

ТВОРЕНИЕ *EX NIHILO* И ДИСГАРМОНИЯ КАК УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ ОБЩЕСТВА

Галина Русецкая¹

Abstract

The primary goal of this article is to show theoretical and practical potential of the treatment of the society beyond harmony (the non-harmonic social order). Certain positions of Castoridis's and Lacan's works are compared in the article. Both authors use psychoanalytic methodology in their theoretical constructions. Essential distinctions in research optics of these theorists are found out in the question of the possibilities and the price of social constructivism.

Keywords: Imaginary, Symbolic, ethics of the Real, alienation, ambiguous democracy, a non-harmonic social order, sublimation, identification with a symptom.

Этот текст написан по следам выступления на летней школе в рамках регионального проблемного семинара (HESP-ReSET) «Практический поворот»: современная философия в университете и за его пределами» (2008–2010). Первоначальный вариант статьи опубликован в журнале *Перекрёстки* (2012, № 3–4). В представленную ниже версию текста внесены некоторые поправки и дополнения, обусловленные желанием автора ещё раз поставить вопрос о возможности мыслить общество вне тисков организмических, холистических и телеологических метафор.

Как видится, идея радикально дисгармонической социальной онтологии, на которую работает этот текст, в недостаточной степени востребована локальным сообществом социальных теоретиков. В ещё меньшей степени эта идея представлена широкой публике, политически и социально активной. Здесь сразу же стоит оговориться, что социально-критическая установка по отношению к наличному социальному устройству, безусловно, предполагает в качестве исходного пункта рассуждений положение о неудовлетворительном актуальном состоянии дел в обществе. Дальнейший ход рассуждений может разветвляться в соответствии с различиями в нормативных моделях «хорошего общества». В статье же проводится мысль о невозможности позитивно определяемой модели приемлемого общества, что открывает совершенно иную перспективу социальной онтологии.

¹ Галина Русецкая – магистр философии, социолог (г. Минск, Беларусь).

Дисгармоническая социальная онтология, конечно, имеет генеалогическую связь с идеями Маркса об отчуждении и прибавочной стоимости, но порывает с социальной телеологией и тем более – с наделением какой бы то ни было конкретной общественной группы (пролетариата) исторической миссией. Эта работа, однако, не имеет цели проследить эволюцию комплекса идей, объединенных понятием «марксизм». Наша конечная задача – показать имманентную обществу негативность, которую следует держать в фокусе, если мы хотим оставить открытым «конец Истории». В этой связи «призраки Маркса» интересны не в виде верности учению Маркса или ортодоксальному марксизму, а в виде следов мысли Маркса, которые мы обнаруживаем в работах анализируемых ниже авторов.

Ещё одно предвещающее суждение, которое предельно кратко можно обозначить так: теоретическое – это политическое. Для автора этой работы очевидно, что понижение градуса теоретизирования – прямой путь схлопывания политики как области несогласия. И наконец, я надеюсь, в этом тексте обнаруживается снятие изживших себя представлений о непроницаемости границ между психическим и социальным и о том, что психоанализ занимается индивидом, а социальная теория – обществом. И психоанализ, и социальная теория занимаются индивидом и обществом с равным успехом.

Основным источником надежд на приемлемое общественное устройство является представление об обществе как некоей целостности и гармонической потенциальности, возможной под знаком Утопии. Не отрицая значимости утопического креационизма в деле социального проектирования, стоит сказать, что он не является единственной продуктивной мыслительной стратегией. Альтернативой утопическому креационизму является ставка на дисгармонию в качестве конститутивного основания общества.

Стоит оговориться, что далеко не самые замшелые проекты устройства счастливого общества, подобные идеальному государству Платона или Городу Солнца Томмазо Кампанелла, опираются на концептуальный ресурс Утопий. К слову: с лёгкой руки белорусского художника Артура Клинова, реализовавшего одноименный арт-проект², Минск иронично называют Городом Солнца. В ряде социальных теорий второй половины XX – начала XXI века утопическое предвосхищение «лучшего будущего» в наиболее продуктивном варианте кристаллизуется в понятии *социального воображаемого* (К. Касториadis, Ч. Тейлор, Г. Гаонкар). В то же время во многом благодаря влиянию постколониального дискурса надежда на «лучшее будущее» не транслируется исключительно в западноевропейском варианте. Речь идёт о версиях (множественных вариантах) современности в качестве «специфической темпоральности», задающей перспективу рассмотрения прошлого и будущего

