

РОЗДІЛ

1

Порожні жести та перформативи: Лакан протистоїть змові ЦРУ

Чи з подарунками данайців*, а чи з таємними гаслами, які надають їм такого рятівного нонсенсу, мова разом із законом бере свій початок? Адже ці подарунки вже є символами, у тому сенсі, що символ означає угоду й що вони є передусім позначниками угоди, яку самі ж конституують як позначене, про що виразно свідчить той факт, що об'єкти символічного обміну – горщики, які мають лишатися порожніми, щити, занадто важкі, щоб їх носили, снопи пшениці, які так і стоять необмолоченими, списи, застромлені в землю, – призначені для того, щоб залишатися непожиточними або й просто зайвими у самій своїй надмірності.

* Данайцями Гомер називає греків, які взяли в облогу Трою. Їхнім подарунком був Троянський кінь, який дав грекам змогу проникнути в Трою й знищити її. У класичну епоху «дарами данайців» називали на перший погляд прихильні дії, які насправді завдавали шкоди тому, на кого були спрямовані. Вислів походить із «Енеїди» Вергілія – *Tineo Danaos, et dano ferentes* («Боюся данайців, навіть коли ті приносять дари»). – *Прим. автора.* [В українському перекладі Михайла Білика: «Данайців боюся із дарами прибулих» – *Тут і далі примітки перекладача*].

Чи не полягає сама природа мови у такій нейтралізації позначника? Якщо це й справді так, то ми могли б розгледіти її початки у річкових крячків, наприклад, під час шлюбних ігор, де матеріальним відповідником позначника є риба, яку птахи передають одне одному з дзьоба в дзьоб. І якщо етологи мають рацію, вбачаючи в цьому інструмент згуртування групи, який можна було б назвати відповідником фестивалю, тоді вони мають повне право вважати її символом⁶.

Мексиканські мильні опери знімають у такому шаленому темпі (щодня — 25-хвилинний епізод), що акторам навіть не видають сценарій, аби вони мали змогу вивчити свої репліки заздалегідь. Натомість вони носять у вухах крихітні навушники, у які їм підказують, що саме вони повинні робити, тож вони вчаться миттєво виконувати почуте («Тепер дай йому ляпаса і скажи, що ти його ненавидиш! А тоді обійми його!...»). Така процедура демонструє те, що, згідно з поширеною думкою, Лакан називає «великим Іншим». Символічний порядок, неписаний звід законів суспільства, є другою природою кожної мовлячої істоти: він тут, він направляє й контролює мої вчинки, він — море, у якому я плаваю, але, попри це, він залишається засадничо непроникним — я ніколи не можу чітко його розгледіти й охопити. Складається враження, ніби ми, суб'єкти мови, розмовляємо та взаємодіємо між собою як маріонетки, а нашими мовленням та жестами керує якась безіменна всепроникна сила. Чи означає це, що для Лакана ми, людські істоти, є просто епіфеноменами, тінями, позбавленими реальної влади над собою, що наше сприйняття себе як автономних вільних агентів є своєрідною ілюзією користувача, яка заважає нам розгледіти той факт, що насправді

ми — звичайні інструменти в руках великого Іншого, котрий сховався за кулісами і вміло смикає за ниточки?

Є, однак, багато особливостей «великого Іншого», які у цьому спрощеному розумінні залишаються поза увагою. Згідно з Лаканом, реальність для людських істот утворюється за допомогою трьох взаємопереплених рівнів: Символічного, Уявного та Реального. Цю тріаду можна чітко проілюструвати на прикладі гри в шахи. Правила, яких ми маємо дотримуватись під час гри, — це її символічний вимір: з чисто формальної символічної точки зору фігура «офіцер» визначається лише тими ходами, які вона може зробити. Цей рівень чітко відрізняється від уявного рівня, а саме від того, яких форм надано різним фігурам та як їх названо (король, королева, офіцер), і нам не складно уявити гру з такими самими правилами, але з іншим уявним компонентом, у якій ця фігура називалася б «посланець» чи «бігун», або ще якимось інакше. Нарешті, реальне — це весь той складний набір випадкових обставин, що впливають на перебіг гри: метикуватість гравців, непередбачувані події, які можуть відволікти увагу одного з них або й повністю перервати гру.

