

# ГЕНДЕР И НОВЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЫЗОВЫ

*Кристева и Фанон:  
революционное насилие и ироническая артикуляция*

*Ева Плоновска Жиарек*

В этой главе я хотела бы рассмотреть политическую логику современного восстания и роль гендерного и расового субъекта в этой логике, взяв за точку отсчета двух различных мыслителей, которые пишут в разных исторических ситуациях: размышления Франца Фанона о революционном процессе деколонизации и оценку Юлии Кристевой достижений и ограничений фрейдовской трактовки восстания в контексте проблематики социального различия. Посредством противопоставления и реартикуляции этих двух направлений мысли я хочу переосмыслить четыре решающих момента революционной практики – антагонизм, воплощение, историю и гегемонную артикуляцию – в контексте расового и сексуального различия.

---

© State University of New York Press, 2005

Перевод Ольги Пироженко выполнен по изданию E. Płanowska Ziarek, “Kristeva and Fanon: Revolutionary Violence and Ironic Articulation”, in *Revolt, Affect, Collectivity: the Unstable Boundaries of Kristeva’s Polis*, T. Chanter and E. Płanowska Ziarek, eds (New York: State University of New York Press, 2005), 217 p.

## Диалектика, манихейская аллегория и разрыв антагонизма

Вы не упоминаете в своей книге того, кого я считаю чрезвычайно важным: Франца Фанона, революционера и психоаналитика, написавшего статью «О насилии».

Я часто слышала, как о нем говорили, но я не читала никаких его работ. Он не относится к мейнстриму психоаналитических исследований.

Кристева. *Восстань, она сказала*

Я начну обсуждение революционного насилия, воплощения и истории с работы Фанона 1952 года «Черная кожа, белые маски», в которой он критикует сартровское вписывание черного революционного протеста в объективную и закрытую диалектику истории. В своей работе «Черный Орфей» 1948 года в предисловии к антологии черной поэзии Леопольда Седара Сенгора Сартр утверждает необходимость диалектического преодоления «субъективного, экзистенциального, этнического понятия самосознания черного населения» посредством «объективного, позитивного и точного понятия пролетариата» (137). По Сартру, самосознание черного населения может получить доступ в общую историю только ценой диалектического саморазрушения расы – т.е. ему необходимо отказаться от понятия черной души как «мерцания бытия», отступить от притязаний на особенность черного опыта, а вместо этого примкнуть к универсальному проекту освобождения, воплощенного пролетариатом. «Живя как женщина, рожденная умереть» или исчезая как Эвридика, черная душа, особенность и предмет гордости черных, оказывается перед вызовом собственного существования сразу же, как только находит себя. Поэзия сама по себе может сохранить этот исчезающий безусловный аспект черного опыта, который в контексте диалектического движения Универсальной истории представляется «географической случайностью, непоследовательным продуктом универсального детерминизма» (138). Другими словами, черному Орфею, всегда уже вписанному в европейскую греческую логику, необходимо разрушить свою феминизированную черность, для того чтобы заново осмыслить себя как универсального революционного субъекта. Таким образом, движение за самосознание черного населения, несмотря на свое редкое единство «наиболее подлинного революционного плана и наиболее чистую поэзию», – это всего лишь «второстепенный момент диалектического развития: тезисом здесь является теоретическое и практическое подтверждение превосходства белых; позиция самосознания черного населения в своей антитетической ценности – это момент негативности», который снимается в более высокий «синтез или реализацию человеческого в безрасовом обществе», воплощенном в пролетариате (137). Это диалектическое саморазрушение самосознания черного населения доходит не

только до преодоления феминизированной, субъективной особенности расы объективной универсальностью класса (движение, которое для Фанона составляет еще один вариант колониального требования «стань белым или исчезни»), а также до вписывания революционного проекта в определенные законы истории.

Критикуя Сартра в работе «Черная кожа, белые маски», Фанон термин за термином оспаривает такую диалектическую концепцию революции и истории – концепцию, которую Сартр сам подвергает значительному пересмотру в работе «Критика диалектического разума» 1960 г. В частности, Фанон детально исследует статус революционного события в рамках диалектики, отношение этого статуса к черному объединению и противоположные заявления о частности расы и универсальности нового гуманизма. Он часто обозначает, но никогда не исследует до конца, проблему феминизации частного, исключенного из универсального. Вместо того чтобы подробно исследовать статус сексуального различия, Фанон зачастую иронически переворачивает игру феминизации, когда, например, в «Проклятых земли» он называет европейский пролетариат «спящей красавицей», которой еще нужно проснуться, чтобы осуществить задачу всеобщего освобождения. Я вернусь к вопросу сексуального различия в контексте работы Кристевой для того, чтобы предложить способы обращения феминизации исключенного частного в фемининную иронизацию универсального. Однако сейчас давайте вернемся к тому, как Фанон вписывает частность расы и революционного насилия в общую историю.

Критикуя Сартра, Фанон утверждает, что попытка наделить революционные цели объективными историческими предпосылками фактически стирает возможность «поиска источника источника», что в диалектической разворачиваемости истории означает заблокировать сам источник революции (1967, 134). Оспаривая точку зрения, что черная революция влечет за собой саморазрушение расовой частности ради универсального, Фанон не только разоблачает непризнаваемую «белизну» этого универсального, но и хочет фундаментально радикализировать негативность и защитить возможность революции как события. В противоположность утверждению Сартра о том, что снятие частности расы универсальностью классовой борьбы является исторической необходимостью, Фанон заявляет, что революция – это «непредсказуемый» разрыв: «В противоположность историческому становлению всегда существовало непредсказуемое» (1967, 135). Таким образом, он утверждает, что негритянской расе приписывается не только абсолютность непосредственности, но также и рациональные законы истории, которые исключают возможность радикального и лишённого непрерывности становления посредством обращения революционного действия в судьбу. Следовательно, возможности революционной черной поэзии и политики состоят, как это утверждал Сартр в «Черном Орфее», не в получении «факела, переданного и приготовленного заранее историей» (Fanon 1967, 139), а в критике инструментального понимания истории<sup>1</sup> и исторических обоснований существования

с целью утверждения революции как творческого и разрушительного события: «Мне нужно постоянно напоминать себе о том, что настоящий скачок заключается во внедрении открытия в жизнь» (229).

