

ДИСКУРС-АНАЛИЗ НАЦИОНАЛИЗМА

*(Я не могу не получить) свое наслаждение:
лакановская теория и анализ национализма**

Яннис Ставракакис, Никос Хрисолорас

Фактически, современная идея нации не располагается даже на горизонте классического мышления, и не только судьбы мира демонстрируют нам это.

(Жак Лакан, 1956).

Все, что разработано субъективной конструкцией на уровне означающего в его отношении к другому и укоренено в языке, существует только для того, чтобы позволить полному спектру желания дать нам приблизиться, испытать этот тип запретного наслаждения (*jouissance*), который является единственным значимым смыслом, предлагаемым нашей жизни.

(Жак Лакан, 1966).

Введение

В статье рассматривается значение и потенциал лакановской теории для совершенствования нашего понимания о национализме. Без сомнения, конструктивистский и модернистский подходы являются достаточно инструментальными

* Перевод с английского Лалы Багировой, научная редакция перевода Максима Жеребкина.

Редакция благодарит Янниса Ставракакиса и Никоса Хрисолораса за разрешение опубликовать эту статью в журнале *Гендерные Исследования*. Перевод выполнен по изданию Yannis Stavrakakis, Nikos Chrysoloras «(I Can't Get No) Enjoyment: Lacanian Theory and the Analysis of Nationalism», *Psychoanalysis, Culture & Society*, 11 (2006), p. 144–163.

в объяснении (современного) возникновения национализма. Однако как бы ни были важны эти подходы к национализму, они склонны акцентировать скорее *форму* националистических дискурсов, чем их *силу*. Они могут показать способы их артикуляции, зафиксировать их историчность и случайность, но не способны в достаточной степени объяснить их влиятельность, специфику и долговечность. Лакановский концепт наслаждение (*jouissance*), в отличие от этих подходов, предлагает такую аналитическую точку зрения, которая способна пояснить именно удивительную устойчивость и силу национальных идентификаций в ситуации современности. В статье делается вывод о том, что, развивая определенные фрейдовские разработки, лакановский психоанализ может выступать важным ресурсом для попыток конструирования более полной теории национализма.

На сегодняшний день идентичность составляет один из основных фокусов в социальных и политических исследованиях. Анализ наций и национализма – не исключение. Однако в общем поле исследований национализма вопрос о столь сильной привлекательности и специфичности национальных идентичностей всё еще остается недостаточно исследованным.¹ Это частично объясняется гегемонной позицией модернистских и конструктивистских подходов в литературе, посвящённой этой теме.² По этой причине основное внимание в анализе национализма уделяется рассмотрению его производства в конкретных исторических условиях, а не его «воспроизведению» и непрерывности, которая характерна для идентификации с различными нациями в различных социальных и исторических условиях. Упомянутым выше парадигмам присущи или чрезмерное выделение роли экономических и структурных условий, необходимых для возникновения национализма (Gellner, 1993), или же возникающее под влиянием так называемого «постмодернистского поворота» в социальных науках преимущественное акцентирование социальных конструкций, историчности и случайности национальных идентичностей (Bhabha, 1990, Anderson, 1991). Однако ни одно из этих свойств национализма не кажется способным объяснить продолжительность и устойчивость гегемонной привлекательности, или, другими словами, *силу* национальных идентификаций. Психоаналитическая теория может предложить существенную помощь на этом фронте. Нашей целью, таким образом, является артикуляция психоаналитической перспективы применительно к феномену национализма со специальным акцентом на вопросе о глубине и относительной устойчивости национальных идентификаций.

Это общее утверждение так или иначе нуждается в некоторых уточнениях. Очевидно, существует множество психоаналитических ресурсов, способных решить эту задачу. Мы используем лакановский подход. Это, однако, не означает отказ от других психоаналитических традиций или их девальвацию. В нашей статье мы отдаем предпочтение Лакану в основном по двум причинам. Во-первых, его работы, которые считаются особенно актуальными для политического анализа, постоянно использовались в этой сфере на протяжении последних 15 лет,³

в результате чего ряд лакановских категорий и концептуальных логических конструкций – включая такие, как фантазия, *capitonage*, метафора и метонимия, – были преобразованы и адаптированы согласно интересам и направлениям многих социальных и политических исследований.⁴ В этом контексте – и это наша вторая причина – центральный лакановский концепт наслаждение (*jouissance*), по нашему мнению, потенциально предлагает дополнительный научный подход к анализу национализма, способный воплотить соответствующие разработки Фрейда и учитывающий усовершенствованный подход к влиянию и специфике национальных идентификаций.⁵ Несмотря на то, что это научное направление было частично освоено некоторыми инспирированными Лаканом социальными и политическими теоретиками, – включая Славоя Жижека – до сих пор не была осуществлена систематизация специфики способа, с помощью которого лакановские аргументы могут быть включены в эти дебаты и ориентированы анализ на анализ конкретных эмпирических случаев. Такую – несомненно неполную – систематизацию мы попытаемся осуществить в своей статье.

Парадокс национальной идентичности и ограниченность конструктивизма

В противоположность традиционным доктринам националистических мифов современные исследования нации стремятся подчеркнуть сконструированный характер национальной идентичности: нация преимущественно понимается как современная социальная и политическая конструкция. Если сегодня мы можем анализировать национализм как конструкцию идентичности, то это, прежде всего, потому, что поздний модерн вводит непрерывное осознание случайного и социально произведенного характера любой идентичности. В результате некоторые исследователи делают выводы о том, что такое устойчивое осознание социально и политически сконструированной природы идентичности подразумевает картину нашего мира как управляемого преимущественно изменчивостью и многообразием: «Наш мир преобразуем ... гибкость, разнообразие, дифференциация, мобильность, коммуникация, децентрализация и интернационализация получили преобладающий характер. В процессе понимания этого наши собственные идентичности, наше понимание себя, наша субъективность трансформируются».⁶ В этом контексте иногда утверждается, что реальность «является более или менее такой, какой мы ее делаем», что идентичность имеет чисто культурный и перформативный характер (Belsey, 2005, p. 16). Без сомнений, модерн – в особенности поздний модерн – ознаменовал повысившуюся автономию того, как индивиды конструируют и воспроизводят различные аспекты своих идентичностей. Тем не менее каждый принимающий идею идентичности как безусловно изменчивой, множественной конструкции

несомненно сталкивается с феноменом поразительной устойчивости определенных идентификаций. Ведь как может быть объяснено существование, возрождение и постоянное воспроизведение определенных религиозных, культурных и национальных идентичностей со всеми их амбивалентными последствиями для международной и национальной политики? И, более того, как может быть объяснена проблематичность (и даже невозможность) отмены или замещения определенных культурных, религиозных и национальных идентификаций?⁷

Этот явный парадокс является ключевым для исследований национальной идентичности. Связано это с тем, что нация трактуется большинством авторов как именно современное изобретение. С одной стороны, в этом случае устанавливается широкий консенсус по поводу того, что нация не существует за пределами современного мира, что национальная идентичность – одна из форм, при этом, между прочим, доминирующая, которую социальные связи приобретают в условиях нового времени (Demertzis, 1996). Другими словами, нет сомнений, что нация – продукт истории, и именно нашей, относительно недавней истории. В то же время в эпоху модерна нация функционирует как относительно непоколебимый объединяющий принцип современных сообществ. Обычно это принимается как данность. Индивиды верят в неё почти религиозным образом и любят ее как вечную сущность, придающую значение их существованию. Они до сих пор готовы умирать и убивать ради нации. В таком случае мы можем сформулировать наш парадокс следующим образом: будучи социально и политически обусловленной, национальная привязанность тем не менее функционирует как непоколебимая идентификация, которая противостоит «законам изменчивости». Как это возможно? Признавая сконструированный характер национальной идентичности, каким образом мы можем объяснить факт её поразительной устойчивости по отношению к множеству различных попыток «реконструировать» или «деконструировать» ее на протяжении двух последних столетий? Как можем мы объяснить этот парадокс?