Великий Інший діє на символічному рівні. Із чого ж тоді складається цей символічний порядок? Коли ми говоримо (як, власне, й слухаємо), ми не просто взаємодіємо з іншими; наше мовлення опирається на те, що ми визнаємо й покладаємося на складну мережу правил та інших передумов. Передусім існують граматичні правила, які я маю повністю опанувати й спонтанно використовувати: якби мені довелося весь час задумуватися над ними, моє мовлення зупинилося б. Тоді я та мій співрозмовник маємо розділяти один життєвий світ, щоб бути здатними зрозуміти одне одного. Правила, яким я підкоряюся, позначені глибоким розколом: є правила (і значення), яким я сліую сліпо, просто за звичкою, але які

можу хоча б частково усвідомити, якщо над ними замислюся (наприклад, загальні граматичні правила). А є правила, яким я слідую, значення, що мене переслідують цілком неусвідомлено (наприклад, несвідомі заборони). Окрім цього є правила та значення, про які мені добре відомо, але я маю вдавати, ніби нічого про них не знаю — брудні або сороміцькі натяки чи відтінки значення, про які варто змовчати, щоб зберегти видимість пристойності.

Цей символічний простір відіграє роль своєрідного стандарту, на який я можу рівнятися. Саме тому великий Інший може бути персоніфікований чи уречевлений у єдиному агенті — «Богові» — що наглядає за мною та іншими реальними людьми з-поза меж цього світу, або певній Справі, у яку я залучений (у свободі, комунізмі, нації) і заради якої готовий віддати своє життя. Коли я говорю, я ніколи не є просто «маленьким іншим» (індивідом), що взаємодіє з іншими «маленькими іншими», у моєму мовленні завжди також присутній і великий Інший. Саме про таке невід'ємне покликання на Іншого йдеться в одному непристойному жарті про бідного селянина, який після кораблетрощі опиняється на безлюдному острові разом із, скажімо, Сінді Кроуфорд. Після сексу вона питає його, чи йому сподобалося. Він відповідає, що так, що це було щось просто неймовірне, однак у нього й досі залишилося одне невелике прохання — чи не могла б вона вбратися, як його найкращий друг, одягнути штани і намалювати на обличчі вуса? Він запевняє її, що не є прихованим збоченцем, і вона зможе в цьому пересвідчитися, щойно задовольнить його прохання. Коли вона виконує те, про що він її просить, чоловік підходить до неї, штурхає по-дружньому в бік і каже з непристойною усмішкою чоловічого співучасництва на обличчі: «Знаєш, що зі мною трапилося? Я щойно переспав із Сінді Кроуфорд!» Цей Третій, який завжди присутній

як свідок, вказує на неможливість безневинної приватної насолоди. Секс завжди мінімально ексгібіціоністський і покладається на погляд іншого.

Попри його здатність слугувати основою, великий Інший є надзвичайно крихким, позбавленим субстанції, засадничо *віртуальним*, у тому сенсі, що його статус — це статус суб'єктивного припущення. Він існує лише остільки, оскільки суб'єкти *діють так, немов він існує*. Його статус подібний до статусу певної ідеологічної справи, як-от комунізм чи нація: вони є субстанцією тих індивідів, які визнають щодо них свою належність, основою всього їхнього існування, тим, що визначає остаточний горизонт значення у їхньому житті, чимось, за що ці індивіди готові піти на смерть, але разом єдине, що справді існує, це самі ці індивіди та їхні вчинки, а тому ця субстанція наділена буттям лише тією мірою, якою ці люди вірять у неї і діють відповідно. Саме через віртуальний характер великого Іншого, як сформулював це Лакан наприкінці свого «Семінару про „Викрадений лист“», лист завжди доходить до свого адресата. Ми можемо навіть сказати, що єдиний лист, який справді й беззастережно доходить до свого адресата — це ненадісланий лист, адже його справжній адресат — не інші люди з плоті та крові, а сам великий Інший:

