход” от абсолютно непредставимого молчащего Символического Другого (того самого, который занимает “божественное место другого”) к *другому* Воображаемому. Вот что говорит Лакан: “Настоящие Другие, истинные субъекты - суть то, о чем нам ничего неизвестно. Они находятся по другую сторону стены языка - там, где мне никогда до них не добраться...”¹⁴ Более того, “мы *вольны обращаться с другим как нам угодно*, в том числе и почитать его за объект, то есть заранее полагать, что он сам не знает, что говорит. Когда мы пользуемся языком, наше отношение к другому все время витает внутри этой двусмысленности. Другими словами, язык создан как для того, чтобы укоренить нас в Другом, так и для того, чтобы в принципе помешать нам его понять”¹⁵.

Как именно происходит этот “переход” (точнее, скачок)? Когда Лакан говорит, что большой Другой не существует, то он подчеркивает, что именно субъект устанавливает Большого Другого на его место: субъекту вообще нужен *другой*, чтобы подтвердить свое собственное существование. По мнению Ренаты Салецц, субъект задает вопросы о своем существовании, о том, чем он/а является для другого, но другой ему не отвечает. Поскольку другой не может ответить, то субъект сам придумывает ответ на вопрос о желании другого. То есть субъект стремится найти доказательство вне слов - в действиях, поведении, между строк и тем самым вынужденно становится “переводчиком”¹⁶. Как мне представляется, итогом этого и является субституция, замещение Большого Другого “ручным” *другим* - воображаемым, мыслимым, понятным.

В-третьих, Лакана интересует прежде всего субъект, в данном же случае не менее важно учитывать и индивида. По крайней мере тогда, когда встает вопрос об “этическом” измерении репрезентации, коль скоро этика предполагает индивидуальную ответственность. Рената Салецц¹⁷ справедливо подмечает, что понятие субъекта у Лакана не дает

возможности поднять вопрос о его ответственности. Концепция расколотого субъекта, будучи применена к анализу, например, расизма (или фашизма, или любой другой речи-ненависти), неизменно порождает дилемму: кто должен отвечать за оскорбительные речи — история или человек? Традиционно (в юридическом смысле) бремя ответственности несет человек как мнимый автор речи. Если люди, произносящие оскорбительные речи, просто цитируют то, что им предшествует в социальном и лингвистическом контексте (за них говорит “Оно”), и превращаются тем самым в часть определенного исторического сообщества говорящих, тогда общество не имеет права за оскорбительные речи привлекать их к ответственности. Таким образом, автор оскорбительных речей — лишь следствие, *продукт* данной цитаты, и его авторство служит лишь прикрытием этого факта. Тогда мы имеем примерно следующий сценарий: когда расист нападает на чернокожего, то он представляет себя как бы рупором *другого*. Он говорит от лица *другого*. *Другой* как бы гласит его устами. Расист, стало быть, обретает уверенность в своей идентичности лишь при наличии двух условий: Большой Другой существует и он — инструмент в его руках. Рената Салецл видит следующий выход из этого двусмысленного положения: согласимся, что субъект определяется социальной символической структурой и что в речи-ненависти субъект цитирует нечто из необъятной истории расизма. Однако субъект “выбирает”, *что* ему говорить. Несмотря на то что слова могут ускользнуть от намерений субъекта, что они скорее проявляются в оговорках или между строк, он все-таки не может избежать ответственности, даже если эта ответственность объясняется тем простым фактом, что он — субъект.

Еще одна, хотя и второстепенная причина моего частичного отказа от психоанализа (в данном случае) состоит в том, что, на мой взгляд, психоанализ, будучи теорией “Я как Другого”, оказывается на практике (“практика” властных отношений врача и пациента¹⁸) одной из наиболее агрессивных форм подавления и присвоения чужой речи. Материалом психоаналитика является то, что больной ему говорит, но, разговаривая с пациентом, психоаналитик слушает не его: “сквозь речь больного для него медленно проступает другая речь, которую он должен будет объяснить, — речь, связанная с комплексом, таящимся в подсознании. ...Речь используется психоаналитиком как посредник для истолкования другого “языка”, имеющего свои собственные правила, символы и “синтаксис” и восходящего к глубинным структурам психики”¹⁹. Психоаналитик (как и любой врач) уверен, что он понимает своего пациента лучше, чем тот сам себя (последний, естественно, “себя не знает”, он лишь “воображает себя”), и знает наверняка, что ему нужно (т. е. как его вылечить). Анализируя “субъекта”, психоаналитик игнорирует индивида. Возникает очень двусмысленная ситуация, при которой речь пациента систематически и по своему “легитимно” (от лица ученого сообщества) присваивается врачом. Трудно в этих обстоятельствах говорить об этическом принципе²⁰ подобного “диалога” между Я и Другим и о равноправии говорящих субъектов²¹.

Далее, очевидным образом, проблема существования Другого *в дискурсе* в плане своего эмпирического наполнения и аналитических средств непосредственным образом отсылает к лингвистике. Однако лингвистика способна на нечто большее (хотя и без претензий на фи-

лософское обоснование). Если психоанализ настаивает на существовании скорее Другого, чем Я, то лингвистика пытается вернуть Я его онтологический статус, апеллируя к языку как первой и последней инстанции субъективности. При этом Другой не только не устраняется, но оказывается конститутивным условием формирования и сохранения “самости”²².