² См. об этом, напр., здесь: <http://artaktivist.org/pomyslit-o-nemyslimom-civitas-solis-artura-klinova/>

из сегодняшнего здесь-и-сейчас, и о проектах социального устройства, если не дарующего счастье, то и не блокирующего интенции автономизации.³

Однако утопический креационизм зачастую оказывается близорук в отношении простого тезиса: ни один из проектов устройства лучшего общества не является наилучшим, поскольку ни один из «проектировщиков» не в состоянии обозреть тотальность социального с высоты птичьего полёта. Попытка мыслить социальное как принципиально негармонизируемое, не укладывающееся в единый универсальный проект является альтернативой утопическому мышлению. Эта работа призвана обозначить некоторые перспективы рассмотрения общества по ту сторону его гармонического устройства. Как видится, психоанализ помогает прояснить возможность (по меньшей мере, теоретическую) социального устройства, преодолевающую как апатичное пренебрежение социальным креационизмом, так и фантазматическое ожидание удовлетворения общественных надежд посредством «удачной» констелляции общественных предписаний.

Постановка вопроса о социальном, мыслимом в терминах отсутствия гармонии, представляется актуальной по двум причинам. Первая из них касается специфики конкретных социальных реалий (белорусских, в частности), в которых общество, как правило, представляется по большей части в качестве однородного гармонического целого. В последнее время, однако, становится сложно не замечать отсутствие тотального согласия и целостности общества. Но чаще всего отсутствие согласия воспринимается как эксцесс, как исключение из правила необходимой или возможной целостности. Всё, что не вписывается в общий беспроблемный контекст, выпадает из области зримого, а если и наделяется статусом существующего, то в терминах либо маргинального и незначительного, либо запредельно дестабилизирующего, а потому не имеющего права на жизнь (признание). Вторая причина, побудившая автора статьи затронуть означенную проблематику, – теоретический потенциал концепций, очерчивающих собственный нормативный горизонт необходимостью институционализации дисгармонического состояния общества, или, если, забегая вперёд, использовать терминологию представленного ниже автора – *институционализации социальной нехватки*. Институционализация социальной нехватки если и не гарантирует устройство «счастливого общества», то удерживает от насильственного его внедрения.

Двигаясь по пути реализации поставленной задачи, необходимо рассмотреть вопрос об эвристическом потенциале, практической (социально-политической) значимости, а также границах применения понятий автономии, социального воображаемого и этики психоанализа. С этой точки зрения представляются репрезентативными концепции Корнелиуса Касториадаса и Жака Ла-

³ Фурс В.Н. Белорусский проект «современности»? // *Европейская перспектива Беларуси: интеллектуальные модели*. Вильнюс, 2007.

кана, а также несколько работ Яниса Ставракакиса, в которых осуществлён критический разбор основных теоретических положений вышеназванных авторов, демонстрирующий выход в сферу политического.

В теоретических построениях Касториадиса и Лакана присутствуют понятия Воображаемого и Символического. Данная работа не преследует цель последовательного изложения концепций упомянутых авторов – для нас важна не столько специфика использования омонимичных понятий (Воображаемое и Символическое) Касториадисом и Лаканом, сколько постановка вопроса о продуктивности «имажинативного» измерения социальных теорий. «Творение из ничего» Касториадиса, как видится, всё же имеет ограничения. И психоанализ Лакана может быть востребован здесь для нелишнего соизмерения креационистских потенций с тем, что в традиции структурного психоанализа называется неудачей репрезентации.

Проект автономии Касториадиса не может не вызывать желания солидаризироваться с ним по двум причинам.

Во-первых, перспектива рассмотрения общества в качестве самоустанавливающегося освобождает от необходимости полагать социальный порядок предопределённым, установленным, внеположенным субъекту социального действия, функционально оправданным.

Во-вторых, руководствуясь идеями социального конструктивизма, Касториадис весьма убедительно демонстрирует механизм, практически приговорённый к реализации творческих интенций индивида.