Збереження ненадісланого листа є вкрай цікавою рисою. У тому, що хтось пише або відправляє листа, немає нічого надзвичайного (ми часто пишемо чорнові варіанти листів, які потім викидаємо), а от збереження повідомлення, яке ми не збираємося комусь надсилати, є дуже примітним. Зберігаючи лист, ми його все ж у певному сенсі «надсилаємо». Ми не відмовляємося від свого задуму й не відкидаємо його, визнавши безглуздим або негідним (як, наприклад, робимо тоді,

коли рвемо лист на шматки); навпаки — ми надаємо йому ще більшої ваги. Насправді своїм учинком ми говоримо, що наш задум є надто дорогоцінним, щоб довірити його погляду справжнього адресата, який може його до кінця не зрозуміти, а тому «надсилаємо» листа відповідникові нашого адресата у власній фантазії, на чие розуміння й уважне прочитання можемо повністю розраховувати⁷.

Хіба у випадку симптому в фройдистському значенні цього терміна не йдеться про щось цілком ідентичне? Згідно з Фройдом, коли в мене з'являється симптом, я продукую зашифроване повідомлення про свою найінтимнішу таємницю, свої несвідомі бажання та травми. Адресатом симптому є не якась інша реальна людина: перш ніж психоаналітик розшифрує мій симптом, немає нікого, хто зміг би прочитати його зміст. Кому ж тоді адресований симптом? Єдиний кандидат, що залишився — це віртуальний великий Інший. Такий віртуальний характер великого Іншого означає, що символічний порядок є не певною духовною субстанцією, яка існує незалежно від індивідів, а чимось, що підтримується їхньою невпинною діяльністю. І все ж таки, походження великого Іншого й далі залишається нез'ясованим. Чому, коли індивіди обмінюються символами, вони не просто взаємодіють між собою, але завжди також покликаються на віртуального великого Іншого? Коли я говорю про думки й переконання інших людей, мені ніколи не йдеться лише про те, що я, ви або хтось інший думає, але також про те, що думає певний безособовий «хтось». Коли я порушую якесь правило пристойності, я не просто роблю те, чого не робить більшість людей — я роблю те, чого не роблять «люди» загалом [*what «one» doesn't do*].

Це підводить нас до того щільного уривку, яким відкривався цей розділ: у ньому Лакан пропонує нам не що інше, як опис генези великого Іншого. На думку Лакана, мова для людства є не менш небезпечним дарунком, аніж кінь був для троянців: вона пропонує нам себе цілком безкоштовно, але варто нам лише її прийняти, як вона одразу нас колонізує. Символічний порядок виникає внаслідок подарунку, підношення, що маркує свій зміст як щось нейтральне, аби мати змогу видати себе за подарунок. Коли хтось підносить нам дарунок, важить не так те, що саме дарують, як зв'язок між дарувальником і отримувачем, який утворюється після того, як інша сторона приймає подарунок. Лакан навіть вдається тут до невеликої спекуляції щодо тваринної етології: крячки, які передають зловлену рибу з дзьоба в дзьоб (немов для того, щоб підкреслити, що зв'язок, встановлений у такий спосіб, є значно важливішим, аніж те, кому врешті-решт дістанеться рибина), насправді беруть участь у своєрідній символічній комунікації.

Це відомо кожній закоханій людині: щоб слугувати символом кохання, мій подарунок коханій/коханому має бути непрактичним, непотрібним у самій своїй надмірності — лише в такому разі, коли його споживча вартість нейтралізована, він здатний символізувати моє кохання. Людській комунікації властива засаднича рефлексивність: кожен комунікаційний акт водночас символізує сам факт комунікації. Роман Якобсон означив таку фундаментальну загадку власне людського символічного порядку як «фатичну комунікацію»: людське мовлення ніколи не передає просто якесь повідомлення, воно завжди також саморефлексивно підтверджує базову символічну угоду між суб'єктами, що беруть участь у комунікації.

