

ЗМІСТ

ІНТЕРПАСИВНИЙ СУБ'ЄКТ	7
ВЕЛИКОГО ІНШОГО НЕ ІСНУЄ	39
БЕЗЖАЛІСНА ЛЮБОВ СМЕРТІ	67
НОМО SACER ЯК ОБ'ЄКТ ДИСКУРСУ УНІВЕРСИТЕТУ	103
МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ, АБО ЛОГІКА КУЛЬТУРИ МУЛЬТИНАЦІОНАЛЬНОГО КАПІТАЛІЗМУ	115
ОВ'ЄТ А ЯК ВНУТРІШНЯ МЕЖА КАПІТАЛІЗМУ: КРИТИКА МАЙКЛА ГАРДА ТА АНТОНІО НЕГРІ	167
ПСИХОАНАЛІЗ ТА ПОСТМАРКСИЗМ. ВИПАДОК АЛЕНА БАДЬЮ	185
ЧОТИРИ ДИСКУРСИ ЖАКА ЛАКАНА	229
ВЧИНОК І ЙОГО НЕГАРАЗДИ	249
НЕПРИСТОЙНІСТЬ ПРАВ ЛЮДИНИ: НАСИЛЬСТВО ЯК СИМПТОМ	271
МАТРИЦЯ, АБО ДВІ СТОРОНИ ЗБОЧЕННЯ	287
РІЧ ІЗ ВНУТРІШНЬОГО ПРОСТОРУ	327
ПРО ЧУДЕРНАЦЬКІСТЬ ЗВИЧАЙНОГО І НОРМАЛЬНІСТЬ ПСИХОЗУ	363
ПУТІВНИК СІМ'ЄЮ ДЛЯ ЗБОЧЕНЦЯ	375
«ВЕЛИКЕ ПЕРЕЗАВАНТАЖЕННЯ»? ТАК, БУДЬ ЛАСКА, ОДНАК СПРАВЖНЄ!	391
СВІТЛО В КІНЦІ ТУНЕЛЮ? ТАК, АЛЕ...	407

| Фетиш поміж структурою та гуманізмом

Відповідно до класичної альтюссеріанської критики марксистської проблематики товарного фетишизму це поняття ґрунтується на гуманістичному ідеологічному протиставленні «людей» і «речей». Хіба одне зі стандартних Марксових визначень фетишизму полягає не в тому, що у фетишизмі ми маємо справу з «відносинами між речами (товарами)» замість прямих «відносин між людьми», тобто що у фетишистському всесвіті люди (хибно) сприймають свої соціальні відносини як відносини між речами? Альтюссеріанці цілком виправдано наголошують на тому, що під цією «ідеологічною» проблематикою в Маркса вже присутнє інше, цілком відмінне — структурне — поняття фетишизму. На цьому рівні «фетишизм» позначає коротке замикання між формальною/диференційною структурою (яка за визначенням «порожня», тобто ніколи не дана «як така» в нашій емпіричній реальності) та позитивним елементом цієї структури. Як жертви «фетишистської» ілюзії, ми (хибно) сприймаємо як безпосередню/«природну» ту якість об'єкта-фетиша, якої він набуває лише завдяки своєму місцю в структурі. Те, що гроші дають нам змогу купувати речі на ринку, не є прямою якістю об'єкта-грошей, а походить зі структурного місця, яке гроші

займають у складній структурі соціоекономічних відносин. Ми не сприймаємо певну людину як короля тому, що він «сам собою» (завдяки своєму харизматичному характеру або чомусь подібному) є королем, ми робимо це внаслідок того, що він займає місце короля у структурі соціосимволічних відносин, тощо.

Втім, наше твердження полягає в тому, що ці два рівні поняття фетишизму є неодмінно пов'язаними: вони складають дві конститутивні частини самого поняття фетишизму. Саме тому ми не можемо просто відкинути перше як ідеологічне на противагу другому як власне теоретичному (або «науковому»). Щоб прояснити цю думку, потрібно переформулювати першу властивість у значно радикальніший спосіб. Під, здавалося б, гуманістично-ідеологічним протиставленням «людей» і «речей» криється інше, значно продуктивніше поняття, що відсилає до таємниці зміщення та/або зсуву: як онтологічно можливо, що найінтимніші «відносини між людьми» можуть бути зміщені на (або заміщені) «відносини між речами»? Інакше кажучи, хіба це не основна властивість марксистського поняття товарного фетишизму — що «речі вірять замість нас, на нашому місці»? Варто ще й ще раз повторити, що в Марксовому понятті фетишизму простір фетишистської інверсії полягає не в тому, що люди думають, що вони роблять, а в самій їхній соціальній діяльності: типовий буржуазний суб'єкт є — з погляду своєї свідомої настанови — утилітарним номіналістом, однак у своїй соціальній діяльності, беручи участь в обміні на ринку, він діє так, немов товари є не просто об'єктами, а об'єктами, наділеними особливою силою, сповненими «теологічних примх». Іншими словами, люди чудово усвідомлюють, якими речі є насправді, вони чітко знають, що товари-гроші є не чим іншим, як уречевленою формою видимості соціальних відносин, тобто що за «відносинами