Позволю себе привести здесь обширную цитату из чрезвычайно интересной работы Бенвениста - “О субъективности в языке”, в которой он сформулировал лингвистическое понимание “субъективности”, на которое в какой-то мере опираюсь и я, пытаясь найти (не слишком зыбкое) доказательство в пользу существования Я²³ (а не только Другого). В языке со-существует “и то, и другое”:

“Именно в языке и благодаря языку человек конституируется как субъект, ибо только язык придает реальность, свою реальность, которая есть свойство быть, - понятию “Его” - “мое я”. “Субъективность”, о которой здесь идет речь, есть способность говорящего представлять себя в качестве “субъекта”. Она определяется не чувством самого себя, имеющимся у каждого человека (это чувство в той мере, в какой можно его констатировать, является всего лишь отражением), а как психическое единство, трансцендентное по отношению к совокупности полученного опыта, объединяемого этим единством, и обеспечивающее постоянство сознания. Мы утверждаем, что эта “субъективность”, рассматривать ли ее с точки зрения феноменологии или психологии, как угодно, есть не что иное, как проявление в человеке фундаментального свойства языка. Тот есть “ego”, кто говорит “ego” (выделено мною. - *A.V.*). Мы находим здесь самое основание “субъективности”, определяемой языковым статусом “лица...”²⁴

Кроме того, именно Бенвенист высказал мысль о том, что язык устроен таким образом, что позволяет каждому говорящему, когда тот обозначает себя как я, как бы присваивать себе язык целиком. Речь идет о том, что язык предоставляет в некотором роде “пустые” формы, которые каждый говорящий в процессе речи присваивает себе и применяет к своему собственному “лицу”, определяя одновременно самого себя как “я”, а партнера как “ты”. Процесс *присвоения* (appropriation) совершается в индивидуальном акте высказывания. В такой интерпретации становится особенно очевидно, что присвоение — это обычная, многократно повторяемая любым из нас *формальная* процедура, ибо происходит она в рамках и благодаря имеющемуся в нашем распоряжении “формальному аппарату высказывания” с его дихотомической логикой “я” и “ты”. “Индивидуальный акт присвоения языка вводит того, кто говорит, в его собственную речь”²⁵.

Но и от лингвистики мне хотелось бы уйти - по причине того, что лингвистика, сделав многое на пути разоблачения механизмов естественного языка и его “идеологических аппаратов”, сама, тем не менее, разделяет иллюзии тех, кто верит в истину репрезентации и ее позитивный смысл (язык в рамках этой парадигмы остается проводником идей, репрезентантом картины мира, наиболее эффективным средством коммуникации), несмотря на то, что со времен Соссюра природа лингвистических конвенций и их отношения с референтом так и не нашли удовлетворительного решения. Лингвистика не знает Другого - того, что нахо-

дится за пределами языка, хотя постоянно спекулирует на эту тему.

Если не постмодернизм, не психоанализ и не лингвистика в широком смысле, то какие другие теории и подходы к проблеме Другого могут быть вовлечены в мой анализ? Их несколько: это традиция французской школы дискурс-анализа (и используемая ею концепция Волошинова), это парадигма “культурных исследований” и постколониальные теории.

Существование Другого в лингвистическом измерении - одна из ключевых проблем этого текста, а из нее вытекают многообразные последствия существования или несуществования Другого в языке, а точнее - *симуляции существования Другого* в литературном, антропологическом, политическом, психоаналитическом и других дискурсах. Логика развития обозначенной мною темы доклада состоит в движении от лингвистических возможностей и структурных обусловленностей, то есть от формально обеспеченного (зарезервированного) места для присутствия Другого в языке - к социальным, идеологическим и этическим аспектам этого воображаемого присутствия.

Описанная мною траектория движения - от языка к политическим системам и научным дискурсам - продиктована тем, что проблема присвоения (в ее этическом и идеологическом измерениях) ощущается лишь на *макроуровне* исторических и социальных процессов и их значений. На всех же *микроуровнях* - в ситуациях повседневного общения или *внутри* отдельных дискурсов сама постановка вопроса кажется либо надуманной, либо даже несколько невротичной. Впрочем, подобная “незаметность” проблемы объясняется тем, что эта “*невидимость*” поддерживается эффективным лингвистическим механизмом, обеспечивающим иллюзию присутствия Другого в дискурсе. Рельефнее эта проблема становится лишь в одном специфическом виде повседневной практики речевого общения - я имею в виду феномен сплетни, вину за распространение которой мы склонны, как правило, возлагать на говорящих субъектов (“Маня проболталась...”), не подозревая о подлинной причине, которая кроется в самой системе языка, запрограммированной на подобное неэтичное обращение с речью Другого.

Итак, каковы же условия, обеспечиваемые лингвистическими структурами, для присвоения “чужой речи”, которые, однако, квалифицируются здесь не столько как присвоение (это мое видение проблемы), а скорее как формы существования Другого в дискурсе?

*Дискурс-анализ и “круг Бахтина”
о формах существования Другого в дискурсе*

Еще Бенвенист, размышляя о феномене субъективности в ее лингвистическом выражении, утверждал, что осознание Себя возможно только в противопоставлении²⁶: “я” предполагает “ты”, примерно так же, как Я нуждается в Другом. Однако “обнаружение” Другого в дискурсе являлось не только результатом внутренней эволюции лингвистики, но также и следствием более масштабного “идеологического” переворота во французской философии. Необходимость выделить и сохранить место для Другого в языке логически вытекала из специфической концепции (говорящего) субъекта, которую французские лингвисты разделяли с французскими же философами и психоаналитиками структуралистской ори-

ентации. Именно психоанализ, - я имею в виду лакановское прочтение Фрейда, - предложил концепцию принципиально неоднородной речи и разделенного субъекта. Субъект в психоанализе децентрализован, разделен; и он “больше не хозяин в своем доме” (Фрейд).