Найелементарнішим рівнем символічного обміну є так званий «порожній жест» — пропозиція, яку роблять для того,

щоб від неї відмовилися. Брехт зворушливо змалював цей феномен у своїй п'єсі «Той, що каже „так“» [*Der Jasager*], у якій хлопчину просять добровільно прийняти те, що так чи інакше чекає на нього (його скинуть у долину). Як пояснює йому вчитель, жертву зазвичай запитують, чи вона погоджується зі своєю долею, однак згідно з тим самим звичаєм жертва має відповісти «так». Належність до суспільства містить певний парадоксальний момент, де кожному з нас наказують добровільно прийняти те, що нам нав'язується, так немов це наш власний вибір (ми всі *повинні* любити свою країну, батьків, релігію). Таке парадоксальне воління (вільний вибір) того, що в будь-якому разі є обов'язковим, вдавання (підтримання видимості), ніби вільний вибір існує там, де його насправді немає, є строго співвідносним із поняттям порожнього символічного жесту, жесту — пропозиції — яку роблять для того, щоб від неї відмовилися.

Щось схоже є частиною нашого щоденного поведінкового кодексу. Коли після жорсткого суперництва за вищу посаду з моїм близьким другом я врешті виграю, то єдиним правильним кроком з мого боку буде запропонувати відкликати свою кандидатуру, щоб саме він міг отримати підвищення, а з його боку правильно буде відмовитися від такої пропозиції — можливо, у такий спосіб нашу дружбу ще вдасться врятувати. Ми маємо тут справу з символічним обміном у його найчистішому вигляді: символічним жестом, який роблять винятково для того, щоб від нього відмовилися. Магія символічного обміну полягає в тому, що хоча наприкінці ми залишаємося там, де й були на самому початку, усе ж таки кожен із нас отримує відчутний набуток у формі угоди про солідарність. Звісно, залишається проблема: що трапиться, якщо людина, якій роблять пропозицію, котру вона має відхилити, насправді її прийме? Що трапиться, якщо програвши у відкритому конкурсі, я таки

прийму пропозицію мого товариша отримати підвищення замість нього? Така ситуація є справді катастрофічною: вона спричиняє дезінтеграцію видимості (свободи), яка є властивою для символічного порядку, що дорівнює дезінтеграції самої соціальної субстанції, розриву соціального зв'язку.

Поняття соціального зв'язку, який встановлюється за допомогою порожніх жестів, дає нам змогу чітко визначити те, чим є фігура *соціопата*: соціопат не здатний збагнути той факт, що «багато людських вчинків робляться [...] винятково заради самої взаємодії»⁸. Іншими словами, використання мови соціопатом у парадоксальний спосіб збігається зі стандартним, властивим здоровому глузду розумінням мови як строго інструментального засобу комунікації, як знаків, що передають певне значення. Він *використовує* мову, але він не охоплений нею і залишається нечутливим до її перформативного виміру. Це визначає ставлення соціопата до моральності: хоча він здатний збагнути правила моралі, які регулюють суспільну взаємодію, і навіть діяти відповідно до цих моральних приписів, якщо виявить, що це піде йому на користь, однак йому бракує «внутрішнього відчуття» правильного і неправильного, тобто розуміння, що людина не повинна робити певні речі незалежно від того, якими є зовнішні суспільні правила. Одне слово, соціопат справді керується у своїй практиці тим поняттям моральності, що було розроблене утилітаризмом, згідно з яким моральність позначає поведінку, до якої ми вдаємося, свідомо зваживши власні інтереси (у довготерміновій перспективі ми всі виграємо, якщо намагатимемося зробити якомога більшу кількість людей задоволеними). Для нього моральність є теорією, яку треба вивчити і який потрібно слідувати, а не щось, із чим ми ідентифікуємося на певному засадничому рівні. Поганий вчинок є помилкою в розрахунках, а не тим, що спричиняє почуття провини.