Риторика революции как креативного скачка не может быть обесценена как экзистенциальный остаток «Черной кожи, белых масок». На самом деле политическая мысль Фанона в целом представляется как проект двойного освобождения: как политической борьбы за деколонизацию и как теоретической борьбы за освобождение революционного события от предназначения диалектического развития. Фанон начинает и заканчивает «Проклятых земли», один из своих наиболее диалектических текстов, призывом к «подлинному созданию» нового тела, «нового языка и нового человечества» (1963, 36): «если мы хотим, чтобы человечество продвинулось на один шаг, нам необходимо изобретать и совершать открытия [*mais si nous voulons que l'humanité avance d'un cran... il faut inventer, il faut découvrir* (1991, 375-6)]... Товарищи, для Европы, для нас самих и для человечества мы должны создать новую кожу (*faire peau neuve*), должны выработать новые концепты и попытаться привести в движение нового человека» (315-16). В этих начальных и конечных призывах интересно не только то, что в них переплетается частное и универсальное, но также и то, как нелегко в них сосуществует диалектическая триада, хотя и в ином, чем это обычно принято, порядке – «Европа, мы сами, человечество», – завершаясь в универсальном нового гуманизма и в понятии революционного события, которое разбивает вдребезги диалектическое разворачивание истории. Революция представлена здесь как *un cran*, т.е. как засечка прогресса для человечества, и как разрез, который прерывает историю и открывает неопределенные и множественные возможности становления. Единственная историческая необходимость, рассматриваемая Сартром, с которой Фанон согласен, – это парадоксальная необходимость изобретения нового мышления, новой кожи, новых субъективностей.

Что же означает мыслить революцию как разрушительное событие в рамках диалектики, которую, как свидетельствуют об этом частые референции Фанона к Марксу и Гегелю, он так никогда до конца и не оставил? Как нам подходить к этому очевидному противоречию, бесконечно воспроизводимому в текстах его критиков и усиленному текстуальной практикой, присущей Фанону, цитировать несопоставимые дискурсы? Означает ли это, что Фанон предвосхищает постколониальные нарративы диаспорической дисперсии в стиле Хоми Бабы (1999), или что он предлагает новую модель диалектики – то, что Найджел Гибсон (1999) назвал «беспорядочной диалектикой истории»? Означает ли это отход от универсального ради исторической частности расы, которую отстаивал Генри Луи Гейтс младший (1991) или, напротив, концептуализацию политизированной особенности универсального гуманизма, сформулированной марксистскими критиками Фанона, например, Ато Секьи-Оту? (1996)<sup>2</sup>

Для того чтобы четко сформулировать отношение между революционным событием и диалектикой, я хотела бы воспользоваться ключевым термином ставшего уже классическим эссе Эдварда Саида «Переосмысливая теорию путешествия» (*Traveling Theory Reconsidered*), а именно – «смещение диалектики». Саид (1999) фактически разрабатывает два вида смещения: двигаясь в противоположном направлении по сравнению с Сартровской «эллинизацией» самосознания черного населения, первым «географическим» перемещением из Европы в Африку, он реконфигурирует субъект/объектную диалектику Лукача как революционную конфронтацию между «аборигеном и поселенцем» и таким образом отказывается от понятия утопического примирения, обещанного классовым сознанием. Вторая геотекстуальная траектория, ведущая от «места действия “Черной кожи, белых масок” на Карибах» к «месту действия в Алжире» из «Проклятых земли», трансформирует психологические и романические наблюдения второго текста в философскую логику постколониальной борьбы (206). Производя хорошо укрепленные оппозиции между психоаналитическим, литературным и субъективным текстом «Черная кожа, белые маски» и политическим, философским и объективным текстом «Проклятые земли»<sup>3</sup>, Саид не артикулирует эти смещения диалектики однозначно: с одной стороны, он привносит, в духе прочтения Сартра, ранние романические настроения Фанона в зрелую историческую логику революции, но с другой стороны, это привнесение в свою очередь дестабилизируется мятежной силой смещения, которая воспламеняет горячую суть революционной теории: «таким образом, основное положение теории – двигаться, постоянно выходить за рамки собственных ограничений, иммигрировать, сохранять смысл в изгнании. Адорно и Фанон являются примерами этого глубокого беспокойства в том смысле, что они отказываются от стабильности гегелевской диалектики, приведенной в устойчивость до состояния постановления Лукачем» (213). Для Саида именно географический сдвиг диалектики поддерживает революционную силу, но, вероятно, работа Фанона меняет эти отношения на противоположные – вероятно, смещение диалектики истории происходит под влиянием определенного понятия революционного конфликта. Именно потому, что мятежная сила производит эффект смещения, эта революционная конфронтация между аборигеном и поселенцем не может быть превращена на высшем уровне в сознание классовой борьбы. Действительно, критика Фаноном сартровского снятия взрывоопасного расового протеста в объективную универсальность пролетариата, так же как и критика его собственной часто неправильно понимаемой теории революционного насилия, последовательно отделяет активное противостояние между колонизаторами и колонизованными от диалектического отрицания: «Вызов аборигенов колониальному миру не является рациональной конфронтацией точек зрения. Это не рассуждения об универсальном, а беспорядочное утверждение [*l'affirmation échevelée*] оригинальной идеи, представленной как абсолют» (1963, 41). Ори-

гинальная идея, о которой здесь идет речь, это, конечно же, насилие колониализма, производящего жесткое, манихейское разделение мира на поселенцев и аборигенов, белых и черных, Добро и Зло. Таким образом, манихейский мир основывается на абсолютном разделении, не позволяющем никаких диалектических размышлений. Однако, по мнению Фанона, диалектические размышления не приведут к изменениям этих жестких разделений. Контрнасилие деколонизации является не диалектическим отрицанием тезиса белого империализма, а, скорее, беспорядочной реактивацией изначального насилия, имплицитированной в манихейской идее Зла. Такая беспорядочная и ироническая апроприация абсолютного и трансцендентального Зла и трансформация его в означающее революционного насилия производит радикальные дислокации, касающиеся не только манихейской аллегории, но и самой диалектики.

Чтобы прояснить статус этого взрывоопасного и беспорядочного возобновления насилия, которое скорее смещает диалектическое разворачивание истории, а не производит более высокий синтез/примирение, имеет смысл обратиться к разделению, которое проводит Эрнесто Лаклау между диалектическим отрицанием и политическим антагонизмом. Есть нечто, что отличает антагонизм от диалектического отрицания, что остается необходимым внутренним моментом разворачивания истории, а именно – поверхность и случайность. Поскольку негативность антагонизма не может быть включена в общую теорию исторического изменения, антагонизм формирует то, что Лаклау называет постоянной внешней поверхностью истории. Соответственно, антагонизм является не внутренним противоречием внутри системы, а разрывом (скачком, весьма в духе Фанона), который не только смещает существующие отношения власти, но и полностью блокирует образование исторической объективности. Иными словами, революция возникает не из объективных законов истории, таких как противоречия между производственными силами и отношениями производства, но из непредсказуемого возникновения новых антагонизмов (среди которых классовая борьба – это только один из случаев), которые смещают гегемонную власть и социальные иерархии. А это совершенно противоположный подход: революция больше не рассматривается на основании исторической объективности, но историческая объективность понимается на основании частичной нейтрализации антагонизмов и образовавшихся в виде осадка властных отношений. Таким образом, если образование социальной реальности непредсказуемо и находится под угрозой смещения, возможность революционных изменений уходит корнями в реактивацию частично нейтрализованных антагонизмов (Laclau 1990, 35-6).