Поэтому на вопрос, является ли говорящий субъект Хозяином (=субъектом) своего дискурса?²⁷ - французские теоретики дружно отвечали: нет, не является, при этом одни реагировали, таким образом, на картезианскую философию, а другие - на традиционную лингвистику (до или вне сосюррианской). Последняя традиционно обеспечивала линейный и последовательный переход от порядка языка к порядку дискурса; переход осуществлялся через представление субъекта высказывания в качестве источника, первопричины и психологического оператора дискурса. Лингвистам, которые считали, что говорящий субъект порождает свою речь сам, будучи субъектом-источником, нерасщепленным субъектом, лишенным дискурсивной памяти, дискурс-анализ - как учение об историческом и материальном существовании идеологий - напоминал, что “дискурс” уже и всегда существовал”, т. е. что “высказываемое является внешним по отношению к субъекту акта высказывания”²⁸.

Согласно данной концепции, замешанной на теориях Фуко, Альтюссера, Волошинова (Бахтина), на присутствие *другого* в дискурсе указывает целый ряд языковых средств²⁹:

другой присутствует в пересказанной речи - в косвенной речи говорящий предстает как “переводчик”: пользуясь своими собственными словами, он отсылает к другому как к источнику “смысла” передаваемого текста. В прямой речи сами слова другого занимают время (или пространство), четко обозначенное в рамках предложения как цитата, тогда как говорящий выступает простым “рупором”. Такими двумя различными способами говорящий эксплицитно обозначает в своей речи место речи другого;

на *другого* указывают отсылки к другому, уже существующему дискурсу - это большая область встроенных цитат, аллюзий, стереотипов, реминисценций, когда эти фрагменты обозначаются как “взятые из другого источника”³⁰;

в случае несобственно прямой речи, иронии, антифразы, подражания, аллюзии, реминисценции, стереотипа наличие *другого* никак эксплицитно и однозначно в предложении не маркируется. Этот вид “игры с другим” в дискурсе происходит в пространстве неэксплицитного, “полускрытого”, “намекаемого”, а не явного и высказанного. По мнению Отье-Ревю, “это явление устанавливает вместо порогов и границ континуум, постепенный переход от самых подчеркнутых форм (в условиях имплицитности) до самых неясных форм присутствия *другого*, так что на горизонте появляется удаляющаяся точка, в которой уже возможности лингвистического восприятия исчерпываются, уступая место признанию... повсеместного растворенного присутствия *другого* в дискурсе”³¹.

Иначе говоря, *другой* - слова других, другие слова - присутствует в дискурсе повсюду и постоянно, но это присутствие зачастую не поддается лингвистическому анализу (как и *лязык*³²).

В то же время именно этот тип присутствия исследовался Бахтиным в теории романа и обозначался посредством таких понятий, как “раз-

норечие” и “границы”, “полифония” и “точки зрения”, “многоакцентность”, “двуголосость”, “речевое взаимодействие”, карнавалый смех и т. д. След *другого* можно найти повсюду, ибо “только мифический Адам, подошедший с первым словом к еще не оговоренному девственному миру”, мог бы избежать неизбежного диалогического столкновения с “уже сказанным” в чужой речи”³³.

Вообще говоря, особый интерес всей “группы Бахтина” был направлен на одну область: на формы, которые на синтаксическом, дискурсивном и литературном уровнях выражают в дискурсе чужой дискурс³⁴. При этом анализ повествования (и присутствие Другого, Иного в нем) и лингвистическая проблема передачи чужой речи здесь осмысливались как разнопорядковые проблемы. В частности, я имею в виду работы В. Н. Волошинова “Марксизм и философия языка” и П. Н. Медведева “Формальный метод в литературоведении”. Не имея возможности углубляться в анализ феномена “чужой речи”, осуществленный Волошиновым, я все же хотела бы обозначить его основные тезисы³⁵.

На примерах, почерпнутых из истории культуры (и не только европейской), - речь идет о таких феноменах, как ведийское учение о слове, учение о Логосе у греков, библейская философия слова, - Волошинов показывает, что *философемы загадочного чужого слова* в некотором смысле универсальны, ибо их можно найти у любого народа, так что ориентация лингвистики и философии языка на чужое иноязычное слово отнюдь не является случайностью или произволом со стороны лингвистики или философии. “Эта ориентация является выражением той огромной исторической роли, которую чужое слово сыграло в процессах созидания всех исторических культур (во всех без исключения сферах идеологического творчества - от социально-политического строя до житейского этикета). Ведь именно чужое иноязычное слово принесло свет, культуру, религию, политическую организацию (шумеры - вавилонские семиты; яфетиды - эллины; Рим, христианство - и варварские народы; Византия, “варяги”, южнославянские племена - и восточные славяне и т. д.). Эта грандиозная организующая роль чужого слова, приходившего всегда с чужой силой и организацией [...], привела к тому, что чужое слово в глубинах исторического сознания народов срослось с идеей власти, идеей силы, идеей святости, идеей истины и заставило мысль о слове преимущественно ориентироваться именно на чужое слово”³⁶.