З огляду на такий перформативний вимір, кожен вибір, який постає перед нами у мові, є мета-вибором, іншими словами, вибором самого вибору, вибором, що впливає на та змінює самі координати процесу обирання. Візьмімо для прикладу буденну ситуацію, коли мій (сексуальний, політичний або фінансовий) партнер хоче, щоб я уклав з ним певну угоду. Він говорить приблизно наступне: «Будь-ласка, я дуже тебе кохаю, якщо ти послухаєшся мене, я буду тобі відданим усією душею! Але стережися! Якщо ти відмовишся, я можу втратити над собою контроль і перетворити твоє життя на кошмар!» Заковика тут, звісно, у тому, що переді мною не просто вибір: друга частина цього повідомлення насправді підважує значення першої — якщо людина готова завдати мені болю через мою відмову, вона не може насправді мене кохати й реїмаватися моїм щастям так, як вона заявляє. Тож реальний вибір, що постає переді мною, підважує запропоновані мені варіанти вибору — в основі обох лежить ненависть або, принаймні, холодна маніпулятивна байдужість до мене. Існує, звісно, і протилежний випадок такого облудного вибору, коли ми говоримо: «Я кохаю тебе й прийму будь-який твій вибір. Тож навіть, якщо (ти знаєш, що) твоя відмова означатиме для мене погибель, будь ласка, обери те, що й справді хочеш, і не звертай увагу на те, які наслідки цей вибір матиме для мене!» Маніпулятивна облудність такої пропозиції, безперечно, полягає в тому, як вона використовує своє «щире» наполягання, аби я зробив вільний вибір; як додатковий тиск, щоб змусити мене відповісти «так»: «Як ти можеш відмовити мені, якщо я кохаю тебе всім своїм серцем?»

Ми можемо тепер бачити, що Лакан зовсім не розглядає Символічне, яке керує людським сприйняттям та взаємодією, як своєрідне трансцендентальне *a priori* (на кшталт заданої наперед формальної мережі, що обмежує простір людської

діяльності). Навпаки, його цікавить передусім те, як жести символізації вплетені та залучені у процес колективної діяльності. Те, що Лакан намагається визначити як «подвійність» символічної функції, виходить далеко за межі стандартної теорії перформативного виміру мовлення, розробленої у лінгвістичній традиції від Дж. Л. Остіна до Джона Серла:

Символічна функція проявляється як подвійний відрух у суб'єкті: людина перетворює свою дію на об'єкт, але лише для того, щоб у відповідний час повернути їй її основоположне місце. У такій повсякчасно дієвій двозначності й полягає увесь прогрес функції, де чергуються дія та знання⁹.

Історичний приклад, який наводить Лакан, щоб прояснити цей «подвійний відрух», є промовистим своїми прихованими відсиланнями:

під час першої фази людина, яка працює в нашому суспільстві на рівні виробництва, вважає, що належить до пролетаріату; під час другої фази, в ім'я цієї належності вона приєднується до загального страйку¹⁰.

Лакан тут (імплицитно) покликається на «Історію та класову свідомість» Дьйордя Лукача, класичну марксистську працю, написану 1923-го року, французький переклад якої вийшов друком у середині 1950-х, викликавши неабияке зацікавлення. Лукач протиставляє свідомість звичайному знанню про певний об'єкт: знання є зовнішнім стосовно об'єкта, який воно знає, тоді як свідомість є сама у собі «практичною»,

тобто дією, що змінює свій власний об'єкт. (Щойно робітник починає «вважати себе належним до пролетаріату», це змінює саму його реальність — він діє по-іншому.)