Для Фанона эта революционная реактивация антагонизма не только разрушает абсолютное разделение колониального мира, но также производит множественные смещения в диалектической модели истории. Необходимо подчеркнуть, что его теория насилия деколонизации, кратко изложенная в первой главе «Проклятых земли», является, скорее, не утверждением насилия как

такового, а пронизательным анализом специфичной модальности реактивации антагонизма в условиях колониальной власти, которая в своей регрессии к наслаждению абсолютным насилием, не искаженным институтами закона, производит жесткое манихейское разделение мира. В своей ироничной апроприации расистского стереотипа, представляющего аборигена как воплощение абсолютного Зла, Фанон переоценивает и десубстантивирует Зло в фигуру коррозионного насилия, которое скорее искажает, чем отрицает «все, что относится к красоте или морали», включая европейские христианские ценности и, посредством внедрения собственной морали, религиозный статус (1963, 41). Осуществляя ницшеанское отрицание ценностей, включая аллегорическую субстантивизацию власти в абсолютной борьбе между Добром и Злом, Фанон обращает Зло в фигуру как разрушительного, так и созидательного исторического антагонизма, которая «ничем из своей легитимности не обязана ни одной сверхъестественной власти» (Fanon 1963, 36).

Хотя Фанон преимущественно фокусируется на рассмотрении того, как манихейская аллегория, чтобы оправдать земное насилие колониализма, апроприирует христианскую эсхатологию, его десубстантивация Зла имеет последствия для светского диалектического понимания истории. В соответствии с работой «Легитимность современной эпохи» Ганса Блуменберга Эрнесто Лаклау диагностирует совершенно иное эсхатологическое христианское воображаемое в материалистическом секуляризме. В противоположность субстантивизации насилия в абсолютное Зло, которая работает в манихейской аллегории (одновременно признающей и отрицающей угрозу антагонизма историческому существованию), материалистическая диалектика присваивает утопическое/апокалипсическое понятие спасения, которое обещает окончательное упразднение непредвиденных обстоятельств и раздора в Царстве Божьем. Секулярное понятие спасения переносит необходимость и ясность, ассоциируемую с Богом, на имманентное рациональное движение истории, но таким образом оно устраняет радикальную внешнюю сторону и гетерогенность события, персонифицированного Злом. Как пишет об этом Лаклау, «если все происходящее можно объяснить внутренними мировыми процессами, ничто не может быть простым событием (которое вызывает радикальную темпоральность...) и все получает абсолютную ясность в грандиозной схеме чистой пространственности. Это гегельянско-марксистский момент» (1990, 75). Вопрос, который возникает из противопоставления Фаноном манихейства и критики секуляризма Лаклау, заключается в следующем: как переобозначить разрыв антагонизма в рамках революционного и демократического воображаемого, не субстантивируя его в трансценденцию Зла и не заключая его в рамки имманентной, рациональной версии истории.

Политическая теория Фанона предоставляет оригинальный ответ на эту дилемму, нанося разрыв антагонизма на кожу черного тела. Таким образом, десубстантивизация антагонизма, замкнутого в манихейской абсолютной оппо-

зиции Добра и Зла, не может быть завершена, если она не спустится в «реальный ад» тела. Черное тело в работе Фанона последовательно связывается как с травматической эпидермализацией подавления, так и с его возвратом к борьбе и восстанию. Предшествуя символическому переозначиванию униженного черного тела, которое Фанон ассоциирует с созданием новой кожи, этот революционный спуск в тело должен достичь «зоны небытия, необычно стерильной и пустынной области, совершенно голого спуска, где может родиться подлинный переворот» (1967, 8). Как мы можем понять это нанесение революционного события на поверхности тела? В психоаналитическом контексте такой спуск в реальный ад, переживаемый как травмирующий разрыв или как невыносимое «мускульное напряжение», сталкивает нас с проблематичностью Реального<sup>4</sup>. Мы могли бы сказать, что фаноновский пересмотр разрыва антагонизма, его внешней стороны и неинтеграции в рамках рациональной истории ведет от трансценденции Зла к экстимности (*extimasy*)<sup>\*</sup> «насилия, находящегося прямо под кожей» (Fanon 1963, 71), которые разъедают идентичность противостоящих сил одновременно изнутри и снаружи и таким образом разрушают модель диалектической оппозиции. Как пишет Аленка Зупанчич, «Реальное случается с нами... как *невозможное*, как “невозможная вещь”, которая переворачивает нашу символическую вселенную вверх дном и приводит к реконфигурации этой вселенной... вопрос, на который мы должны ответить при столкновении с Реальным: буду ли я действовать в соответствии с тем, что вывело меня из состояния равновесия, буду ли я готов переформулировать то, что до настоящего времени было основой моего существования?» (235). Это тот вопрос, который Фанон задает в последней строке «Белых масок, черной кожи»: «О, мое тело, сделай навсегда из меня человека, который задает вопросы!» (1967, 232). Конфронтация с Реальным, зачастую происходящая в области униженного тела, часто описывается как очистительный взрыв мускульной напряженности. Эта конфронтация разрушает само основание черного несуществования и позволяет реструктурировать символическую вселенную.

Если столкновение с Реальным тела, переживаемое как разрыв символической структуры мира, является условием возможности революционного действия, то оно требует переосмысления того, что означает быть действенным. Для того чтобы невозможное реальное имело эффект в возможном, революционная практика должна включить момент гегемонной артикуляции, которая переадресовывает агрессивность влечения («того насилия, которое находится прямо под кожей» (71)) – от саморазрушительной униженности черного тела

---

\* Экстимность – неологизм Ж. Лакана, образованный с помощью добавления суффикса экс- к существительному «интимность». Выражает проблематизацию психоанализом оппозиции между внешним и внутренним, между содержимым и его содержащим. – Прим. переводчика.



