

Альманах «Дискурсы этики» 1(6) 2014: 47–56

УДК 130.121

## ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ФУНДИРОВАНИЯ ДИСКУРСА ГОСПОДИНА: НОРМАТИВНАЯ ЛЕГИТИМАЦИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ КОНСОЛИДАЦИЯ

*Щукин Денис Андреевич\**

Кафедра этики, Институт философии, Санкт-Петербургский  
государственный университет, Менделеевская линия, д. 5,  
Санкт-Петербург, 199034, Россия

Электронный адрес: denis\_shchukin@mail.ru

Статья подана 14.02.2014

**Аннотация** — В статье произведена попытка анализа концептуальных отношений между фигурами Господина и Раба, репрезентированными структурами социально-политической системы современного государства. Анализ выстраивается на основании противопоставления потребности в индивидуализации и потребности в укорененности, реализация которых приносит субъекту равное удовольствие. Удовлетворение обоих типов потребностей предполагает отыгрывание мазохистского сценария и обращение к несуществующим желанием Господина. Фигура Господина находится в центре парадокса: с одной стороны, его пассивность гарантирует активность других социальных и политических структур, с другой стороны, он проявляет политическую волю, которая позволяет политической системе разрешать внутренние коллизии.

**Ключевые слова:** фигура Господина, фигура Раба, социальные структуры, политическая система, современное государство.

Статья подготовлена в рамках гранта РГНФ № 12-03-00420  
(«Социально-этический анализ легитимации ценностей  
дискурсивных сообществ современной России»).

---

\* © *Щукин Д. А.*, канд. филос. наук, ассистент кафедры этики Санкт-Петербургского государственного университета.

## KEY PRINCIPLES OF THE MASTER'S DISCOURSE: NORMATIVE LEGITIMATION AND SOCIAL CONSOLIDATION

*Shchukin Denis Andreevich\*\**

Department of Ethics, Institute of Philosophy, Saint Petersburg  
State University, 5 Mendeleevskaya linija, St. Petersburg, 199034, Russia.  
e-mail: denis\_shchukin@mail.ru

Received February 14, 2014

**Abstract** — The article is attempted to analyze the conceptual relations between the figures of the Master and the Slave that represent the socio-political structures of the modern state. The analysis is built on the basis of contradistinction: the need for rootedness and the need for individualization bring an equal pleasure to the subject while they are implemented. Satisfaction of these needs suggests acting out the masochistic script and appeals to non-existent desires of the Master. The figure of the Master is at the center of the paradox: on the one hand, its passivity guarantees the activity of other social and political structures, on the other hand, it demonstrates the political will, which allows the political system to resolve internal conflicts.

**Key words:** Master, Servant, social structure, political system, modern state.

The study was funded by RFH grant № 12-03-00420  
("Socio-ethical Analysis of Value Legitimizing  
of Discursive Communities of Modern Russia").

---

\*\* © *Shchukin D. A.*, Assistant professor, PhD, Department of Ethics,  
Saint Petersburg State University.

**М**еханизм построения субъективности строится на основании диалектического взаимодействия двух оппозиций — стремления к освобождению и необходимости первичной идентификации. Парадокс заключается в том, что как освобождение, так и насильственная политико-культурная интеграция, находясь на разных полюсах, приносят субъекту равное удовольствие. Как пишет Жижек, традиционно обращаясь к антиномиям лакановского психоанализа, сущность мазохистского сценария раскрывается в этом парадоксе: сам акт мазохизма необходим для того, чтобы разрушить мазохистские отношения (Жижек 2014). Он предполагает возвращение отчужденного символического страдания в виде непосредственной физической боли. С помощью мазохистского сценария «мазохистская привязанность слуги к своему господину становится зримой, и слуга получает минимальную возможность от нее дистанцироваться» (Там же: 19).

Безусловно, подчинение государственной машине есть особого рода мазохизм (в некотором смысле первичный), так как с необходимостью разворачивает систему насильственного соподчинения и вместе с тем обеспечивает члену социальной общности удовольствие, удовлетворяя потребность, определяемую Фроммом как потребность в «укорененности» (Фромм 2004).

Мазохистское насилие оказывается своеобразным способом опротестовать систему взаимодействия властных механизмов и их жертвы. В частности, революция является шагом к освобождению именно потому, что включает в себя мазохистский сценарий. Наблюдая за событиями 2011 года, развивающимися на площади Тахрир, или Евромайданом 2014 года, можно сделать вывод о бессознательном желании оппозиции привлечь внимание не к собственной силе, а к собственной слабости, сделать системное насилие, выражающееся в государственном доминировании, зримым «здесь и сейчас». Вызов системе заключается в подрыве монополии государства

на легитимное насилие. Кара, следующая за нарушением норм, не является для оппозиции тем, чего она избегает, но является ожидаемой и до некоторой степени «приветствуемой». Как показывает история кубинской революции (Че Гевара 2012), успех этого предприятия основывается на готовности принять избыточное мазохистское удовольствие.