Людина здійснює якийсь вчинок, вона визнає себе (проголошує себе) як того, хто це зробив, і на основі цього проголошення вона робить щось нове — справжній момент суб'єктивної трансформації відбувається у мить проголошення, а не в момент самого вчинку. Такий рефлексивний момент проголошення означає, що кожне висловлювання не лише передає певний зміст, а й водночас *виражає те, як суб'єкт відноситься до цього змісту*. Навіть найбанальніші об'єкти та дії завжди містять такий декларативний вимір, що складає ідеологію щоденного життя. Не варто забувати, що користь функціонує як рефлексивне поняття: вона завжди містить ствердження користі як значення. Людина, яка мешкає у великому місті і є власником позашляховика *Land-Rover* (який насправді в такому середовищі є непотрібним), не просто веде прагматичне, зорієнтоване на практичні потреби життя. Радше вона придбала такий автомобіль, щоб *просигналізувати*, що її життя проходить під знаком прагматизму та практичності. Носити виварені джинси означає *подати сигнал* про певне ставлення до життя.

Неперевершеним майстром такого аналізу був Клод Леві-Строс, для кого їжа також слугувала «поживою для думки». Три основні способи приготування їжі (сира, печена, варена) функціонують як семіотичний трикутник: ми використовуємо їх, щоб символізувати базове протиставлення («сирого») природи та («печеного») культури, а також посередника між цими протилежностями (процес варіння). У фільмі Луї Бунюеля «Фантом свободи» є пам'ятна сцена, у якій зв'язок між вживанням їжі та дефекацією обернено навспак: люди сидять за столом на своїх унітазах і ведуть приємні розмови,

а коли хочуть поїсти, то тихцем запитують у господаря дому: «А де тут у вас, ну, знаєте?...» — і непомітно подаються до маленької кімнатки в глибині будинку. Відтак виникає спокуса доповнити слова Леві-Строса твердженням, що лайно також може слугувати «поживою для думки»: три основні типи унітазів на Заході утворюють своєрідний екскрементальний відповідник до Леві-Стросового трикутника приготування їжі. У традиційному німецькому унітазі отвір, в якому зникають екскременти, коли ми спускаємо воду, розташований спереду, а тому лайно спочатку плаває прямо у нас перед очима, щоб ми мали змогу до нього прийнятися й оглянути його на наявність слідів якоїсь хвороби. У типовому французькому унітазі отвір схований далеко позаду, а тому лайно зникає в ньому майже миттєво. Нарешті американський унітаз є своєрідним синтезом, посередником між цими двома протилежними крайнощами — чаша унітазу наповнена водою, так що лайно плаває в ньому, його можна бачити, але не досліджувати. Не дивно, що у своєму знаменитому обговоренні різновидів європейських туалетів на початку її напівзабутої книги «Страх лету» Еріка Джонг жартома зауважує, що «німецькі туалети є справжнім ключем до жахів Третього Райху. Люди, які змайстрували такі туалети, здатні на все». Зрозуміло, що жодну з цих відмінностей не можна пояснити чисто утилітарними причинами: у них чітко проступає певне ідеологічне сприйняття того, як суб'єкт має відноситися до неприємного екскременту, що надходить із глибин нашого тіла.

Гегель був одним із перших, хто витлумачив географічну тріаду Німеччина-Франція-Британія як вираження трьох різних екзистенційних позицій — німецької вдумливої ретельності, французької революційної покvapливості та британського поміркованого утилітарного прагматизму. З політичного погляду цю тріаду можна зінтерпретувати як німецький

консерватизм, французький революційний радикалізм та британський поміркований лібералізм. З погляду домінування певної царини у суспільному житті це буде німецька метафізика та поезія на противагу до французької політики й британської економіки. Форма унітазів дає нам змогу розрізнити таку саму тріаду в найінтимнішій сфері, пов'язаній із екскрементальною функцією тіла: амбівалентне споглядальницьке зачарування, квапливі намагання якнайшвидше позбутися неприємного надлишку, прагматичне ставлення до цього надлишку як до звичайного об'єкта, якого треба позбутися належним чином. Під час дискусій за круглим столом науковцям легко стверджувати, що ми живемо у постідеологічному всесвіті, — але щойно вони після запальних дебатів заходять до туалету, як знову опиняються по коліна в ідеології.