к трансформации социальных отношений. Поэтому революционная практика должна установить связь между разрывом реального и символической реартикуляцией, т.е., в терминах Фанона, между «насилием, которое находится прямо под кожей» и продолжающейся реорганизацией революционного движения и реструктуриацией социальной действительности. В работе Фанона есть два очень важных момента гегемонной артикуляции политической практики: во-первых, пересмотр отношений между исключенной черной субъективностью и универсальным; и во-вторых, дестабилизация бинарной оппозиции между уроженцем и поселенцем. Как утверждает Лаклау, революционная борьба неизменно существует для гегемонизации универсального исключенным частным. Следовательно, определенные политические требования всегда стремятся не к своей реализации, а чему-то иному, к чему-то, что превышает их; они стремятся к полноте примиренного общества, выраженного, например, в идеалах нового гуманизма Фанона. Однако вместо производства диалектического примирения, или, как об этом писал Сартр, снятия черной частности в универсальности классовой борьбы, гегемонная артикуляция раскрывает непропорциональность и антагонизм между универсальным и частным, между невозможным моментом примиренного общества и определенными историческими агентами, стремящимися его осуществить. Этот существенный зазор и нерешительность раскалывают идентичность как универсального, так и частного. Борьба за гегемонизацию универсального демонстрирует, что универсальность – это пустая политическая форма, которая не может приобрести содержание иначе, кроме как через частное воплощение. Поэтому оспариваемое содержание универсального всегда уже заражено не только частным, которое гегемонизирует его пустую форму, но также и исторической борьбой между конкурирующими претензиями на универсальное, например, между претензиями расы и класса или между претензиями Африки и Европы. Если в этом контексте мы вернемся к фаноновской критике «Черного Орфея» Сартра, эта формулировка универсального требует, в борьбе за универсальность, парадоксального сохранения расы, а не ее диалектического самоуничтожения. Это означает, с одной стороны, что принимаемая как должное универсальность класса зависит от непризнаваемой гегемонизации белизны, а с другой стороны – что чернота сама себя не упраздняет, но составляет ее расщепление, в частности посредством ее антагонистической претензии на универсальность.

Однако отношение к невозможному общему не только заражает общее, но также и подрывает идентичность антагонистических частных. Как это ни парадоксально, но для Фанона это – соревнование между Европой и третьим миром о претензии на общее, т.е. соревнование в революционной задаче создать «новую историю Человека» (1963, 315), которая дестабилизировала бы бинарную оппозицию между уроженцем и поселенцем и показала бы, что их иллюзорная

идентичность – это остаток от колониального манихейства. В конечном счете Фанон доказывает, что, воспроизводя порочный цикл насилия, эта антагонистическая оппозиция существенно расходится с более радикальным взглядом, что практика вызывает «неминуемое размывание» единства диалектических противоположностей. Суть анализа Фанона наводит на мысль об аргументе Кристевой о том, что практика «децентрирует и тормозит субъекта и артикулирует его как переход, как не-место, где есть борьба между конфликтующими тенденциями, а *влечения*... основываются как на эмоциональных отношениях», так и на материальных противоречиях (1984, 203). Смещение и внутреннее само-разделение антагонистических сил, производимые как разъеданием антагонизма, так и его символической артикуляцией, размывают четко очерченные оппозиции между «я» и «другим», уроженцем и поселенцем, другом и врагом. Проходя через трудный процесс демистификации, революционный черный субъект обнаруживает, что «есть черные, которые белее, чем белые» (Fanon 1963, 144), что «несправедливый факт эксплуатации может иметь черное лицо», что прежние колонизаторы могут идентифицироваться с борьбой за независимость и посредством этого «стать неграми и арабами и принять страдание, пытку и смерть» (145). Фанон приходит к выводу, что лишь принятие истин, «которые могут быть только частичными, ограниченными и непостоянными», может разомкнуть круг смертельной ненависти (146). Таким образом, негативность влечения к смерти переадресовывается еще раз, на этот раз от воображаемого единства диалектических противоположностей к опровержению «жестокости мысли и недоверия к тонкостям, которые типичны для революций» (147). В этом смысле мы можем прочесть вопрос Фанона – «кто же я на самом деле?» (250) – не только как эффект «систематического отрицания» черной субъективности колониальным доминированием, но также и как результат самого революционного действия, которое подчиняет революционную субъективность бесконечной задаче размывания, реконструкции и вопрошания революционного движения и революционной мысли. Для Фанона эта задача вопрошания, возвращающая тонкость размышлений, составляет последнюю стадию десубстантивации и демистификации антагонизма.

### Гегемонная артикуляция и ирония: фаллический монизм, бисексуальность и будущее женской иллюзии

Девочка, напротив, «верит своим глазам» (вместо того чтобы верить слову), она принимает тот факт, что она не обладает «им», поэтому перед ней открыты различные возможные варианты, от печально известной «зависти к фаллосу» до циничного отношения фундаментального недоверия к символическому порядку (а что если мужская фаллическая власть – просто видимость?).

Славой Жижек. *Щекотливый субъект*

Каково отношение между тонкостью мысли, к которой призывает Фанон, и сексуальным различием? Обречено ли сексуальное различие на то, чтобы быть вписанным в общую логику революции как феминизация частного, исключенная из маскулинного общего, как было показано в сартровской фигуре черной души в виде Эвридики или в фаноновской метафоре пролетариата как спящей красавицы? Какое понятие сексуального различия подразумевается в этом исключении феминности из гегемонной универсальности мужского субъекта? Может ли это исключение быть оспорено через устранение сексуального различия гендерно-нейтральной универсальностью? В своей работе «Смысл и бессмыслица восстания» Кристева исследует эти вопросы через сопоставление двух текстов Фрейда – «Тотем и табу», в котором Фрейд эксплицитно анализирует фаллическую эдипову логику восстания, его различные формы означивания и взаимное наложение религиозного и революционного воображаемых, и «Будущее одной иллюзии», в которой он весьма косвенно затрагивает вопрос о сексуальном различии посредством сравнения вредоносных эффектов религиозного внушения и «интеллектуальной атрофии», возникающей в результате получения образования женщинами (61). В качестве антидота феминизации исключенного партикулярного (который является следствием фаллического монизма) Кристева предлагает фемининную иронизацию фаллического универсального.