Начнём краткое представление концепции Касториадиса с её психоаналитической составляющей. Для Касториадиса важно разоблачить гетерономию в самом конструкте *я*. Формулу Фрейда «где было *оно*, должно стать *я*» Касториадис прочитывает в обратном направлении: «где есть *я*, должно возникнуть *оно*»⁴. Позиция *я* в качестве самополагающего целого должна быть расшатана с тем, чтобы в игру вступили силы желания, невидимые до определённого момента. Кроме того, поскольку в бессознательное всегда уже включён дискурс Другого (у Касториадиса это слепок установленных институтов), то перед желающим обрести автономию субъектом стоит задача распознать его (дискурс Другого) и заново интегрировать в свой собственный. Автономия на индивидуальном уровне, таким образом, означает способность отдавать себе отчёт в своём желании.

Для психоаналитического субъекта важна соотнесённость с не-субъектом в субъекте, или, иными словами, причастность миру за пределами субъективности, сопряжённость с ним посредством «плоти». Плоть, по Касториадису, – это «предсознание универсума смыслов, опережающее любую рефлексивную мысль»⁵. Для обре-

⁴ Касториадис К. *Воображаемое установление общества*. Перев. с франц. Г. Волкова, С. Офертас. М: Гнозис, Логос, 2003. С. 119.

⁵ Касториадис, указ. соч., с. 121.

тения состояния автономии необходимо, как минимум, обратить внимание на эту зону сопряжения, не поддающуюся рационализации. Касториадис критикует неотчуждаемую свободу рационализма. «Голая свобода» философии рационализма «одновременно и бесспорна, и тщетна»⁶. В психоаналитической же трактовке свобода, или, если выражаться корректнее, автономия предполагает встречу с бессознательным. Основные характеристики автономного субъекта, по Касториадису, – подвижность, способность реорганизовать наличное и становящееся, готовность творить мир подручными средствами. Таким образом, субъект как будто бы провозглашается Касториадисом несамостождественным, сочленённым с чем-то в себе помимо себя. Здесь отметим, забегая вперёд, близость позиций Касториадиса и Лакана.

Но уже на этом уровне – «индивидуальном» – просматривается двойственность позиции Касториадиса в трактовках понятий автономии и субъекта. С одной стороны, как уже отмечалось, субъект обременён никогда не распознаваемым до конца, отчуждаемым остатком (дискурсом Другого), а потому не автономен и не центрирован, с другой – в нём есть некое подобие центра, наделённого способностью креации, который является гарантом автономии. Эта способность образует «неотъемлемое качество», конститутивное основание субъекта, в то время как у Лакана конститутивная радикальная нехватка (нехватка Другого).

При переходе на уровень социального анализа мы обнаруживаем примерно ту же логику в прорисовке путей автономии, на этот раз – общества. Подобно индивиду, непрозрачно и общество.

«Общество заключает в себе нечто большее, чем оно является в данный момент».⁷

Эта дистанция (неполнота) неуничтожима, как неуничтожима дистанция между уже установленными и устанавливающимися институтами. Отчуждение же имеет место, поскольку установленные институты начинают функционировать в отрыве от породивших их устремлений или, если ввести одно из ключевых понятий теории Касториадиса, от *воображаемого*. Воображаемое же в качестве способности видеть вещи иными, а также «первичной способности вызывать в сознании образы»⁸ представляет собой не сводимый к функциональности источник социального творчества и автономии.

Таким образом, социальные институты берут своё начало за пределами сознательной институциализирующей деятельности – в социальном воображаемом. Они не открываются в силу неотложной необходимости, а создаются подобно произведениям искусства – самоустанавливаются. Но неизбежный итог их деятельности – работа, направленная на поддержание существующего порядка вещей в качестве очевидного, то есть работа, целью которой является са-

⁶ Касториадис, указ. соч., с. 122.

⁷ Там же, с. 130.

⁸ Там же, с. 144.

моподдержание, что позволяет говорить об отчуждаемом характере. Апелляция же к функциональности институтов объясняется слепотой по отношению к тому факту, что «функциональность обретает свои цели вне своих границ»⁹. Мы приписываем функциональность институтам задним числом. Так, общество потребления стимулирует гонку потребления, апеллируя к сформированным им же самим (точнее, его институтами) «потребностям» индивидов. В случае с белорусским социальным ландшафтом камуфляж не менее очевиден. «Стабильность» и «преемственность» служат оправдательными подпорками институтам, чьи основные функции – поддержание инерции привычной социальной модели.