Задача Волошинова - проблематизировать явление передачи чужой речи в литературе. Под *чужой речью* он понимает синтаксические шаблоны (“прямая речь”, “косвенная речь”, “несобственная прямая речь”), модификацию этих шаблонов и вариации этих модификаций, встречающиеся в языке для передачи чужих высказываний и для включения этих высказываний *именно как чужих* в связный монологический контекст”³⁷. *Чужая речь* - это речь в речи, высказывание в высказывании, но в то же время это и речь о речи, высказывание о высказывании. *Чужая речь мыслится говорящим как высказывание другого субъекта*, первоначально совершенно самостоятельное, конструктивно-законченное и лежащее вне данного контекста. Вот из этого самостоятельного существования чужая речь и переносится в авторский контекст, сохраняя в то же время свое предметное содержание и хотя бы рудименты своей языковой целостности и первоначальной конструктивной независимости. Авторское

высказывание, принявшее в свой состав другое высказывание, вырабатывает синтаксические, стилистические и композиционные нормы для его частичной ассимиляции, для его приобщения к синтаксическому, композиционному и стилистическому единству авторского высказывания, сохраняя в то же время, хотя бы в рудиментарной форме, первичную самостоятельность чужого высказывания, без чего полнота его неуловима³⁸.

В своем анализе Волошинов выделяет так называемые “живописный” и “линейный” стили передачи чужой речи: “линейный стиль” предполагает создание отчетливых внешних контуров чужой речи при слабости ее внутренней индивидуации; при этом грамматически и композиционно чужая речь достигает максимальной замкнутости и скульптурной упругости. “Живописный” - когда авторский контекст стремится к разложению компактности и замкнутости чужой речи, к ее рассасыванию, к стиранию ее границ; его тенденция - стереть резкие внешние контуры чужого слова. Здесь язык вырабатывает способы более тонкого и гибкого внедрения авторского реплицирования и комментирования в чужую речь. Активность в ослаблении границ высказывания может исходить из авторского контекста, пронизывающего чужую речь своими интонациями, юмором, иронией, любовью или ненавистью, восторгом или презрением³⁹.

Каждая форма передачи чужой речи по-своему воспринимает чужое слово и активно его прорабатывает. В русском литературном языке чрезвычайно хорошо разработана, по мнению Волошинова, форма прямой речи, прошедшая многовековую эволюцию от громоздких, инертных и неразложимых “глыб” прямой речи в древних памятниках⁴⁰ до современных гибких и часто двусмысленных способов введения ее в авторский контекст, лежит длинный и поучительный исторический путь ее развития.

Такова в общих чертах концепция “чужого слова” Волошинова, которая дает нам вполне ясное представление о том, что общего может быть обнаружено между методологией французского дискурс-анализа и бахтинской теорией диалога (и близких ей концепций). Точка зрения Волошинова для меня здесь особенно интересна, ибо, отталкиваясь от “литературного факта”, она возвращает нас к исходному вопросу - к условиям и формам существования Другого (здесь - “чужого”) в дискурсе.

Парадоксальным образом дискурс-анализ, плоть от плоти продукт французской интеллектуальной революции по разрушению субъекта, и концепция Бахтина-Волошинова, балансирующая на грани между классической метафизической трактовкой целостного субъекта и принципиально новой теорией дискурса, сходятся в одной точке - а именно в утверждении о том, что *структурно внутри субъекта, в его дискурсе, принципиально имеется Другой*⁴¹, но при этом абсолютно различным образом понимают этого Другого. Другой в диалогизме Бахтина не является ни внешним объектом речи (чужой речи), ни двойником, также внешним по отношению к говорящему; он — всего лишь необходимое условие речи. Иначе говоря, стремясь достичь понимания со стороны собеседника, говорящий субъект включает при производстве своей речи образ “другой речи”, той, которую он *приписывает* своему собеседнику.

Другой Бахтина - *другой* других слов, другой-собеседник, принадлежит к области дискурса; *другой же* бессознательного, т. е. непредвиденного, смысла, смысла, “разобранного” при автономном функционировании означающего, открывающего в дискурсе другую разнород-

ность, - этот *другой* ((как радикальная неоднородность) для Бахтина отсутствует, что, по мнению того же Отье-Ревю, приводит к “блокировке диалогизма”⁴². Таков диалогически “программируемый” *другой* Бахтина: на мой взгляд, его можно совместить с предлагаемой Лаканом концепцией Воображаемого *другого*, Большого же Другого он не знает, и язык в реальность последнего проникнуть не может, несмотря на все, казалось бы, многочисленные и обоснованные указания на его обязательное существование. Тем самым Бахтин-Волошинов по сути “протаскивает” в дискурс замкнутого, завершеного, нарциссического субъекта - того самого, которого диалогизм, казалось бы, отвергает.

Чего хочет Другой?

Таким образом, язык создает и поддерживает иллюзию присутствия Другого в дискурсе - этот уровень вербального языка мною был обозначен как микроуровень - уровень, на котором сомнительная природа репрезентации не воспринимается как серьезная проблема. Напротив, создается впечатление, что для репрезентации в языке созданы все условия. Как уже отмечалось выше, проблема присвоения (в ее этическом и идеологическом измерениях) ощущается лишь на *макроуровне* исторических и социальных процессов и их значений, а это значит, что мы должны перейти к конкретным формам представления Другого в различных дискурсивных образованиях, к которым можно отнести и науку, и политику, и литературное письмо.