Нормативная легитимация происходит отнюдь не через прямое признание власти господствующих структур, в этом случае она не затрагивала бы глубинные слои морального сознания. Становление власти может произойти только через процедуру легитимации насильственных действий. Поле норм, которые являются принятыми в данном сообществе, базируется на радикальном отторжении тех типов акций, которые влекут за собой незамедлительное пресечение.

Еще в «Двух трактатах о правлении» присутствует определение политической власти, которое в качестве ключевого предиката властных отношений выдвигает «право создавать законы, предусматривающие смертную казнь и соответственно все менее строгие меры наказания для регулирования и сохранения собственности, и применять силу сообщества для исполнения этих законов и для защиты государства от нападения извне — и все это только ради общественного блага» (Локк 1988: 263). Рудольф фон Иеринг в реалистическом ключе абсолютизирует роль принуждения в структуре политических отношений (Иеринг 1881). Но именно Макс Вебер производит окончательную концептуализацию проблемы (Вебер 1990). Его гениальность заключена в той легкости, с которой он сбрасывает покровы с полимерной структуры власти, с убежденностью в том, что принуждение является не просто социально оправданным, но и социально одобряемым структурным элементом. Вся совокупность определений власти как (1) системы отношений, (2) управляющей силы, или (3) источника нормативности безусловно справедлива, однако лишь негативная идентичность самой власти отражает ее либидинальную логику.

На первый взгляд, существенные ограничения на использование дефиниции «Государство есть то человеческое общество, которое внутри определенной области — область включается в признак — претендует (с успехом) на монополию

легитимного физического насилия» (Там же: 645) накладывает использование термина «физическое». Таким образом насилие, выражаемое в физическом «жесте», может быть отчетливо зафиксировано в правовой сфере, что, однако, не означает отказ от использования насилия символического. Более того, смена регистра насилия, переход от его символической формы к форме физической, демонстрирует силу того дискурсивного давления, которое обеспечивает работа властных механизмов.

Если речь идет о физическом насилии как социологической характеристике правового государства, становится возможной фиксация ускользающего от взгляда отличия политической власти государства от иных форм господства. Если же понимать насилие в смысле символическом, оно становится предикатом фигуры Господина, которая проявляет себя во властной структуре.

При рассмотрении веберовских типов оснований легитимности — авторитет нравов, авторитет внеобыденного личного дара, господство в силу «легальности» — в рамках анализа политики как сферы публичного, диагностика принципов функционирования дискурса Господина предполагает акцентуацию на второй фигуре триады.

Следование мысли Вебера позволяет сделать вывод о том, что клирики, грамматики, дворянство, джентри и, наконец, юристы, представлявшие собой сменявшие друг друга категории профессиональных политиков, обретали политический вес в силу обладания «священным» знанием и способности играть роль своеобразного «рупора» окружающего дискурсивного порядка. Особое значение взаимосвязь перечисленных групп обретает в случае последовательного применения генеалогического подхода. Развитие эпистем происходило по принципу изменения формального первоисточника Абсолюта, выраженного в семиотическом срезе. Апелляция к божественному авторитету была константой процесса социальной эволюции этих политических пассионариев. Сохранение знакового характера трансцендентной доминанты Писания, характерного для эпохи клириков, сопровождалось деградацией собственно религиозного смысла. Венец эволюции — юрист — является тем, кто «знает», обладает непосредствен-

ным, а не опосредованным знанием относительно системы. Юристам свойственно опираться на главный инструмент просвещенческого проекта — Разум с его неизменным следованием формальной логике. Здесь возможна очередная дешифровка психоаналитического толка. Удивительным образом Разум становится маской, скрывающей за собой поле яростной борьбы, поле проявления иррациональности истинной политической воли. При этом за существо политики принимается то, что существом ее не является, точно так же как, по мнению Жижека, радикальное ханжество христианства и викторианства в стремлении к ограничению трансгрессии и девиации, моральной и сексуальной, на самом деле обесценивало ту этическую страсть, которой была окружена любая романтическая аномия.

Вероятно, следует иначе представить взаимосвязь рациональности и политической страсти, развенчивая миф о том, что Разум обрамляет поле иррациональной политической борьбы, и утверждая, что действует обратная связь. Классическая проблема утилитаризма заключена в том, что если в случае с унифицированными благами (*благо нескольких vs благо многих*) логика выбора очевидна, сравнение разнородных объектов (*жизнь нескольких vs благосостояние многих*) не предполагает однозначной оценки. Господин способен выводить систему рациональных институтов из тупикового состояния стазиса. Обращение к политической воле способствует быстрому принятию сложных решений, особенно в ситуации нехватки времени и сравнения разнородных альтернатив, не позволяющих пользоваться простыми инструментами «экономического» анализа.