Энтони Смит удалось очень продуктивно показать его. В своей работе *Этнические истоки наций* он отмечает правоту модернистов, то есть тех, кто разделяет «веру в случайность национализма и современность нации» (Smith, 1986, p. 11). Тем не менее модернисты кое-что упускают. Они не могут объяснить как раз устойчивость и специфику, глубину и продолжительность национальных идентификаций: «Следовательно, нужен такой тип анализа, который покажет различия и сходства между современными национальными единицами, чувствами, коллективными культурными единицами и чувствами предыдущих эпох, которые я обозначу как *этносы*» (Smith, 1986, p. 13). Согласно схеме Смита, необходима «золотая середина между ... «перенниализмом» (*perennial* – многолетний, неувядающий) и «модернизмом», [способным замечать] ... часто тонкие отношения между современными нациями и старыми этносами» (Smith, 1986, p. 17). Следует, очевидно, согласиться со Смитом по поводу того,

что современная нация сконструирована из составляющих, берущих начало из ранее существовавших этнических и культурных идентификаций и практик.

Так или иначе это важное утверждение всего лишь переводит формулировку нашего парадокса в другую плоскость. Безусловно, эти этнические и культурные элементы также являются продуктами социальной и исторической конструкции, которая функционировала на протяжении столетий и претерпела длительный процесс седиментации и/или реактивации. В связи с этим нам необходимо принимать во внимание еще нечто дополнительное для того, чтобы объяснить привязанность индивидов как к нации, так и к ее этнической составляющей. *Это нечто должно быть связано с самой природой уз, связывающих индивидов и нацию, — уз, которые демонстрируют характеристики психического инвестирования, а не только связаны с содержанием и истоками национальной идентификации.* Более того, это означает, что кроме изучения *формы*, которую принимают националистические идентификации (семиотический и другие «законы», регулирующие социальное конструирование нации), мы также должны принимать во внимание определенный тип инвестирования, который придает нации ее *силу* как желанного и часто непреодолимого и непоколебимого объекта идентификации. Именно здесь на помощь может прийти психоанализ. Как отметил Эрнесто Лаклау, оба аспекта (форма и сила) существенны для всестороннего понимания политических феноменов, а психоанализ исключительно подходит для задачи анализа последнего, исходя из этих двух измерений: «Риторика способна объяснять форму, которую принимает сверхдетерминирующее инвестирование, но не силу, которую принимает инвестирование как таковое и его устойчивость. Эта общая картина требует включения ещё одного элемента. Для любой сверхдетерминации необходимы не только метафорические сжатости, но и катектические инвестирования. Таким образом, нечто, относящееся к порядку аффекта, играет первичную роль в дискурсивном конструировании социального. Уже Фрейд знал, что социальная связь — это либидинальная связь. ... То есть если я рассматриваю риторику как онтологически первичную в объяснении неотъемлемых процессов и форм, принимаемых гегемонической конструкцией общества, то психоанализ я рассматриваю как единственный возможный путь для объяснения влечений в рамках такой конструкции — я действительно рассматриваю его как единственный плодотворный подход к пониманию человеческой реальности» (Laclau, 2004, p. 326).

Форма и сила

Таким образом, становится ясно, что основа любого процесса формирования идентичности — включая и ту, которая производится через национальную идентификацию, — имеет дискурсивную, семиотическую природу: она

основывается на *различии*. По словам Дэвида Кэмпбэлла, «построение идентичности достигается благодаря вписыванию границ, которые служат для демаркации «внутреннего» от «внешнего», «я» от «другого» и «своего» от «чужого»» (Campbell, 1998, p. 9). Идентичности никогда не бывают полностью позитивными. Это особенно характерно для случая национализма: «Национальная идентичность *par excellence* – форма идентификации, которая характеризуется начертанием строгих, хотя и сложных границ для проведения различия между коллективным я и его другим» (Norval, 2000, p. 226). Национализм иллюстрирует важность проведения политических, социальных и культурных границ между «нами» и «ними» в конструировании индивидуальных и коллективных идентичностей. Кроме построения нации⁸ это правило также касается международной политики⁹ и конструирования сверхнациональных сообществ – таких, например, как Евросоюз.¹⁰

В таком случае, без сомнения, нации – это дискурсивные конструкторы, обладающие определенными историческими и семиотическими условиями своей возможности. В то же время, в какой степени это может быть достаточным объяснением всепроникающей природы национальной идентификации? По словам Бенедикта Андерсона, «сомнительно, являются ли сами по себе социальные изменения или трансформированные сознания объяснением привязанности, которую люди чувствуют к плодам своей фантазии [или] ... того, почему люди готовы умирать за эти изобретения» (Anderson, 1991, p. 141). Решающим вопросом является вопрос о том, на каком уровне локализуется игра национальных идентификаций? Какова роль именно идентификационных процессов? Является ли конструкция идентичности всего лишь семиотической игрой? Имеет ли трансформация, происходящая в субъекте в процессе идентификации, исключительно когнитивную природу? И, самое главное, что является причиной всепроникающего характера и продолжительной устойчивости определенных идентификаций?

На эти вопросы можно ответить, обратив внимание на комментарии Фрейда относительно идентификаций и формирования групп, здесь также следует обозначить начало нашего перехода от формы к силе. Без сомнений, подход Фрейда несет в себе коннотации своей собственной историчности. Однако он информирует нас и о тех аспектах, которые часто исключены или маргинализированы в дискуссиях об идентичности и идентификации. В частности, мы имеем в виду решающее предположение Фрейда о том, что основную роль в процессе принятия коллективной идентичности играют элементы, принадлежащие к порядку аффективных либидинальных связей. Как отмечает Фрейд в своей *Психологии масс*, «группа явно сплочена благодаря определенной силе: и может ли эта сила быть описана более удачным образом, чем Эрос, который объединяет все в этом мире?». В этом смысле для процесса коллективной идентификации определяющим является не только символическое

значение и дискурсивная полнота, но и «либидинальная организация групп» (Freud, 1985, p. 140). Более того, помня о постулировании Фрейдом двойственной природы влечений, каждое страстное аффективное инвестирование также имеет и другое, более зловещее измерение, связанное с ненавистью и агрессивностью: «всегда возможно соединить узами значительное число людей с помощью любви [другими словами, создать либидинально инвестированную разделяемую «идентификацию»] до тех пор, пока есть другие люди, исключенные и представляющие собой объекты выражения агрессивности первых» (Freud, 1982, p. 44). Следовательно, в основе политики лежит не только лингвистическая или семиотическая дифференциация: «На уровне символического может существовать восприятие абстрактного различия, но никак не «реальное» основание для антагонизма по отношению к другому» (Alcorn, 1996, p. 87). Психоанализ предполагает, что устойчивость политического антагонизма может быть объяснена только после признания (либидинального и другого) инвестирования в политическом дискурсе, после признания «реального» измерения наслаждения. При этом переход от *формы* к *силе* сопровождается принятием парой идентичность/различие иного, гораздо более зловещего измерения. Различие становится антагонизмом: антагонистическая сила угрожает или конструируется как угрожающая моей идентичности, но – в то же время – становится фактором, чье активное исключение поддерживает единство моей идентичности.