Таку декларативну функцію символічної взаємодії можна проілюструвати на прикладі однієї делікатної ситуації у людських стосунках. Уявіть собі подружжя, де між чоловіком та жінкою діє мовчазна згода, що вони можуть мати позашлюбні зв'язки. Якщо чоловік раптом відкрито скаже дружині, що в нього з кимось роман, це не може її не насторожити: «Якщо це звичайний роман, то навіщо ти мені про нього розповідаєш? Напевне, тут йдеться про щось більше!» Публічне проголошення чогось ніколи не буває нейтральним, воно впливає на сам зміст того, про що мовиться, і хоча в результаті партнери не дізнаються нічого нового, воно змінює все. Існує також велика різниця між тим, коли партнер просто не говорить про свої таємні пригоди, і тим, коли він чи вона відкрито заявляє, що не буде про них розповідати («Знаєш, я вважаю, що маю право не говорити тобі про всі свої взаємини з іншими людьми, є певна частина мого життя, яка тебе не стосується!»). У другому випадку, коли мовчазний пакт стає явним, такі слова не можуть не надати сказаному додаткової агресивності.

Ми маємо тут справу з властивим людській мові неунік-
ненним розривом між змістом сказаного та самим актом ви-
словлювання. В академічних колах, якщо ви хочете ввічливо
сказати, що коментар або виступ вашого колеги були нудними
та не вельми розумними, ви кажете: «Це було цікаво». Якщо
ж, натомість, ви відверто скажете вашому колезі: «Це було
повне безглуздя, до того ж нудне», він матиме повне право
здивуватися і запитати: «Але якщо мій виступ здався вам без-
глуздим і нудним, то чому ви просто не сказали, що він був
цікавим?» Ваш колега-невдаха цілком матиме рацію, якщо
сприйме ваші відверті слова так, немов за ними криється
щось більше — не лише оцінка якості його виступу, а й напад
на саму його особу.

Хіба не йдеться про щось вкрай подібне й у відвертому
визнанні чільними представниками американської адміні-
страції факту застосування тортур? Звична й, здавалось би,
переконлива відповідь усім тим, кого неабияк стурбувало, що
віднедавна американці почали відкрито піддавати тортурам
підозрюваних у тероризмі в'язнів, звучить так: «Навіщо весь
цей галас? США просто відверто визнали те, що й так завжди
робили і досі роблять не лише вони, а й багато інших держав.
Принаймні тепер стало менше лицемірства!» На це ми по-
винні відповісти простим контрзапитанням: «Якщо високо-
посадовцям США йдеться тільки про це, то навіщо вони нам
зараз про це говорять? Чому б їм і далі не провадити свої темні
справи без зайвого галасу, як вони робили це раніше?» Коли
ми чуємо, як люди на кшталт Діка Чейні роблять непристойні
заяви про необхідність тортур, ми повинні їх запитати: «Якщо
вам йдеться лише про те, щоб таємно катувати запідозрених
у тероризмі, то навіщо заявляти про це публічно?» Іншими
словами, ми маємо запитати: чи є в цьому висловлюванні
щось більше, що й змусило мовця це сказати?

Те саме стосується й негативної версії проголошення: замовчування або ж утаювання чогось може створити додаткове значення не згірш за надмірне згадування. Коли у лютому 2003 року Колін Пауел виступав перед асамблеєю ООН, намагаючись переконати її учасників у необхідності вторгнення в Ірак, американська делегація попросила, щоб репродукцію «Герніки» Пікассо, яка висіла на стіні за подіумом, прикрили іншою візуальною оздобою. Хоча в офіційному поясненні наголошувалося, що «Герніка» створює невідповідне тло для телетрансляції промови Пауела, усі чудово розуміли, чого саме боялася американська делегація: що «Герніка», картина, яка змальовує катастрофічні наслідки німецького бомбардування іспанського міста під час тамтешньої громадянської війни, спонукатиме до «хибних асоціацій», якщо на її тлі Пауел закликатиме до бомбардування Іраку американськими повітряними силами, які значно переважали сили свого суперника. Саме це має на увазі Лакан, коли стверджує, що тлумлення й повернення притлумленого є одним і тим самим процесом: якби делегація США не вимагала приховати «Герніку», ніхто, мабуть, і не пов'язав би промову Пауела з картиною, яка б висіла в нього за спиною, — саме дії американців і спричинили таку асоціацію, підтвердивши водночас її правдивість.