Ключевой вопрос заключается в том, гарантирует ли Господину присущая ему политическая воля, девиантная по отношению к остальным элементам системы, свободу и суверенитет. Жорж Батай, стремившийся переосмыслить гегелевскую диалектику Раба и Господина, находит единственный путь, позволяющий суверену получить абсолютную свободу (Батай 1992). Речь идет о радикальном отказе от любых попыток обнаружить истину, необходимую Рабу, и превращение самого господства в максимально действенную по форме, однако пу-

стью по содержанию конструкцию. Несколько раньше Шмитт в своей «Политической теологии» пишет, что суверенитет есть «высшая, независимая от закона, [ни из чего] не выводимая власть» (Шмитт 2000: 31), то есть власть, не выводимая даже из закона истины. Сложность практической самореализации абсолютного суверенитета, осознаваемая Шмиттом, заключена в том, что даже отказ от всего спектра источников развертывания не позволит абсолютной власти не быть зависимой от себя самой. Ограниченная собственной властью власть напоминает уробороса, кусающего себя за хвост.

Вполне логично, что концептуализированный в такой форме дискурс Господина находит естественное выражение в фигуре психоаналитика. В психоанализе аналитик теряет собственную субъективность и становится продолжением структуры субъекта. В момент анализа он, лишенный субъективности, лишен и собственных желаний, однако стремление субъекта удовлетворить несуществующее желание Господина (собрать информацию об анализанте и «излечить» его) обеспечивает терапевтический эффект сессии. Более того, Господин в рамках этих отношений пассивен и занимает позицию знающего, хотя на самом деле не знает ничего, кроме того, что знает сам субъект.

Здесь работает закон, выведенный из классической формулы Вольтера: если бы Господина не существовало, его следовало бы выдумать. Необходимость подчиняться невысказанным желаниям Большого Другого следует за естественным опасением, что социальная общность будет выведена из ценностно-нормативного пространства, что мораль мгновенно распадется в тот момент, когда окажется, что «государство — это мы», а «верить более не в кого». Именно поэтому секуляризация оказалась во многом провальным проектом. Просвещенческая парадигма ставила своей задачей скрыть истину относительно действительного места Разума и, что значительно важнее, осуществляла не столько ложную, сколько искаженную детрансцендентализацию власти. Критика лежащих в основании просвещенческого переворота кантианских понятий разума развивалась в двух направлениях: «С одной стороны располагаются те, кто — в русле Ницше

и Хайдеггера — нападает на кантианские концепции разума и рационального субъекта у самых их корней; с другой стороны те, кто — в русле Гегеля и Маркса — переделывает эти концепции в социально-исторических терминах» (McCarthy 1991: 2). Несмотря на существенные различия, оба направления критики боролись с кантианством в том видоизмененном виде, в котором оно было поднято на флаг секуляризирующего порядка. То, что Абсолюта не существует, отнюдь не значит, что люди не должны обращаться к нему, тем более что идентификация всегда назначается извне и, будучи принята, является продуктом фантазма других.

Вопросы относительно логики господства неизменно приводят нас к пониманию политического и социального процесса как постановки, в рамках которой решения принимают отнюдь не персонажи-актеры, действующие на виду, а режиссер, лица которого зритель никогда не узнает. Выплеск дискурсивного желания очевиден, по мнению Бодрийяра, в случае с шокирующими событиями 11 сентября: «В пределе, они это сделали, но мы этого хотели. Если не отдавать себе в этом отчета, то событие теряет все свое символическое значение и превращается в чистую случайность, становится совершенно произвольным действием, убийственной фантазмагорией нескольких фанатиков, которых достаточно только уничтожить. Но мы-то знаем, что это не так. Весь бред, изгнание сил зла — ничто иное как лекарство от страха, и возникает он потому, что в нас присутствует этот мрачный объект желания. Без нашей глубокой сопричастности событие никогда не вызвало бы такой реакции; несомненно, символическая стратегия террористов была рассчитана на наше молчаливое согласие» (Бодрийяр 2002: 99). Речь здесь идет не о фантазмагорических конспирологических теориях, а лишь о том, что террор — конститутивный элемент той глобальной дискурсивной парадигмы, заложником которой субъект является.