Джерард Деленти очень хорошо описал опасности, которые несет в себе этот процесс: «Идентификация осуществляется через приписывание друговости в процессе формирования биполярной типологии «Мы» и «Они». Чистота и стабильность «Мы» гарантирована, во-первых, актом именования, затем – демонизацией и, наконец, очищением от друговости» (Gerard Delanty, 1995, p. 5). Тем не менее он ошибается, ограничивая эти процессы только «патологической» версией идентичности, связанной с (исключающим) отрицанием различия. К сходному выводу пришли Маркуссен и др. (Marcussen, 2001, p. 102) в статье о Европе и идентичностях национальных государств: «кроме своего определения совокупностью общих идей, смысл сообщества между членами социальной группы *подчеркивается* ощущением отличия от других социальных групп, описанных или как дружественные внешние группы или как внешние группы, выполняющие функцию врага».

Эти оценки тем не менее оказываются неспособными полностью принять во внимание парадоксальный характер идентификации, основополагающую незавершенность идентичности и важность пары идентичность/различие в двух ее взаимосвязанных измерениях (исключительно формальном/семиотическом и более фундаментальном/аффективном). Прежде всего, любой позитивный смысл идентичности не может существовать отдельно от условия ее возможности, а именно – различия. Различие не только *подчеркивает* смысл идентичности.

Оно также не существует отдельно от позитивного смысла идентичности. Оно важно, так как является решающим для формирования идентичности. Идентичность и различие – это две стороны одной медали, скрепленные в их парадоксальных взаимоотношениях прирожденной двусмысленностью актов идентификации. Точно так же невозможно провести четкое различие между позитивной (здоровой) и негативной, исключающей (пагубной) формами различия, подразумевая возможность культивирования первой и упразднения последней. Как отмечает Нойман, «интеграция и исключение – это две стороны одной медали, так что вопрос не в том, имеет ли место исключение, а в том, каким образом оно осуществляется» (Neumann, 1999, p. 37). Кроме того, даже когда это не является очевидным, даже там, где негативность латентна, позитивное постоянно превращается в негативное (и наоборот). Даже относительно стабильные идентификационные формации, сталкиваясь с дислокационным событием, входя в состояние кризиса или при «критическом стечении обстоятельств», часто теряют видимость стабильности и полноты. В данных условиях эти формации могут пытаться сохранить свой гегемонный статус, лишь обвиняя кого-либо другого – даже ранее дружественную внешнюю группу. Именно потому поиск «козлов отпущения» – пагубный тип различия как исключения и демонизации – всегда остается актуальной возможностью, вписанной в основу любой претензии на идентичность.

Фрейд обращает внимание на ключевой момент, выходящий за рамки стандартного конструктивизма, который является основополагающим для идентификации, а именно: измерение страсти, аффективной привязанности и либидинального инвестирования; измерение, предполагающее мобилизацию энергии тела и либидо как «количественной величины» (Freud, 1985, p. 118–119). Акцент Фрейда на аффективной стороне идентификационных процессов Лакан смещает по направлению к непристойности наслаждения (*jouissance*). В работах Лакана *jouissance* – наслаждение – до такой степени чрезмерное и насыщенное, что причиняет боль, по всей видимости, занимает место, частично пересекающееся с ролью либидо у Фрейда. В этом контексте можно утверждать, что Лакан отдает предпочтение «реконцептуализации сексуальной энергии [либидо по Фрейду] в терминах *jouissance*» (Evans, 1996, p. 101). Действительно, лакановское различие между планом означающего и дискурсом – символическое, между *jouissance* и реальным – воспроизводит в определенной мере фрейдовское различие между репрезентацией и аффектом: «Субъект репрезентации может рассматриваться здесь в контексте бессознательного, то есть, таким образом, с акцентом на артикуляцию и развитие бессознательного желания – лакановский субъект желания или желающий субъект; тогда как субъект аффекта или «чувственный» субъект – это субъект *jouissance*, или «наслаждающийся субъект» ... там, где присутствует аффект, присутствует и *jouissance*» (Fink, 1997, p. 212). Таким образом, идентификацию стоит понимать как функционирующую в

области этих двух различных, но тесно взаимосвязанных полей: дискурсивная структурация/репрезентация и *jouissance*. Кстати, как мы увидим в последующих разделах, Лакан осуществил попытку интегрировать все вышеприведенные основополагающие постулаты Фрейда в единые теоретические и концептуальные рамки, структурированные вокруг инновационной и крайне парадоксальной категории *jouissance*, – что имело важные последствия для исследований политической идентичности в целом и национализма в частности.

Типологии *jouissance*

Проблематика наслаждения помогает ответить на вопрос: что находится в основе социально-политической идентификации и формирования идентичности, показывая, что поддержка конкретных идентификаций частично базируется на *jouissance* тела. Результатом функционирования этих полей, согласно лакановской теории, становится не только символическая сложенность и дискурсивная определенность, но также и наслаждение, *jouissance*, стимулирующее желание. Для объяснения связи между желанием и наслаждением необходимо провести различие между различными типами *jouissance*, присутствующими в работах Лакана.

Возникновение желания в первую очередь связано с процессом символической кастрации: желание предполагает принесение в жертву досимволического *jouissance*, означающего полноту субъекта, которое становится запретным после вхождения в социальный мир лингвистической репрезентации. Только пожертвовав ее/его досимволическим наслаждением, социальный субъект способен развить ее/его желание (включая желание идентифицироваться с определенными политическими проектами, идеологией и дискурсами). Однако тот факт, что наслаждение приносится в жертву во время процесса социализации, не означает, что оно перестает влиять на политику субъективности и идентификацию. Даже наоборот: именно воображаемое обещание вернуть наше утраченное/невозможное наслаждение и предоставляет фантазийную поддержку для многих наших политических проектов и выборов. Почти все политические дискурсы обещают обеспечение «хорошей жизни» или «справедливого общества». Оба эти мифа предлагают некое будущее положение вещей, в котором текущие ограничения, препятствующие нашему наслаждению, будут преодолены – и политика утопии, безусловно, представляет собой типичный пример структуры, которую мы описываем (Stavrakakis, 1999, p. 99–121). Но это только часть общей картины. Кроме обещания, которое дает фантазия, необходимым условием поддержания желания и координации наших идентификационных актов является также наша способность испытывать ограниченные опыты, связанные с *jouissance* тела. В противном случае, при отсутствии такого типа опытов, наша

вера в фантазматические политические проекты, – проекты, которым никогда не удастся предоставить обещаемую ими полноту, – постепенно исчезла бы. Например, в своем семинаре Идентификация Лакан утверждает, что субъект может на мгновение испытать нечто похожее на обретение идентификации: «в этот уникальный момент требование и желание совпадают, и именно это придает эго расцвет идентификационного восторга, из которого и берет начало *jouissance*» (семинар 2 мая 1962). Победа нации в войне или успех национальной сборной по футболу являются примерами таких опытов наслаждения на национальном уровне. Несмотря на свои масштабы, это *jouissance* остается частичным: «“Это не то” – крик, с помощью которого *jouissance* полученное отличается от *jouissance* ожидаемого» (Lacan, 1998, p.111); его мгновенный характер, не способный полностью удовлетворить желание, разжигает неудовлетворенность. Оно реактивирует нехватку в экономике субъекта, нехватку другого *jouissance*, принесенного в жертву *jouissance*, означающего полноту, и, таким образом, воспроизводит фантазматическое обещание его возвращения, сущность человеческого желания.