Относительно убедительности теории Касториадиса возникают некоторые сомнения.

1. Не скрывается ли в чрезмерном увлечении понятием социального воображаемого надежда на достижимость гармонии и примирение с «действительностью» в её фантазматическом измерении? Не может ли проект автономии обернуться утопическими чаяниями?

2. Креативность и конструктивистский оптимизм (Касториадис), с одной стороны, и пессимистическая цикличность надежд и разочарований (Лакан) – с другой. Что лучше? Если автономия в чьём бы то ни было понимании и возможна, то это не отменяет того, что аргументация Касториадиса за эту возможность слабее аргументации Лакана против. Лакан, правда, в отличие от Касториадиса, прямо не ставит задачу автономии.

Чтобы отчётливее обозначить сильные и слабые стороны концепции Касториадиса, сопоставим её с теоретической моделью Лакана. В работе *Creativity and its limits* Янис Ставракакис приводит такие характеристики психоанализа Лакана, данные Касториадисом: «психотический, унижительный, оскорбительный, перверсивный»¹⁰. В этой же работе Ставракакис ссылается и на мнение Уайтбука, воспроизводящего позицию Касториадиса в отношении психоанализа Лакана: учение Лакана аисторично, оно игнорирует идеи эмансипации, отказывает в праве на существование какому-либо автономному политическому действию, гипостазировать власть языка, подобно цикличности машины, а также излишне подвержено идеям лингвистического структурализма.¹¹

Как указывает Ставракакис, эти обвинения не совсем справедливы. На самом деле Лакан модифицирует структурализм. Символическое у него принципиально незамкнуто. И в этом пункте позиции Лакана и Касториадиса близки. Для Касториадиса трактовка символического, в рамках которого существуют институты, так же как и для Лакана, невозможна без отсылки к внесимволическому. Это внесимволическое – то, что делает возможным историческое

⁹ Касториадис, указ. соч., с. 163.

¹⁰ Stavrakakis Y. *Creativity and its limits // Constellations*. 2004. Vol. 9, № 4. P. 522–539.

¹¹ Ibid.

производство значений, – не что иное, как воображаемое. Воображаемое творит из ничего. Здесь позиции Лакана и Касториадиса формально не расходятся. Лакан, как и Касториадис, пишет о творении *ex nihilo*. При этом он использует метафору гончара и горшка (горшок создаётся вокруг пустоты)¹². Но принципиальное отличие состоит в том, что у Касториадиса мы можем обнаружить то, что Ставракакис называет метафизической протокреативностью. Оказывается, что в психике есть некая инстанция, коей присуща способность к социальному творчеству. Касториадис пишет, ссылаясь на Фрейда (в частности, на его *Толкование сновидений*), и довольно убедительно, о загадке некоего порождающего центра – изначально *представлять-представления*. Получается, радикальное воображаемое предсуществует всякой социальной организации. Как же тогда можно говорить о творении *ex nihilo*? Эта непоследовательность позволяет полагать, что Касториадис воспроизводит метафизическую оппозицию между психическим и социальным, не предполагая наличия какой-либо медиальной среды.

Для Лакана же творение из ничего возможно благодаря бреши в Символическом. История, если следовать за Лаканом, – бесконечная игра между человеческой креативностью (как реализацией желания полноты) и нехваткой средств символизации (социализации). Нехватка в качестве нехватки Другого или неудачи репрезентации стимулирует развитие истории. Таким образом, обвинения Лакана в аисторичности, биологизме и тавтологии беспочвенны. Другое дело, что наличие несимволизируемого Реального не позволяет Лакану испытывать чувство оптимизма по поводу возможности неотчуждённого состояния как на индивидуальном, так и на социальном уровнях. Более того, отчуждение и креативность – две стороны одной медали. Именно шок столкновения с Реальным, столкновения, возможного только посредством схватывания тотального несоответствия или неудачи идентификации, делает возможным выход в сферу политического. У Касториадиса же может быть потерян момент политического в связи с пролонгированием радикального воображаемого. Касториадис сглаживает радикальность лакановского разрыва между социальным (Символическим) и Реальным, когда переходит на уровень внутреннего. Человек у него не сталкивается с пустотой и отчуждением, а значит, и с политическим. Столкновение с политическим – это момент, когда становятся видимыми границы человеческой креативности. Касториадис не желает мириться с положением Лакана о том, что попытка схватить Реальное обречена на неудачу вследствие неустранимой неадекватности средств символизации.