Дискурс Господина выводит на первый взгляд фигуру, осуществляющую идентификацию социального тела и воплощающую в себе дешифровку фантазматических ожиданий. В этом смысле современная социальность непрестанно



цензурирует сама себя. Вне зависимости от того, последует ли за нарушением символических табу, якобы диктуемых господствующей властью, кара, или подобное нарушение по сути своей вовсе не является нарушением, социальные институты принимают решения так, словно кара неизбежна. Подобная ситуация в определенной степени может быть описана не столько языком логики, сколько языком этикета. Этикет является весьма примечательным примером функционирования дискурса Господина. Фиксируемые Рабом желания Господина (требования этикета) на первый взгляд вполне конкретны, однако их место занимают фатические структуры, предполагающие формальное следование норме при отсутствии непосредственных желаний Господина. Следование этикету — это обмен сообщениями, которые обладают лишь формой, что отнюдь не делает их бессмысленными, так как именно форма несет максимальную смысловую нагрузку, сообщая, что исполнение этой нормы есть попытка поступать в соответствии с предполагаемым желанием Господина.

Фигура Господина расщепляется: с одной стороны, он всегда стоит в стороне, ждет обращения к себе, как требующий объективизации Дух (Гегель 1990). В этом смысле своей пассивностью он гарантирует активность других. С другой стороны, как в случае с политической волей, дискурс Господина — единственное, что позволяет вывести общество из состояния *asinus buridani* («буриданов осел»). Возникающее противоречие не является неразрешимым, стоит лишь осознать, что любой уже означенный Господин, воплощенный в конкретном образе, перестает быть Господином в собственном смысле слова и становится действующим продолжением инертной социальной системы, нашедшей источник вдохновения во вновь обретенной структуре Господина истинного: «Раб знает многое. Но что он знает еще лучше, так это что хочет сам господин, даже если этот последний не знает этого сам — как это обычно и бывает, иначе он господином бы не был» (Лакан 2008: 35–36). И, словно в фатической конструкции либерального толка, лидер действительно становится проводником решений народа, который зачастую отказывается от всех своих желаний, кроме одного: желания желать то, что якобы желает Господин.

## Литература

1. Батай, Ж. (1992). Суверенный человек Сада. В кн.: *Маркиз де Сад и XX век*: 117–132. М.: Культура.
2. Бодрийяр, Ж. (2002). Дух терроризма. В кн.: *Геополитика террора*: 98–110. М.: Евразия.
3. Вебер, М. (1990). Политика как призвание и профессия. В кн.: Вебер, М. *Избранные произведения*: 643–706. М.: Прогресс.
4. Гегель, Г. В. Ф. (1990). *Философия права*. М.: Мысль.
5. Жижек, С. (2014). *Накануне Господина: сотрясая рамки*. М.: Европа.
6. Иеринг, Р. фон (1881). *Цель в праве*. СПб.: Изд-во Н.В. Муравьева.
7. Лакан, Ж. (2008). *Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969–70))*. М.: Гнозис, Логос.
8. Локк, Дж. (1988). Два трактата о правлении. В кн.: Локк, Дж. *Сочинения в 3 т. Т. 3*: 137–405. М.: Мысль.
9. Фромм, Э. (2004). *Анатомия человеческой деструктивности*. М.: АСТ.
10. Че Гевара, Э. (2012). *Опыт революционной борьбы*. М.: Эксмо.
11. Шмитт, К. (2000). *Политическая теология*. М.: Канон-пресс-Ц.
12. McCarthy, T. (1991). *Ideals and Illusions*. Cambridge: MA.

## References

1. Bataj, Z. (1992). Suverennyj chelovek Sada. V kn.: *Markiz de Sad i XX vek*: 117–132. M.: Kul'tura.
2. Bodrijjar, Z. (2002). Duh terrorizma. V kn.: *Geopolitika terrora*: 98–110. M.: Evrazija.
3. Che Gevara, J. (2012). *Opyt revoljucionnoj bor'by*. M.: Eksmo.
4. Fromm, E. (2004). *Anatomija chelovecheskoj destruktivnosti*. M.: AST.
5. Gegel', G. V. F. (1990). *Filosofija prava*. M.: Mysl'.
6. Iering, R. fon (1881). *Cel' v prave*. SPb.: Izd-vo N.V. Murav'jova.
7. Lakan, Z. (2008). *Iznanka psihoanaliza (Seminar, Kniga XVII (1969–70))*. M.: Gnozis, Logos.
8. Lokk, Dzh. (1988). Dva traktata o pravlenii. V kn.: Lokk, Dzh. *Sochinenija v 3 t. T.3*: 137–405. M.: Mysl'.
9. McCarthy, T. (1991). *Ideals and Illusions*. Cambridge: MA.
10. Shmitt, K. (2000). *Politicheskaja teologija*. M.: Kanon-press-C.
11. Veber, M. (1990). Politika kak prizvanie i professija. V kn.: Veber, M. *Izbrannye proizvedenija*: 643–706. M.: Progress.
12. Zhizhek, S. (2014). *Nakanune Gospodina: sotrjasaja ramki*. M.: Evropa.