Попробуем резюмировать эту сложную диалектику: желание и социальная жизнь – как мы ее знаем – построены на невозможности полностью вернуть наше утраченное *jouissance*; в то же время его притягательная сила зависит от возможности частичного *jouissance* (встречающегося в мгновенном ограниченном опыте и в самом акте желания). Этот парадокс отражен в специфической структуре *фантазии*, еще одной ключевой психоаналитической категории, которая также может быть использована при исследовании социальных и политических феноменов. При этом важно понимать, что фантазия поддерживает желание, осуществляя действие, сохраняющее хрупкое равновесие. Данная функция фантазии была детально описана Славоем Жижекком. С одной стороны, фантазия обещает гармоничное разрешение социального антагонизма, покрытие нехватки. Только таким способом она может утвердить себя как желанный объект идентификации. С другой стороны, это “благословенное” измерение фантазии «поддерживается беспокоящей параноидальной фантазией, которая говорит нам, почему все происходит не так (почему мы не получили девушку, почему общество антагонистично)» (Zizek, 1998, p. 210). Это второе – «непристойное» – измерение «конструирует ситуацию, в которой *jouissance*, которого мы лишены, концентрируется в Другом, который украл его у нас» (Zizek, 1998, p. 209)), и является инструментальным для сохранения желания индивидов и воспроизводства центрального характера идентификации. Акцентируя «кражу наслаждения», выражая идею о том, что кто-то другой – еврей, например, или национальный Другой – украл наше наслаждение, фантазия достигает успеха на обоих фронтах. Она охраняет нашу веру в существование и возможность вернуть наше утраченное наслаждение – веру, подкрепляемую частичным наслаждением, которое мы получаем из своего опыта, – но проецирует его полную реализацию

на будущее, когда мы сможем получить наслаждение назад от Другого, укравшего его у нас. Таким образом, наслаждение держится на «здоровом» расстоянии, не слишком далеко, но и не слишком близко: достаточно близко для того, чтобы поддерживать привлекательность объекта идентификации, но достаточно далеко для того, чтобы мы могли лелеять мечту о полном удовлетворении (как о близкой возможности) от того, что убьет желание, вызовет тревогу и поставит процесс идентификации под угрозу.

Тем не менее в этом балансирующем действии есть существенный побочный продукт, а именно исключение/демонизация определенной социальной группы. Если идентичность сама по себе – это скользкий, двусмысленный и непрочный опыт, то любое политическое образование и поддержание идеологического образа истинной, так называемой естественной, идентичности не может состояться без производства «козлов отпущения» (Connolly, 1991, p. 67). Таким образом, причиной невозможности реализации моей (универсализированной) идентичности и ограничения моей идентичности является не неотъемлемая двусмысленность и случайность любой идентичности, не ее зависимость от процесса идентификации, не ее социальная и политическая обусловленность, а существование или действия чужой локализуемой группы: евреев, иммигрантов, членов соседней нации и т.д. В случае, когда мои идентификации оказываются не способны вернуть мое утраченное/невозможное наслаждение, единственный способ их обеспечить возможен через объяснение этой нехватки «кражей моего наслаждения» внешним фактором. Если идеологическая риторика имеет успех, «ответственная» группа как «аномальная» партикулярность маргинализируется или даже устраняется, и в этом случае достигается наконец возможность насладиться полной идентичностью. В такой ситуации различие как антагонизм достигает своей наиболее беспокоящей и тревожащей политической формы.

Теперь становится возможным понять значение лакановской теории для продолжения и расширения концепции идентификации Фрейда, а также для дополнения конструктивистского подхода к формированию идентичности. Прежде всего, разрабатывая сложную проблематику *jouissance*, Лакан указывает на важную взаимосвязь между любовью и ненавистью, либидо и влечением к смерти, которую необходимо учитывать при объяснении сложного характера идентификации: «понимать концепт *jouissance* Лакана как уникальный значит понимать, что он относится одновременно и к либидо, и к влечению к смерти, либидо и агрессии не как к двум антагонистическим силам, внешним по отношению друг к другу, а как к узлу, формирующему внутреннее расщепление» (Miller, 1992, p. 25–26). Как мы видим, это также отражено в ограниченных опытах (частичного) *jouissance*, соединяющего удовлетворение и неудовлетворенность, и в парадоксальной (дуалистической) структуре фантазии – фантазматического, воображаемого *jouissance*, которое может выполнять роль объекта желания,

только когда оно позиционировано как недостающее/украденное и потому являющееся причиной ненависти к Другому.

Следует немного прояснить эту абстрактную последовательность мысли. Романтические националистические истории часто базируются на предположении о существовании золотого века (Древняя Греция и/или Византия для современного греческого национализма, еврейское царство Давида и Соломона для многих версий еврейского национализма и т.д.). На протяжении этого воображаемого периода, который мы можем назвать «первичным состоянием», нация считалась процветающей и счастливой. Однако это первичное состояние невинности было уничтожено злым «Другим», тем, кто лишил нацию ее наслаждения. Националистическая пропаганда базируется на предположении, что желание каждого поколения – попытаться излечить эту (метафорическую) кастрацию и вернуть нации ее потерянное полное наслаждение. Злой «Другой» – тот, кто мешает нации получить назад наслаждение, которого она заслуживает, – отличается в разнообразных исторических обстоятельствах. Это может быть иностранная оккупация, евреи, которые «всегда устраивают заговоры, чтобы получить власть над миром», некие темные силы и их локальные сторонники, «которые хотят поработить нашу гордую нацию», иммигранты, «которые крадут наши рабочие места» и т.д. Враг может быть различным, но логика неизменно одна и та же. Источник всего зла для нашего сообщества – это кто-то вне него. Этот кто-то использует всю свою власть, чтобы не дать нашей нации реализовать ее потенциал, исполнить свое предназначение, то есть получить назад ее утраченное наслаждение.

В то же время национальная солидарность поддерживается через ритуализацию практик, которые предлагают некоторое ограниченное наслаждение (празднования, ритуалы потребления и т.д.), а также через воспроизводство вышеупомянутого мифа о национальном предназначении в официальном и неофициальном общественном дискурсе. Нет необходимости говорить о том, что утрата золотой эры абсолютного наслаждения и возможность вернуться к этой эре – химера. Тем не менее существование этой фантазии стимулирует солидарность сообщества, консолидирует национальную идентичность и вдохновляет национальное желание.

Национальное наслаждение и его нехватка

Следовательно, с точки зрения лакановского психоанализа для того, чтобы дать последовательное и эффективное объяснение механизму идентификации, необходимо переместить наше внимание с формального на актуальное/аффективное измерение, с дискурса – на наслаждение, с достаточно «сухой» – на более динамическую концепцию политик субъективности. По-видимому,

Лакан предлагает нам возможность сделать это способом, дополняющим конструктивизм, не возвращаясь при этом к позиции вышедшего из моды эссенциализма, способом, который инкорпорирует в единую теоретическую/аналитическую логику дискурсивную конструкцию и *jouissance*, желание и агрессивность. Несмотря на то, что он не был сформулирован исключительно для рассмотрения сложностей националистической идеологии, этот фрейдовский/лакановский подход кажется особенно подходящим для анализа национализма. Наша основная гипотеза заключается в том, что именно аффективные связи, лежащие в основе националистической идентификации, являются причиной ее продолжительности и гегемонного успеха. Фрейдовский Эрос, который играет главную роль в создании любой коллективности, представляется решающим для понимания национализма: «необходимо напоминать себе о том, что нации вдохновляют любовь, и часто – любовь, склонную к самопожертвованию» (Anderson, 1991, p. 141).