Пригадайте унікальну постать Джеймса Джізеса Енглтона, цього еталонного воїна холодної війни. Впродовж майже двох десятиліть, до 1973 року, він очолював контррозвідувальне управління ЦРУ, завданням якого було викриття ворожих шпигунів у лавах цієї організації. Енглтон, людина з вкрай самобутнім характером, високоосвічена, харизматична й наділена хорошим літературним смаком (він був особистим другом Т. С. Еліота й навіть фізично скидався на нього), був схильним до параної. У своїй роботі він керувався непохитною вірою в існування так званої «велетенської змови»: гігантської

за своїми масштабами операції, координованої таємним КГБ, своєрідною «організацією всередині організації», метою якої було інфільтрувати та взяти під повний контроль розвідку Заходу, у такий спосіб спричинивши його цілковиту поразку. Саме тому Енглтон вважав майже всіх перебіжчиків із КГБ, які могли повідомити безцінну інформацію, фальшивками й інколи навіть відправляв їх назад до СРСР (де їх, звісно ж, одразу судили й розстрілювали як справжніх перебіжчиків). Остаточним результатом правління Енглтона став цілковитий параліч — власне, за період його головування не було викрито й схоплено жодного правдивого шпигуна. Не дивно відтак, що Клер Петті, один із високопосадовців в управлінні Енглтона, довів параною свого шефа до її логічної самозаперечувальної кульмінації, вирішивши після виснажливого й довгого розслідування, що Голіцин (російський перебіжчик, із яким Енглтон поділяв правдиве *folie à deux* — спільне божевілля) був фальшивкою, а сам Енглтон — найголовнішим таємним советським шпигуном, який успішно паралізував антисоветську розвідку американців.

Тут виникає спокуса поставити питання: а раптом Енглтон і справді був советським шпигуном, який виправдовував свою діяльність необхідністю вишукувати таємних шпигунів у лавах ЦРУ (тобто самого себе, немов відтворюючи в реальному житті сюжет фільму «Без виходу» з Кевіном Костнером у головній ролі)? А раптом справжня «велетенська змова» КГБ полягала в тому, щоб підкинути ворожій стороні ідею «велетенської змови» і в такий спосіб знешкодити ЦРУ й заздалегідь нейтралізувати всіх майбутніх перебіжчиків? В обох випадках справжній обман набув видимості істини: «велетенська змова» й справді існувала (вона полягала в самій ідеї «велетенської змови»); у серце ЦРУ й справді закрався ворожий шпигун (тобто сам Енглтон). Саме в цьому полягає істина

параноїдальної позиції: вона сама є тією деструктивною змовою, проти якої бореться. Вишуканість такого рішення, що й є остаточною причиною засудити параною Енглтона, полягає в тому, що за таких обставин врешті байдуже, чи Енглтон і справді щиро помилявся, вірячи в ідею «велетенської змови», а чи він все ж таки був советським шпигуном — в обох випадках ми отримуємо ідентичний результат. Обман тут крився в нашій нездатності додати до списку підозрюваних саму ідею (всезагальної) підозри.

Пригадайте стару історію про робітника, котрого підозрювали в крадіжках: щовечора, коли він виходив із фабрики, візок, який він котив перед собою, ретельно оглядали, але вартові нічого там не знаходили, візок завжди був порожнім. Врешті-решт вони збагнули, у чому річ: робітник крав не що інше, як самі візки. Такий рефлексивний поворот є властивим комунікації як такій: ми повинні не забути долучити до змісту акту комунікації сам цей акт, оскільки значення кожного акту комунікації завжди полягає також у тому, щоб ствердити, що він є актом комунікації. Це перше, що потрібно пам'ятати про те, як функціонує несвідоме: воно не заховане у візку, воно — сам візок.