О систематическом “присвоении” речи Другого в психоанализе уже было сказано, однако нечто похожее мы можем найти в любых других научных дискурсах (я имею в виду, прежде всего, гуманитаристику). Конвенции академического письма представляют собой не что иное, как узаконенную форму передачи (репрезентации) иного опыта и трансляции чужих идей. Рассмотрим оба эти аспекта. С античных времен основной формой выражения собственной точки зрения являлось цитирование Авторитетов - так, контрабандными способами, “протаскивалось” свое мнение. Если сегодня подобное средство больше не является вынужденной мерой, направленной на предотвращение обвинений в ереси, то сами конвенции, тем не менее, изменились несущественно (что демонстрирует и этот текст). Легитимация собственного письма совершается через демонстрацию принятия “правил игры”, т. е. через принятие тех конвенций, которые помогают войти в научное комьюнити, хотя, возможно, для выражения собственной идеи ссылка на авторитеты не всегда является необходимой. Создание иллюзии присутствия Другого в научном тексте (например, через введение завышенной прямой речи) определяется вполне конкретной исторической выгодой и не зависит от морального императива (так называемая научная этика - это вполне определенный идеологический продукт). Иначе говоря, впустить речь другого в мою собственную важно не ради Другого, но ради себя самого.

Нас не должны вводить в заблуждение и те типы письма, которые выстроены в диалогической форме - наличие собеседников и форма вопросов-ответов вовсе не означают, что в таком диалоге присутствуют и Я, и Другой - в них, скорее, присутствует Я пишущего (я имею в виду здесь очень широкий спектр исторических и философских источников - от диалогов Платона (Платон вкладывал в уста Сократу собственную

речь, отрешаясь одновременно от своего авторства; а что думал Сократ, нам по-прежнему известно лишь “благодаря” Платону) до протоколов инквизиторских допросов, выстроенных в диалогической форме, что не мешает им быть в высшей степени *монологическими*⁴³). Причем под “пишущим” я имею в виду того, кто обладает правом присвоения, кто говорит от лица “правого”, т. е. от лица власти (это может быть тот, кто “водит руку” пишущего). Очень красноречивым примером того, как в институционализованном письме происходит стирание субъективности другого (пусть даже и самостоятельно водящего ручкой по бумаге), может послужить тот эпизод из фильма “Место встречи изменить нельзя”, когда Манька-“Облигация” вынуждена писать от себя как “Марья Ивановна Колыванова”.

Эти конвенции нас могут устраивать или устраивать не вполне, однако их лицемерный характер указывает, главным образом, на проблемы эпистемологического плана (“как исследовать Другого в и через письмо”). Гораздо более серьезным является актуальный для этнологов, социологов и политологов вопрос о том, как *репрезентировать опыт* (на который ссылается исследователь) - опыт других людей, тем более что основная функция интеллектуала состоит именно в том, чтобы формулировать нужды и пожелания “народа” (всех тех, у кого нет доступа к производству научного знания и культуры). Вспомним о беседе Мишеля Фуко и Жюльена Делеза “Интеллектуалы и власть”, в которой оба они рассуждали о том, что интеллектуалы должны пытаться раскрыть и познать в обществе речь его Другого.

В рамках парадигмы “культурных исследований” в течение последних двадцати лет не утихают споры о том, *кто говорит, откуда и за кого*⁴⁴. Особенно проблематично в этой ситуации выглядят интеллектуалы: к кому обращены их голоса и от имени кого они говорят? Если в политическом плане создание воображаемого сообщества “мы” оправданно (впрочем, об этом чуть ниже), то в теоретическом отношении это выглядит иначе. Могут ли, например, белые феминистки благополучной Америки выступать от имени всех женщин, включая чернокожих и лесбиянок из стран третьего мира, может ли университетский профессор из Оксфорда выступать от имени рабочего из Уэльса и т. п. Появление так называемого “этического кодекса антрополога” не в последнюю очередь было связано с осознанием двусмысленности позиции этнолога, изучающего аборигенов в исключительно гуманных целях (научное исследование), стремящегося “перевести” речь Другого на свой язык так, чтобы сохранить эту “друговость”, и в то же время, “объективизирующего”, использующего этого Другого на благо колониальной администрации, ради собственной научной карьеры и т. п.

Наиболее парадоксальным в этой связи является то, что интеллектуалы стараются никогда не говорить о Себе, - собственно говоря, как уже отмечалось выше, весь научный дискурс построен таким образом, чтобы сделать себя невидимым, - выступая от лица некоего научного сообщества, используя мнение авторитета, избегая отсылок к собственному опыту (и своей биографии) ради пресловутой научной “объективности”, вплоть до отказа от использования личного местоимения *Я* (необходимо говорить “мы полагаем...”). Не случайно, когда теоретики Cultural Studies заговорили о Себе, то есть начали говорить от имени

самих себя, с точки зрения личного опыта и личного участия под лозунгом *Speaking the Self*, их окрестили “the me generation” и, более того, к такой позиции многие отнеслись как к дискурсивному стриптизу⁴⁵. В общем, выяснилось, что концептуализация личного опыта и включение его в научный дискурс пока остаются утопией (и эпистемологические основания для этого пока не разработаны) - в то время как в большинстве своем академические исследователи продолжают верить в то, что они способны отстраниться от себя (утопия абсолютной транспарентности интеллектуала, но что мы тогда собой представляем - *сами по себе?*) с тем, чтобы услышать голоса *других*. Если довести эту ситуацию до предельного ее выражения, то мы можем, например, получить следующую ситуацию: живопись Брейгеля зачастую интерпретируется как живопись, повествующая о народе, при этом: (1) взгляд Брейгеля как художника на положение простолюдинов - это внешний взгляд аристократа на крестьянскую идиллию, а не взгляд крестьянина на свою собственную жизнь⁴⁶; (2) сам Брейгель, как “певец крестьянства” в свою очередь оказывается лишенным голоса, ибо существует такая дисциплина, как история искусства, а искусствовед - это легитимный репрезентант голоса художника - ему “виднее”, чего хотел Брейгель; (3) к тому же историк искусства, хоть и претендующий на максимальную объективность, является не просто продуктом эпохи, но также - представителем определенной социальной группы, определенной идеологии, мужского или женского пола (у него/нее также весьма отдаленные представления о народе) и т. д. (4) Один теоретик, голос которого до нас дошел, репрезентирует мнение всех других, которые, однако, мыслили иначе. В этой чередке подстановок (все они отвечают понятию “репрезентация”) реальность Другого исчезает окончательно, если она вообще имела место быть. Однако, как мы выяснили чуть ранее, “реальность Я” в академическом дискурсе остается не менее проблематичной, маскируясь под Другого.