Необходимость продвижения в этом направлении не могла не привлечь внимание некоторых теоретиков и аналитиков нации. Как отмечают Дженкинс и Софос, без сомнения, национализмы производятся посредством сложных социальных и политических процессов, но эти процессы «обусловлены активацией социальных и культурных отношений и эмоциональных привязанностей» (Jenkins и Sofos, 1996, p. 11; см. также Billig, 1995, p. 18). Другими словами, для возникновения национальной идентичности мобилизация символических ресурсов должна сопровождаться аффективным инвестированием, базирующимся на теле: «Ссылки на чувства, отношения и преданность акцентируют именно внутреннее измерение идентичности. Национализм действует через людские сердца, нервы и внутренние органы. Это – выражение культуры через тело» (Jusdanis, 2001, p. 31). Сила национальной идентичности – как и любой другой идентичности – не может полностью зависеть от символической идентификации, от структурной позиции нации как нодальной точки (или от других означающих и дискурсивных элементов). По словам Марка Брахера, «основные принципы чувства идентичности группы ... можно сказать, заключаются в том уникальном способе, при помощи которого группа получает наслаждение, в уникальной комбинации определенных частичных влечений, которые, как уникальное сочетание специй, дает уникальную специфику воплощениям либидо и агрессии каждой группы» (Bracher, 1996, p. 5). Например, атмосфера лондонского паба во время футбольного матча между Англией и Германией в этом контексте может наглядно выражать особенности того, как наслаждение функционирует в качестве основания национальной солидарности.

Это последнее замечание приводит нас к следующему вопросу: как именно мы можем распознать присутствие этого аспекта наслаждения? Жижек отвечает на него следующим образом: «все, что мы можем сделать, это перечислить разрозненные фрагменты того способа, которым наше сообщество организует

свои празднества, свои ритуалы бракосочетания, свои церемонии инициации, короче говоря, все детали, которые делают видимым уникальный способ, которым сообщество организует свое наслаждение» (Жижек, 1993, р. 201). Позиции Жижека в интерпретации Киерана Кеохэйна выглядит так: «Если вы спросите, что делает меня ирландцем, или я спрошу, что делает вас канадцем, мы придем к выводу, что это «сложно точно сказать»; в результате мы прибегнем к перечислению друг другу уникальных аспектов «нашего образа жизни»: нашей еды, нашей музыки, наших обычаев, наших праздников, наших форм отдыха и так далее. То, как мы идентифицируем себя и других – это способы, посредством которых организовано наше наслаждение; это уникальные вещи, которыми мы наслаждаемся и которых нет у других» (Kieran Keohane, 1992, р. 20).

В любом случае символический аспект национальной идентификации не является достаточным: «Нация существует только до тех пор, пока ее специфическое [частичное] наслаждение продолжает материализовываться через совокупность социальных практик и передаваться через национальные мифы, структурирующие эти практики» (Zizek, 1993, р. 202). Считается, что анализ Жижека оставляет многие вопросы без ответа, особенно вопрос относительно точной взаимосвязи между дискурсом и наслаждением (Easthope, 1999, р. 221). Тем не менее данный анализ раскрывает измерение, являющееся центральным для объяснения перманентности (национальной) идентификации. Он обращает наше внимание на тот факт, что наиболее эффективный механизм для структурирования субъективности по отношению к дискурсу не может быть исключительно или в первую очередь дискурсивным, но связан с реальным наслаждением: «Лакановская теория, в отличие от постструктуралистской теории, постулирует лингвистическое значение как оперирующее не просто в логике системы различий, которая структурирует символическое, но в отношении реального» *jouissance* (Alcorn, 1996, р. 83).

Следовательно, даже в нашем глобализованном мире, где, по знаменитому замечанию Лиотара, «можно слушать регги, смотреть вестерн, есть еду из Макдоналдса на ланч и местную кухню на ужин, пользоваться парижскими духами в Токио и носить «ретро» в Гонконге» (Lyotard, 1984, р. 76), национальные идентичности остаются мощными детерминантами поведения индивидов, часто противодействуют изменениям и, безусловно, не могут сменяться как прошлогодняя одежда: «Возможно, постмодернистский потребитель может приобрести потрясающий ассортимент стилей идентичности. Безусловно, в западном мире коммерческие структуры позволяют тем, кто экономически обеспечен, менять стили ... Можно есть китайскую кухню завтра и турецкую на следующий день ... Но нельзя быть китайцем или турком благодаря коммерческому выбору» (Billig, 1995, р. 139).

Благодаря тому, что наслаждение в силу своей чрезмерной природы – его или слишком мало, или слишком много – показывает связь между либидо и

влечением к смерти, любая идентификация вынуждена создавать своего непристойного Другого; отсюда возникают фантазии об особом наслаждении Другого: «повышенная сексуальная потенция и аппетиты черного, ... особые отношения евреев и японцев к деньгам и работе» (Zizek, 1993, p. 206). Другого ненавидят потому, что о нем фантазируют как о том, кто украл наше утраченное наслаждение. Это является причиной повсеместно распространенного потенциала к насилию, агрессивности и ненависти, характеризующего национальную идентификацию: национализм – это «одновременно ящик Пандоры и молот Гефеста, которые способны исторгать зло и хаос, создавая в то же время новые формы социальной жизни». Он может вдохновлять людей на поиски справедливости, автономии или других благородных идеалов, но он также может «подтолкнуть их к жестокому насилию» (Jusdanis, 2001, p. 13).

Националистическую ненависть можно объяснить как способ, с помощью которого общества или социальные группы пытаются справиться со своей нехваткой наслаждения, связывая эту нехватку, эту структурную невозможность с действием внешней силы, национальным врагом или Другим, о котором фантазируют, что он наслаждается больше (украд то, что считается «исконно нашим») (Zizek, 1993, p. 203–206). Это также объясняет тот факт, что в большей части националистической или расистской литературы демонизированный Другой обычно обвиняется и ненавидится за свое чрезмерное наслаждение. Один из примеров, которые предлагает Жижек для иллюстрации этой стратегии, – поздняя Югославия, особенно отношения между сербами и словенцами. Здесь можно наблюдать целую развернутую сеть «краж» наслаждения: «Каждая национальность сформировала свою особую мифологию, повествующую о том, как другие нации лишают ее существенной доли наслаждения, обладание которым дало бы ей возможность жить полноценно... Словенцы [репрезентируют себя] лишенными своего наслаждения «южанами» (сербы, боснийцы ...) из-за их общеизвестной лени, балканской коррупции, грязного и шумного наслаждения и из-за их требований необоснованной экономической поддержки, которые похищают у словенцев их драгоценное накопление богатств, благодаря которому Словения уже давно могла бы догнать Западную Европу. Сами словенцы, с другой стороны, якобы грабят сербов в силу противоестественного словенского усердия, чопорности и эгоистических расчетов. Вместо того, чтобы отдаваться простым радостям жизни, словенцы перверсивно наслаждаются постоянно совершенствующимися способами лишения сербов результатов их тяжелого труда с помощью коммерческих спекуляций и перепродажи того, что они дешево купили в Сербии» (Zizek, 1993, p. 204).