Феминизация исключенного партикулярного может быть диагностирована в терминах эдиповой модели восстания, диагностированной Фрейдом в «Тотеме и Табу», где он демонстрирует, как либидинальные аспекты антагонизма, представленные как отцеубийство, будучи изначально преступлением, преобразовываются в моральный закон и символическую патерналистскую власть. Эта история сыновнего восстания и убийства отца, фигуры неограниченной фаллической власти и наслаждения, заканчивается радостным присвоением патерналистских признаков через тотемный пир и установкой расколотой символической патерналистской власти, формирующей основание социальных

связей. Интернализированная как суперэго, власть мертвого отца, который требует чувства вины и раскаяния, становится сильнее, чем власть отца живого. Кристева подчеркивает три аспекта этого эдипова нарратива. Во-первых, насилие и наслаждение (*jouissance*) от преступления, лежащего в основании закона, преследует пустое место патерналистской власти. Во-вторых, символический порядок, сформированный через преобразование отцеубийственного насилия в символическую власть, формирует гомосоциальный порядок, основанный на двойном отказе от женственности, который проявляется не только в обмене женщинами, но также и в репрессии гомосексуального эротического желания отца, присущего братьям (2000, 13). И в-третьих, она подчеркивает не только установление символической власти через насилие, фаллическое наслаждение (*jouissance*) и антагонизм, которые составляют подавляемое первоначало закона и которые чтутся в различных частных или социальных ритуалах, но также и возможность реактивации этого насилия всякий раз, когда группа оказывается исключенной из либидинальной/символической прибыли социальных связей под грузом притеснения. Это празднование или реактивация фаллического наслаждения (*jouissance*) насилия может принять различные формы, например, в религиозных фестивалях и ритуалах жертвоприношения или, что еще более опасно, во вспышках религиозного или социального насилия. Все же, как пишет об этом Фрейд в своих частых ссылках на российский эксперимент, они также могут принять форму политической революции или военизированных движений, сформированных исключенной массой, борющейся за включение в новую форму (патерналистской) политической власти. Для Фанона именно в этом и заключается либидинальная логика, присущая начальным стадиям деколонизации, стадии обратного направленного манихейского насилия, ведомого «импульсом занять место поселенца»: «оно воплощает его мечты об обладании – всех видов обладания: сидеть за столом поселенца, спать в кровати поселенца, если это возможно, с его женой» (1963, 53).

Как утверждает Кристева, в том, что Фрейд усматривает в религиозных ритуалах нерепрезентируемый акт насилия и что он интерпретирует этот акт в рамках нарратива о восстании Эдипа, есть свои преимущества и недостатки. С одной стороны, нарратив Фрейда раскрывает либидинальные элементы антагонизма – не просто наслаждение (*jouissance*) неограниченной фаллической властью праотца, но также и наслаждение (*jouissance*) восстанием, обузданное удовольствием ассимиляции/идентификации с существующей символической властью или через формирование новой формы власти. Таким образом, в отличие от секулярного тезиса о смерти Бога, который имеет тенденцию к ассимиляции действия/случая в рамках имманентного, рационального, исторического порядка, фрейдовская психоаналитическая интерпретация религии подчеркивает наличие акта отцеубийства в самом основании закона и психической необходимости его реактивации как на эдипальной стадии формирования субъекта, так и в момент

социального протеста. Однако ее недостатком, на который указывает Кристева, является то, что Фрейд не сумел проанализировать роль феминности, которая, возможно, могла бы стать альтернативой или модификацией фаллической логики восстания: «необходимо указать на структурирующую и в то же время преодолимую роль фаллической организации, которая может быть оспорена. Фрейдистская традиция имеет преимущество в том, что она подчеркнула структурирующую роль Эдипа и фаллоса. Но, вероятно, недостаток ее состоит в том, что она не указывает на формы модификации, трансгрессии и восстания в отношении этого порядка» (2000, 87). Я бы добавила, что ограниченность точки зрения Кристевой как на психическую логику эдипова восстания, так и на феминные модификации состоит в том, что она затрагивает только религиозные и эстетические манифестации и никогда открыто не разрабатывалась в рамках политической логики революции.

Кристева начинает исследовать другую логику восстания, сосредоточиваясь на феминном исследовании фаллоса как иллюзии. Общая сущность ее анализа состоит в том, что эта феминная логика восстания могла бы быть разработана, скорее, на основе работы Фрейда «Будущее одной иллюзии», а не на более часто обсуждаемой работе «Тотем и табу». В отличие от критической генеалогии морального закона и символической патерналистской власти, удвоенной тем, что Лакан называет непристойной жестокостью суперэго, «Будущее одной иллюзии» больше фокусируется непосредственно на фетишистской функции неподвижности закона, который, чтобы защитить субъекта от радикальной случайности существования, ищет его легитимизации в теологической или рациональной потребности. Фрейд определяет власть религиозной иллюзии как выполнение «самых старых, самых сильных и самых необходимых желаний человечества» патерналистской «защиты через любовь» от человеческого бессилия по отношению к ужасающей силе природы и «болезненной загадке смерти» (1961, 19). Если мы пересмотрим это значение угрозы существования в терминах лакановского понятия случайности, тогда диагноз Фрейда, поставленный власти религиозной иллюзии, предполагает, что неподвижность символического обеспечивает утешение и психическую защиту как от случайности, конечности и угрозы как политического антагонизма, так и от насилия влечения к смерти. Следовательно, если более ранний анализ религии Фрейдом в «Тотеме и табу» фокусировался на подавляемом посредством насилия влечения происхождении символической власти и на различных невротических формах религиозного означивания, то теперь он затрагивает фетишистское отрицание случайности неподвижностью символического: «Если, с одной стороны, религия связана с навязчивыми ограничениями, с другой стороны, она включает в себя систему мечтательных иллюзий и отрицание действительности» (56).

На первый взгляд, критический анализ Фрейда религиозной иллюзии вполне соотносится с рациональной светской традицией Просвещения: разоблачая

религиозное утешение в терминах фетишистского отрицания, он демистифицирует власть религии и призывает к освобождению от религиозной догмы посредством секуляризованного образования. Таким образом, он разрушает теологическое оправдание человеческих законов и призывает к взрослому принятию радикальной случайности исторического существования. В своем бескомпромиссном атеизме он отвергает даже аргумент «как будто», т.е. оправдание патерналистской, божественной власти закона как необходимой выдумки. Это упразднение теологической необходимости разоблачает гегемонную власть как легитимизацию закона; законы демистифицируются как «выражение узких эгоистических интересов» (1961, 52-53) и, следовательно, могут быть подвергнуты непрерывному преобразованию и опротестованию: «Мы можем предвидеть (но едва ли можем об этом жалеть), что такой процесс переформирования не остановится перед отказом от торжественного преобразования культурных предписаний и что общий их пересмотр приведет к тому, что со многими из них будет покончено» (56). Однако в отличие от Просвещения Фрейд отказывается заменить теологическую необходимость рациональной логикой истории, которая объяснила бы как происхождение, так и изменение человеческих институтов в терминах разумных человеческих интересов или социальной необходимости. Для Фрейда, так же как и для Фанона, рациональная концепция исторических изменений – это еще одна форма отрицания случайности, наслаждения (*jouissance*) и насилия действия, которую чтит религия, хотя и не совсем прямо и немного искаженно: «здесь наше заявление о приписывании исключительно рациональных причин цивилизации (т.е. о получении их как производных от социальной необходимости) прерывается внезапным сомнением... Религиозная доктрина сообщает нам историческую правду, тогда как наш рациональный анализ ее отрицает» (53-54). Следовательно, разоблачение Фрейдом иллюзии как иллюзии основывается на двойной демистификации: во-первых, демистификации проекции комплекса отца в Бога, а во-вторых – фетишистского отрицания случайности через теологические и рациональные легитимизации неподвижности символического.