До недавнего времени функция интеллектуального “представительства” не оспаривалась, и большинство интеллектуалов полагали, что они вполне способны постичь, о чем думает и чего хочет народ (пресловутые народные чаяния). Между тем на всех этапах истории народ лишали права голоса, отчуждали его речь (путем лишения средств выражения - закрытие доступа к массмедиа, к искусству, к учебе), в то время как интеллектуалы так настойчиво пытались разгадать его тайны и “прочитать его Желание”. Я лично не уверена, что философы когда-нибудь смогут по праву говорить о народных массах, не подменяя их дискурс, их идеи своими - массы всегда останутся для них анонимным Другим.

К чему это приводит в конечном счете, всем хорошо известно - все кончается революциями, о которых якобы веками мечтает угнетенный пролетариат, но процесс и результаты которых принадлежат совершенно другим социальным группам. Пролетариат всегда был лишь коллективным зрителем затеваемой ради его блага революции (Ги Дебор). Альтюссер в свое время писал: “Воспроизводство рабочей силы требует не только воспроизводства умений, но также и репродукции способности рабочих предоставлять эти умения в распоряжение правящей идеологии, репродукции способности агентов эксплуатации и репрессий правильно манипулировать правящей идеологией, так, чтобы они также могли обеспечивать господство правящего класса “в слове и посредством

слова” (par la parole)”⁴⁷. Вопрос, который как-то сформулировала Гайятри Спивак относительно условий представительства одними субъектами других, - “Могут ли угнетенные говорить?”⁴⁸, при его рассмотрении в контексте Октябрьской революции приобретает особый смысл: присвоение “голосов” рабочего класса небольшой группой “репрезентантов” их мнения создало величайшую историческую иллюзию, фиктивный мир государства рабочих и крестьян.

Вообще, политика, как писал Бодрийяр, - это сфера безраздельной манипуляции общественным представительством⁴⁹. Политическая симуляция - чистая форма представительства, без всяких представителей и представляемых - имеет место на всех этапах и всех формах политического процесса. Социологические опросы (заказываемые той или иной политической группой), весь механизм выборов (включая возможность “передачи голосов” избирателей от одного кандидата другому, более успешному), публикации в газетах (особенно под рубрикой “мнение народа”), новостные и другие передачи масс-медиа лишний раз демонстрируют, “сколь гротескно выглядит вся эта политика, сверхпредставительная и никого не представляющая”⁵⁰.

К сожалению, весь институт политики основан на фетише репрезентации - видимость которой обеспечивает легитимность большинству политических субъектов. Обозначенная выше проблема, как интеллектуал может репрезентировать в своей деятельности опыт Другого, политиков не интересует - ибо самим вопросом была бы поставлена под вопрос вся структура власти. Мы вновь возвращаемся к проблеме расколотого (или расщепленного) субъекта - поскольку политика имеет дело именно с таким субъектом - “дис-позиционированным классовым субъектом”, вынужденным отчуждать свой интерес в пользу “представителя”. Еще более печальным примером такого эпистемического насилия, как считает Гайятри Спивак, можно считать “особым образом оркестрированный, обширный и гетерогенный проект по конституированию колониального субъекта как Другого. Этот проект представляет собой также асимметричное уничтожение следа того Другого в его сомнительной Субъект-ивности”⁵¹. Пожалуй, именно история колониального субъекта могла бы стать самым ярким примером того, что в этом докладе многократно описывалось как “присвоение речи Другого”, но, к сожалению, именно здесь пора перейти к каким-то выводам.

Вместо выводов: новые вопросы

Ни в коей мере не претендуя на знание ответов, я хотела бы лишь обозначить два русла, по которым ответы на поставленные выше вопросы могут быть направлены.

Пессимистический результат - я полагаю, что мы не можем знать, чего хочет и о чем говорит Другой. Тем более, мы не в состоянии представить его интересы - когда наша речь оказывается политически значимой, а Я - отягощено функцией репрезентанта Другого в сфере политических или других жизненно важных интересов. Такова логика (не-?)репрезентации. Любая репрезентация в конечном счете оборачивается присвоением речи Другого (как чужого слова) и в этом смысле никогда до конца не известно, что же именно репрезентируется - в мысли, слове, изображении, исследовании - кроме реальности репрезентирующего

субъекта (Я). Досадно и то, что “Другой” как для философа, так и для политика остается “глазом-бельмом”, не понятым и опасным.