Аналогичная схема, очевидно, является оперативной и в случае Канады. Квебекцев часто обвиняют в чрезмерном наслаждении, – ассоциированном с их «французской» культурой, – которым они отказываются делиться с остальной частью Канады. С другой стороны, сами квебекцы возмущаются недостатком

предполагаемого избытка наслаждения политической властью, которой располагает Федеральное правительство остальной части Канады. Более того, «и квебекцы, и остальные канадцы говорят, что, если бы у них были те особые отношения с землей, в наслаждении которыми мы подозреваем коренных жителей ... тогда у нас всех было бы чувство родины. Если бы только у нас было экономическое процветание американцев, хотя это их процветание крадет наши рабочие места, растрчивает наши ресурсы ... то этой проблемы не было бы» (Keohane, 1992, p. 5).¹¹

Приведем другой пример, демонстрирующий важность наслаждения для структурирования национальной идентификации – на этот раз греческой. Обратим внимание на то, как известный греческий социолог Константин Цукалас описывает общее чувство «греческости»: «Греки думают, что они являются греками только тогда, когда они поют, танцуют, мечтают, смеются, чувствуют, занимаются любовью или дерутся, – в конце концов, когда они сообразительны и индивидуально успешны, но не тогда, когда они вынуждены преследовать буквальные, коллективные, рациональные цели». Другими словами, важно, каким образом «общение, пафос, честь, удовольствие и даже «противоречие» преследуются, испытываются и служат объектом *наслаждения*: в этом состоит их культурная уникальность; они склонны хвастаться своим призванием наслаждаться жизнью такими способами, которые для чужеземцев являются абсолютно недоступными» (Tsoukala, 1993, p. 75–76). Не стоит даже говорить, что это прерогатива не только греков; каждое национальное сообщество скреплено подобными связями и различается подобным образом благодаря своим «другим». Как верно отмечает Питер Братсис (Bratsis, 2003), вождение шевроле, просмотр бейсбола и еда хот-догов переживаются и служат объектом *наслаждения* американцев как исключительно американские национальные практики.

Подведем итоги этого раздела систематической кодификацией лакановского вклада в теорию национализма в контексте аргументов, которые были представлены нами в данной статье, обращаясь также к некоторым эмпирическим иллюстрациям. Подход к национализму, акцентирующий фактор наслаждения, освещает как минимум три измерения. 1) Устойчивость дискурсивной конструкции нации предоставляет фантазия, обещающая нам встречу с полнотой наслаждения, находящейся у истоков национальной истории. Эта фантазия часто воспроизводится через официальные каналы: образование, национальные мифы, ритуальные практики, как, например, военные парады и т.д. Греческая ирредентистская *Megale Idea* – парадигматический пример такого фантазматического обещания. Для греческих националистов 19-го и первой половины 20-го веков «освобождение поработенных греков», создание «великой Греции на двух континентах и пяти морях» и «возвращение Константинополя» представляли обещание абсолютной полноты, которая бы разрешила все проблемы недавно образованного государства. 2) Такие воображаемые фантазматические

обещания приобретают облик реального через частичное наслаждение, получаемое из определенных, в основном неофициальных практик: наслаждение, воспроизводимое через характерные ежедневные ритуалы, обычаи, кулинарные предпочтения и традиции и т.д. (особенно в случаях, когда употребляемое в пищу считается несъедобным или даже отвратительным в других культурах). Продолжим греческие примеры: если официальная идеология страны, акцентирующая (фантазматическую) непрерывность греческой цивилизации, доминировала на церемонии открытия Олимпийских игр в Афинах в 2004 году, церемония закрытия показала обратную сторону медали, заключающуюся в различных типах (преимущественно соматического) наслаждения (пение, танцы и т.д.), очень редко изображаемых в официальных дискурсах и практиках. Именно такая диалектика взаимодействия между официально санкционированными идеалами (воображаемыми обещаниями *jouissance*) и в основном неофициальными практиками (частичными опытами *jouissance* тела) и структурирует эффективную национальную идентификацию. 3) Однако одной этой диалектики все-таки не достаточно. Именно по причине того, что частичность этого второго типа наслаждения угрожает разоблачить иллюзорный характер наших национальных фантазий о полноте, правдоподобие и функциональность нации как объекта идентификации зависит от способности националистического дискурса предоставлять убедительное объяснение нехватки абсолютного наслаждения. Именно здесь и вводится идея о краже наслаждения, – идея, типичная для любых национальных мифов и неотъемлемо связанная с конструированием национальных врагов (Греция для Турции, Турция для Греции и т.д.).

Цензурирование аффективного измерения

Однако если измерение аффекта и наслаждения является настолько существенным для коллективной идентификации, почему оно осталось не замеченным таким большим количеством социальных теоретиков, политических аналитиков и современных политиков? Просвещенческая философия и политическая теория – как и сама политика – в основном видели свою роль в выделении четкого разграничения между дискурсивным/символическим измерением идентификации и ее аффективной/непристойной поддержкой. В эпоху разума и рационального администрирования не было места для «иррациональных» сил и либидинальных уз: целью являлись или контроль, или – что даже лучше – исключение страсти, аффекта и энтузиазма, очищение политической практики и теории от *jouissance* тела.

Подобная стратегия, однако, сталкивается с серьезными проблемами. Очень сложно поддерживать строгое разграничение между аффектом и разумом, отделить символический аспект дискурсивной организации и идентификации от

либидинального инвестирования и наслаждения. Вернемся к нашему анализу национальной идентификации. Как мы уже видели, оба измерения являются здесь решающими. Тем не менее литература по национализму изобилует попытками различить благоприятную, сдержанную форму национализма (обычно называемую «патриотизмом») от пагубного национализма ненависти и аффективного катесиса. Отсюда происходят известные дихотомии между гражданским и этническим, политическим и культурным, западным и восточным, прогрессивным и вредным типами национализмов. Не менее 20 различных формулировок этого дуализма насчитывается на сегодняшний день (Spencer и Wollman, 1998, p. 257). Все эти моралистические дихотомии являются попытками изгнать непристойное измерение национальной идентификации. Многие рационалисты, либералы и космополиты рассматривают этот аспект национальной идентификации как анафему, как нечто «фундаменталистское, ограниченное и вульгарное» (Jusdanis, 2001, p. 28). Для таких политиков и исследователей «кроме этого измерения, национализма не существует» (Billig, 1995, p. 15); их девиз: «Наш патриотизм – Их национализм» (Billig, 1995, p. 55).

Подобный подход безусловно игнорирует тот факт, что «прогрессивный национализм часто превращается в уродливый гиперационализм» (Мершеймер, с. 139). Как отмечают Дженкинс и Софос, неверно «рассматривать национализм в терминах простых дихотомий – «хороший» и «плохой», «открытый» и «закрытый», «левый» и «правый», «французский» и «немецкий». Реальность намного более сложна и неоднозначна; на практике две «модели» не являются обоюдно несовместимыми» (Jenkins и Sofos, 1996, p. 15). Противопоставление культурной и политической наций, гражданского и этнического национализма представляется базированным на идеализации историй Франции, Англии и США, которые трактуются как истории, воплощающие принципы Просвещения (Jusdanis, 2001, p. 136, также см. Smith, 1995, p. 16). Подобная идеализация предполагает отрицание того факта, что в конечном итоге «каждая нация включает в себя гражданские и этнические элементы в различных степенях и формах» (Smith, 1991, p. 13) до такой степени, что на практике территориальные нации также должны быть культурными сообществами (Smith, 1986, p. 136 и 149), сообществами, которые своим, особым образом, структурируют свои формы наслаждения.