В своем игровом прочтении Фрейда Кристева связывает фемининность с «будущим одной иллюзии»: фемининная демистификация неподвижности закона и патерналистской власти не является «культом фаллоса или чего-то, находящегося за его пределами, или, в еще меньшей степени, чего-то, находящегося ниже его, а является установлением и отчуждением иллюзии как иллюзии» (2000, 106). Революционный потенциал фемининности в анализе Кристевой в меньшей степени связан с фемининным наслаждением (*jouissance*) за пределами фаллоса (по крайней мере, с ситуацией, когда это наслаждение (*jouissance*), как добавляет Лакан, поддерживает другое лицо Бога), а в большей степени – с ироническим обличением постоянства инфантильной фаллической иллюзии в различных формах власти и бунтов против этой власти. Следовательно, Кристева не считает, что

фемининная логика бунта связана в первую очередь с реактивизацией эдипова бунта, который поддерживается фаллическим наслаждением (jouissance) и насилием, и опровергает социальные и религиозные исключения, для того чтобы восстановить более включающую, универсальную форму символической патерналистской власти (хотя женщины очень хорошо функционируют в рамках этой логики). Скорее, фемининная логика связана с иронической приверженностью и не-приверженностью этой новой форме власти и с отказом от фетишистской неподвижности символических и психических защит от присущей ей конечности и случайности. Другими словами, я утверждаю, что фемининная иронизация и отстранение иллюзии происходят в момент гегемонной артикуляции, когда исключенное, феминизированное частное предъявляет права на универсальность через идентификацию с новой формой патерналистской власти. Эта ироническая игра с иллюзией не только раскрывает символическое продолжающейся трансформации, но также и культивирует то, что Фанон называет тонкостью размышления, которую так часто отвергают революции.

Почему существует это привилегированное отношение между фемининностью и иронизацией эдиповой логики революции и ее иллюзиями? Для Кристевой ответ на этот вопрос находится в специфике женской сексуальности, которую она характеризует в терминах трех удвоений: удвоение Эдипа, промежутка между сенсорным и означаемым, и постоянства женской бисексуальности. Таким образом, иронизация Кристевой фрейдистского анализа фемининности, подразумеваемая в этом разрастании удвоений, выражает ее собственную приверженность и неприверженность фрейдистскому фаллическому монизму, «инфантильной иллюзии», слишком часто остающейся «бессознательным принципом организации психики». В своем осмыслении первой эдипальной стадии Кристева подтверждает первенство фаллоса для девочки, поскольку фаллос наделяется нарциссической, эротической и символической властью (2000, 96). Поскольку нарциссическое и эротическое надделение властью переплетено с угрозой кастрации, фаллос в западной культуре включает в себя все предшествующие случаи утраты, от травмы рождения, отлучения от груди, анального разделения до кастрации, и таким образом становится означаемым нехватки. Фаллическое означаемое, как утверждает Кристева, становится обязательным для обоих полов, поскольку они являются символическими субъектами репрезентации и мысли. Одно из последствий этой фаллической референции заключается в том, что для обоих полов доступ к символическому сопряжен с насилием отказа и отцеубийства, еще одной формой отсутствия: «отец – это мертвый отец и нечто иное», говорит нам теория Лакана. Но отец не «всегда уже» мертв «сам». Он умирает из-за и с помощью субъекта, который должен умертвить его, чтобы стать субъектом... Будь оно мужским или женским, «Я» должно убить отца» (86). Таким образом, Кристева делает весьма нетрадиционный вывод из фаллической референции в развитии женской субъективности, придавая большое

значение необходимости фемининного эдипального восстания, отцеубийства и ассимиляции патерналистских признаков, и отдавая дань маленькой девочке как гомосексуальной революционерке (80). Поэтому на первой стадии своего анализа она подчеркивает эдипальное вписывание фемининности в опровержение универсального.

Однако включение женской субъективности в эдипово восстание и опровержение универсального – это еще не все. Женская специфика первой эдипальной стадии заключается в более явном разобщении между сенсорным опытом воображаемого и реальным удовольствием тела и символической властью речи с ее фрустрациями и новыми формами удовольствий. Для Кристевой фаллическая стадия для обоих полов подразумевает определенное сопряжение полового возбуждения (Реального), воображаемое наделение властью сексуального органа (наличие/отсутствие власти ассоциируется с видимостью) и символическое наделение властью означающего. Из-за этого соединения речь как производит фрустрацию/сепарацию от презэдипальных наслаждений, связанных с материнским телом, так и предлагает компенсацию в виде новых наслаждений. Все же, хотя маленькая девочка сталкивается с тем, что власть/наслаждение речи и половое возбуждение оказываются непосредственно взаимосвязанными, ее «фаллицизм» характеризуется гораздо большим расхождением между значением и сенсорным опытом в силу того, что фаллос как означающее не наделяется той же властью воображаемым (видимостью) и реальным (возбуждением). Кристева пишет, что «разобщение структурно вписано в фаллицизм девочки между сенсорным и означаемым... Невидимое и практически нелокализуемое, реальное и воображаемое основание фаллического удовольствия девочки (клитор) отделяет женского субъекта от фаллоса как привилегированного означающего в связке логос/желание... с которым девочка, однако, соглашается так же легко, как и мальчик» (2000, 99). Положение фемининности, таким образом, маркировано намного более радикальным смещением между логикой речи, воображаемым восприятием и реальным возбуждением. В частности, я думаю, что это, как отмечает Люси Иригарэ, вопрос того, как воображаемые структуры видимости и власти отделяют женского субъекта от фаллического означающего. Кристева считает, что у этого разделения есть два последствия: оно оживляет галлюцинации и сенсорный опыт презэдипальных отношений к материнскому телу, и оно утверждает отстраненный, внешний и иллюзорный характер фаллоса. Из-за иллюзорного характера фаллоса фаллический монизм приписывается другому/мужчине, тогда как бытие фемининного субъекта в первой эдипальной стадии характеризуется удвоенным отрицанием [*négativité redoublée*], т.е. не только символическим отрицанием того, что он обладает свойствами обоих полов, но также и определенным отрицанием/расстоянием, имплицитным в понятии фаллоса как иллюзии: «“я не то, что есть”», «однако я есть, из-за силы



отрицания» (100) [«*je ne suis pas ce qui est*», «*je suis quand même, à force de *ne pas**» (1996, 154)].