Позитивный результат - существование Другого, замеченное и осмысленное нами как не-Я, и даже осознание его непроницаемости порождает продуктивное диалектическое движение мысли (так, антропология родилась из стремления понять и описать чужую культуру, лингвистика - описать свой язык как чужой и чужой язык как свой; история - понять образ жизни уже не существующего Другого). Более того, вербальный язык (равно как и другие знаковые системы) выработал собственные формы выражения-присвоения Другого, оставляющие хотя бы *формальную* возможность выражения его точки зрения или передачи его Голоса - даже если эти формы по сути порождают всего лишь иллюзию присутствия Другого в тексте.

Примечания

- 1 Я не ставила перед собой задачи разграничения таких понятий, как “Другой”, “Иной”, “Чужой”, прежде всего потому, что мое понимание Другого выходит за рамки диалогической концепции, при этом и Чужой, и Иной все равно остаются имплицитно вписанными в дуальную схему (Иной - не-Я; Чужой - не-Я)
- 2 Подорога В. А. Феноменология тела. М., 1995. С. 216.
- 3 Письмо “другого” оказывается каждый раз нагружено своими собственными схемами... (Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С. 214).
- 4 В данном случае я не разграничиваю коммуникацию и диалог как две различные формы взаимодействия, хотя некоторые теоретики полагают, что присвоение (и другие формы проявления власти) совершается именно в случае коммуникации. Согласно Фуко, а также Делезу и Гваттари, коммуникация, диалог, обмен - все это лишь различные формы борьбы за власть. Иными словами, с одной стороны, диалог и коммуникация могут заключать в себе высокий элемент насилия, с другой же стороны, сами насилие и деструкция могут пониматься как форма коммуникации. (См.: Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти. М.: ХЖ, 2000. С. 112).
- 5 См.: Spivak G. “Can the Subaltern Speak?”, in *Colonial Discourse and Postcolonial Theory* (ed. by P. Williams and L. Chrisman). Harvester, 1993. P. 66-111; Hall S. “The Work of Representation”, in Hall S., ed. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (The Open University: Milton Keynes, 1997).
- 6 Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: ХЖ, 1999. С. 163.
- 7 Более подробно см.: Серю П. Как читают тексты во Франции?//Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса. М., 1999. С. 26-27.
- 8 См.: Hall S. “On postmodernism and articulation”, in Morley D., Chen K.-H., eds. *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies* (Routledge, 1996).
- 9 Лакан Ж. Семинары. Книга 2. “Я” в теории Фрейда и в технике психоанализа. М., 1999. С. 14.
- 10 “Субъект не знает, почему он занял место в этой символической структуре (его единственным ответом на вопрос Другого “Che vuoi?” может быть только истерический вопрос: “Почему я тот, кем меня обязали быть, почему у меня этот мандат?” Короче, “Почему я то, что, по твоим (Другого с большой буквы) словам, есть?” (См.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 119).
- 11 Лакан Ж. Там же. С. 20.
- 12 Там же. С. 50, 348.
- 13 “Существует два других, по меньшей мере два, и их не надо между собой путать - это Другой с большой буквы (A= Autre) и другой с маленькой буквы (a=autre), который и есть мое собственное Я” (Там же).
- 14 Там же. С. 350.
- 15 Там же. С. 351.
- 16 См.: Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти. С.42, 57.
- 17 Там же. С. 128-133.

- ¹⁸ Волошинов в своей критике фрейдизма указывал на сложный, противоречивый характер отношений между врачом и его пациентом, характеризуя их как борьбу (за власть): “Больной желает скрыть от врача некоторые свои переживания и события жизни, хочет навязать врачу свою точку зрения на причины болезни и на характер своих переживаний. Врач в свою очередь стремится отстоять свой авторитет — как врача, стремится добиться признаний от больного, старается заставить больного принять правильную точку зрения на болезнь и ее симптомы. Со всем этим скрещиваются другие моменты: между врачом и пациентом могут быть различия в поле, в возрасте, в социальном положении, наконец, различие профессий - всем этим осложняются их взаимоотношения и их борьба. *Можем ли мы признать те словесные высказывания, которые Фрейд кладет в основу своей теории, выражением индивидуальной психики пациента?*” Волошинов при этом делает вывод о том, что “ни одно словесное высказывание вообще не может быть отнесено на счет одного только высказавшего его: оно — продукт взаимодействия говорящих”, но подобный вывод мне представляется уступкой ключевым принципам теории речевого взаимодействия, а в действительности его сомнения связаны как раз с совершающимся в психоанализе присвоением речи другого (См.: Волошинов В. М. Фрейдизм и современные направления философской и психологической мысли/Философия и социология гуманитарных наук. СПб., 1995. С. 157).
- ¹⁹ Бенвенист Э. Заметки о роли языка в учении Фрейда//Общая лингвистика. М., 1974. С. 116.
- ²⁰ К сожалению, у меня не было возможности ознакомиться — из-за недостатка времени — с точкой зрения самих психоаналитиков на проблему “этики психоанализа”, однако стоит хотя бы упомянуть некоторые работы, чтобы удостовериться в том, насколько эта проблема ими осознаваема (фактически каждый шаг психоаналитика представляет собой этическую дилемму) (См.: Lacan J. *Le Seminaire*. Livre VII. L’ethique de la psychanalyse, 1959-1960. Paris, Seuil, 1986. Zupancic A. *Kant with Lacan: Towards the Ethics of the Real*. London: Verso, 1999.
- ²¹ Юлия Кристева уже писала о том, что *talking cure* ни в коем случае не может рассматриваться в терминах intersубъективности (См.: Kristeva J. *La revolte intime*. Pouvoirs et limites de la psychanalyse II. Fayard, 1997. P. 41).
- ²² “Именно в реальности диалектического единства, объединяющего оба термина и определяющего их во взаимном отношении, и кроется языковое основание субъективности” (Э. Бенвенист).
- ²³ На обсуждении этого доклада - когда возник вопрос о том, как возможно “при-своение”, если мы не вполне уверены в существовании Я, — мною было внесено уточнение, что, по крайней мере, я не сомневаюсь в Я как “месте” речи и источнике звука.
- ²⁴ См.: Бенвенист Э. О субъективности в языке//Там же. С. 292-300.
- ²⁵ См. более подробно: Бенвенист Э. Формальный аппарат высказывания//Там же. С. 311-319.
- ²⁶ “Я могу употребить “я” только при обращении к кому-то, кто в моем обращении предстанет как “ты”. Подобное диалогическое условие и определяет лицо, ибо оно предполагает такой обратимый процесс, когда я становлюсь “ты” в речи кого-то, кто в свою очередь обозначает себя как “я”. ...Язык возможен только потому, что каждый говорящий представляет себя в качестве субъекта, указывающего на самого себя как на Я в своей речи. В силу этого “я” конституирует другое лицо, которое, будучи абсолютно внешним по отношению к моему “я”, становится моим эхо, которому я говорю ты и которое мне говорит ты. Полярность лиц — вот в чем состоит в языке основное условие, по отношению к которому сам процесс коммуникации, служивший нам отправной точкой, есть всего лишь прагматическое следствие. Полярность эта к тому же весьма своеобразна... Она не означает ни равенства, ни симметрии: “ego” занимает всегда трансцендентное положение по отношению к “ты”, однако ни один из терминов немислим без другого; они находятся в отношении взаимодополнительности, но по оппозиции “внутренний - внешний”, и одновременно в отношении взаимобратимости. Бесплезно искать параллель этим отношениям: ее не существует. Положение человека в языке неповторимо” (См.: Бенвенист Э. О субъективности в языке//Там же. С. 292-300).