С нашей точки зрения, возможность «исключительно гражданской (внекультурной) концепции национализма (закключающемся в том, что нация-государство может основываться на идее, что оно может быть успешным в исключительно политическом смысле, что оно может опираться на свои конституционные документы и демократическими институтами» (Jusdanis, 2001, p. 10)) должна быть поставлена под вопрос хотя бы потому, что никакая идентичность, обладающая устойчивостью, характерной для национализма, не может быть сконструирована без действенного разрешения проблемы либидо и *jouissance*. Как отмечает

Шанталь Муф, «для того, чтобы объяснить национализм, необходимо понимать роль «страсти» в создании коллективных идентичностей» (Mouffe, 2001, p. 11). Это не означает, однако, что невозможно сконструировать политический проект с минимальной аффективной составляющей; при этом стоит лишь отметить, что подобный проект не сможет мобилизовать народную поддержку в значительном масштабе и сформировать основу для всепроникающей идентификации (как это имеет место в случае с национальной идентификацией). Пример неразвитости сильной европейской идентичности в достаточной степени иллюстрирует эту точку зрения (Stavrakakis, 2005). Это также не означает – и это стоит подчеркнуть специально, – что нация является *a priori* привилегированным пространством для аффективного инвестирования и *jouissance*. В действительности наш анализ не исключает возможности постнациональных развитий, однако он указывает на тот факт, что они не смогут достигнуть успеха лишь на основе их означающего и когнитивного измерения, что им придется осуществить смещение энергии, вложенной в структуру национального.

Выводы

Цель данной статьи заключалась в рассмотрении аналитической ценности психоанализа (и в особенности лакановской теории) для исследования определенных (центральных) аспектов национализма. Нашим основным аргументом было то, что лакановская теория, и в частности концепт наслаждения (*jouissance*), может существенно улучшить наше понимание национальной идентичности, так как он по-новому объясняет силу, особенность и продолжительность национальных идентификаций. Более того, логика наслаждения вместе с элементами дискурсивного и конструктивистского подходов может представлять существенный теоретический ресурс в наших попытках артикулировать более универсальную теорию национализма.

Психоанализ предупреждает нас о том факте, что национализм не может быть сведен к рациональным эгоистическим мотивациям, экономическим условиям и институциональной динамике. Несмотря на всю важность вышеупомянутых факторов, в основе любой попытки исследования групповых действий и действий индивидов в националистических движениях должна находиться игра идентификаций. Однако освещение дискурсивного/семиотического аспекта идентификационных процессов также не является достаточным. Международная привлекательность таких дискурсов, как национализм, заключается в их способности мобилизовать желание идентичности индивидов и обещание достижения (национального) наслаждения. Поэтому исследование национализма должно акцентировать работу процессов идентификации и то, каким образом диалектика наслаждения разыгрывается в различных национальных контекстах. Вкратце,

следуя Славою Жижеку, мы утверждаем, что исследование националистической идеологии (как и любой идеологии) должно включать в себя два уровня:

- Первый – *дискурсивный* – «симптоматическое чтение» идеологического текста ... демонстрирующего то, как данное идеологическое поле выступает результатом монтажа гетерогенных «плавающих означающих», их тотализации через интервенцию определенных «нодальных точек»;
- Второй ставит цель извлечения сущности *наслаждения*, артикуляции способа, с помощью которого – по другую сторону поля значения, но в то же время внутри него – идеология подразумевает, управляет и создает наслаждение ... (Žižek, 1989, p. 124–125).

Что это значит в конкретных терминах? Признавая убедительность приведенного теоретического анализа, задумаемся над тем, каким образом возможно его применение к анализу конкретного случая? Несмотря на то, что разработка детальной программы прикладных исследований не входит в задачи и замысел данной статьи, основываясь на выдвинутых здесь аргументах можно сказать, что первоначальный подход к анализу «конкретного случая» должен начинаться с изучения условий, которые способствовали зарождению национализма в стране. В этом смысле утверждение Энтони Смитa о «кризисе легитимации» в премодерных обществах и существовании «этнического» культурного материала у соответствующих популяций, которые потом сформировали нации, является инструментальным для того, чтобы начать понимать, когда и почему национализм принял определенные формы в определенных сообществах. Исходя из этого, теория дискурса может быть использована для анализа и объяснения семиотической/риторической структуры националистических дискурсов и практик, которые их воспроизводят. Наконец, психоанализ может объяснить силу и продолжительность национализмов определенных типов, акцентируя либидинальное инвестирование, которое лежит в основе любых националистических идентификаций. Короче говоря, вопросы, на которые мы должны попытаться ответить – это вопросы о том, когда, как и почему определенное сообщество стало и *остается* националистическим. Теория психоанализа, использованная для ответа на эти вопросы (особенно лакановская проблематика *jouissance*), может помочь нам преодолеть моралистические упрощения, связанные с делением на «плохой» и «хороший» национализм. Наша точка зрения в данном случае заключается в том, что национализм обязательно влечет за собой определенное либидинальное инвестирование в форме включения и исключения или, выражаясь поэтически, в форме любви и ненависти. Отрицание аспекта национальных идентификаций, связанного с насилием, выполняет исключительно роль ограничения дискуссии по этой проблеме, не устраняя ее последствий. Безусловно, нации не вечны, но изменения – в постнациональном или каком-либо другом направлении – не

могут состояться без надлежащего перенаправления/переинвестирования (националистического) *jouissance*.

- 1 Возможно, за исключением некоторых подразделений, таких, как этнические и расовые исследования. См. Hutchinson and Smith (1996).
- 2 Эти термины широко используются в исследованиях национализма, для обозначения мейнстримовского направления в дисциплине, которое рассматривает нации как социальные конструкторы современности. Как отмечает Энтони Смит (Smith, 2001, p. 46–47), утверждение, отражающее сущность модернизма, заключается в том, что «национализм – это продукт современности... Но модерн – это не только национализм. К нему также относятся нации, национальные государства, национальные идентичности и все «интернациональное» сообщество». Большинство ведущих исследователей в этой области (Кедури, Геллнер, Хобсбаум, Андерсон (Kedourie, Gellner, Hobsbawm, Anderson)) согласны с этим утверждением, несмотря на другие значительные теоретические разногласия между ними.
- 3 В настоящее время это является общепризнанным даже в мейнстриме политических наук. В недавнем (очень критическом) обзоре, опубликованном в *Британском журнале политики и международных отношений* (British Journal of Politics and International Relations) с характерным названием «Политика нехватки», можно прочесть, что «подход к политике, основанный на лакановском психоанализе, становится в последнее время все более популярным среди теоретиков ... И, действительно, этот подход к теоретизации политики сегодня является вторым по влиянию только после аналитического либерализма» (Robinson, 2004, p. 259).
- 4 Для первоначального ознакомления с тем, как эти и другие лакановские категории могут быть использованы в социальной теории и политическом анализе, см. Ставракакис (Stavrakakis, 1999, p. 71–82).
- 5 О первом подходе к лакановской концептуализации *jouissance* см. (Declercq, 2004). Также см. Эванс (Evans, 1998).
- 6 Введение к специальному номеру о «Новых Временах», *Marxism Today*, Октябрь 1988. Прочитано у Каллиникоса (Callinicos 1989, p. 4).
- 7 Недавнее «нет» на французском и голландском референдумах о принятии Европейского Конституционного договора можно рассматривать как индикатор этой проблематики.
- 8 Греция представляет хороший пример важности бинарной оппозиции «мы/они» во время процесса построения нации; см. Хрисолорас (Chrysoloras, 2004b). Оппозиционный характер национальной идентичности становится даже более очевидным в правом политическом дискурсе, популистских и националистических движениях;