К этому двойному отрицанию, смещению между означающим и воображаемой видимостью, иллюзорности языка и утрате бытия Кристева добавляет еще одно расхождение, расщепление между позициями говорящего и желаемого объекта. Для гетеросексуальной маскулинности становление символического и желаемого субъекта – одна и та же траектория, достигаемая на одной эдипальной стадии, тогда как для гетеросексуальной фемининности есть два отдельных пути, которые составляют двойную эдипальную стадию. Именно во второй эдипальной стадии девочка, если она следует путем гетеросексуальности, переключает объект своего желания. Под угрозой кастрации девочка отказывается от своего фаллицизма (который может сохраняться в форме зависти к члену) и преобразовывает свой выбор материнского объекта в идентификацию с материнским желанием. Тем не менее, она все еще сохраняет свое положение говорящего, основанное на патерналистской идентификации с мертвым отцом как местом речи/закона, достигнутой в первой эдипальной стадии. Хиазм этих двух противоречивых идентификаций приводит к смещению между логикой речи и желанием.

Последнее положение теории Кристевой состоит в том, что все эти удвоения и смещения (между первой и второй эдипальными стадиями, между желанием и речью, между сенсорным и означаемым) являются, в отличие от фаллического монизма мальчика, доказательствами фемининной бисексуальности. Кристева, к сожалению, не рассматривает значения этой бисексуальности для специфики лесбийской сексуальности, фокусируясь вместо этого на «эндемической и неизбежной женской гомосексуальности» в рамках гетеросексуальной фемининной позиции. В отличие от фантазии гермафродитной реализации, связанной с материнством, Кристева исследует три разные модальности гомосексуальности гетеросексуальной фемининности. Во-первых, существует определенная «структурная» гомосексуальность, связанная с символической траекторией фемининности, основанной на «перевернутой» первой эдипальной стадии: «доступ девочки к мысли и к символическому... приводит к вопросам относительно определенных структурных аспектов фемининного гомосексуализма» (2000, 80). Эта структурная гомосексуальность фемининного как говорящего существа сопряжена с постоянством преэдипальных отношений к матери. Такая гомосексуальность возрождается и усиливается иллюзорностью фаллоса: «Добавьте к этой структурной гомосексуальности архаичной связи дочь-мать, которую нормальное развитие оставляет в пользу эротического выбора дочь-отец, связь, которую можно назвать связью первичной гомосексуальности. Таким образом, у нас есть эндемическая и неизбежная фемининная гомосексуальность, подчиненная фемининной гетеросексуальности, которая не прекращает весьма активно мобилизовать феминисток» (80). И даже гетеросексуальная материнская роль

подразумевает определенное возвращение к «первичной гомосексуальности» и примирение с ней, так как желание иметь ребенка – это не только желание наконец-то реализовать иллюзорный фаллос в «реальном присутствии» ребенка (104), но также и смещенное гомосексуальное желание семиотического воссоединения матери/дочери (105).

Что такое революционные возможности, каково их будущее вне эдиповой логики женского положения между иллюзией и разочарованием? Первая возможность связана с женской бисексуальностью, то есть с возвращением/восстановлением архаичного/семиотического отношения к матери в рамках символического. В примирении с женской бисексуальностью Кристева видит выход из женского мазохизма (который она диагностирует как приверженность женщины к фаллическому монизму) и будущее фемининного отчуждения фаллической иллюзии (2000, 106):

психическая бисексуальность женщины остается Землей Обетованной, до которой мы должны добраться, особенно в психоанализе, оглябая то удовольствие, которое нам дают наши профессиональные, клинические, теоретические и явно фаллические достижения, и двигаясь к едва выразимой и очень чувствительной территории наших молчаливых матерей... Я вижу в психической бисексуальности женщины не культ фаллоса... но установку и отчуждение иллюзии как иллюзии (105-6).

Вторая возможность связана с силой удвоенной негативности, делающей речь, закон и воображаемую фаллическую власть формой игры – говорение становится притворством. Кристева использует здесь игру слов во французском языке между «я» (je) и «игра» (jeu), устанавливая форму двойного отрицания глагола «быть»: «Ce n'est qu'un jeu, ce n'est qu'un "je", "je" fais semblant» (1996, 155). Она кратко затрагивает дерридаистское и фрейдистское значения термина «игра» как определенного соединения случая и потребности, то есть как принятие случайности, вписанной в символическое, которое открывает возможности стратегического изменения правил игры. Как мы видели, для Фрейда снятие трансцендентальной, теологической санкции законов открывает их для преобразования. И так как фаллический культ находится в основании религии, это перемещение иллюзии, или замещение фаллического культа иронической игрой с иллюзией, предоставляет возможность сформулировать атеистическую логику восстания. В последней части книги, посвященной Барту, Кристева определяет атеистическое восстание как «семиоклазм, который растворяет очевидное значение и предчувствует письмо как негативность: бесконечное преломление и переформулировку системы языка, единства говорящего субъекта и самой прозрачности социальной связи» (214). В главе, посвященной женской

сексуальности, Кристева связывает ту же самую лингвистическую способность преломления и переформулировки с фемининным:

Будущее одной иллюзии? Обязательно! Рационалист Фрейд был прав: все хотят иллюзию и настаивают на том, что не знают, что это она и есть. Однако для того чтобы исследовать иллюзию, женщина расположена структурно лучше, чем кто бы то ни был. Я не уверена, что «атеизм», означает нечто большее, чем исследование Другого [*s'en tenir à l'autre et d'en faire le tour*] (1996, 164), т.е. установление себя в Другом и исследование/разворачивание Другого)... Женщина [является] существом... которое никогда не держится за иллюзию бытия больше, чем за бытие самой этой иллюзии. И я признаю, что то, что я сказала, может также быть всего лишь иллюзией (2000, 106).

Английский перевод ключевой фразы – «*s'en tenir à l'autre et d'en faire le tour*» – не может передать то, что «*tour*» в значении «поворот» является для Кристевой одной из ключевых семантических ориентаций в лингвистической генеалогии восстания. Таким образом, фемининная атеистическая логика восстания подразумевает не только определенное изменение направления фаллического удовольствия в сторону семиотического отношения к материнскому, но также и поддержание себя в порядке языка (Другого), для того чтобы подвергнуться бесконечному преломлению и переформулировке.