Это расхождение, однако, не отменяет того, что и Лакан, и Касториадис являются социальными конструктивистами. Для проекта автономии Касториадиса важно доказательство возможности постоянного самообновления общества с участием социальных

¹² Лакан Ж. *Семинары. Книга 7. Этика психоанализа*. Перев. с франц. А. Черноглазова. М: Гнозис, Логос, 2006.

субъектов, практикующих реализацию воображаемых представлений и преодолевающих отчуждённое состояние. Избегая понятия автономии, Лакан в свою очередь показывает, каким образом отчуждение вписано в логику социального креационизма. Соглашаясь с тем, что Символическое «творится» из ничего, он гораздо более осторожен в суждениях о цене креативности. Человеческая креативность для него – это попытка «вернуть» утраченное-невозможное Реальное, принесённое в жертву за вход в социальный мир. Эту нехватку-утрату можно выразить только символическими средствами. Но Символическое – не некое замкнутое, обладающее полнотой пространство, оно принципиально разорвано, а потому креативность, разворачивающаяся в этом пространстве, не может не нести следов отчуждения. В позиции Лакана отсутствует романтизм в отношении феномена креативности, следы которого можно обнаружить у Касториадиса.

Означает ли это, что скепсис относительно возможности преодоления социального отчуждения автоматически приводит к реакционному конформизму? Вовсе нет. Для Лакана новое означивание (пусть неудачное) – это лишь новая точка пристёжки, переструктурирующая всё пространство Символического. Принятие в расчёт того факта, что любая попытка «пристегнуть» Реальное обречена на неудачу, стимулирует желание искать новые точки пристёжки. Отсюда берёт начало и психоаналитическая этика Лакана: единственное предписание, в соответствии с которым нужно действовать, это предписание следовать своему желанию.

«Действовал ли ты в соответствии со своим желанием?»

«Искал ли пути означивания невозможного, травматического Реального?»

Психоанализ Лакана может быть продуктивен для социальной теории и обоснования политической позиции, культивирующей общество без гармонии. Опираясь на этику психоанализа в версии Лакана, можно поддерживать шаткое равновесие между освободительными интенциями и стремлением к их институциональному закреплению. Эти две формы социальной активности находятся в противоречии, что, собственно, и является конститутивным основанием демократии, снятие которого (противоречия) невозможно, – все проекты по его снятию расположены за пределами демократического социального устройства. «Отсутствие гармонии» – это установка, принятие которой не отрицает гегемонистских притязаний тех или иных политических сил на захват мест вещания. Необходимое условие для поддержания двусмысленной демократии (а только в таком варианте она и возможна), или общества без гармонии, – институционализация социальной нехватки, о чём пишет Ставракакис¹³, принятие в расчёт того факта,

¹³ Stavrakakis Y. *Lacan and the Political*. London – New York: Routledge, 2005.

что не существует никакого позитивно определяемого ориентира, цементирующего общество. Наши требования, представления, аффекты имеют право на воплощение в институциях не более, чем те же устремления других, и только случайная констелляция многих факторов приводит к гегемонии тех или иных сил. Ожидания относительно приемлемого социального устройства никогда не могут быть удовлетворены полностью. В принятии этого факта, пожалуй, позиции Касториадиса и Лакана совпадают в целом, но расходятся в артикуляции отношения к этому досадному обстоятельству, равно как и в его теоретическом обосновании.

Каким образом этика психоанализа востребует политической теорией? Ещё раз подчеркнём, что психоаналитическая этика – этика Реального – это сфера внегармонического. Понятие блага, на которое опирается традиционная этика (этика гармонии или идеала), по Лакану, уже своим появлением задаёт конфликтный характер человеческого существования, парадоксальным образом не прописывая эту конфликтность, сглаживая её. Психоанализ же настаивает явным образом на негармоническом основании всякой этической мысли. *Благо* – первая преграда на пути к недостижимому Реальному, вторая – *прекрасное* (в этой работе мы не будем на нём останавливаться). Политическое в русле этих рассуждений нужно понимать как встречу с произвольностью провозглашения какого бы то ни было блага (Лакан указывает, что понятие блага имеет идеологическое измерение), – это *во-первых*. А *во-вторых*, по аналогии с искусством, политическое – это, как пишет Ставракакис, демонстрация невозможного (политика как искусство невозможного).

Ставракакис выделяет две психоаналитические идеи, продуктивные для анализа негармонического социального порядка, подчерпнутые у Лакана: 1) *сублимация* и 2) *идентификация с симптомом*.¹⁴ Обе имеют непосредственное отношение к этике психоанализа.

1. Давно устоявшееся, отсылающее к Фрейдю представление о *сублимации* связано с отклонением либидо от первичной цели. Объект влечения в процессе сублимации наделяется статусом Вещи, а если точнее, Вещь, будучи связанной с объектом, тем не менее отслаивается от него и задаёт новое измерение либидо. Пытаясь реконструировать отдельные суждения Лакана относительно Фрейдова понятия Вещи (*das Ding*), отметим следующее. Говоря о Вещи, мы имеем дело с ответом до вопроса, то есть Вещь – это та невозможная утрата, которая указывает на то, чем мы никогда не обладали. Для Лакана это измерение утраты невозможного объекта является необходимым. Объект влечения соотносим с Вещью, но не совпадает с ней.

Сублимация, являясь отклонением от курса, прочерчивает избыточную область публичного пространства. Публичное про-

¹⁴ Stavrakakis, *Lacan & the Political*, op. cit., p. 131.

странство с необходимостью избыточно. Как только мы пытаемся обнаружить его в совпадении с прагматической функциональностью, оно теряет свою суть.

Сублимация принципиальным образом отличается от идеализации. Идеализация отсылает исключительно к фантазматическому (Воображаемому в терминах Лакана). Сублимация же сохраняет зримым несопадением перспектив между объектом влечения и самим влечением. Поэтому в случае с сублимацией мы имеем дело с Реальным. В сублимации имеет значение не конечная цель замены какого-то конкретного «зримого» объекта, но подмена как таковая, сам процесс замены. Лакан подчёркивает, что в механизм сублимации встроена антиномия. Отклонение от цели (объекта) влечения приносит как самодостаточное удовлетворение, так и разочарование в равной мере.

В отличие от идеализации, сублимация не гарантирует гармонического состояния, она по определению носит проблематичный характер. Аналогичным образом публичность как таковая проблематична по своей сути. Если мы рассматриваем её сквозь призму механизма сублимации, это сфера двусмысленности. Находясь в публичном пространстве, мы не можем не желать удовлетворения наших целей, желаний, стремлений, но их удовлетворение в полной мере будет свидетельствовать о схлопывании публичности. Все попытки придать публичности характер определённости и предсказуемости нивелируют её специфику. Сублимация позволяет посмотреть на публичное пространство с точки зрения связи частного наслаждения со сферой разделяемых с другими чувств. Частное, будучи символически означенным, становится условием возможности публичного. Сублимация – не что иное, как способ создания публичного пространства, строящегося вокруг признания нехватки и собственной неудачи.

2. Далее обозначим понятие *идентификации с симптомом* в связи с его принципиальным отличием от идентификации с идеальным я. В психоанализе идеальное я – воображаемый конструкт, вокруг которого выстраивается наша идентичность. Как отмечает Жижек, важно понимать, что в случае с идеальным я идентификация происходит необязательно с чем-то «положительно окрашенным». Можно идентифицироваться с чувством вины, злобой или страданием. Важен здесь момент уподобления. Что же касается идентификации с симптомом, то здесь логика иная: симптом предъявляет нам некое травматическое образование, не поддающееся включению в прежнее представление о себе, недопустимое, а потому вытесняемое. Вместе с тем, в соответствии с психоаналитической этикой, симптом должен быть интегрирован: с этим невозможным травматическим образованием необходимо идентифицироваться, поскольку именно оно является основанием всех возможных символизаций.

Переход от идентификации с идеальным я (фантазмом) к идентификации с симптомом означает переход от утопического изме-

рения (проекта социального устройства более или менее гармонического) к измерению дисгармонии, или двусмысленной демократии. В социальном анализе дисгармонию (то есть демократию) нужно поставить на место симптома. Но важно понимать, что не из-за демократии возникает дисгармония, а дисгармония (Реальное) лежит в основе образования симптома (демократии). В основе политики дисгармонии – зримость нехватки в Другом, осознание принципиальной незамкнутости социального поля. Иными словами, демократия – это та модель политического устройства, которая исходит из невозможности преодоления несовпадения перспектив участников политического (взаимо)действия. Симптом – это не невозможный эксцесс, а воплощение игнорируемого разлада в социальном поле; это эксцесс, смысл которого мы можем понять, только отождествившись с ним. Как пишет Жижек, мы должны стать знаками травматических событий.¹⁵ Только в этом случае возможен переход по ту сторону возможности их повторения.

Таким образом, опираясь на этику Реального, можно трактовать политическое в качестве существующего за пределами идеала гармонии. Так понимаемая сфера политики предполагает самоиронию по отношению к собственным попыткам занять какую-либо метапозицию (занять её невозможно, но и уклониться от занятия ещё труднее). Единственную возможность существования демократии Ставракакис видит в институционализации социальной нехватки, предполагающей неизбежность и необходимость момента распада политического. Институционализация социальной нехватки, кроме прочего, – это аналог осознания пациентом в рамках психоаналитической терапии необходимости обретения символической ниши и выхода за пределы фантазма, что никоим образом не совпадает с обретением гармонии. Ведь в психоанализе, вопреки распространённому мифу, речь идёт не о гармонизации, а об автономизации.

Создание социального порядка по ту сторону гармонии – отнюдь не аналог разворачивания центробежных сил и не война всех против всех. Главный тезис Ставракакиса состоит в следующем: социальный порядок может быть организован вокруг признания всеми социальными агентами разрыва – невозможности гармонического, согласованного раз и навсегда соотношения диспозиций. Политика гармонии опирается на этику блага, в то время как политика дисгармонии – на этику Реального (психоаналитическую этику).

В обосновании идеи общества по ту сторону гармонии мы обратились к ряду психоаналитических идей и понятий. Критика концепции Касториадиса не являлась для нас самоцелью. Важно

¹⁵ Жижек С. *Возвышенный объект идеологии*. Перев. с англ. В. Софронова. М.: Худож. журн., 1999.

показать значимость социального конструктивизма, основанного на креативно порождающей роли бессознательного, но и очертить границы этого подхода для анализа феноменов социально-политического характера. Обозначив границы применимости теоретической стратегии Касториадиса, мы обратились к психоанализу Лакана, чтобы с помощью понятий конститутивной нехватки, этики Реального, сублимации и идентификации с симптомом показать возможность мыслить социальное как принципиально негармоническое. Двусмысленность как условие возможности существования демократии и публичности – этот тезис Ставракакиса представляется актуальным не только в качестве эпистемологического притязания, но и применительно к рассмотрению сложившейся и возможной социально-политической конфигурации в Беларуси. Тотальное отождествление общества с некой целостностью, а конфликтность – с его разрушением имеет два следствия – деполитизацию или сверхполитизацию. Оба этих эффекта, между тем, оказываются вне сферы политики. Ведь политика – это столкновение не столько с конкретной другой, чуждой нам позицией, сколько с разногласием как таковым. Здесь важно подчеркнуть, что замена одного целостного видения на другое (целостное же, но отличное по содержанию) по сути ничего не меняет. Смысл демократического переустройства как раз состоит в создании двусмысленного порядка, при котором всякий ответ на основополагающее разногласие носит временный и частичный характер, что не отменяет значимости его притязания. Принятие в расчёт этого измерения неизбежного разногласия – условие возможности социального, по определению нецелостного.

Для социально-политической практики установка на недостижимость гармонии имеет прямое следствие – осознание необходимости институционализации социальной нехватки.¹⁶ Поиск возможностей такой институционализации очевидным образом предполагает необходимость исходить не из согласия, а из разногласия, точнее, согласия по поводу неустранимости разногласия. Институционализация социальной нехватки – это создание места для пустоты. Вопрос о процедурах институционализации социальной нехватки остаётся открытым. Мы вели речь скорее об установке, эпистемологическом обосновании, нежели о конкретных рецептах.

¹⁶ Если бы этот текст писался сегодня, то я постаралась бы проблематизировать идею о необходимости институционализации социальной нехватки. Не является ли притязание на институционализацию началом конца этой нехватки, зримости которой так важна для нас? Однако вопрошать о «пользе и вреде», возможности/невозможности такого рода институционализации имеет смысл в дискуссионном, а не монологическом режиме.