- см. Хрисолорас (Chrysoloras, 2004a) и Ставракакис (Stavrakakis, 2002, p. 29–52).
- 9 Анализ безопасности Кэмпбелла является здесь ведущим: «Постоянная артикуляция опасности через международную политику является, таким образом, не угрозой для идентичности государства или его существования: это его условие возможности» (Campbell, 1998, p. 13).
- 10 Нойман детально показывает как «репрезентации другого использовались для подкрепления и усиления коллективного Европы» (Neumann, 1999, p. 45).
- 11 См. (кроме работ Кеохэйна) Day (1994) по поводу особенности канадской официальной идентичности и мультикультурализма в том ракурсе, который применяется в данной статье.

Литература

- Alcorn, M. «Talking with Jesse Helms: The Relation of Drives to Discourse», *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, 1996, 1 (1), p. 81–89.
- Anderson, B. *Imagined Communities* (London: Verso, 1991).
- Belsey, C. *Culture and the Real* (London: Routledge, 2005).
- Bhabha, H. *Nation and Narration* (London: Routledge, 1990).
- Billig, M. *Banal Nationalism* (London: Sage, 1995).
- Bracher, M. «Editor's Introduction», *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, 1996, 1 (1), p. 1–5.
- Bratsis, P. «The Constitution of the Greek-Americans», *Discussion Paper*, 2003, No. 9, Hellenic Observatory, LSE.
- Callinicos, A. *Against Postmodernism: A Marxist Critique* (Oxford: Polity, 1989).
- Campbell, D. *National Deconstruction* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998).
- Chrysoloras, N. «The Political Discourse of the Greek Orthodox Church», *Journal of the Hellenic Diaspora*, 2004a, 30 (1), p. 97–119.
- Chrysoloras, N. «Why Orthodoxy? Religion and Nationalism in Greece», *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 2004b, 4 (1), p. 40–61.
- Connolly, W. *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).
- Declercq, F. «Lacan's Concept of the Real of Jouissance: Clinical Illustrations and

- Implications», *Psychoanalysis, Culture and Society*, 2004, 9, p. 237–251.
- Day, R. «Constructing the Official Canadian», *Topia* 2, 1994, p. 42–66.
- Delanty, G. *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality* (London: Macmillan, 1995).
- Demertzis, N. *The Discourse of Nationalism* (Athens: Sakkoulas, 1996) (in Greek).
- Easthope, A. *Englishness and National Culture* (London: Routledge, 1999).
- Evans, D. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (London: Routledge, 1996).
- Evans, D. «From Kantian Ethics to Mystical Experience: An Exploration of Jouissance», in Nobus D. (ed.) *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis* (London: Rebus Press, 1998) p. 1–28.
- Fink, B. *A Clinical Introduction To Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997).
- Freud, S. *Civilization and its Discontents* (London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1982).
- Freud, S. «Group Psychology and the Analysis of the Ego», in *The Penguin Freud Library*, vol. 12, *Civilization, Society and Religion* (London: Penguin, 1985).
- Gellner, E. *Nations and Nationalism* (New York: Cornell University Press, 1993).
- Hutchinson, J. and Smith, A.D., eds. *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Jenkins, B. and Sofos, S. «Nation and Nationalism in Contemporary Europe: A Theoretical Perspective», in Jenkins B. and Sofos S., eds. *Nation & Identity in Contemporary Europe* (London: Routledge, 1996), p. 9–29.
- Jusdanis, G. *The Necessary Nation* (Princeton: Princeton University Press, 2001).
- Keohane, K. «Symptoms of Canada: National Ideology and the Theft of National Enjoyment», *cineACTION*, 28, 1992, p. 20–33.
- Lacan, J. *The Seminar of Jacques Lacan, Book IX, Identification 1961–1962*. Unpublished transcript, trans. Cormac Gallagher (1961–1962).
- Lacan, J. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972–1973* (New York: Norton, 1998).
- Laclau, E. «Glimpsing the Future: A Reply», in Critchley S. and Marchart O., eds. *The Laclau Critical Reader* (London: Routledge, 2004), p. 279–328.
- Lyotard, J.-F. *The Post-Modern Condition* (Manchester: Manchester University Press, 1984).
- Marcussen, M., Risse, T.H., Engelmann-Martin, D., Knopf, H.J. and Roscher, K.

- «Constructing Europe? The Evolution of Nation-State Identities», in Christiansen T.H., Jorgensen K.E. and Wiener A., eds. *The Social Construction of Europe* (London: Sage, 2001), p. 101–120.
- Miller, J.-A. «Ethics in Psychoanalysis», *Lacanian Ink* 5, 1992, p. 13–28.
- Mouffe, C.H. «Democracy – Radical and Plural», interview in *CSD Bulletin* 2001, 9 (1), p. 10–13.
- Neumann, I. *Uses of the Other: The «East» in European Identity Formation* (Manchester: Manchester University Press, 1999).
- Norval, A.J. «Trajectories of Future Research in Discourse Theory», in Howarth, D., Norval, A. and Stavarakakis, Y., eds. *Discourse Theory and Political Analysis* (Manchester: Manchester University Press, 2000), p. 219–236.
- Robinson, A. «The Politics of Lack», *British Journal of Politics and International Relations*, 2004, 6, p. 259–269.
- Smith, A.D. *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell, 1986).
- Smith, A.D. *National Identity* (London: Penguin, 1991).
- Smith, A.D. «The Dark Side of Nationalism: The Revival of Nationalism in Late Twentieth Century Europe», in Cheles, L., Ferguson, R. and Vaughan, M., eds. *The Far Right in Western and Eastern Europe* (London: Longman, 1995).
- Smith, A.D. *Nationalism* (Oxford: Polity, 2001).
- Spencer, P. and Wollman, H. «Good and Bad Nationalisms: A Critique of Dualism», *Journal of Political Ideologies*, 1998, 3 (3), p. 255–274.
- Stavarakakis, Y. *Lacan and the Political* (London: Routledge, 1999).
- Stavarakakis, Y. «Religious Populism and Political Culture: The Greek Case», *South European Society and Politics*, 2002, 7 (3), p. 29–52.
- Stavarakakis, Y. «Passions of Identification: Discourse, Enjoyment, and European Identity», in Howarth D. and Torfing J., eds. *Discourse Theory in European Politics* (London: Palgrave, 2005), p. 68–92.
- Tsoukalas, C. «Greek National Identity in an Integrated Europe and a Changing World Order», in Psomiades, H. and Thomadakis, S., eds. *Greece, the New Europe and the Changing International Order* (New York: Pella, 1993), p. 57–78.
- Zizek, S. *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989).
- Zizek, S. *Tarrying with the Negative* (Durham: Duke University Press, 1993).
- Zizek, S. «The Seven Veils of Fantasy», in Nobus D., ed. *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis* (London: Rebus Press, 1998).