між речами» приховані «відносини між людьми». Парадокс полягає в тому, що у своїй соціальній діяльності вони чинять *так, ніби* не знають цього, і піддаються фетишистській ілюзії. Фетишистська віра, фетишистська інверсія зміщується на речі, вона втілена у тому, що Маркс називає «суспільними відносинами між речами». Тут вкрай важливо уникнути помилкового, суто «гуманістичного» уявлення, ніби ця віра — втілена в речах, зміщена на речі — є уречевленою формою безпосередньої людської віри: тоді завдання феноменологічного реконституювання генези «уречевлення» полягало б у тому, щоб показати, як первісна людська віра була перенесена на речі... Парадокс, який потрібно зберегти, полягає в тому, що це зміщення є первісним і конститутивним: не існує безпосередньої, самоприсутньої живої суб'єктивності, до якої ми могли б віднести віру, втілену в «соціальних речах», і яка пізніше втрачає цю віру. Існують певні вірування, і то найфундаментальніші, що від самого початку є «децентрованими», а саме вірування Іншого; відтак феномен «суб'єкта, якому належить вірити» є універсальним і структурно необхідним. Від самого початку суб'єкт, що говорить, зміщує свою віру на великого Іншого *quia* на порядок чистої видимості. Тож суб'єкт ніколи «насправді в це не вірив»: від самого початку він покликається на якогось децентрованого іншого, якому приписує цю віру. Усі конкретні версії цього «суб'єкта, якому належить вірити» (від маленьких дітей, заради яких батьки вдають, ніби вірять у Санта-Клауса, до «звичайних трударів», заради яких комуністичні інтелектуали вдають, ніби вірять у соціалізм) є заміниками великого Іншого. Тож на консервативну банальність, згідно з якою кожна порядна людина відчуває глибоку потребу в щось вірити, ми маємо відповісти, що кожна порядна людина відчуває глибоку потребу знайти іншого суб'єкта, який би вірив замість неї...

| Суб'єкт, якому належить вірити

Щоб правильно визначити поняття «суб'єкта, якому належить вірити» як фундаментальну, конститутивну рису символічного порядку, варто протиставити його іншому, більш відомому поняттю, а саме «суб'єкта, якому належить знати». Коли Лакан говорить про суб'єкта, якому належить знати, зазвичай залишається поза увагою те, якою мірою це поняття є винятком, а не правилом, що набирає своєї ваги лише в протиставленні із суб'єктом, якому належить вірити, як стандартною рисою символічного порядку. Отже, що ж таке «суб'єкт, якому належить знати»? У телевізійному серіалі «Коломбо» злочин (акт вбивства) детально показаний із самого початку, тож таємниця, яку потрібно розкрити, полягає не в тому, «хто це зробив?», а в тому, як детектив встановить зв'язок між оманливою поверхнею («явним змістом» сцени злочину) та істиною про це вбивство (його «латентною думкою»), як він доведе злочинцю його або її провину. Успіх «Коломбо» відтак підтверджує той факт, що справжнім джерелом зацікавлення в роботі детектива є сам процес дешифрування, а не його результат (тріумфальне фінальне викриття «Отже, вбивцею є...» тут цілком відсутнє, оскільки нам це відомо від самого початку). Ще важливішим за цю рису є той факт, що не лише ми, глядачі, заздалегідь знаємо, хто це зробив (адже ми безпосередньо бачимо це на екрані), але якимось незбагненим способом детектив Коломбо також одразу це знає: вперше відвідавши сцену злочину й зустрівши злочинця, він абсолютно впевнений, він просто знає, що злочин — справа рук саме цієї людини. Відтак, його наступні зусилля зосереджені не на загадці «хто це зробив?», а на тому, як довести це злочинцеві. Таке перевертання «нормального» порядку з ніг на голову має чіткі теологічні

конотації: як і в справжній релігії, де я спочатку починаю вірити в Бога й лише потім, спираючись на свою віру, стаю сприйнятливим до доказів істинності цієї віри, так і Колombo — спочатку знає з таємничою, а проте абсолютно безпомилковою певністю, хто це зробив, і лише потім, відштовхуючись від цього незбагненого знання, починає збирати докази... І, у дещо іншому сенсі, це саме те, чим є психоаналітик *quia* «суб'єкт, якому належить знати»: коли аналізований входить у відносини переносу з психоаналітиком, він також має абсолютну певність, що психоаналітик знає його секрет (а це означає, що пацієнт *a priori* «винний», що існує таємне значення, яке потрібно висувати з його дій). Психоаналітик, відтак, не є емпіриком, який зондує пацієнта за допомогою різноманітних гіпотез, шукає докази тощо; він уособлює абсолютну певність (яку Лакан порівнював із певністю Декартового *cogito ergo sum*) щодо провини пацієнта, тобто його несвідомого бажання.

Ці два поняття — суб'єкта, якому належить вірити, та суб'єкта, якому належить знати, — не симетричні, оскільки самі віра та знання не є симетричними: у його найрадикальнішому вимірі статус (лаканівського) великого Іншого *quia* символічної інституції є статусом віри (довіри), а не знання, адже віра є символічною, натомість знання — реальне (великий Інший припускає та покладається на фундаментальну «довіру»). Відповідно, ці два суб'єкти є асиметричними, оскільки віра та знання є також асиметричними: віра є завжди мінімально «рефлексивною», «вірою у віру іншого» («Я й досі вірю в комунізм» — це те ж саме, що сказати: «Я вірю, що й досі існують люди, які вірять в комунізм»), тоді як знання якраз не є знанням про те, що є хтось інший, хто знає. Саме тому я можу *вірити* через іншого, але я не можу *знати* через іншого. Інакше кажучи, завдяки внутрішньо притаманній рефлексивності віри, коли хтось