- 27 См.: Куртин Ж.-Ж. Шапка Клементиса (заметки о памяти и забвении в политическом дискурсе//Квадратура смысла. С. 95-104.
- 28 Там же. С. 98.
- 29 См.: Отье-Ревю Ж. Явная и конститутивная неоднородность: к проблеме *другого* в дискурсе//Там же. С. 54—94.
- 30 Возможны также и более хитроумные формы: *другой* обнаруживается в различных маркированных формах автономной коннотации — когда в речь говорящего встроены слова (без разрыва, характерного для автономного употребления) и одновременно говорящий их показывает. Тем самым говорящий как пользователь слов на мгновение раздваивается, за ним возникает *другая фигура*, фигура наблюдателя, следящего за используемыми словами, а фрагмент, выделенный таким образом - отмеченный кавычками, курсивом, интонацией и/или каким-либо другим комментарием, - приобретает по отношению к остальному дискурсу особый, *иной* статус (Там же. С. 54).
- 31 Там же. С. 58.
- 32 Психоанализ настаивает на том, что нечто в языке оказывается неуловимым. В языке всегда действует некий непредсказуемый элемент, который неожиданно появляется и уничтожает то, что мы хотим сказать. Лакан назвал этот элемент *лялязыком* (lalangue). Это нечто такое, что не только не подчиняется контролю говорящего, но также и научному изучению. “Лялязык - хранилище, коллекция следов, оставленных другими, т. е. то, с помощью чего, можно сказать, каждый выписывает свое желание в лялязык...” (См.; Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти. С. 134). При этом лингвистика неустанно стремится описать лялязык.
- 33 Бахтин М. М. Слово в романе. С.92.
- 34 Отье-Ревю Ж. Указ. соч. С. 72.
- 35 См. более подробно: Волошинов В. М. Марксизм и философия языка. С. 216-380.
- 36 Там же. С. 290.
- 37 Там же. С. 330.
- 38 Там же. С. 331-332.
- 39 Там же. С. 337.
- 40 Например, в “Слове о полку Игореве” нет ни одного случая косвенной речи, несмотря на обилие в этом памятнике “чужой речи”. В летописях она чрезвычайно редка. Чужая речь всюду вводится в форме компактной, непроницаемой массы, очень слабо или совершенно неиндивидуализированной. В русском классицизме почти отсутствует косвенная речь (Там же. С. 336).
- 41 Отье-Ревю Ж. С. 81.
- 42 Там же, С. 76-77.
- 43 Итальянский историк-медиевист Карло Гинзбург попытался выяснить, каким образом инквизиторы, столь страстно желавшие выявить истину в беседе с допрашиваемым, как правило, добивались ее, и обнаружил, что ответы обвиняемых выглядят как повторение, как эхо вопросов инквизиторов. Инквизиторы не просто переводили представления допрашиваемых людей, заведомо чуждых им по взглядам и убеждениям, на свой язык, но навязывали им свой собственный код, свою категориальную сетку (Ginzburg C. The Inquisitor as Anthropologist, in *Clues, myths, and the historical method*. The John Hopkins University Press, 1989. P. 156-164).
- 44 См.: Probyn E. *Sexing the Self. Gendered Positions in Cultural Studies*. Routledge, 1993. P. 9.
- 45 Ibid. P. 10-14.
- 46 Я использую здесь частично пример Жижека (Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 139).
- 47 Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press: New York, 1971. P. 132-133.
- 48 См.: Spivak G. Ch. Ibid. P. 66-111.
- 49 Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 140.
- 50 Там же. С. 144.
- 51 См.: Spivak G. Ch. Ibid.