Вывод Кристевой может показаться банальным, потому что она не демонстрирует значение своего анализа для политической логики революции, в частности, для ее двух решающих моментов – разрыва антагонизмов и их частичной гегемонной артикуляции. В моей интерпретации Фанона я подчеркивала его демистификацию первого момента как десубстантивизацию внешней стороны антагонизма и его повторное вписывание как разрыв влечения в рамках Символического. Как пишет Жижек в другом контексте, в случае с антагонизмом, «пустота влечения к смерти, радикальной негативности, разрыв, на мгновение приостанавливающий Порядок Бытия, продолжает резонировать» (162-63). Это радикальный сдвиг от определения события как положительного понятия трансценденции к разрыву негативности влечения изнутри – смещение, которое Жижек в своем прогрессивном европоцентризме ассоциирует с фигурой Христа, а Фанон в своей прогрессивной критике европоцентризма – с травмирующей реальностью черной кожи. Однако для Фанона целью революционной борьбы является также включение исключенной черной субъективности в универсальное, что составляет второй момент революционной борьбы, а именно – ее гегемонную артикуляцию. Такая символическая артикуляция антагонизма должна поддержать существенный разрыв и непропорциональность между универсальным и частным, между невозможным моментом примиренного общества – фанонианского нового гуманизма – и конкретными историческими субъектами, стремящимися

его реализовать. В этом контексте анализ Кристевой имеет двоякое значение: во-первых, она указывает на то, что борьба исключенных партикулярностей за гегемонизацию универсального, т.е. за включение в социальную связь, слишком часто следует за квазирелигиозным путем эдипова бунта, поддержанного идентификацией патерналистской власти и обещанием фаллического удовольствия (*jouissance*), содержащегося в утопии невозможной полноты. Во-вторых, роль женской игры с иллюзией, производящей приверженность и неприверженность отеческой власти, фаллосу и Бытию, иронизирует над этим требованием до степени невозможной полноты и таким образом раскрывает зазор между универсальным и партикулярным. Предотвращая трансформацию революционного воображаемого в другую форму мифа, отчуждение революционных иллюзий поддерживает противоречивое отношение между частным и универсальным и, следовательно, поддерживает культуру восстания. Такая иронизация гегемонной артикуляции как отказ от фетишистских защит в пользу конечности и случайности позволяет нам перейти от слишком общей политической игры феминизации исключенного партикулярного к фемининной игре с универсальным. Такая ироническая игра с иллюзией невозможной полноты не только развивает утонченность мысли о гегемонных практиках, но и, вероятно, открывает возможность отделения универсального от патерналистской власти.

- 
- 1 «*Et c'est en dépassant la donnée historique, instrumentale, que j'introduis le cycle de ma liberté*» (1952, 187). Таким образом, Фанон утверждает, что «плотность истории [*la densité*] (1952, 187) не определяет ни одно мое действие» (1967, 231).
  - 2 Подробное изложение аргументации против универсальности в критике Фанона см.: Sekyi-Otu (1996, 16-22, 33-6).
  - 3 Это расщепление часто воспроизводится в критике взглядов Фанона: например, оно очевидно в разногласиях между Генри Луи Гейтсом, отмечающим важность «психоанализа расы», и Эдвардом Саидом, подчеркивающим, что Фанон переработал диалектику субъекта/объекта Лукача; между акцентом, который делают Хоми Баба и Кобена Мерсер на неуверенности черного желания, и вниманием Найджела Гибсона и Ато Секьи-Оту к переработке диалектики в африканском революционном контексте.
  - 4 Прекрасный анализ «зоны не-бытия» как сферы Реального см.: Samira Kawash. «*Terrorists and Vampires: Fanon's Spectral Violence of Decolonization*» (1999, 245-56). Подробный анализ надписи насилия на теле см.: Kalpana Seshadri-Crooks. «*I am a Master: Terrorism, Masculinity, and the Political Violence in Franz Fanon*» (2002, 84-98).

**Литература**

- Alessandrini, Anthony C. ed. 1999. *Franz Fanon: Critical Perspectives*. New York: Routledge.
- Bhabha, Homi. 1999. *Remembering Fanon: Self, Psyche, and the Colonial Condition*. In *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*, ed. Nigel Gibson. Amherst, MA: Humanities Books.
- Fanon, Franz. 1967. *Black Skin, White Masks*. Trans. Charles Lam Markmann. New York: Grove.
- . 1952. *Peau noir, masques blancs*. Paris: Seuil.
- . 1963. *The Wretched of the Earth*. Trans. Constance Farrington. New York: Grove.
- . 1991. *Les damnés de la terre*. Paris : Gallimard.
- Freud, Sigmund. 1961. *The Future of an Illusion*. Trans. James Strachey. New York: Norton.
- Gates, Henry Louis, Jr. 1991. "Critical Fanonism". *Critical Inquiry* 17: 457-70.
- Gibson, Nigel. 1999. *Radical Mutations: Fanon's Untidy Dialectic of History*. In *Rethinking Fanon*, ed. Nigel Gibson. Amherst, MA: Humanities Books.
- Kristeva, Julia. 1984. *Revolution in Poetic Language*. Trans. Margaret Waller. New York: Columbia University Press.
- . 1996. *Sens et non-sens de la révolt: Pouvoirs et limites de la psychanalyse I*. Paris : Fayard.
- . 2000. *Sense and Non-Sense of Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*. Vol. 1. New York: Columbia University Press.
- . 2002. *Revolt, She Said*. Trans. Brian O'Keeffe. New York: Semiotext(e).
- Kawash, Samira. 1999. *Terrorists and Vampires: Fanon's Spectral Violence of Decolonization*. In *Franz Fanon: Critical Perspectives*, ed. Alessandrini, Anthony. New York: Routledge, 235-57.
- Laclau, Ernesto. 1990. *New Reflections on the Revolution of our Time*. New York: Verso.
- Mercer, Kobena. 1999. *Busy in the Ruins of a Wretched Phantasia*. In *Franz Fanon: Critical Perspectives*, ed. Alessandrini, Anthony. New York: Routledge, 195-218.

- Said, Edward W. 1999. *Traveling Theory Reconsidered*. In *Rethinking Fanon*, ed. Nigel Gibson. Amherst, MA: Humanities Books, 197-214.
- Sartre, Jean-Paul. 2001. *Black Orpheus*. Trans. John MacCombie. In *Race*, ed. Robert Bernasconi. Oxford: Blackwell, 115-42.
- Sekyi-Out, Ato. 1996. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Seshadri-Crooks, Kalpana. 2002. *I am a Master: Terrorism, Masculinity, and the Political Violence in Franz Fanon*. Special Issue; Parallax, Fanon and the Impasses of Modernity, guest editor, Ewa Płonowska Ziarek, 84-98.
- Zupančič, Alenka. 2000. *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 1999. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso.