

АЛЕКСАНДР СМУЛЯНСКИЙ
ЛАКАН-ЛИКБЕЗ **ГОД 4**
ЗНАНИЕ

2012/2013

Расшифровка Ивана Шиланкова
Редакция автора

ЛЕНИНГРАД
«РАБОЧИЙ СТОЛ»
2013

Содержание :

I.	Топология знания после Лакана	3
II.	В каком смысле знание может быть объективным	35
III.	Психоанализ и нейрофизиология	63
IV.	В каком смысле знание может быть силой?	98
V.	Нужда субъекта	135
VI.	Субъект, знание, невроз	168
VII.	Знание, истина и наслаждение	212
VIII.	Латуза как продукт истины	244
IX.	Логика и истина	275
X.	Понятие Реального	298
XI.	Означающее и сексуальные отношения	333

I. Топология знания после Лакана

Темой наших встреч в этом году, как я уже предупредил, является «знание». Я давно уже хожу вокруг этой темы, замахиваясь на нее, наверное, с самого начала наших встреч. Должен признаться, что мне недоставало некоторой уверенности в том, что для этой темы было сказано достаточно, и что все слушатели – включая меня разумеется, ибо все это для меня происходит так же, как и для вас, в онлайн режиме – обладают достаточным багажом для того, чтобы в направлении этой темы решительно двинуться. Что-то меня удерживало и, видимо, им было то же самое отсутствие правильно сформулированного – разумеется, с моей стороны – запроса в отношении того, что эта тема может с собой принести. И теперь с гордостью могу сказать, что в некотором смысле – по крайней мере, на некоторое количество процентов – загрузка в этом отношении произошла, так что я могу держаться в аудитории с определенной толикой уверенности, опираясь на то, что предположительно – разумеется всегда предположительно, притом что и эта уверенность тоже носит предположительный характер – уже есть у аудитории в голове.

И поэтому, возможно, несколько противореча тому, что было сказано, сразу хочу предупредить (в некотором смысле, это не противоречие вовсе, потому что раньше я бы на такое предупреждение не осмелился, поскольку мне казалось, что оно не работает, тогда как теперь я уверен, что в нем есть смысл) – я сразу сделаю оговорку, которую впрочем, можно уже было вычитать из аннотации, предпосланной нашей встрече. Оговорка заключается в том, что знание, разумеется, не является для Лакана ни гносеологической категорией, ни когнитивистским концептом, а, как было сказано в том же анонсе, представляет собой важнейший базовый элемент лакановской логики – той логики понятий, за

которой многие, читая Лакана, безуспешно гонятся, пытаясь собрать ее воедино, в некое определенное целое, потому что очень скоро, как только их самих коснется опыт чтения лакановских семинаров, понимают, что именно логика и лежит в их основании – логика, которую нужно распознать. Без нее понимание просто не двинется ни на шаг.

Так вот, одним из важнейших, как я уже сказал, элементов этой логики является «знание». Если с понятием «знания» не разобраться, то единства в этой логике – пусть даже к термину Единство на повестке дня сегодня предъявлены как раз наиболее критичные требования – читающим Лакана не достичь никогда.

И поэтому я сразу хочу обратиться к сегодняшней интеллектуальной конъюнктуре, как я обычно на семинаре и делаю – и не потому что я заинтересован в инъекции некоторой злободневности, и уж тем более не потому что злободневность так уж необходима. Как правило, в ней нет никакой нужды. Но при этом я все же апеллирую к примерам из современности – точнее, из того, что я бы назвал современной интеллектуальной конъюнктурой. Под современной интеллектуальной конъюнктурой я понимаю то, что складывалось примерно на протяжении лет сорока – приблизительно с момента лакановской смерти. В данном же случае пример, который я собираюсь привести, относится к самой что ни на есть свежайшей современности, поскольку она ознаменована продолжающимся выпуском в свет ряда сочинений, ознаменовавших в свою очередь позицию, на которой сегодня невольно стоит тот, кто пытается распознать, что же скрывается за лакановским понятием «знания».

Позиция эта стала объектом ссылки, которая фигурирует в том же самом анонсе – речь идет об отрывке (отрывок этот вполне мог стать отдельной статьей и он в итоге ей стал – в этом можно убедиться, пройдя по ссылке) из книги Виктора Мазина, которая носит название «Шребер – Фрейд – Лакан». Я надеюсь (хотя и не уверен), что вы с ним хотя бы ознакомились, хотя почему бы и нет – в любом случае, он выгодно выделяется на фоне другой, указанной в аннотации справочной позиции – это, конечно же, сам лакановский текст, который во всех отношениях читается гораздо труднее. Разумеется, текст Мазина на этом фоне получает преимущества – он читается просто, поскольку написан,

что называется, на злобу дня. Он написан так, как этого можно было сегодня ожидать. С другой стороны, что означает это «ожидать», если до того, как Мазин на этот счет внятно высказался, позиция фигурировала разве что в облачном, неопределенном, неоформленном виде? Но к добру или к худу (на самом деле всегда к добру, потому что такие вещи должны быть сказаны ясно, иначе им невозможно будет возражать) позиция эта оказалась у Мазина ярко очерчена. Что это за позиция?

Эта позиция – я поясню как для тех, кто прочел текст, так и для тех, кто его не читал – заключается в том, что сегодня наука – это новый вид тирании. Наука – это то, что вмешивается в нашу жизнь, то, что больше не стоит на службе у обычного человека, а скорее, напротив, управляет им, диктует ему вкусы и привычки, создает свод самых массовых интеллектуальных потребностей – хотя, конечно, в том, что здесь можно говорить об интеллекте, в том, что об интеллекте в этом контексте можно вообще говорить, сам Мазин вполне оправданно сомневается. И все же сомневается он в этом с определенной позиции, которую ниже я подвергну деконструкции. Это действительно очень важно, поскольку сомневается он не просто так – за ним стоит огромная традиция. В этой традиции – скажу, предвосхищая дальнейшие прояснения – как раз и состоит загвоздка.

Итак, когда Мазин указывает на то, что наука – это новый вид деспотии, нечто такое, что вмешивается в нашу жизнь, управляет потоками информации, повышает производительность капитала, заставляет его крутиться быстрее, соблазняя нас разнообразными штучками – что в сфере фармацевтики, что в сфере развлечений – когда вся эта позиция оказывается развернута в ее полном виде (а позиция эта такова, что под ней, разумеется, подписался бы любой левак – хотя Мазин ни в коем случае леваком не является), сразу же возникает ряд вопросов, связанных, прежде всего с тем, относительно чего я всегда настраивал аудиторию, называя это важнейшим объектом критического наблюдения. Речь идет, разумеется, о позиции высказывания. Не об акте, поскольку в данном случае разборки с актом потребовали бы больше времени – а именно о позиции. На какой позиции стоит тот, кто подобное суждение о науке может высказать?

Здесь возникает странность, в результате которой появляется

некоторая аберрация. Картина плывет перед глазами, поскольку, с одной стороны мы должны сделать очевидное заключение, что дискурс такого рода, критикуя науку как то, что у позднего Лакана названо дискурсом капитализма (на самом деле, с этим дискурсом капитализма просто какая-то чертовщина – на него сегодня ссылается кто угодно), сохраняет связь с дискурсом университета – связь, которая остается не до конца понятой, я бы так сказал, слишком быстро проговоренной. С другой стороны, нет ни малейших сомнений, что именно из дискурса университета и образуется дискурс капиталиста, и что они каким-то образом друг с другом связаны, так что мы иногда, опираясь на существующую критику идеологии (в основном тоже левацкую, хотя она бывает очень качественной – ведь ее далеко не всегда производят левые, хотя она и остается левацкой в своей стилистической сердцевине) – так вот, исходя из базового критического знания, которым мы все сегодня снабжены – знания, касательно того каким способом необходимо смотреть на власть, на идеологию, на производство репрессий и т.д., – способом, который сегодня по умолчанию вкладывается в любого интеллектуализирующего человека – то с точки зрения этого способа мы конечно же понимаем, что каким-то образом дискурс капиталиста с дискурсом университета связан, и что именно дискурс университета виновен в происходящем. Так получается, по крайней мере – так говорит в иных местах и сам Лакан – что именно «дискурс университета» привел к буйному развитию науки, которая в силу феномена производства того, что проблематично называют «знанием» – я немного раскрываю карты, заглядывая вперед – превратилась из чистого производства знания в бравый социальный институт.

В этом смысле, конечно, остаются неустранимо смешными споры, которые иногда пытаются инициировать господа вроде Брикмона и Сокала. Люди, возражающие философскому знанию с позиций именно чистой науки, конечно, вызывают смех – и не потому, что они по уровню дискурса стоят бесконечно ниже тех, на кого они нападают, а потому что сегодня уже совершенно ясно – в их-то эпоху это ясно стало, так что даже удивительно как они сами могли этого не заметить. Не заметили они этого именно потому, что это ясно как день – ведь то, что выступает как идеология, представляет собой такой вид знания, который двоится на

абсолютно ясное (уже просмотренное, уже раскритикованное теми, кто хотя бы немножко подготовлен – а это всегда проблематично, никогда не известно откуда можно получить эту подготовку и сколько за нее придется заплатить). С другой стороны, идеология – это конечно то, что остается сугубо непрозрачным. В этом плане к любой идеологии полностью приложимо хайдеггерианское разделение – известная хайдеггеровская вилка, которая учит, что наиболее закостеневшее, мрачное, непроницаемое существо как раз таки в этой закостенелости, непроницаемости и забвении наиболее ясно.

Так вот, Брикмону и Сокалу, конечно, не ясно было то, что они выставляют себя на полное посмешище просто потому, что наука – в то время, когда они бились с ее позиций, когда они уверяли, что она является бескорыстным, чистым, способным разоблачить происки философов феноменом – конечно же, уже давно являлась сугубо конъюнктурным, грантово выкупленным образованием, представлявшим исключительно социальный интерес – по крайней мере для тех, кто действительно к этому вопросу подходил серьезно – то есть для тех, кто не был заинтересован именно в содержании науки.

Итак, когда делается видно, на каких позициях стоит тот – я уже не называю имени, поскольку это на самом деле совершенно не важно – на каких позициях стоит тот (а это сегодня кто угодно), кто способен ниспослать науке такого рода критику, связав ее при этом с Университетом, с его медийной позицией, продажностью университета и, разумеется, с продажностью властей (хотя напрямую последнее в статье не говорится, но этого сегодня только последний аутист не поймет) – так вот, когда кто-то занимает такую позицию, возникает вопрос: а во имя чего он это делает? Так, совершенно очевидно – поскольку выступает из большого количества того, что пишется другими агентами – что позиция, которую здесь занимают, конечно же является своего рода позицией мягкого наставничества. Скажем, те, кто разоблачает общество потребления – не предостерегают ли они нас против его соблазнов? Или, скажем, те, кто показывают, как именно наука сегодня постоянно вступает в союз с медиа, а медиа вступает в союз с капиталом, тогда как капитал вступает в союз, как мы знаем от Жижека, со «структурой капитала», со Структурой с боль-

шой буквы, которая позволяет вступать в союз чему угодно с чем угодно, так что вот этой самой круговой порукой, этим инцестуозным сращением все и держится, из-за чего мы уже не знаем где ее основание, а где исток. Так вот, когда кто-то нас в отношении этого предостерегает, сразу становится ясно, что он, в общем-то, обеими ногами увязает в позиции, которая по существу является позицией, ставшей предметом – по крайней мере, краешком – рассмотрения на этом же самом семинаре в прошлом году. Это, разумеется, позиция *Bildung*, позиция культурного или же духовного образования. Только на позициях *Bildung* подобного рода утверждения, предостерегающие нас против лживой науки, против искусств общества потребления, против современных форм бездуховности, связанных с увеличивающимися потоками информации – только на таких позициях, конечно же, данное заявление и может стоять.

Кто является автором, инициатором и пользователем позиции *Bildung*? Ну разумеется большое У – Университет. Именно так Университет выглядел в XIX веке, и именно поэтому так трудно на самом деле произвести это пресловутое сращение между дискурсом капиталиста и дискурсом университета, хотя, казалось бы, уже в семнадцатом семинаре, когда еще о дискурсе капиталиста и речи не шло, в дискурс университета Лакан вложил все то, что позже ляжет в основу возможности пользоваться Лаканом именно как критиком капитализма – возможности, которой, на самом деле, не то что нужно пренебречь, но, тем не менее, следует скорее всего избегать, ибо пользоваться так Лаканом, конечно же – я не знаю, очевидно это или нет – означает по отношению к дискурсу Лакана совершать своего рода предательство. Это означает использовать его для тех целей, для которых он, в общем, не предназначен или предназначен каким-то другим боком, или одним только краем – я не знаю. Но, разумеется, использовать дискурс Лакана как очередной левокритический вброс – каким бы, быть может, полезным, вменяемым, в иных случаях даже аналитически обоснованным – такое сплошь и рядом случается, и я не хотел бы на эту позицию огульно нападать – так вот, пользоваться дискурсом Лакана для этих целей, тем не менее, совершенно бессмысленно.

Пользоваться им так на самом деле не получится и с точки

зрения сугубо исторической, поскольку как уже было сказано – это стало предметом нашего рассмотрения в прошлом и даже, по моему, в позапрошлом году – Университет исторически как раз и составлял оплот того, что можно было бы назвать сопротивлением социальной продажности, ускорению движения информации, слишком быстрым поставкам кадров на государственную службу и т.д. То есть, если где и поискать того самого высокодуховного, высокоморального человека, который бы что-то мог противопоставить всему тому, на чем в общем зиждется пресловутая купля-продажа, то это конечно представитель Университета – а как же иначе, кто еще может быть поборником моральной чистоты такого высокого толка?

Могут, конечно, сказать, что с тех пор Университет скурвился, испортился, обезобразился – что он влился полностью в ту структуру, о которой я сказал выше, что она делает все неразличимым – это, кстати, не значит, что она сама анонимна. Когда о структуре говорят как об анонимной, совершают, разумеется, своего рода смысловую ошибку: структура-то налицо, анонимно все прочее – но, в любом случае, даже если посчитать, что Университет сегодня совершенно изменился и что он не похож на то, что в нем выступало ранее – возможно, в виде каких-то благородных случайностей (на самом деле я настаиваю на том, что это не были случайности, а как раз таки начальная историческая позиция Университета).

Именно поэтому, когда мы эту позицию переписываем, мы, в некотором смысле подвергаем ее тому, что сам Деррида называет переписыванием как утратой не то чтобы «изначальности» – так сказать нельзя, поскольку никто не знает теперь, что в университете «первично»: благородство преподавателя, который не смотрит телевизор, опасаясь ширпотреба, или, напротив, позиция кафедрального наставника, который вовлекает студента во все новые и новые бесполезные гранты). Но, так или иначе, исторически Университет именно так себя и проявил. И в этом отношении, что бы там сегодня ни происходило, как бы он ни изменился – а указать на это изменение будет трудно, поскольку даже эмпирическое столкновение с выборкой университетских преподавателей подскажет вам, что многие из них стоят на тех самых прежних позициях «моральной чистоты», и стоят на них не в си-

лу хорошего воспитания или личного выбора, или же в силу природного отвращения к махинациям, а потому, что стоять на них их заставляет та самая позиция, которую можно даже, не прибегая к лакановскому определению дискурса, назвать, просто на-просто, позицией социальной. Эта позиция действительно подвергалась социологическому изучению – поэтому я всех постоянно призываю читать Фрица Рингера, который как раз описал ту самую двусмысленность, социологически находимую в основании Университета, в силу которой Университет – это нечто одно, и в то же самое время совершенно противоположное. И при этом, каким-то образом, все это прекрасно НЕ сочетается.

Потому, когда сегодня мы обнаруживаем, что Университет продолжает сопротивляться тому, что мы в него вписали бы после слишком быстрого прочтения Лакана, он действительно требует, чтобы мы к этому положению присмотрелись. Поэтому я хочу дать следующую формулу, которая не позволит запросто думать о простом историческом изменении университета. Формулу я предложил бы в следующем виде: **то, что у феномена обнаруживается исторически, существует в нем и структурно.** То есть, если когда-то Университет занимал позиции по преимуществу благородные – позиции, которые были однажды ирониче-ски названы позициями мандаринов, удалившихся от реальной жизни, не желающих знать о том, какие грязные перипетии и махинации в ней творятся из желания выжить – да просто из «желания» – то это означает, что данная позиция обладает в университете структурной весомостью.

Я говорю это к тому, чтобы сделать очевидной ту двусмысленность, в которую мы вовлекаемся, когда позволяем себе критику науки, критику университета, критику знания – разумеется, без этой последней не обходится, в чем и заключается пункт, о котором я буду говорить ниже. Что происходит, когда нам эту критику предлагают с позиций, которые не могут не быть позициями именно университетского идеала, как позиции, университетскому моральному идеалу обязанными? Вот это действительно странность, и это конечно не позволяет нам в вопросе университета поставить последнюю точку. Но я бы хотел привлечь внимание к иному положению, к иному разрезу выраженного в ма-зинской статье подхода, который заключается в его уже не исто-

рической, не политической, а именно эвристической проблематичности. Проблематичность эта связана с употреблением термина, который лежит в основании нашего сегодняшнего обсуждения и, по всей видимости, зарезервирован в качестве центрального на весь год вперед. Это все то же «знание».

Когда позиция, критикующая университет за то, что он производит знание на поточной основе, или же позиция, критикующая науку за то, что та производит знание, сразу становящееся опорой для капитала и его производительности, – когда кто-то на этих позициях стоит, он, заметьте, определяет знание совершенно определенным образом. Сам по себе образ этого определения как допущения того, что за все это происходящее ответственно знание уже вызывает некоторые сомнения – здесь кое-что слышится. Скажем, если мы проведем деконструкцию этого утверждения, согласно которому знание сегодня носит продажный оттенок ввиду того, что оно воспроизводится как «информация», научная начинка, которая позволяет капиталу бесперебойно функционировать и запускает в движение всю ту грантовую систему, которая якобы из знания делает деньги – когда знание критикуется таким образом, то деконструкция показывает, что в нем слышится еще и иное мнение, которое на самом деле, является предметом давних споров и которому столько же веков, сколько дерридианскому «присутствию» – той самой метафизике, которую разоблачает Деррида.

Я не случайно упоминаю именно Деррида, потому что для того, чтобы этот самый отголосок расслышать, необходимо провести ту же самую работу деконструкции, которую в свое время Деррида провел в отношении, как известно, феномена «присутствия». На самом деле, до Деррида вовсе не было ясно, что, скажем, между метафизическим подходом и «голосом» есть какое-то сродство. Наоборот, скорее казалось, что метафизика – это мертвая, образцово письменная наука. И только Деррида сумел, посредством операции деконструкции (а деконструкция – это не опрокидывание как некоторые думают, это не деструкция, а в первую очередь процедура определения; для того чтобы определить объект неким образом выделить, его сначала нужно сконструировать – именно этим и занимается Деррида в ранней работе «Голос и Феномен», показывая, что такие вещи как метафизи-

ка с ее ставкой на изначальность, на подтверждаемость, на верифицируемость тесно соседствуют с голосом) – сумел показать, что через запятую по отношению к этой метафизике идет именно феномен голоса. Не только голос и феномен, но и феномен голоса – потому что голос обречен являться как чистая феноменальность и эта чистота феноменальности, чистота непосредственного присутствия и обуславливает достоверность метафизического.

До Деррида, как я уже сказал, это было не очевидно. Нужно было заново построить всю эту традицию в целом, чтобы потом начать ее разоблачать. Так вот, в отношении мнения, которое вешает на знание обвинение за сегодняшнюю досадную бездуховность, можно расслышать разве что отголоски старой традиции, которая постоянно критикует знание в пользу – как вы думаете, чего? Разумеется, в пользу Мудрости. Другими словами, когда знание упрекается в слишком плоскостном, одномерном характере – а это прекрасно в критике знания слышится особенно в критике знания, подобной той, которую мы только что проанализировали – то совершенно очевидно, что за этим стоит ставка на что-то более глубокое. Этой ставки здесь не избежать.

Очевидно, что традиция усмотрения в знании чего-то слишком мелкого и, напротив, в чем-то таком, что мы не можем определить, притом что оно явно знанию противолагается, чего-то особенно глубокого, облагораживающего, глубинно нас изменяющего – разумеется, за подобного рода упованиями стоит старая традиция, которая постоянно сталкивает лбами «знание» и «Мудрость». Сколько бы с этой традицией ни боролись, какой бы подозрительной ее не считали, скажем, уже первые философы, например, классического толка – а боролся с ней уже Сократ – также, разумеется, решающий бой ей объявил Аристотель – при этом есть определенные причины – сейчас не время их анализировать – по которым знание остается категорией презираемой. Знание – это знание по преимуществу энциклопедическое. Об энциклопедии я заговорил не случайно, поскольку сейчас же к этому перейду.

Так вот, на самом деле ошибка здесь не только в том, что, критикуя знание, указывая, что оно является прибежищем всевозможных пороков современности, включая пороки капиталистической машины, которая, похоже, только знанием и питается –

это конечно даже не лакановская идея, а, скорее, идея фукианская, при том, что Фуко, как кажется, ничего против этого не имел – поэтому те же самые леваки никогда не знают, что с Фуко делать, он им как кость в горле, потому что видимую смычку между знанием и властью Фуко вовсе не критикует. Напротив, она его даже восхищает, как он к ужасу некоторых заявил в одном интервью, после чего его на всякий случай назвали фашистом (а то мало ли что).

Так вот, ошибка данного рассуждения заключается не только в том, что оно скрытым образом встает на сторону неведомой мудрости – т.е. заметьте, на сторону все того же самого Bildung. Ошибка коренится также и в том, что в данном случае знание определяется попросту неправильно. Сейчас я попробую это показать.

Что такое для нас сегодня знание, как мы себе знание мыслим, если мы опять-таки не будем испытывать страх перед предположительно данным лакановским определением? Что будет, если мы просто помыслим знание как то, что в качестве его смысла возникает в нашем представлении с самого детства – если мы проанализируем наиболее инфантильный его образ – образ, на котором, кстати, стоит уважительно высмеянное Лаканом в качестве императива науки «продолжай познавать» как то самое, что обычно определяют как пытливость, упорство в отношении еще не изведанных тайн – так вот, чем является знание для нас, т.е. какой объект, какой, если угодно, обрывок информации вы бы назвали знанием по преимуществу? И, конечно же, в первую очередь, на ум приходит энциклопедия.

Вот здесь-то заблуждение и начинается. Действительно, принято считать, что именно энциклопедия – я имею в виду не абы какая, а именно Энциклопедия просвещенческая, та самая, что была выпущена впервые, в своем первом издании, в первом томе в 1751 году – эта самая энциклопедия, создатели которой заявили, что она должна стать спасением для всех, несомненно, полезных существующих знаний, сведений, умений и навыков, с тем, чтобы эти знания, умения и навыки не потеряли свой ореол и чтобы их светоч не угас во тьме будущих веков – так это было пафосно заявлено – и нам, конечно, немножко смешно это слышать, потому что уж чего-чего, а уж эту энциклопедию мы не чи-

таем никогда. Всякие разнообразные умения, связанные с умением плотника обтесать дерево или какие-либо сведения, относящиеся к особенностям прядильного искусства Марселя, разумеется, нами совершенно сегодня не востребовано. Все это ухнуло вглубь веков уже прошлых, никому это не интересно, но в любом случае кое-что в энциклопедии есть и не случайно о ней говорится, что именно она заложила основу энциклопедического жанра, на котором и стоит, в общем-то, современное вовсе не «знание» на самом деле, а именно информация.

Знание, разумеется, информацией не является. Непонятно вообще, откуда пошло это поветрие, откуда вообще взялось мнение, что знание и информацию можно отождествить? На самом деле, взятое само по себе это понятно. Поначалу со стороны предельно конъюнктурной, со стороны психологии менеджера приходит весть о том, что знание и информация это одно и то же. Кто-то на это покупается и раз возникает дискурс капиталиста. Т.е. механизм совершенно очевиден и мы с ним сталкивались уже не раз.

Я попытался на самом деле провести небольшое собственное расследование и понять к какой же эпохе, с какого, собственно, момента (скажем, были ли это 20-е годы прошлого века, или, может быть 40-е) знание стало полностью приравняться к информации, превратившись в полную ее ассоциацию, став окончательным ее синонимом. На самом деле даже удивительно, насколько мало можно накопать на этот счет в мировой информационной сети, даром что она *информационная*. Удивительно, насколько сама она заполнена теми предрассудками – менеджерскими, относящимися к сфере управления навыками и умениями – которые эту сеть, в общем-то, и вызвали к жизни и которые до сих пор ее регламентируют. То есть в отношении знания и информации – о том обскурантизме, который эти понятия и их совершенно неверное сращение укрывает – в интернете ничего узнать нельзя. Все забито с самого начала выпадающим и ни к чему не обязывающим материалом – донельзя клишированным – который не проводит никаких внятных различий и, в конечном итоге, отражает скорее идеологическую историю создания самой сети, чем то, что надлежит в качестве некой критической истины об этой истории узнать.

И в этом отношении то, что представлено в пресловутой энциклопедии, это конечно же никакое не знание – это и есть просто напросто информация. В чем заключается различие? Давайте попробуем протестировать то, что может стать объектом приложения термина знания для нас, в отношении, скажем, того – я испытываю внутреннюю дрожь, называя это материалом – если хотите, это то, что донеслось из глубины веков (пусть это пафосно, но зато в данном случае более точно). Я имею в виду, скажем, готовы ли вы приложить термин знание к четырем причинам сущего, сформулированного Аристотелем? Знание это или нет? Это вопрос. Или что можно сказать, например, о перспективе приложения определения знания к сформулированному Боэцием и после перехваченному Фомой Аквинской – а это то, на чем Фома Аквинский и основал свою метафизическую теологию – положению, согласно которому Бог – это такое сущее, в котором полнота его существа совпадает с высшей реальностью его существования?

Это знание или нет? Разумеется, на этот счет появляется очень серьезное сомнение. Но не стоит спешить, это сомнение взять за инструмент, который позволил бы вам то, что является знанием сегодня, отличить от того, что им, скажем, не является или никогда не являлось в прошлом. Т.е. ни в коем случае нельзя воспользоваться данным примером как указанием на то, что, скажем, имело место в глубине веков каким-то образом, если не претендует на звание знания – применить определение знания к этому трудно – то, во всяком случае, гораздо ближе к тому, что знанию сегодня кажется противоположным. И, в первую очередь, кажется противоположным понятию информации. Разумеется, в приведенных примерах об информации и речи нет. В том, что в божественном существе его полнота существования совпадает с высшей воплощенностью его сущности, разумеется, на информацию даже намека нет. Но мы поступили бы неправильно, если современную бедность информации – ее глупость, скупость, ее конъюнктурность – противопоставили бы этим доносящимся до нас из глубины веком положениям. Напротив, как-то раз мне довелось прочесть в одной из газетных колонок серьезно сказанную фразу – по всей видимости, она была просто неудачно построена или это был результат какой-то неловкой копипасты, но, тем не

менее, прозвучала она в итоге так: «Апостол Павел послал проклятие на голову коринфянам за их безнравственное и распущенное поведение, сообщает ИТАР-ТАСС». И если это шутка – я, на самом деле, уже не могу вспомнить статус этого высказывания – если это шутка, то, обратите внимание, что солью шуточности в ней не является то бьющее в глаза противопоставление между современным медийным способом выражением и тем, что очевидно ни к какой информации отношения не имеет – тем, что мы находим, скажем, в Священном Писании.

Поначалу кажется, что именно в этом и соль – что это противопоставление нас правильным образом пристыжает, указывая нам на наше истинное место: мол, то, что у нас сегодня есть – это наше ИТАР-ТАСС, а вот у людей были апостол Павел, Библия и т.д. На самом деле ничего подобного. Эту шутку необходимо деконструировать по жижековскому механизму, по любезно предоставленному им способу, рецепту, если угодно, согласно которому в шутке всегда необходимо искать в качестве ее основания те самые структурные термины, к которым она отсылает. Чтобы эти термины вычленишь, нужно воспользоваться небольшой схемкой. Можно провести эту работу также и без доски, сугубо умственно. Так, если бы Жижек эту шутку проанализировал, он бы не преминул бы заметить, что улыбку, ироническое ощущение, вызывает вовсе не противопоставление формализации современных медиа, их пустоты и ненасыщенности, по отношению к насыщенности того, что называется библейскими проклятиями. (В одном месте, кстати, Лакан этим понятием оперирует, когда говорит о чем-то таком, о чем «разве что библейские проклятия дают какое-то представление»; и очень показательно, что это высказывание входит в фразу, в которой Лакан производит самое поразительное, с одной стороны самое точное – на самом деле Лакан был способен на очень точные академические определения, как бы пристыжая тех, кто был уверен, что как раз таки на них он не способен и что его удел это постоянная болтовня вокруг да около; напротив, Лакан прекрасно был на это способен, как способны на это художники абстракционисты, я имею в виду, скажем, на изображение человеческого торса в его правильных пропорциях – на что, разумеется, они способны, иначе бы не были художниками абстракционистами – напротив, им дозволено

ими быть как раз потому, что они умеют и то, что ранее составляло предмет обучения художника в академии. Так вот, Лакан тоже прекрасно умеет давать точные определения, и в этот раз он удачно провел различие между психоанализом, наукой – заметьте, наука появляется не случайно и очень в пандан нашей теме – и тем (это третий пункт) о чем *разве что библейские проклятия дают какое-то представление*. Это, конечно, безупречное деление – оно полностью отвечает принципу деления в его классическом логическом виде, хотя поначалу так может и не показаться.)

Так вот, возвращаясь к теме этой шутки об апостоле Павле, о его проклятии и ИТАР-ТАСС. Солью шутки является не то, что она учреждает нравоучительное противопоставление, а, напротив, то, что она неким образом – если мы нарисуем схему, в которой выделим бессознательный уровень, уровень высказывания, мы это увидим и поймем, если мы правильно проведем стрелки по отношению к позициям – показывает известное сродство между тем, что мог сделать апостол Павел, и информацией об этом, и, с другой стороны, между тем, что является информацией именно сегодня. И родство это обязано не только тому, что можно было бы чисто культурологическим образом рассмотреть сегодня в тематике, например, библейской вести. Очевидно, что в каком-то смысле, сама теория информации, сами новости как таковые, институт новостей, медийная институция, которая нам известна как институция новостная, неким образом этому самому Благо-вестию пришествия обязана. Культурологи знают – и производят – немало примеров подобного анализа. Иногда он ложится чуть ли не в основу юношеских курсовых; во всяком случае, это сегодня общее место. Вывести новость из благо-вести не так-то трудно, здесь на помощь приходит и лингвистика и культурологическая традиция¹, а также отчетливо прослеживающаяся, хотя нигде до конца не прописанная тематическая связь. Но нам нужно пойти по другому пути.

¹ На самом деле, вопреки ожиданиям, слова «новость» и «весть», по всей видимости, не являются однокоренными. Но зато их английские аналоги все еще внушают культурологу надежду на разыскание прямой связи. Так, слово gossip (сплетня) некоторые этимологи успешно возводят к корню God – именно так и получает это слово возможность встречи с пресловутым «Gospel», новозаветным Благовестием, которое постепенно – искусственным путем – к этому корню было в итоге подведено.

Не следует, скажем – это как раз «другой путь», но не тот, что нам нужен – не следует искать сродство между тем, что сообщил коринфянам апостол Павел, и сегодняшним новостным режимом в том факте, что тогда все то, что апостол Павле мог сказать – само известие об этом – и было самой настоящей информационной новостью. Можно легко представить себе лубочную историческую картинку, в которой в город приходит некий чужестранец, который осведомлен о том, что происходит, скажем, в Риме. И вот он рассказывает горожанам этого небольшого городка, что из последних событий произошло так называемое «проклятие апостола Павла», в силу которого коринфяне теперь объявлены народом неблагочестивым, и это надо принять к сведению.

Этот уровень нас не устраивает потому, что, во-первых, опять-таки необходимо определить, что же такое знание – я напоминаю, что сегодня мы движемся так, чтобы «знание» оказалось решительно оторвано, отведено в сторону, неким образом гарантировано от того, что мы сегодня под знанием понимаем всегда в неустранимом и неизбежном сращении его с теорией информации.

Так вот, то, что сказал апостол Павел, не является знанием, равно как и то, что сказал Фома Аквинский, тоже знанием, на самом деле, не является вместе с тем, чем набита под завязку просвещенческая Энциклопедия, собственно, под руководством Дидро – вы знаете, что энциклопедия переводится как «обучение в замкнутом круге», *encyclopaedia*? – организованная как «круг». На самом деле это любопытно и позволяет с полным правом применить сюда лакановские ассоциации относительно роли круга и того положения, которое он занимает в Воображаемом, представляя последнему своего рода опору, поскольку круг является, как нам кажется, идеальной фигурой – как в силу замкнутости, так и в силу отсутствия углов.

Это самое знание в полном идеальном круге, Энциклопедия, на самом деле поражает нас несоответствием опять-таки между содержанием и актом высказывания, ибо если акт высказывания это и есть само ее название – «Энциклопедия», то содержание энциклопедии – это, разумеется, то, что ничего кругообразного не содержит. Это ведь не толковый словарь, в котором каждое

слово, содержащееся в любой словарной статье, являющейся объяснением к заглавному слову, так же находит в толковом словаре свое пояснение. Идеальной моделью для такого словаря является то, что называется сегодня моделью википедии, в которой – опять-таки в идеале, пока что до этого далеко – подсвечено каждое слово в каждом предложении из каждой словарной статьи, каковая в свою очередь отсылает, соответственно к другой статье, где это слово теперь выступает в качестве заглавного и объясняемого. Вот так устроен толковый словарь. Я сейчас не могу дать его формулу, но мне представляется, что здесь достаточно интуиции, согласно которой как раз такой толковый словарь и представляет своего рода круг. Хотя это круг, состоящий из бесконечного количества отсылок, это круг, паутинность которого неисчислима, круг, который описывается чрезвычайно сложной формулой, если такая формула вообще существует, но все-таки это круг просто потому, что круг представляет собой систему замкнутую.

Будьте уверены, что в нем, скажем, и само слово «толковый», а также слово «словарь», если это и вправду хороший толковый словарь, тоже получает определение. То есть сам титул книги «Толковый словарь» ни в коей мере не является высказыванием метаязыка по отношению к тому, что под обложкой находится. Это то, что касается толкового словаря.

Что же относительно энциклопедии? То, что было сказано выше: энциклопедии – это собрание черти чего. Большая часть из этого устарела, большая часть собрана неправильно, большая часть вообще никогда не существовала, но все, что в ней есть – и это самое главное – читается через запятую. Вот опять-таки некое утраченное крестьянское умение пахоты, а вот, собственно, какое-либо явление современности, какая-нибудь местная, значимая в интеллектуальном отношении кофейня или журнал, в котором изложены идеи Просвещения, вот искусство мореплавания, а вот искусство повитухи и.т.д. То есть, совершенно очевидно, что все, чем набита энциклопедия, вся эта беспорядочная начинка, весь этот познавательный фарш на самом деле к знанию никакого отношения не имеет. Это опять-таки информация в чистом виде. Поэтому ничего удивительно, что мы пришли к тому, с чего мы начали. На самом-то деле, источником информации действитель-

но является энциклопедия. И, напротив, то, что отличает знание, то, что является знанием в полном смысле этого слова – я имею в виду тот полный смысл слова, который знание приобрело после Гегеля, в этом тоже уже зашла речь в аннотации, я не знаю многими ли был понят намек, но так или иначе, именно Гегель ответственен за то, что знание не просто поменяло свой исконный облик, потому что знанием раньше называли все что угодно, в основном то, во что хотели плюнуть для того, чтобы опять дать дорогу сияющей мудрости.

Напротив, со времен Гегеля знание становится чем-то совершенно другим. И я хочу это другое развить в опоре на противоположность другого смысла, который может знание приобрести, а этот смысл нам очень нужен и он получает свое воплощение у Лакана. Это знание как знание имеющее отношение к сексуальным практикам. И я хочу здесь сделать небольшое биографическое отступление.

Года четыре назад – по-моему, о Лакан-ликбезе еще речи не было, его еще не существовало – я был, не помню каким образом, приглашен, хотя, на самом деле, приглашен ли – это вопрос, провести семинар для той аудитории, что сейчас находится двумя этажами выше. Эта аудитория, собственно, ВЕИПа, института психоанализа. Надо сказать, что мы сейчас, сидя в подвале – я говорю это для тех, кто не знает – для тех, кто смотрит или еще посмотрит эту лекцию в видео – мы находимся в месте, которое является своего рода по отношению к тому, что сверху, подпольем. Многие извлекают из этого немало выгод. Здесь, конечно, можно поиграть в диссидентов, в заговорщиков – игры на этот счет постоянно разворачиваются и имеют большой успех. Другое дело, что чистоту этой игры нарушает то, что, в общем-то, те, кто отсюда выходит, делает это только для того, чтобы подняться наверх, чтобы получить свою толику знания там. Это одни и те же люди. Но, в любом случае, я и сам имел возможность однажды подняться наверх. Там красиво. И то, для чего я был приглашен – это проведение семинара по классической работке Фрейда – работке, которая обязательно разбирается в заведениях подобного рода, она очень распространена, у каждого из вас дома непременно есть такая книжка: это «Три очерка по теории сексуальности».

Итак, я шел на эту лекцию, я к ней очень тщательно готовил-

ся, поскольку еще не знал, что меня ожидает. Я шел туда исключительно для того, чтобы дать аудитории понять, чтобы провести некоторую очень важную, проистекающую, собственно, как из того, что сказал Фрейд (потому что совершенно очевидно, что Фрейд писал эту очень странную работу – она считается классической, но на самом деле она странная, поскольку не похожа на все прочее из того, что Фрейд написал – так, она удивительно эмпирична, что для Фрейда не характерно; у нее также много других, в том числе стилистических отличий, если вы будете ее перечитывать, пожалуйста, это отметьте – может быть, вы найдете какие-то из них самостоятельно), но, в любом случае, эта работа, которая очевидна – по крайней мере было очевидно тогда для меня, очевидно и сейчас – была написана не для того, чтобы рассказать как некоторые недостойные кормилицы забавляются с вверенными им детьми, а для того, чтобы сказать читателю нечто важное о том, что в то время было совершенно забыто под покровом того, что мы называем викторианским умонастроением – никогда не выходило там на первый план – а именно тем, что сексуальность имеет отношение к знанию и, в общем-то, реализуется только и исключительно на уровне знания. Без знания сексуальность ничто.

И, надо сказать, что иногда это знание выступает в виде совершенно редуцированном, абсолютно, кстати, заметьте, словарном – например, что касается всех этих педикаций или иррумаций, или, скажем, принстонского сношения, которому место сегодня разве что в старых культурологических словарях, да и там его уже не найти. Или, если мы заберемся немного подальше и позволим себе немного ориентальности, это какие-нибудь практики буккакэ или гоккуна, то есть все те способы сексуального удовольствия, которые далеко не всегда являются сношениями. Отметьте, пожалуйста, что большая часть сексуальных практик как раз таки связана с тем, что можно было бы назвать, уклонением от сношения, с тем, чтобы это сношение немножко отсрочить, с тем даже, чтобы вовсе его не иметь. Я как раз недавно начал читать очаровательную книгу, даже удивительно, что я не сталкивался с ней раньше и мне никто ее не посоветовал – она

носит название «Дневник служанки»¹, была написана на рубеже XIX-XX веков и посвящена юной, необразованной, но очень при этом приткой и сообразительной леди, которая нанималась в разнообразные дома – нанималась именно что служанкой – имея возможность наблюдать, как же развратно ведут себя в этих домах жильцы – как, скажем, за приличным старичком может скрываться отвратительный фетишист. Надо сказать, что произведение это было написано как раз таки в то самое время, когда зарождалось все то, о чем только мог сказать Фрейд, и в общем, ничего удивительно тут нет – возможно даже, что Фрейд был с ним знаком, даже скорее всего.

Так вот, как раз таки в этом произведении я набрел на очень смешной пример, который показывает, каким образом сексуальность может быть связана со знанием и в то же время каким образом она всегда связана со знанием платным, заплаченным. Речь идет не только о том, что мы, скажем, платим проститутке в ряде случаев, а и о том, что сказал Лакан в 17 томе своих «Семинаров», в крайне темном месте о знании, которое мы покупаем у богача. Что мы, скажем, покупаем у Востока уже лет двести как – это, конечно, знание о сексуальных практиках. Поэтому, в общем-то, в каком-то смысле это ирония, но не только. Именно благодаря этому Восток и мог стать тем самым экономическим чудом, за которым сегодня мы никак угнаться не можем.

Так вот, эпизод состоял в следующем. Когда служанка поступает в новый дом, она видит там всю ту же старую картину: отвратительную ханжу хозяйку, придавленного ее каблуком довольно доброго, но, разумеется, чрезвычайно запуганного ей, боящегося поднять на новую горничную разве что глаза, хозяина. Служанка пытается, посредством самого, в общем-то, достойного ее хозяев, ее развратных хозяев метода – посредством городских сплетен узнать, что же эта новая парочка, на которую она теперь работает, собой представляет. И она узнает, в частности некоторые пикантные подробности, связанные с какой-то немощью, которая давно постигла хозяйку и которая удерживает ее от того, чтобы вступить с мужем в сексуальные отношения – именно этим

¹ Оговорка: на самом деле книга в русском языке носит название «Дневник горничной» (*Le Journal d'une femme de chambre*) и была написана в 1900 г. Октавом Мирбо.

объясняется то, что муж у нее под каблуком – она просто не позволяет ему предоставить ей сексуальное удовлетворения – в общем, типичная истеричка, это понятно – и, в частности с этим связан один пикантный эпизод, деталь, которую поведал местный кюре (эти кюре, которые никогда не соблюдали тайну исповеди, иначе их паства бы умерла со скуки). Так вот, эпизод связан с приходом этой самой хозяйки в исповедальню, где хозяйка выдвинула – очень смущаясь, разумеется, краснея, как это и пристало тогда женщине – требование позволить ей сношаться с мужем *неестественным способом*. То есть, чтобы каким-то образом эту похотливую скотину, как она его сама определяет в своих фантазиях, как-то удовлетворить, раз уж надо все же что-то делать. И священник пытается осторожно выяснить у этой, конечно же, благочестивой дамы – дамы, которую он уважает, в частности потому, что живет на ее пожертвования – что же она имеет ввиду под *противоестественным способом*. Дама отвечает, что он, конечно же, и сам все понимает и потому напрасно ее мучает – пусть просто наложит на нее соответствующую епитимью, которая позволит ей таким образом этот грех заранее оплатить – внести своего рода кредит покаяния и, в общем-то, на этой основе безнаказанно им заниматься. Надо сказать, что дама эта была чрезвычайно скупа, это специально отмечается в целом ряде намеков и отсылок с самого начала, после первого момента как служанка переступает порог этого плохо убранного дома богачей. Так вот, священник делает ей предложение с одной стороны, конечно же, соблюдать посты, наложить на себя небольшую духовную епитимию в виде молитвы, раскаяния и т.д., а с другой стороны жертвовать на нужды церкви немножечко больше. Дама интересуется тем, что за этим «немножечко больше» скрывается. «Отдавайте хотя бы 200 франков в неделю» – говорит священник. Что? – спрашивает дама – 200 франков за ЭТО?! Да идите Вы на...!

Это как раз и указывает на тот обходной путь, которым мы могли бы сегодня воспользоваться, если бы действительно захотели усмотреть определенную связь между дискурсом капиталиста и знанием. Усматривать ее нужно именно через то, что относится к знанию, касающемуся сексуальности – то есть к знанию, касающемуся этих самых неестественных половых сношений. К

этим многочисленным способам, которые потому и множатся как кролики, что обычное половое сношение, у которого, кстати, долгое время не было названия (по-моему «миссионерская поза» в качестве такового появляется довольно поздно), разумеется, никого не устраивает.

Надо признаться, что попытка провести лекцию таким образом закончилась блистательным провалом, чего в общем и следовало ожидать. Сейчас такую глупость я, разумеется, не сделаю – именно поэтому я читаю то, что я хочу сказать здесь, а не там, в тех аудиториях. Поначалу ничего не предвещало дурного, я отчитал 45 минут, был перерыв, написанного на лицах ужаса я не заметил. Я отчитал еще 45 минут и, в конце концов, с места встала какая-то дама лет сорока пяти – подобные экземпляры среди студентов данных заведений не редкость – и, возмущенно колыхнув грудью, спросила меня: не хочу ли я таким образом, не хочу ли я всем тем, что я сказал, недооценить связь того, что, во-первых, выступает в отношении самого ребенка – а я действительно много говорил о ребенке, и в общем-то к этому предпосылала сама работа Фрейда – в частности я сделал одно наблюдение, которое видимо вызвало у дамы гнев: наблюдение было связано с тем знанием о сексуальности, с которым ребенок приходит в наш мир. Знание это очень крохотное разумеется, оно ничтожно, но какое-никакое оно все же знание – ведь каким-то образом ребенок догадывается, что грудь необходимо взять. Он догадывается потому, что она, как верно заметил Фрейдом, является объектом желания. Иначе, какой бы дурак этим занимался – ради молока что ли? Его можно получить другим образом, и малыш это прекрасно знает.

Так вот. ребенок на самом деле, встречается с грудью вовсе не в качестве первого объекта. Если есть что-то ценное в той теме пренатальности, которой всех уже вот лет двадцать постоянно пичкают – тема отвратительная, тошнотворная, наполненная под завязку самыми черными женскими фантазмами – но, тем не менее, если есть что-то ценное в этих самых кадрах, основательно подретушированных в фотошопе, подозреваю, – в кадрах, которые нам предлагают для того, чтобы мы составили представление о том, чем наши дети занимаются в утробе, то кадры эти, в частности, дают представление о том, что эти дети уже, оказывается,

отлично умеют сосать палец. То есть, вместо того, чтобы думать о том, что палец является заместителем груди, как это делали аналитики всех поколений, когда этих фотографий еще не было, необходимо, напротив, видеть в происходящем совершенно иную последовательность, в которой, напротив, это как раз грудь выступает заместителем пальца. Другими словами, этот самый засунутый в ротик маленький пальчик и есть то первое сексуальное знание, именно знание в буквальном, почти бытовом смысле – т.е. это нужно знать на собственном опыте, это нужно, в конце концов, выделить в качестве означающего – а я бы на этом настаивал, без означающего, конечно, никакого знания нет. Это и есть знание, эротическое знание, с которым ребенок приходит в мир. С этого все начинается.

Так вот, спросила эта дама, не хочу ли я, таким образом, говоря эти сомнительные, совершенно непристойные вещи, недооценить ту первичную форму связи, которая впервые проявляется между ребенком и матерью, когда ребенок прикладывается к ее груди, т.е. не хочу ли я очернить, испакостить, извалить в грязи ту высочайшую форму отношений – а где отношения там, разумеется, и единение – у мыслящих подобным образом людей всегда так – не хочу ли я осквернить ту чистую форму единения, этот прекрасный союз, который между ребенком и матерью имеет место? И пока я думал, что же я хочу в ответ на это сказать, занятие, в общем, и закончилось.

К чему я все это рассказал? К тому, что сексуальные практики, несомненно, являются знанием. Разыскание сущности знания на этом пути было бы, как иногда выражается Лакан – это осторожное выражение и тем оно мне и нравится – «плодотворным». Это, на самом деле, не означает, что все хорошо кончится, но все же кончится так или иначе. Принести плод – это означает как раз таки принести в мир грех.

Но, так или иначе, сексуальные практики могли бы стать нашим знанием – есть же, в конце концов, целая многотысячелетняя культура, которая сделала это знание основанием для упорядочения во всех сферах жизни, начиная, скажем, с трудов и забот крестьянина и кончая, скажем, жизнью государственной, где пишутся указы, где император спускается для того, чтобы встретить праздник весны. Исторический урок указывает на то, что подоб-

ного рода знание, знание как сексуальную практику, сексуальную практику как знание, вполне можно положить в основание общества, почему нет? Правда здесь возникает препятствие, согласно которому, это можно, как нам говорят, сделать только в обществе традиционном, ну и так далее.

Я зайду к этому вопросу с другой стороны, если получится. То, на что нужно указать – это в первую очередь то, что сексуальное знание для нас, несмотря на его изобильность, несмотря на то, что мы все о нем теперь знаем – чего-то лишено. Кстати, на той же самой лекции я приводил в пример один эпизод из художественного произведения, которое всем, разумеется, рекомендую, да и все его, наверное, уже знают – это конечно «Бедные родственники» Л. Улицкой. Речь идет об эпизоде в котором, волею случая, девочка из класса – все знают, что в СССР все разделение на бедных и богатых было не то чтобы упразднено, а, наоборот, особым образом подчеркивалось, потому что бедные были бедны до неприличия – так вот, одна из таких очень бедных девочек, ходящая чуть ли не в отрепьях, оказывается чудом приглашена на день рождения к девочке побогаче, к девочке очень даже богатой – дочке посла по американским вопросам. Так или иначе, все девочки оказываются в лифте, на стенке которого написано неприличное слово. У читателей Улицкой – а книга выходит то ли в 70-х, то ли в начале 80-х, еще очень рано – не вызывало удивления то, что все девочки – та, что происходила из семьи посла, та, что происходила из бедной семьи с железной кроватью со свинченными шарами, и еще группа девочек «среднего класса» – ни у одной из них трактовка этого слова не вызвала ни малейшего сомнения – они все его поняли. Даже не зная его смысла, они прекрасно распознали то, что сегодня называется «контекстом».

И дальше тут же следует еще одна сцена, несомненно, с первой связанная. Сцена, в которой эти девочки совершают грех, за который они потом оказываются наказаны – если кто-то читал, то помнит как именно, а если нет, то просто рекомендую прочесть – грех обучения друг друга маленькому детскому знанию, связанным с детским грешком – грешком девичьей мастурбации. И ничего удивительного, что в роли демона искусителя, в роли развратителя выступает девочка из самой бедной семьи – она-то и

показывает, как нужно, усевшись по-турецки, получить это самое незапамятное, вечное девичье удовольствие. Другая девочка глядит на нее со стыдом, обязанным, в общем-то, исключительно светящемуся в глазах искусительницы знанию – и говорит: «Ты знаешь, это, в общем-то, все знают». То есть даже таким образом этой девочке, попавшей случайно на день рождения в богатую семью, не удалось за съеденный торт, за пребывание в этой семье, за просмотренные цветные фотографии, за дорогие игрушки, в которые она поиграла, расплатиться.

Смысл здесь, конечно, такой: мораль с той точки зрения, с какой мораль всегда является обменом, следует за актом обмена в качестве морального вывода из того, состоялся обмен или же нет. В данном случае обмен не состоялся.

Так вот, в отношении всех этих техник, которые всем нам сегодня знакомы и названий которым не счесть, тем не менее, присутствует какое-то изначальное повреждение, связанное с тем, что они сегодня – хотя и приносят известное удовлетворение – скажем так, не являются тем, чем можно удовлетвориться.

Не случайно, поэтому, Лакан в одном месте говорит об идиллии, пасторальной идиллии – а идиллия, конечно, связана все понимают сегодня с чем, равно как все понимают с чем связана пастораль. Пастораль, это, конечно же, пастушок на выгоне и ни у кого не возникает сомнений, чем он там на выгоне занимается; подвернется девушка – хорошо, а не подвернется, так, в общем-то, есть и другие объекты. Вот это и называлось пасторалью. И в какой-то период, я подозреваю, (это следует из скабрёзных отсылок, пропавших, почти не читающихся сегодня литературных обрывков, может быть, песен менестреля) это все понимали.

Так вот, то, что является пасторалью, как то, что отсылает к отнюдь не платоническому удовлетворению, но то, что действительно было предметом удовлетворения для обществ, называемых традиционными, сегодня, как говорит Лакан, безнадежно утрачено. Сегодня это самое пресловутое единение, пресловутое сексуальное удовлетворение удобным, выбранным, вычитанным из словаря способом, не является тем, что желание удовлетворения несет. Именно поэтому сегодня это сексуальное знание, оставаясь знанием, в общем-то, в полной мере – Лакан за ним это понятие резервирует – не является тем знанием, которое мы могли

бы положить в основу нашего, если угодно, критического подхода. Под критическим подходом я не понимаю, скажем, какую-либо антивластную критику. Если кто-то знаком с прежним материалом, то он знает, что под критическим подходом я понимаю выработку определенного отношения к тому, что происходит в современности на ее структурном уровне. Т.е. это просто напросто исследование, и здесь я хотел бы вернуть критике ее первоначальный кантовский смысл. Впрочем, до конца это сегодня сделать не удастся. Но если здесь возникает двусмысленность, то она, в общем-то, тоже нам на пользу, потому что очень опасно дать себя сегодня заподозрить в том, что ты ну совершенно *не ангажирован*.

Так вот, именно потому, что пастораль этого самого знания, в котором принесенное, полученное вами известным вам, избранным вами способом сексуальное удовлетворение – удовлетворение, которое вы, возможно, даже получили в дар – это удовлетворение не имеет к социальным преобразованиям никакого отношения. Именно поэтому сфера сексуального – это сегодня неустраняемым образом сфера частного, и именно потому, кстати, не работает пресловутый фрейдомарксизм – под фрейдомарксизмом я подразумеваю конкретного человека, это Г. Маркузе. Именно потому так плачевно оканчивается теоретическая судьба «Эроса цивилизации», книги, которую сегодня читают редко, которая не очень интересна и набита очень невнятными отсылками к фрейдовскому учению об отце первобытной орды – что из этого Маркузе воспринял, понять очень трудно, так что как всегда лучше читать Фрейда. Так вот, то, что Маркузе развивает – то, что спасло его тогда, вынесло его книгу на первый план, сделав его самого иконой 60-х – это, конечно, его утверждение о том, что только на пути сексуального раскрепощения, т.е. только на пути присвоения обратно того знания, которое было у нас капитализмом отнято, мы можем обрести, наконец-то, долгожданную свободу и надлежащим образом подорвать режим так, чтобы он уже никогда больше не оправился.

И, конечно, Маркузе делает все это с большим опозданием, с опозданием на целую эпоху, на эпоху современности. Книга безнадежно устарела именно в силу этого. Быть устаревшим – это не значит слегка выпасть из современности в современность, кото-

рая была чуть раньше. Быть устаревшим, это значит не быть современным именно в том строгом смысле слова, которое мы современности приписываем. Современность – это эпоха, связанная с определенным типом высказывания – вот так я сам ее определяю.

С этой точки зрения, конечно, проект Маркузе был обречен с самого начала на провал, потому что сегодня, как уже было сказано, сексуальные практики – это не то, революционированием чего, раскрепощением чего можно добиться исполнения Желания с большой буквы, Желания во фрейдовском и, разумеется, в лакановском смысле.

Именно поэтому и знание в отношении этих практик тускнеет, и потому знание предстоит искать совершенно в другом месте. Мы уже провели сегодня ряд отличий, которые позволяют это место выделить, притом, это не значит, что мы произвели отличия таким образом, чтобы знание выпало в качестве единственно логической возможности. Напротив, ее еще предстоит сформулировать.

«Знание» было отличено от, во-первых, того самого знания, которое, в общем, сегодня знанием и называется – это информация; мы также отличили знание от того, что доносится до нас из библейских текстов как и от того, что могли сказать средневековые философы; знание также нужно отличить от того – хотя до конца отличия никогда не получается – от того, что таким соблазнительным образом все еще и до сих пор маячит в сексуальных практиках – хотя это, конечно, определенный уровень знания, это осколок, который тоже сохраняется в них если не структурно, то, по крайней мере исторически. Так что же такое знание?

Ответ на самом деле дает Гегель. Знание сегодня – это то, что имеет историчностную основу. Именно поэтому здесь получает определенность проведенное нами различие – знанием не является, конечно, ни библейское проклятие, ни текст средневекового преподавателя, посвященный изучению степени божественности божества, каковая заранее для него является очевидной, так что все это всего лишь длинный обходной путь – я имею в виду, вся схоластика. Сегодня наш способ постижения построен иначе, так что схоластику мы воспринимаем довольно плохо – сегодня, как правило, больше не согласны выстраивать такое знание, в кото-

ром нам выпадает в руки уже заранее известный объект. Так вот, очевидно при этом, что знанием не является и Энциклопедия – то самое, что за знанием резервируется в последнюю очередь как то самое, что со знанием ассоциативно, как правило, и связывается. Энциклопедия не является знанием. Энциклопедия является набором чего-то такого, что к знанию не имеет отношения прежде всего потому, что оно внеисторично. Хотя организаторы энциклопедии и утверждали, что их начинание имеет историческое значение – под «историческим значением» в то время, разумеется, имели в виду монументальность на все последующие века вперед – но уже поэтому сегодня совершенно очевидно, что их начинание не является «историчностным», потому что историчностное – это как раз то, чему приходит время и что с прошествием времени утрачивается. Историчностное – это не навсегда, напротив – это то, что противоположно монументальному, поскольку это всегда на время.

Так вот, конечно же, энциклопедия не является историчностным объектом просто потому, что знание, которыми она набита, не содержит в себе ни малейшего противоречия – а это вторая важная черта, которую в знании нужно выделить. Знание историчностно и, стало быть, знание противоречиво. Почему оно противоречиво? Потому что знание – это продукт деятельности Абсолюта, того самого Духа, которого Гегель кладет в основание своего учения. Почему Абсолют противоречив? Ответ известен в том числе и сегодня – он еще его не совсем забыт. Абсолюту приходится претерпевать от себя отчуждение. Заметьте, когда Маркс все это ставит якобы с головы на ноги, уверяя, что отчуждение, это то, что претерпевает современный субъект, и то, что Гегель мифологически вписывает в какой-то никому уже сегодня не нужный Абсолют, он, конечно, как раз и ставит все с ног на голову. Потому что именно в учении Гегеля наличествует очень важная структурная основа, которая позволяет нам понять, почему отчуждение господствует и его объектом при этом является вовсе не субъект. Его объектом, как сказано у Лакана, является означающее.

Так вот, именно гегелевская схема расставляет вещи в их правильном – я имею в виду умопостижимом, интеллигибельном порядке, умопостижимом в соответствии нашей ситуацией и

присущей ей степени конфликтности в области исторического, политического, социального... Поскольку Гегель с самого начала дает понять, что это именно Дух отчужден от самого себя, постольку все дальнейшие виды отчуждения происходят именно из этого. Дух отчужден от себя, он вынужден себя производить в том знании, о котором он сам ни сном ни «духом», потому что это знание принадлежит порядку земного. Именно здесь в этом самом удвоении знания, в этой жертве, которую Дух приносит, и проявляется его подлинная историчность. Если здесь не заключен конфликт, если у знания нету того, что Жижек называет «непристойной изнанкой», если знание не обнаруживает какого-то подвоха, какого-то грешка, душка, то это не знание вовсе. Именно потому Энциклопедия не является знанием, потому что она чиста как слеза младенца. И пусть именно Энциклопедия виновна в том, что сегодня разворачивается под видом безудержного господства информации в его конъюнктурном сотрудничестве вместе с медиа и существующей властью – пусть даже так, но в этом, именно с точки зрения знания, нет ни малейшего греха.

Постольку поскольку знание является мерцающим продуктом, продуктом, который появляется оттого, что Абсолюту приходится волей-неволей спускаться на землю, проходить через перипетии земного производства, которое всегда в отношении этого знания обманывается, а с другой стороны, конечно же, если мы доведем логику до конца, мы вынуждены будем утверждать, что относительно себя обманывается и обманывает других именно Абсолют. Именно это было потом искаженным образом положено в теорию идеологии. То есть, когда учение об идеологии впервые появляется, возникает, больше не покидающее с тех пор нас ощущение, что идеология – это то, что нас обманывает. На самом деле, уже Марксом было сказано – и здесь он сумел придать вещам правильную перспективу – идеология, это то, что обманывает вовсе не нас, а саму себя. Именно поэтому вещи приобретают такой запутанный ход.

Так вот, если сегодня где-то искать знание, то искать его, разумеется, нужно не в том, чем занимается наука. Я сейчас специально приведу вам в пример научное утверждение, чтобы продемонстрировать, где в нем расположена толика знания, его корешок, если угодно, черенок, а где, с другой стороны, эта самая

наука знанием ни в коей мере не является, и отождествлять ее со знанием было бы попросту неверно. Речь идет, скажем, о теории теплорода. Что в теории теплорода является наукой, научным знанием? Поначалу кажется, что научным и собственно научным знанием – потому что научное знание, как правило, это и есть, на самом деле, оксюморон, которому подвергается институция знания со одной стороны и институция науки с другой – здесь является новая концепция мира, которая возникает посредством введения элемента теплорода – ложного, как мы сегодня знаем.

На самом деле, ничего подобного. Знанием здесь является то, что имеет отношение к – скажем так – идеологическим причинам появления теории теплорода на свет. Т.е. знанием является та скрытая космогония, которую ученый – совершенно, конечно, этого не замечая – в основание теории теплорода кладет. Знанием является та самая предвзятая, идеологическая (с точки зрения нынешней науки, разумеется) предпосылка о единстве материи во вселенной.

Вот именно это в учении о теплороде – в научной концепции теплорода – и составляет сторону знания. Конфликт лежит там, где обнаруживается, что ученый со своей позиции сошел, поддавшись воздействию мифа. Именно тут знание и сказывается. Все остальное, расчеты, формулы, выкладки – все, что было так тщательно записано с тем, чтобы потом была доказана его неправота – к знанию никакого отношения не имеет

Именно поэтому сегодня нужно решительно противостоять тому мнению, что знание обнаруживается в том выхолощенном виде, который принимает «поток информации» – мнению, будто бы знание находится там, где университет клепает все новых и новых агентов, сотрудников той будущей машины, которую принято считать адской – машины капитала. Полагать, что это так и что именно там нужно искать знание, полагая притом, что это именно Знание – даже если оно подверглось ужасающей редукции, тысячу раз перепродано и куплено, тысячу раз формализовано во благо того, кто стрижет купоны – вот это как раз и является мнением сугубо ошибочным. Именно так возникает, в дополнение к и без того нелегкому положению вещей, тенденциозная критика этого положения, которая конечно же это положение дополнительно отягощает, являясь в пределе очередным его

предъявлением, очередным подтверждением того, что положение в том, что касается степени его тяжести, и вправду зашло очень далеко. Это видно именно из неверного понимания знания – не только из того корня, из которого подобная критика университета, информации и науки исходит, и не только по той причине, что в этой критике университета, уши самого Университета всегда налицо – но и из той фактической, как было сказано выше, теоретической ошибки, которой здесь подвергается понятие знание. Знание здесь кривотолкуется, под знанием видят то, что знанием не является. Как раз, напротив, чтобы понять знание, чтобы увидеть его в действии, в той же самой критике знания, нужно попробовать совершить деконструкцию самой позиции критики современного знания – попытка, предпринятая сегодня час назад или около того – с тем, чтобы показать, что позиция знания, производства знания, как раз и обнаруживается в той странной ситуации, когда *определенного* рода критика обнаруживается в *определенного* рода отношении к тому, что она критикует. Заметьте, я не говорю, что это, например, «сношение», ищущее выгод. Я вовсе не стою на позиции обличающей критики – с моей точки зрения это именно *отношение*. И для прояснения этого отношения (поскольку оно не очевидно), для того, чтобы его объяснить, требуется новая логическая фигура – по меньшей мере одна – хотя, возможно, в будущем появятся еще.

Для объяснения этого отношения и нужен был материал, который излагался здесь в предыдущие годы – материал, который, в частности, касался расщепленного, отнесенного от самого себя, удвоенного означающего. Другими словами, там где, скажем, позиция университета делается неразличимой в своем истоке – там, где она критикуется с точки зрения самых передовых, самых чистых, самых стержневых воззрений самого же Университета (так что это не «маргинальное», как может показаться, в лице левых диссидентов, критикует официальное и «магистральное» в лице закосневшего университета в его союзе с наукой и государством – а, напротив, это самое что ни на есть магистральное из недр самого университета, слабый голос того самого интеллектуала, интеллигента – здесь эти позиции почти не различаются – который призывает, изнутри университета, к благочестию, сегодня критикует университет, находясь таким образом ни внутри, ни

снаружи).

Такова странная топология происходящего – именно эта двойственная позиция имеет прямое отношение к знанию, потому что в нем присутствует конфликт. Эта позиция, разумеется, исторична сама – и в том смысле, в котором она производит реальные политические пертурбации, она отвечает всем изложенным здесь условиям бытия «знанием».

5 декабря 2012 года

II. В каком смысле знание может быть объективным

В тот раз мы провели необходимое – давно, на самом деле, ждущее своего часа – различие между «знанием» и тем, что «знанием» не является, но иногда ошибочно к нему относится – относится, как я с самого начала предупредил, в целях конъюнктурных. На самом деле, впоследствии я узнал, что кто-то решил, будто на работу Мазина я собирался опираться с полнотью, так сказать, положительной точки зрения. Меня удивило это мнение, поскольку любой, кто мог познакомиться с характером этого семинара ранее, конечно же, должен был понять, что при всем взаимном уважении к деятельности друг друга о согласии не может быть и речи. И, на самом деле, меня удивляет тенденция, согласно которой любой приведенный источник – скажем, видеочитату – автоматически считают чем-то, на что говорящий собирается опираться именно с точки зрения его возможной поддержки. Как раз таки если бы речь шла только о поддержке, то приводить эту цитату, разумеется, было бы просто ни к чему. В любом случае, когда я в дальнейшем это делаю – чтобы не вызывать опять-таки недоразумений – когда я предлагаю к прочтению какой-либо современный текст как текст, свидетелями появления которого мы являемся сегодня, то делается это, как правило, если я не оговариваю обратного, именно в целях критических. Поначалу я этого не говорил, чтобы специально аудиторию не подготавливать и не создавать предвзятого впечатления, но теперь я полагаю, что это нужно делать. И, как правило, согласие остается выражать только текстам тех, кого можно назвать нашими дорогими покойничками.

В этом отношении, то самое разведение между знанием и тем, что знанием не является – а посмотрите, на самом деле, на какие дальние позиции мы все вместе с подобной деятельностью

отступаем – нам нужно проводить различие между вещами, конечно же, очевидно различными – вещами, которые, мало кому в голову пришло бы вообще путать – знанием и информацией. Но тогда, когда предлагается критика того, что называется «знанием» в определенном смысле – когда это знание сопрягается, скажем, с дискурсом капиталиста, и когда в его качестве приводят примеры, которые очевидно относятся к деятельности информационной и в которых ничего, имеющее отношение к знанию, в его виде, который я в прошлый раз назвал гегельянским – Гегелю наследующим – не имеет, то это, конечно, показывает, что мы отброшены далеко назад.

Эта отброшенность коррелятивна тому, чем здесь, на семинарах, я пытаюсь заниматься – тому, на что я постоянно обращаю внимание. Если сегодня со знанием самого Лакана происходят вещи, которые в свое время произошли со знанием Фрейда – а то, что произошло со знанием Фрейда, возможно, вам известно: это знание оказалось растаскано, пущено на мероприятия, которые Фрейду, разумеется, никакой радости не принесли и принести не могли – я сейчас не о Юнге говорю, о нем даже речи нет. Я говорю о тех, кто называл себя именно фрейдистами, т.е. о людях, которые, собственно, и заложили основу для широчайшего распространения и, в дальнейшем, терапевтического употребления фрейдовской теории, равно как и того, что он оставил в виде практики, хотя относительно последнего не стихают споры.

Так вот, тогда, когда деятельность Фрейда подверглась упрощениям, перетолковываниям, когда она начала представлять в виде, с которым вы можете познакомиться в самых примитивных учебных пособиях, то, в общем-то – и об этом впервые сказал Лакан, и сказал он правду – хотя она была очень неприятна – в этом виноваты именно те, кого можно было назвать самыми верными последователями Фрейда. Сегодня, когда мы читаем Лакана, может даже создаться впечатление, будто бы эти последователи были злонамеренны. Возможно, на уровне, который можно было бы нестрого назвать уровнем бессознательного, они злонамеренны и были, но так или иначе они действительно очень старались – они сделали все, чтобы учение Фрейда не пропало, а учитель воссиял в свете славы. В итоге, психоанализ превращается в совершенно редуционистские, никуда не годные варианты, которые, с одной

стороны, находят свое воплощение в практике, скажем, американского психоанализа, занимающегося, как известно, поддержкой эго – я говорю сейчас очень известные вещи – а с другой стороны возникают совершенно сумасшедшие перетолкования учения Фрейда, которые иногда запускают щупальца в литературную теорию. Скажем, существует теория Блума¹, согласно которой каждый молодой поэт выбирает себе в качестве ненавидимо отца какого-либо предшественника из поэтов уже умерших и в непрестанной борьбе с ним выковывает свою поэтическую индивидуальность. Даже удивительно, что эта книга могла стать оплотом такого серьезного направления в литературоведении как литературоведение Йельской школы, потому что очевидно, что сама идея, лежащая в ее основе, никуда не годится. Если не считать того сложного воплощения, которое Блум этой идее в своем тексте в итоге придал, все это, в общем-то, очень примитивно.

Другими словами, если сегодня с лакановским знанием происходит то же самое, т.е. если лакановская мысль, присущий ей критический импульс низводится до вещей, к которым он, конечно же, изначально не прилагался – если этим знанием пользуются так, чтобы удовлетворить конъюнктурные потребности того, что уже даже критическим мышлением не назовешь – т.е. если это знание пускают так, что оно срабатывает чуть ли не в полхода – притом что, разумеется, такое знание как лакановское, как никакое другое, должно вызвать аналогию с шахматами, в которых нужно мыслить на некоторое количество ходов вперед – так вот, когда это происходит, необходимо не обвинять тех, кто это делает – разумеется, из лучших побуждений, поскольку они опять-таки не виноваты ни в чем – хотя понятие вины в такого рода вещах очень двусмысленно. Обвинять, если вообще об обвинении идет речь, нужно как раз то самое положение, о котором, собственно, Лакан и говорил. Фрейд о нем не сказал тогда еще ни слова, хотя нет оснований думать, будто бы он его не видел. Во всяком случае, с последствиями перетолковывания своего учения он столкнулся сразу же. Он был еще жив, когда появились первые американские версии анализа. Не знаю, раскаялся ли он в том,

¹ Речь идет о Хэролде Блуме, профессоре йельского университета, осмыслившего в том, что сам он полагал «фрейдистским стилем мышления», феномен «страха влияния» в литературе.

что возил психоанализ в Америку, что занимался этим странным импортом, но так или иначе, оснований пожалеть у него всегда была масса.

Если с учением Лакана происходит то же самое – из лучших побуждений, я еще раз подчеркиваю – то это означает, что здесь над ним берет власть какая-то ситуация, которую необходимо продумать поверх голов тех, кто в ней участвует. Другими словами, необходимо выйти на уровень структурный, показав, почему эта ситуация повторяется раз от раза и почему, заметьте, те, кто может оценить первоначальный урок, те, кто искренне сожалеют, что Фрейд подвергся редукции и всерьез пытаются сегодня что-то с этим поделать, почему опять-таки эти агенты не в состоянии дискурс Лакана удержать, почему он постоянно выскальзывает из пальцев? Почему в итоге вместо той самой требовательной сложности, которую Лакан предлагает, мы получаем то, что Деррида назвал «извращающим упрощением»?

Если это происходит, стало быть, на это есть причины, и причина как раз таки лежит в том, что я постоянно пытаюсь вместе с аудиторией продумывать в виде особого акта высказывания, которым всякая сегодня высказывающая себя речь отмечена.

Недавно у меня был очень интересная чатовая беседа с одним человеком, который пытается слушать семинар. Он не читал Лакана и поэтому у него нет к Лакану никаких претензий – он не отравлен, скажем, страхом перед лакановским текстом, и это очень хорошо, поскольку такого рода свежесть необходимо ценить просто ввиду того, что те, кто лакановский текст взяли и оказались им отброшены, всегда демонстрируют что-то вроде рессентимента, некоторой испуганности, которая, на самом деле, носит ложный характер – там нечего пугаться. Хотя я не согласен с высказыванием одного из представителя Фрейдова Поля, который любит заявлять, что Лакан – это, в общем-то, очень просто. Вот это, пожалуй, слишком – это дурной тон.

Так вот, беседа с этим человеком помогла мне в том отношении, что, во-первых, позволила сформулировать ряд важных вещей; во-вторых же, я столкнулся с фактом, который меня не мог не порадовать – с фактом абсолютно непредвзятого отношения к лакановскому анализу, к средствам лакановского анализа, со стороны человека получившего филологическое образование. Я уве-

ряю, что это большая редкость. Именно филологи, и в частности лингвисты, как представители строгой науки об означаемом и об акте высказывания – а сегодня они уже занимаются актом высказывания – являются теми, кто выказывает Лакану наиболее жестокое презрение. Т.е. под именем того, что сам Лакан назвал *лингвистерией*, он имел в виду что-то такое, что он хотел бы лингвистам противопоставить, намекая, разумеется, на ту истерическую реакцию, которую он с их стороны встретил.

В данном случае мне был задан прямой вопрос о том, что, собственно, понимается под «актом высказывания». По мере сил я постарался на него ответить. Я даже, видя, что понимание не налаживается, привел пример, который заключался в том, что можно, скажем, увидеть сегодня в публичной среде в отношении не Лакана, а, например, М. Хайдеггера. Забавно, что среди моих друзей в фейсбуке систематически возникает жалоба на то, что с Хайдеггером сегодня не имеют дело – т.е. это кого-то вообще волнует, что, на самом деле, поразительный факт. И напротив, если мы посмотрим на то, что в отношении Хайдеггера сегодня предпринимается, скажем, на кафедрах истории философии, то можно увидеть, что Хайдеггер окружен глубочайшим почетом. Нет такой конференции, которая бы о Хайдеггере не содержала хотя бы словечка, и нет такой подборки статей, в которой бы к Хайдеггеру не апеллировали с уважением, не говорили о том вкладе, который он внес, о какой-то особенной загадке, которой пронизано его учение – здесь поднимаются от академического языка к языку романтическому, литературному. Но совершенно очевидно, что все эти вещи говорятся только исключительно для того, чтобы понадежнее заставить Хайдеггера замолчать. Вот, собственно, и различие между актом и содержанием.

После этого примера мне пришлось еще объясниться и повторить одну фразу, которую я уже говорил, во-первых, по случаю необходимости ответить на вопрос, что такое акт высказывания в этой аудитории, а также в чат-беседе с еще одним очень активным и интересным участником семинара из Н.Новгорода. Я тогда сформулировал положение акта высказывания в следующей формуле: акт высказывания только один. Сказав так, мне тут же пришлось говорить о том, что постольку, поскольку акт высказывания один, то это имеет некоторые следствия – следствия,

с которыми мы сталкиваемся постоянно, когда пытаемся, скажем, разобраться в том, что говорит публичная речь на философское кафедре или, скажем, на Polit.ru или же в критике правительственной инициативы или в самом правительственной инициативе. Постоянно кажется, что это вещи очень различные, что к ним нужно вырабатывать отношение по-разному, на что, конечно, уходит много времени. Т.е. когда мы понимаем, что здесь произошла ошибка и что перед нами некоторое повторение пройденного, как правило, поезд уже ушел и дискуссия развернулась.

Я просто привел бы чисто злободневный – в упрощенном значении этого слова – пример. Представьте, скажем, что некий депутат держит речь, в которой говорит о том, что необходимо сберечь прекрасные здания С.Петербурга и не дать им наконец рухнуть, даже если они совершенно прогнили изнутри, но с другой стороны, так же ведь необходимо подумать, скажем, о развитии инфраструктуры – вот, например, эти протесты против Охта-центра – это что? В конце концов, строилось здание, которое могло принести немалые прибыли. Потом, скажем, тема меняется – например, из зала задается другой вопрос, и депутат рассуждает о том, что сегодня необходимо поддержать малоимущих и нищих. А поскольку у нас не средневековье, то под категорию нищих подпадают, как известно, врачи и учителя – те самые люди, кстати, профессию которых Лакан, в первом пункте (по отношению к врачам) назвал «комичной», а во втором пункте, по отношению к учителям, «злонамеренной». Потом депутат говорит о том, что необходимо также подумать и о том, чтобы удовлетворить нужды бизнесменов, подумать о правах тех, кто сегодня сумел заработать деньги – давайте, мол, отдадим им Каменный остров, а последний объявим охранно-природной зоной. И если бы кто-то слушал эту речь всерьез, он бы, конечно, в первую очередь, обратил бы внимание на противоречие, которое в этой речи присутствует – т.е. заметил бы, что депутат говорит вещи, которые друг друга опровергают. Но если бы та же речь была прослушана во второй раз, то замечено было бы несколько другое: что бы там депутат ни говорил, это, в общем, одно и то же. Т.е. это всегда организовано одинаковым образом. Не имеет значения, какие, собственно, смысловые противоречия – не логические, а в данном случае это именно смысловые и только – мы в

этой речи находим. На уровне структуры высказывания эта речь организована всегда идентично.

В этом отношении – в отношении единства акта высказывания – как раз таки и необходимо сказать несколько слов, которые помогли бы нам акт высказывания тщательно отличить от давнего лингвистического спора по его поводу – потому что лингвистика тоже с актом высказывания имеет дело, по крайней мере, пытается – и, даже если она этого не говорит (иногда она это говорит почти буквально), она пытается продумывать различие между актом высказывания и содержанием высказывания на базе того различия, которое в ней с романтических времен носит именование различия между «содержанием и формой». Форма и содержание. Об этом ли идет речь, когда мы говорим о различии содержания и акта высказывания?

Необходимо как раз показать, что это не так – причем показать не на основании каких-либо случайных текстовых произведений или высказываний, а на основании как раз таки тех высказываний и произведений, которые вплетаются в ткань того, что можно было бы назвать делом забвения их историчностного смысла и качества. Я говорю, скажем, о произведениях, подобных произведениям М. Хайдеггера. Что, например, мы могли бы сказать об этом тексте, если бы, скажем, стали анализировать его с позиции лингвистической – с позиции различия между содержанием и формой?

Здесь возникли бы очень странные вещи. Так, мы вынуждены были бы констатировать, что, собственно, содержание текстов М. Хайдеггера – те самые места в них, где он говорит наиболее – я не сказал бы пафосно, я бы сказал, наиболее встревоженно, неумолимо повторно – те места, которые для него имеют значение – целиком посвящены необходимости правильно этот текст прочесть. Т.е. все те предупреждения, которые по текстам М. Хайдеггера разбросаны, имеют отношение именно к способу, которым этот текст следует читать – другими словами, они напрямую относятся именно к его форме.

Но что делать с текстом, в котором место содержания занимает форма? Где тогда содержание этого текста искать? Как раз на уровне акта высказывания. Искать его действительно необходимо на уровне акта высказывания, потому что акт высказывания

и есть то, что именно в этом тексте сказано. Здесь возникает, конечно же, инверсия – мы полностью расходимся со смыслом того, что понимает под актом высказывания, содержанием и формой лингвистика, но так или иначе у нас нет другого выхода. Если мы действительно будем читать подобные текстам М. Хайдеггера, то выяснится, что действительно все, что находится на уровне содержания прочитанного, как того, что читающий можете оттуда ухватить в качестве разбросанных по тексту ключей, имеет отношение только к требованиям, с точки зрения которых этот текст необходимо воспринять. Только в свете этого сказанного получает он свой исторический смысл, т.е. вплетается в историю того, что называет Хайдеггер забвением бытия. Забвение бытия, как стало известно после Бадью, имеет вполне политический смысл. Это не то, что относится к кафедре истории философии. Забвение сказывается в тех речах, которые являются речами, формулирующими субъекта.

Итак, если возникает странная, парадоксальная ситуация, в которой содержание полностью обслуживает форму, а акт высказывания как раз таки является содержанием, то тогда каким образом мы можем провести между текстом Хайдеггера и, скажем, между текстом нашего депутата, различие? С самой бытовой точки зрения очевидно, что различие есть, но удивительно, что пока никто не попытался это различие провести так, чтобы оно получило точное – например, топологическое – определение. Чем, скажем, речь из учебника, или речь депутата, или речь педагога отличается от речи Хайдеггера? В чем разница в устройстве их высказываний, если до этого было сказано, что акт высказывания только один?

Не отказываясь от своих слов, я хочу это различие показать. Показать же я его попытаюсь следующим образом. Если в тех речах, с которыми Хайдеггер имеет дело – в тех, в которых, как он сам полагает, сказывается забвение бытия (а Хайдеггер ни на секунду не сомневается в том, что это именно инстанция речи – для него оно никогда не было опытом какого-то голого Dasein, которое бы сводилось чисто к внутренним переживаниям, внутреннему опыту и т.д., ничего подобного. Не случайно Хайдеггер постоянно возле речи и языка кружит, хотя, конечно, с точки зрения лингвистики понятие языка он употребляет не точно – он имеет

ввиду именно речь, хотя чаще всего о речи он говорит как о «сказанном» или «сказании»), так вот, когда Хайдеггер указывает на речь, в которой это самое вытеснение бытия, бытия, которое на уровне акта высказывания и имеет место, происходит, он указывает на то, что в этой речи бытие или акт высказывания вытеснены полностью – их там нет. Скажем, их нет в тех речах, которые Хайдеггеру сегодня с кафедры посвящаются. Если эти речи его славят, то это, в общем-то, означает, что они не желают иметь с ним дело.

Но чтобы об этом догадаться, нужно еще что-то такое, что я бы даже контекстом не рискнул назвать. Откуда мы получаем знание о том, что они не желают иметь с ним дела? В общем-то, конечно, в основном из их никчемного характера – ничего теоретически нового они в мысль Хайдеггера не привносят. Уже это уклонение от эвристичности показывает, что, в общем-то, они с текстом Хайдеггера не имеют дела, но это, разумеется, косвенный аргумент.

Вся ситуация в целом должна показать, что действительно, в случае некоторых высказываний, акт высказывания от содержания отличается так, что акта – по крайней мере сразу – не видно. Именно поэтому я счел нужным однажды посвятить лекцию понятию «опыта» – инстанции опыта – которым сегодня субъект может располагать, показав, что сегодня опыт – это уже не то, что приобретается впоследствии того, что вы прошли некоторый жизненный путь. Опыт – это сегодня то, что можно получить путем только искусственным. Это не то, что в вас вырастает, и из чего вырастаете вы сами. Короче, опыт – это ни психологическое, ни экзистенциальное. Многие вещи, относящиеся, скажем, к критической теории – например, говорящие о том, что наша власть не хороша – субъект получает не из опыта. Они приходят из других мест, и только кажется, что опыт их подтверждает. На самом деле ничего подобного. Совершенно очевидно, что опыт, скажем, человека средневекового, человека ходящего под Левиафаном, то, что его власти дурны, ему не подсказывал – несмотря на те, конечно же, совершенно невыносимые, даже непредставимые для нас сегодня в мелочах, условия, в которых он, благодаря в том числе и своей власти, обитал.

Так вот, как я уже сказал, есть такие речи – такие высказыва-

ния – в которых отличие содержания их от их акта как от того, что они пытаются сделать, из самого опыта – даже из опыта чтения этих речей – получить нельзя. Субъекты получают знание об этом различии из какого-то другого места.

Но существуют и другие тексты, в которых различие между актом и содержанием высказывания можно получить из опыта самого текста. Вот именно эти тексты, в общем-то, и являются в совокупности тем, что Хайдеггер очень величаво и бесхитростно называет творениями великих мыслителей. «Под философией я, – говорит Хайдеггер, – не понимаю то, что делают сейчас на моей кафедре. Я понимаю под ней творения великих мыслителей». На самом деле, это совершенно не пафосно – напротив, точней не скажешь. И если эти мыслители попали в ряд тех, которых мы не можем не замечать, то это означает, что их речь была организована как-то иначе. При этом акт высказывания – я на этом опять-таки буду настаивать – организован всегда одним и тем же образом: он один на всех, и на депутата, и на Мартина Хайдеггера.

Как это возможно? К доказательству этого я сейчас перейду. Невзирая на то, что в текстах, подобных тексту Хайдеггера – я даже не буду добавлять, что так же устроены тексты Кьеркегора, Ницше, Лакана, это совершенно лишнее – что текст Хайдеггера, это текст, в котором различие между актом и содержанием высказывания можно увидеть, именно имея дело с текстом. В этом его основная ценность и отличие. Сказав это, я, тем не менее, не имею в виду, что акт высказывания в этих текстах организован как-то иначе. Роль акта высказывания, направленная на забвение, на отличие – собственно, акт высказывания это забвение и есть, поскольку он забвению подвергается – в текстах Хайдеггера сказывается ничуть не меньше. Это видно, например, в том, что Хайдеггер, например, не может отделаться от некоторых вещей, за которые потом пеняет ему Деррида. Т.е. он не может отделаться от того, что, например, Деррида называет метафизикой присутствия. Хайдеггеру непременно нужны вещи, которые вы тоже легко увидите у него на уровне содержания – это не самое главное, но это тоже имеет к содержанию отношению – вещи, которые, скажем, сам Хайдеггер продумывает под лозунгом «решимости», например. Т.е. Хайдеггер имеет намерение не просто показать, как сегодня забывается Бытие и как это происходит в ре-

чи, но он еще и хочет субъекта чему-то научить. Он, скажем, хочет научить молодого студента, которому он посвящает свою речь, этого самого гитлерюгенда, быть решительным. Скажем, отвечать зову бытия какими-то практическими действиями – какими, никто, разумеется, не знает, поэтому студенты Хайдеггера над ним на этот счет подшучивали, мол, вбросился в решимость, а в какую, не знаю. Но, так или иначе, Хайдеггер – а также это касается, разумеется, и Ницше, и Гегеля, и многих других – считал своим долгом оставить какой-то урок и оставить его, конечно, тоже на уровне содержания высказывания. При этом, вот здесь таки содержание срабатывает как акт. Т.е. то, что Хайдеггер только хотел сделать, не имеет никакого отношения опять-таки к тому, что он уже и без того сделал – притом, конечно же, что сделанное гораздо богаче того, что можно встретить в других инициативах, и, в общем-то, только сделанное Хайдеггером и дает нам ключ к тому, в каком положении с этим самым единственным актом высказывания мы сегодня оказались.

Именно поэтому я однажды посвятил целую лекцию тому, зачем Фрейду был нужен Эдипов комплекс. На самом деле, вопрос был задан провокативно, потому что Фрейду он, разумеется, не нужен – потом Лакан специально говорит о том, что аналитики этим самым Эдиповым комплексом не пользуются. Но я попытался в той лекции показать, что Эдипов комплекс – это такое пятно на репутации Фрейда, пятно, на которое он, тем не менее, не мог не решиться, потому что акт высказывания от содержания должен был отличен. В силу того, что эта максима является верной для всех случаев, для всех случаев без исключения – инициатива, которая отмечает себя как славная, как действительно оставившая о себе память – здесь просто не могут не пойти на небольшую порчу. То, что в итоге, например, Ницше или Хайдеггер замарали себя определенной политической ориентацией – в случае Ницше это произошло задним числом – равно как и то, что, скажем, Фрейд развивает понятие Эдипова комплекса, которое ему действительно не нужно (оно просто ему мешает – оно, скажем, не помогает ему понять случаи проходивших у него анализ девушек – той же Доры). Итак, Фрейду этот комплекс не нужен, притом что он имеет место именно потому, что это и есть то самое пятно – пятно на репутации, пятно на речениях Фрейда – на

которое он не мог не пойти, именно потому, что акт высказывания, воплощенный в данном случае в содержании учения об Эдипе, должен от самого содержания высказывания, воплощенном на уровне, как я уже сказал, формы, отличаться. Это, так сказать, неизбежное следствие. Это плата за вход – за вход в мир речи.

И, рассматривая эту самую плату, я бы хотел перейти к тому, кто тоже оставил нам впечатляющий пример различия между содержанием высказывания и инстанцией акта, но при этом оставил кое-что еще – феномен, который я сейчас считаю своим долгом рассмотреть. Это имеет прямое отношение к теме объективности, потому что речь идет о Сёрене Кьеркегоре. Так вот, что удалось С. Кьеркегору – удалось уникальным образом – притом что скажем, Хайдеггеру это ни разу не удавалось – по крайней мере, таких феноменов я у него не находил – это один раз удалось Лакану, и это единожды удалось Марксу – так вот, Кьеркегору это удавалось постоянно. Именно в этом отличие этой фигуры и именно поэтому мы до сих пор не знаем, что с ней делать, почему она и находится постоянно в щекотливом положении – Кьеркегор сегодня наиболее уважаемый и наиболее не читаемый мыслитель. И опыты многих из тех, кто сегодня пытается заново о Кьеркегоре думать, это доказывает – они не знают, как к Кьеркегору подступиться, откуда его читать. Совершенно очевидно, что Кьеркегора нельзя читать с той стороны, которую всегда считали стороной содержания его высказывания. Т.е. его нельзя читать с той стороны, в которой, скажем, Кьеркегор нас учит об экзистенциальном долге. Или там, где Кьеркегор учит нас о том, что необходимо, на уровне религиозной стадии, сделать последний предельно важный выбор. Неслучайно у многих, начиная с Адорно, сложилось подозрение, что это совершенно не то и что Кьеркегор говорит эти вещи просто потому, что он не мог не сказать, что что-то его подталкивало к ним, но больше всего его подталкивало к ним кривотечение того, что ему сказать как раз таки удалось. Т.е. Кьеркегор представляет собой удивительный, редкостный пример кривотечения себя же самого.

Подступ к тексту Кьеркегора можно обеспечить только анализом, который показал бы, каким образом в случае Кьеркегора организованы акт и содержание высказывания, а анализ этот будет носить характер пикантный, потому что именно Кьеркегор-то

впервые акт и содержание высказывания и различил, заметьте, задолго до лингвистики. Различает же их Кьеркегор в учении, которое называется у него учением о субъективной истине. Именно поэтому Кьеркегору нужно «объективное», потому что он его этой самой субъективной истине противопоставляет. В конце я скажу, в чем субъективная истина заключается – при этом никакого религиозного откровения, конечно же, не ждите. Речь будет идти лишь о том, как она устроена, поскольку в чем она заключается, конечно же, сегодня не может сказать никто просто потому, что эта истина не предназначена для передачи на уровне содержания. Это не значит, что она молчаливо и величаво ступает среди нас – это просто означает, что перед нами в ее лице именно структурный феномен.

Так вот, когда Кьеркегор, как все считают, нападает на «объективность», нападает на речь – а «объективное» это именно речь в ее историчностном, современном Кьеркегору облике – на самом деле, не удивительно, что Кьеркегора опять-таки поразительным образом читают, как и Хайдеггера, не так, как следует: так, почему-то считают нужным накидываться на то, что в его писаниях составляет второстепенную роль – пресловутое учение об этическом долге, о внутреннем вращении в религиозное и т.д. При этом никто не замечает массы вещей и речей, которые Кьеркегор посвящает именно высказываниям своих современников. Т.е. большая часть текстов Кьеркегора занята тем, что можно было бы назвать критикой или полемикой, как сам Кьеркегор ее называет, притом что, конечно же, это не является полемикой, потому что это совершенно не то; перед нами, на самом деле, довольно строгий анализ, это, к счастью, не банальное «возражение по существу». Если бы Кьеркегор опускался до возражений по существу, разумеется, таким значимым мыслителем, таким стратегически важным персонажем он для нас бы не был.

Так вот, Кьеркегор первым замечает, что в речи его современников что-то не так – что она, например, поразительно однотипна. Именно это он называет «объективным», но при этом не стоит спешить с мнением о том, будто бы объективное – это то, что обычно, вслед за Кьеркегором и даже без него, под «объективным» понимают. Во-первых, всем очевидно и, в общем-то, стало общим местом – здесь проблем нет – что Кьеркегор свое

«объективное» создает для того, чтобы возразить тому, что является для него современным знанием. Уже это должно заставить вас заподозрить, что «объективное» не так уж объективно – не случайно в тот раз мы пришли к выводу о том, что знание является воплощением некоторого противоречия. Знание, это то, что опровергает само себя.

Так вот, когда Кьеркегор бранит современные ему речи за «объективность», он вовсе не имеет ввиду того, что обычно в уста Кьеркегора вкладывают – вкладывают, конечно, порочным образом, потому что после этого Кьеркегор низводится до жалкого персонажа, который только и знал, что возражать учителю, в тени которого находился – я имею в виду Гегеля. Так вот, когда Кьеркегор бранит речь своих современников за то, что они приобретают характер повторный, за то, что там всегда говорится одно и то же, говорится одним и тем же тоном, тоном памфлетным, тоном скандальным, за то, что Кьеркегор каждый день читает одни и те же газеты, слушает одни и те же дискуссии, носящие глупейший, с его точки зрения, характер – они, конечно, такой характер носят и сегодня, речь эта несколько не изменилась, я даже полагаю, что сегодня можно брать критику Кьеркегора без всяких изменений и налагать на любые выпускающиеся в свет памфлеты или какие-то якобы содержательные заявления нравоучительного характера, на всяческие дискуссии, которые можно найти на соответствующих сайтах или форумах – так вот, Кьеркегор, вменяя этому понятие объективного и, уверяя, что существует какое-то субъективное, которое он этому объективному противопоставляет, на самом деле, вводит в поле знания очень сложную фигуру. Сложность эта связана с тем, что мы совершенно не понимаем, что под «объективным» и «субъективным» Кьеркегор имеет в виду. Когда мы думаем, что это какие-то понятия, которые он якобы подчерпнул из картезианской традиции и теперь на них обрушивается с точки зрения живой, страдающей, внутренней экзистенциальной самости, то совершаем грубейшую ошибку, потому что сам характер критики Кьеркегора не дает нам сделать вывод на этот счет. Чем дальше, тем сильнее складывается впечатление, что «объективность» у Кьеркегора – это такая вещь, которая нимало не походит на картезианскую объективность, на то, что мы понимаем под «объективностью знания» – знания в

облике этой самой объективности как чего-то абстрактного, не имеющего к индивиду, к его страданиям, никакого отношения – так вот, все это постепенно оказывается Кьеркегором оттеснено в пользу какого-то другого понимания «объективности», в форме которой речь его современников и предстает. Когда пытаются истолковать это по линии якобы совершаемой Кьеркегором критики Гегеля, тем самым загодя вменяют возможному пониманию Кьеркегора очень серьезный изъян.

На самом деле, если рассмотреть эту самую «объективную речь» – если взять ее в ее современной Кьеркегору и нам форме, то обнаружится, что ничего общего с научной картезианской объективностью она не имеет. В первую очередь потому, что речь, на которую Кьеркегор нападает, носит крайне аффектированный характер. Вот в этом отношении как раз таки я хотел бы сказать пару слов об аффектированности и уверенности. Здесь это уместно, потому что явным образом вплетается в то понимание, которое склонны ниспосылать лакановской инициативе – в частности его выступлениям, которые, как известно, носили довольно уверенный, даже безапелляционный характер. Для некоторых, читающих Лакана, это делается настоящей проблемой. Они считают, что если Лакан выступал на стороне того, что не является «знанием», т.е. не является знанием в его сугубо университетской форме – что если Лакан настаивал на приведении в мир дискурса аналитика, который со знанием имеет дело как-то по-другому – то Лакан, стало быть, должен был быть кроток, как какая-нибудь божья пташка, даже как какой-нибудь Франциск Азисский, позволяющий этим пташкам садиться ему на плечи.

Так вот, это совершенно не так, потому что распределение аффекта и его уверенности – и с другой стороны бесстрастности и неуверенности – нужно переместить так, чтобы мы увидели, как расположены эти пары на самом деле. Если посмотреть, скажем, на университетский дискурс или на речь депутата, совершенно очевидно, что эта речь носит, во-первых, страстный и, во-вторых, неуверенный характер. Она неуверенна именно потому, что страстна. Здесь, разумеется, хотя что-то доказать. Здесь с пеной у рта отстаивают. Здесь очень беспокоятся о том, как бы то, что они говорят, не пропало. Здесь заинтересованы в том, чтобы дать ему вторую жизнь – скажем, на уровне реформы образова-

ния или административных мер. Вот это, в общем-то, неуверенностью, с одной стороны, и, с другой стороны, аффектом и является.

В речи Лакана происходят вещи совершенно другого пошиба. Во-первых, она лишена аффекта, т.е. она, разумеется, как сам Лакан говорит, аффекта не лишена, но она лишена аффекта в его обычном, вульгарном, бытовом смысле. Именно поэтому Лакан однажды говорил о том, что если он чего-то добился, то только потому, что не показывал, что это ему хоть в какой-то степени интересно. Т.е. ему это было интересно ровно в той мере, в которой это было интересно, так сказать, эвристически. Может ли это получить вторую жизнь, будет ли оно продолжено, подхватят ли это его ученики, его никогда это не волновало. Поэтому и занимался он такими специфическими вещами как, скажем, выпуск текстов без подписи и т.п.

В случае Кьеркегора все то же самое. Хотя принято считать, что Кьеркегор очень тревожился (на самом деле, немало биографических работ, где Кьеркегора оценивают в таком ключе, который не может не вызвать у читателя сочувствия) – вплоть до того, что Кьеркегор представлен человеком, который метался от псевдонима к псевдониму и очень беспокоился о судьбе своих изданий, который страстно следил за тем, что ему ответят – вот здесь как раз таки и совершают ошибку, потому что если Кьеркегора как-то и рассматривать, если пытаться изучить статус высказывающегося субъекта в его случае, то необходимо постулировать, что Кьеркегор был совершенно бесстрастен. Почему? Да просто потому, что вся громкая интонированность, весь резкий, сильный аффект, все беспокойство о судьбе сказанного – о том, чтобы это сказанное действительно было оценено по достоинству и т. д. – находятся на стороне той речи, которую Кьеркегор называет «объективной». Именно эта самая публичная, объективная речь как раз таки и является речью крайне заинтересованной в том, чтобы, скажем, у нее был подобающий ей праксис, чтобы у нее были последователи, чтобы реплика появилась в газете вовремя, чтобы, не дай Бог, если редактор чего-нибудь перепутал, он принес свои, столь необходимые, извинения публике и т.д.. Все это и есть «объективная» речь. Она очень беспокоится. Т.е. бытовая тревога ей не чужда.

И тогда каким образом мы могли бы перетолковать субъективность – что вообще под «субъективностью» понимается? Почему Кьеркегор так часто и страстно о субъективности говорит, страстно, при этом совершенно не волнуясь – потому что если бы он волновался, он бы конечно потрудился бы дать ей хорошее определение (то, что он после себя оставил, определением не является) – вот это самое бесстрашие и беспечность, небрежность Кьеркегора, за которую он себя, порою, поругивал, и привело к тому, что мы сегодня имеем о «субъективности» в кьеркегоровском смысле очень смутное, неправильное представление. Постольку поскольку мы не понимаем смысла «объективности», нам кажется, что это такое знание, которое за себя не отвечает, которое ничем не интересуется, которое обращается с истиной безапелляционно – а это совершенно как раз таки не так – как мы увидели, знание «объективное» очень в истине заинтересовано. Именно за истину все публичные высказывания и бьются. Именно поэтому, разумеется, она им не дается и от них ускользает.

Так вот, Кьеркегор, этот деревенский дурачок, попадает в истину с одного замаха. Но попадает он так, что сам этого не замечает. Т.е. там, где он еще силится показать, что субъективность – это, скажем, внутренний религиозный путь, то он, конечно же, никакой истины не говорит и сам себя потом за эти слова очень жестоко ругает. Для этого смена псевдонимов как раз и была для него важна. Каждый раз, когда он, как ему казалось, сказал слишком много, ему приходилось менять имя. Вот, собственно, и причина этого калейдоскопа имен – Климакус, Константин Констанций и т. д.

Напротив, «субъективное» – это что-то такое, что нельзя понять со стороны «внутреннего», если только не допустить, что под «внутренним», как и под «субъективным», Кьеркегор понимал что-то совершенно не то. Вообще, я призываю при чтении Кьеркегора обращаться с его определениями так, как будто это термины. Термин – это что такое, чему определение должно только еще поступить. Т.е. термин – это что-то, смысл чего не ясен из обычного значения, бытового значения слова, которое для создания термина использовано. Когда Кьеркегор говорит о «внешнем» и «внутреннем», слова эти остаются непонятными. Что Кьеркегор под «внутренним» имеет в виду, загодя мы не зна-

ем. Но постепенно перед нами вырисовывается то, что Кьеркегор попытался причинить высказыванию – а предпринял он то, что можно было бы назвать вмешательством в высказывание, вмешательством в инстанцию высказывания, в инстанцию акта высказывания, благодаря чему впервые появились вещи совершенно потрясающие, вещи, которые до этого не имели места, и которые я постоянно пытаюсь продумывать вместе с аудиторией под именем двух означающих. Именно Кьеркегор эти два означающих и привнес в мир высказывания. И тогда, когда абберрация двух означающих о себе заявляет – скажем, в режиме безусловно политическом, режиме не без последствий – то, если мы будем искать концы этого странного положения вещей, то именно к Кьеркегору и нужно отсылать. Именно Кьеркегор виновен в том, что буря разразилась, и именно отсюда появляются первые доказательства того, что мир высказывания только один, так что сказанное в каком-то одном месте немедленно отзывается на всех.

Как только Кьеркегор обрушивается на публичную речь, заявляя, что она никуда не годится, потому что забывает акт высказывания и потому что в ней ничего, кроме содержания и, соответственно, противоположного по действию акта, не присутствует, как тут же начинается история, которая все убыстряется и убыстряется и, в итоге, мы попадаем в общество, которое ошибочно называют информационным. Общество, в котором беспокойство по поводу содержания высказывания достигает максимума. Кьеркегор тоже к этому руку приложил – равно как и Фрейд, и – со своей стороны – Лакан. Не удивительно, что это случилось, и не удивительно, что впоследствии Лакан говорит о том, что именно его деятельность является наиболее злокозненной, поскольку вызывает ускорение тех же самых процессов, о которых он говорит и которые пытается критиковать. Но это как раз так и доказывает то, что поле едино. Едино в силу того, что един акт высказывания.

Так вот, Кьеркегор, силясь сказать что-то, что не было бы объективной речью, силясь произвести на свет субъективное высказывание, производит его, разумеется, не там, где он жалобно говорит о внутреннем, об экзистенциальном, об обретении себя и т.п. – вот там-то, разумеется, он говорит еще «объективнее» ненавистных ему собеседников, тут у него иллюзий нет. Именно

потому он потом извинения читателю и приносит. А вот субъективный акт высказывания ему удастся произвести только один раз, при том что он совершенно этого не замечает и, более того, ему это не удастся на самом деле, поскольку любой акт высказывания – это максима – является объективным. Поэтому, когда я сказал, что Кьеркегору удастся произвести субъективный акт высказывания, я имел в виду то, что он произвел что-то такое, то действительно было им высказано, но при этом статуса высказывания не носит. Я это высказывание сейчас приведу.

Когда Кьеркегор, по своему обыкновению, разоряется и бранит Гегеля и бранит всю, наследующую ему, университетскую и публичную и кафешантанную структуру, которая производит свои популярные речи, Кьеркегор говорит буквально следующую вещь: *на самом деле это Всеобщее Гегеля виновато в том, что речь сегодня носит такой обобщенный, объективный характер.* Я не знаю, расслышите ли вы в этой фразе то, чем мы занимались в позапрошлом году, когда я пытался продемонстрировать, что в публичной речи имеет место удвоение означаемого – причем имеет место так, что после этого сцена поразительным образом раскраивается и обнаруживает свои даже не то, чтобы лживые, а просто структурно невозможные корни. Так, например, я манипулировал примером с «манипуляцией», показывая, что манипуляция, в ее развернутом, идеологически полновесном, артикулированном виде существует только одна – это манипуляция, которая предупреждает нас о вреде «манипуляции». Если бы эта манипуляция о себе не заявила, ни о какой манипуляции вообще бы речи не было. Нет таких актов высказывания, которые являются манипуляцией по факту. Только когда о манипуляции заговорили – когда появилось НЛП и всякая прочая психологическая конспирология – стало ясно, что производится удвоение означаемого «манипуляция». Манипуляция производится там, где о манипуляции нас постоянно учат, предостерегая на ее счет.

Так вот, существуют и другие высказывания, носящие подобный же характер. Например, я в свое время пытался – это, конечно, могло быть воспринято как шутка – показать, что высказывание Гегеля о том, что отрицание отрицания к чему-то приводит, является ложным, потому что если отрицание прилагается к отрицанию, то никакого отрицания, разумеется, нет. Если отри-

цание прилагается не к тому что отрицается – конечно же, Гегель говорит не об этом – а именно к самой операции отрицания, то, разумеется, никакого отрицания нету – отрицание в таком случае просто не имеет места. Если первого отрицания нет, если его упразднили, тогда как же возможно второе – откуда ему взяться, если именно его и упразднили логически?

То же самое касается, скажем, марксовского высказывания о том, что *слова о том, что революция устарела, сами сегодня устарели*. Лакан перетолковывает его так, чтобы стал виден его подрывающий структуру смысл. Слова о том, что слова устарели, *сами и устарели*. В общем, именно эту формулу Маркс и предлагает. Разумеется, если устарели слова о том, что слова устарели, то устарелость опять-таки структурно упраздняет сама себя. Как возможна вторая устарелось, если первая уже устарела – откуда мы вообще ее черпаем в таком случае?

Так вот, Кьеркегору удалось создать похожее высказывание, причем он его предъявил в виде скорее положительном, чем отрицательном. Положительный ход заключался в том, что Кьеркегор на голубом глазу говорит о том, что будто гегелевское Всеобщее, господство гегелевского Всеобщего – заметьте, что это уже тавтология, потому что господствует только Всеобщее, по крайней мере, так было всегда после Гегеля – гегелевское *Всеобщее* виновато в том, что речи сегодня носят неустранимо *общий* «объективный» характер.

Конечно же, сама по себе фраза Кьеркегора абсолютно недоказательна и даже бессмысленна. Почему это, скажем, именно гегелевское Всеобщее виновато в том, что речи сегодня носят общий, абстрактный характер? Почему, скажем, не пойти марксистским путем и не сказать, что виновна в этом, например, частнособственническая организация, которая имеет прямо отношение к тому, что субъектами ведутся именно те речи, что ими ведутся? Именно частная собственность, по мнению Маркса, виновна в том, что даже самые великие философы не способны сказать больше, чем они способны сказать. Т.е. «невозможное» им никак не совершить.

В этом смысле сама фраза Кьеркегора совершенно недоказуема и как мысль не верифицируема. Но я настаиваю на том, что это даже не мысль – на том, что это вообще не суждение. Разуме-

ется, толкуя Кьеркегора, давая ему какое-то объяснение, интерпретацию, скажем, в учебнике философии, настаивают на том, что Кьеркегор здесь высказывает глубочайшую мысль и что именно на этом философия Кьеркегора и стоит. Что якобы именно гегелевское Всеобщее повинно в том, что сегодня с пресловутым внутренним субъектом что-то произошло, из-за чего оно носит сегодня характер непостижимый. Что Гегель, если можно так выразиться, полностью устранил то, что касается нашего глубочайшего опыта, относящегося к сфере по отношению ко Всеобщему потусторонней.

Так вот, я, напротив, настаиваю на том, что сказанное Кьеркегором не является ни мыслью, ни высказыванием. Это, своего рода вещь невиданная, своеобразное чудовище на ниве фразовой речи, в котором удвоение означающего впервые получает свое ясное, развернутое, структурное расположение. Здесь возникает именно удвоение, потому что ни у первого *Общего*, ни у второго нет никакого смысла. Но, так или иначе, поскольку удвоение возникает, возникает и своего рода абберация, от которой потом не отвертеться.

И мечтой Кьеркегора, несомненно, является причинение совпадения тому, что сам он как раз и называет актом и содержанием высказывания. Т.е. если все объективные речи носят характер, в которых акт высказывания оказывается устранен, подавлен, загнан в угол посредством того, что уже сказано – если акту высказывания в сказанном никакого места не остается, и мы из опыта и из чтения его не получаем – то, разумеется, противоположностью «объективному» является «субъективное», которое здесь не носит никакого «личностного» характера, но противоположно «объективному» именно структурно.

Если в объективной речи акт высказывания от содержания отделен, то, конечно же, *мечтой в отношении субъективного может быть только их совпадение*. Кьеркегор мечтает, грезит о речи, в которой совпадение содержания и акта высказывания имело бы место. Разумеется, мечта эта утопическая и ей никогда не сбыться. Именно потому, что акт высказывания только один, подобное совпадение невозможно. Но, гоняясь за этим невозможным призраком совпадения акта и содержания в речи, т.е. гоняясь за невозможным призраком создания полной речи – полной

в единственно возможном смысле этого слова (полная речь – это речь в которой не было бы изъяна, выраженного расколом между актом и содержанием), гоняясь за этим несуществующим кентавром, Кьеркегор создает что-то другое. Он создает фразу, которая предъявляет расщепление означаемого. Именно поэтому в позапрошлом году я настаивал на том, что у современной ситуации, связанной с производством высказывания, априори две стороны. Одна сторона – это расщепление акта и содержания высказывания. Этой стороне, скажем, тот же Лакан уделил довольно много внимания, хотя и не считал ее самой центральной в своем учении. Вторая сторона нынешнего положения субъекта – его дополнительная, но несовпадающая с первой и не вытекающая нигде из нее часть – состоит в появлении двух означаемых, которые совершенно бессмысленны, но которые, удваиваясь, создают всю ту весомость невозможности, с которой постоянно мы сегодня, пытаемся произвести, например, политическое действие, сталкиваемся.

Итак, мечта Кьеркегора порождает на свет то, что порождает на свет любой сон разума – чудовище, связанное с появлением на свет того, что больше не является высказыванием. Уж покуда нельзя причинить акту высказывания с его содержанием совпадение, то, стало быть, попытавшись это совпадение осуществить, можно выпасть только в область очень странную. Именно в эту область Кьеркегор выпадает, чего он совершенно не замечает. Поэтому и было сказано о нем – в общем-то, на самом деле, с огромным уважением – как о сельском сумасшедшем.

Именно после этого возникает вещь, которая заставляет полностью роль означаемого пересмотреть. Я веду к тому, что было сказано Лаканом в отрывке, на который я пытался в анонсе сослаться – я не думаю, что все из вас посмотрели двадцатый семинар, хотя, возможно, вы читали его и нашли любопытными рассуждения Лакана о крысе в лабиринте. Но в любом случае меня привлекло то, что буквально с первой страницы одиннадцатой главы двадцатого семинара Лакан заявляет, что знание представляет собой загадку. Разумеется, когда такие вещи говорит Лакан, это становится серьезным – это не высказывание руководителя кружка юннатов. Т.е. если Лакан говорит, что знание представляет собой загадку, это значит, что оно отсылает к действительно

загадочному измерению, о котором пока в отношении знания никто ничего не сказал.

И любопытно, что, это измерение раскрывая, Лакан не находит ничего лучшего, как обратиться к опыту, который знание имеет в мире, который мы не считаем миром субъекта. Это опыт мира животного. Лакан обращается к рассмотрению того, как ведет себя крыса в лабиринте – тельце крысы, которое подвергается воздействию символического через уже то самое, что оно запущено в лабиринт и потому вынуждено проходить через топологическое испытание. Так вот, я хотел бы привести другой пример, который покажет, как сегодня велика разница между означаемым, которое мы привыкли видеть, которым привыкли оперировать тогда, когда говорим о роли означаемого (например, в его отношении к означаемому), и между тем, что было привнесено в мир Кьеркегором, попытавшимся перепродумать понятие «объективного» и показать, что объективное знание – это совершенно не то, что о нем раньше думали. А раз «объективное» это не то, что о нем раньше думали, стало быть, и «субъективное» – уж коли оно противоположно кьеркегоровскому объективному – это тоже не то, что о нем думали до того. И вот здесь и возникают вещи, которые я и попытался выше рассмотреть.

Итак, Лакан считает нужным использовать пример с крысой. Я хотел бы привести пример, возможно, более близкий вашему опыту, с животными покрупнее, хотя не скажу, что поумнее – с животными, которые имеют право и даже привилегию расхаживать по всему дому. Речь идет, разумеется, о собаках. Так вот, вы можете провести небольшой эксперимент и, например, запереть вашего любимца или любимицу в какой-нибудь изолированной комнате – в ванной комнате или просто в пустом помещении. Вы с удивлением обнаружите, что не пройдет и небольшого количества времени, как оно начнет проситься наружу. И вот это на самом деле удивительный факт. Т.е. на первый взгляд ничего удивительного в нем нет, а вот на второй, напротив, никакого объяснения этому не находится. Почему бы, скажем, вашему любимцу не остаться в этом самом пустом помещении и не громить его по своему усмотрению? В конце концов, что нового его присутствие принесет ему в других помещениях? Совершенно очевидно, что, в общем-то, никаких особенных, связанных с витальными по-

требностями, оснований выходить из комнаты, в которой его заперли, у животного нет.

И если животное все же начинает из этой комнаты рваться, если все же вы слышите его жалобные повизгивания, так что приходится в итоге открыть ему дверь – потому что вы уже просто не можете этого выносить – если животное так поступает, то это значит – другого объяснения просто придумать нельзя – что действие означавшего коснулось и его мирка тоже. Т.е. животное, по крайней мере, на уровне пары означающих, «внутри/снаружи», в мире означающих как-то ориентируется. Иначе просто невозможно понять, зачем ему нужно попасть в то, что само оно считает миром «наружи».

В этом отношении интересно было бы поразмышлять о роли пространства с точки зрения например, его бесконечности. Все, разумеется, помнят те самые средневековые картинки, в которых простак добирается до края известного ему мира, т.е. до края вселенной, и высовывает голову наружу – ему хочется посмотреть, что же там находится. Эта картинка несет определенного рода истину, очень важную, связанную с тем, что, разумеется, никаких бесконечных пространств, вообще никаких бесконечностей не бывает. Естественно, в детстве родители уверяли нас в том, что – это бывает тогда, когда мы начинаем задумывать над математическими вопросами – что бесконечность существует и что есть такие вещи, которые являются бесконечными, и мы об этом некоторое время думаем, но, в общем-то, ребенка на этот счет не обмануть. Он интуитивно чувствует, что никаких бесконечных бесконечностей нет. Т.е. понятием потенциальной бесконечности ребенка ввести в заблуждение нельзя – он неким образом заранее знает о том, что все бесконечности актуальные. На самом деле, эта умудренность связана с опытом, который ребенок получает в виде материнского желания, но сейчас нет времени показать, как это происходит.

Так вот, тогда, когда животное стремится попасть наружу, т.е. попасть в другой ограниченный участок, участок, который оно, конечно, считает бесконечным – если мы, конечно, из квартиры его никогда не выводили (а если выводили, то оно считает бесконечностью то место, которое оно способно очертить своими пометками) – так вот, это самое животное ведет себя поразитель-

но похожим образом на то, что можно встретить в той самой знаменитой дискуссии о «внутри/наружи», которая примерно в годах 50-х имела место в европейской и, в частности, французской философии. Она докатилась до нас, как всегда, очень поздно.

Эта дискуссия о «внутри/наружи» была проведена в связи с остро назревшим политическим вопросом – это, разумеется, вопрос капиталистической структуры, которая с некоторого времени, кажется структурой нас ограничивающей, т.е. держащей нас внутри – структурой, из которой субъекту не выйти. Это многих тогда очень волновало и волнует в том числе и сейчас. Но тогда, когда были предприняты попытки показать, что все это понимается не совсем правильно – что есть определенного рода наивность тех, кто полагает, что они находятся в капиталистической клетке – когда, скажем, такой мыслитель как Делёз провел свою деконструкцию понятия «внутри», показав, что никакого внутри нет, что мыслить «нутрь» нельзя и что «нутрь» это, скажем так, очередная складка, в которую завернуто что-то такое, что не является внутренностью, поскольку заворачиваются всегда наружные поверхности – когда Делёз, короче, понятие «внутри» деконструировал, на него тут же посыпались обвинения тех, кто на голубом глазу в своей простой и горестной наивности стал Делёза упрекать в том, что, отняв понятие «внутри», он, разумеется, отнял у угнетаемого населения и упование на «наружу».

На самом деле, все это по-своему было небезосновательно, потому что действительно, если деконструируется одно понятие, деконструируется и другое, противоположное ему. Именно поэтому решение Делёза мне представляется не слишком удачным – не самым удачным, по крайней мере из тех решений, которые Делёз принимал – а есть у него очень удачные, опять же с точки зрения той же топологии. Мне, напротив, кажется более интересным решение, которое предпосылает понятию «внутри/наружи» именно Лакан, показавший, что, на самом деле, не в том штука, что мы сегодня ничем не ограничены и находимся в поле имманентности, т.е. в поле бесконечной наружи. Причина в том, что мы, конечно же, ограничены, но ограничены так, что об этом ничего не знаем и, более того, даже не видим, откуда ограниченность исходит. Т.е. только кажется, что мы ограничены, скажем, миром насущного – например, миром вещей или миром

структуры капитала, который нами управляет и который определяет наши потребности и желания. Если вы ограничены – как бы говорит Лакан – то ограничены вы совершенно из другого пункта и по иному поводу. Именно поэтому тогда, когда вы толкуете вашу ограниченность в известных политических терминах, вы, в общем-то, толкуете ее неправильно – не потому что понятия «внутри и снаружи» потеряли свою ценность и силу, а потому что вам никогда не распознать, в каком «нутри» и в какой «наружи» вы находитесь. Как только вы пытаетесь это определить – поезд уже ушел. Ваша речь, пользуясь определением Кьеркегора, стала объективной. Именно поэтому понятие «нутри» и «наружи» определенным образом подвешиваются.

Потому с точки зрения Лакана субъект ограничен, конечно же, в первую очередь со стороны желания. Во вторую очередь – со стороны акта высказывания. Но так или иначе этот пример я привел для того, чтобы показать какое важное различие наблюдается сегодня между означаемым в том виде, в котором оно предлагается нам со стороны лингвистики, и в том виде, который мы получаем, постепенно сегодня образуя его из того, что открывается в процессе продумывания посткьеркегоровской инициативы. После того, как Кьеркегор причиняет означаемому удвоение, его, разумеется, уже нельзя мыслить строго лингвистически. И нельзя опираться на него в том виде, в котором на него опирается запертое в ванной домашнее животное, равно как и те, кто продолжает сегодня дискуссию о том, действительно ли капитализм – это ограничивающее нас образование, действительно ли это клетка, и есть ли какое-то дополнительно «снаружи», куда можно выйти. И когда, например, у Жижека лопаются терпение и он приводит одну из самых своих остроумных фигур, утверждая, что сегодня нужно поменьше говорить о «наруже» – скажем о коммунизме – а, наоборот, наконец-таки заявить откровенно всем тем, кто еще сомневается – а они говорят об этом так горестно, потому что сомневаются и хотят, чтобы их разубедили – именно поэтому тем, кто беспокоится об ограниченности капиталистической структуры, нужно сказать: да, вы действительно ограничены, знайте это, никакого выхода нет. Может быть, после этого, думает Жижек, и откроется какой-нибудь выход – тогда когда все будут основательно напуганы тем, что подтвердились самые

худшие их опасения, они, наконец, решатся на рывок.

Все это, конечно же, шутки – Жижек шутит и знает это – а смысл, напротив, в том, что «внутри и снаружи», будучи парой означающих – той самой парой, образчиком которой, скажем, занимается Лакан, анализируя фрейдовское форт/да – сегодня является не последним словом относительно того, что об означающем можно сказать. Сегодня, напротив, мы стоим перед необходимостью помыслить означающее совершенно иначе. Означающее – это больше не пара означающих (внутри-снаружи, сверху-внизу, левое-правое, обценное-священное). Напротив, мы видим, что все последние деконструкции нацелены на то, чтобы показать, что противопоставляется в означающих всегда фактически одно и то же. Самые удачные деконструкции – скажем, агамбеновская – показывают, что, например, то же «обценно-священное» – это такая вещь, в которой сторон не различишь. Другими словами, это абсолютно недвусмысленно. Разумеется, Агамбен, следуя старой традиции толкования означающих, в которой ему приходится совершать схлопывание антиномии, утверждает, что это и есть самая настоящая двусмысленность; я же полагаю, что никакой двусмысленности здесь уже нет. Двусмысленность – это что-то посильнее – по крайней мере, в том, что священное сочетает в себе не только высокое, но и обценное, ничего удивительного не было даже для наших предков, которые это священное практиковали. Т.е. говорить об этом как о парадоксе – значит придавать либо слишком слабый смысл понятию «парадокса», либо слишком сильный смысл этой ситуации.

Если сегодня существует какая-либо двусмысленность, то она обустроивает не два противоположных означающих, а два означающих, которые антиномией больше не являются – означающих, между которыми не различить, потому что выражаются они одним и тем же словом.

Именно эта перспектива заставляет опять-таки иначе посмотреть на понятие «объективного». Если сегодня «объективное» – это не то, что о нем думали – т.е. заметьте, объективное тоже получает статус двух разных означающих: поначалу полагали, что «объективное» – это то, что находит решение в картезианском изводе, т.е. объективное – это что-то, что продумывается, начиная с учения Декарта, в качестве абстрактно-научного и не

имеющего с нашими чаяниями ничего общего. Потом выясняется, что «объективное» – это что-то совершенно другое, у чего нет смысла, но то, что маркирует ситуацию «объективной речи», которая является речью очень взволнованной и, одновременно, речью бессильной. Таким образом, выясняется, что не существует таких понятий, которые бы не были ввергнуты в эту самую революцию означаемого, в эту переформулировку, которая со времен Фрейда так настоятельно требует ввести себя на сцену.

Сегодня мы больше не можем удовлетвориться соссюррианским базовым форт/да – противопоставлением «тут» и «там». Приходится засвидетельствовать, что с означаемым происходит что-то другое, и те инициативы, которые этого не замечают, которые не берут этого в расчет – которые, скажем, по-прежнему читают Кьеркегора как умершего короля экзистенциалистов – конечно же, являются инициативами именно что «объективными». Т.е. «объективность» сегодня приобретает другой строгий смысл, в силу которого она помечает речи, в которых, как уже было сказано, акт высказывания оказывается от содержания отлучен. Причем отлучен он так, что непонимание касается уже не только, скажем, сделанного Фрейдом или же Лаканом, но и других вещей, которые сегодня все быстрее о себе заявляют и все больше требуют того, чтобы их признали, но которые находятся, как я уже сказал, не только за пределами отличия содержания и акта, но и за пределами того, что может сделать любое высказывание, ибо то, что, как уже было сказано, сделал Кьеркегор или Маркс, сказавший об устарелости, даже «высказыванием» уже не является. Здесь возникает выпадение из мира высказываний – выпадение, которое, конечно же, не является «выходом» – это не выпадение наружу – это введение, если так можно выразиться, другого измерения речи – измерения, которое делает нашу речь тем, что оно и есть. Наша речь либо различает между актом и содержанием, либо постоянно пользуется двусмысленностью этих самых двух означающих.

19 декабря 2012 года

III. Психоанализ и нейрофизиология

Как я предупредил в анонсе, сегодня мы пойдем путем, который можно было бы назвать пародией на гегельянский. При этом, учитывая то, что и само сделанное Гегелем в философских кругах давно уже считается пародией на философский акт, то, в таком случае, избирая путь пародии на Гегеля, мы, в некотором смысле, выражаем по отношению к его начинанию солидарность. В некотором смысле, это акт скромного признания с нашей стороны.

Под пародией на Гегеля я имел в виду путь, который заставит нас внешним образом повторить все те вехи, которые Гегель прошел на своем пути – те самые вехи, которые легли в основание того, что сам Гегель называл знанием. Сегодня мы знаем, что некоторое знание из Гегеля мы действительно получаем – не в том смысле, в котором Гегель нам знание дает, не в том смысле, в котором Гегель является пресловутой энциклопедией мира, но в том виде, в котором знание функционирует, а именно в качестве функции оно нам и является, в том числе и сегодня. Сам того не зная – претендуя на то, чего он сделать, на самом деле, не мог, Гегель образовал нечто совершенно другое. Именно оно-то «знанием» сегодня и является.

Так вот, выстраивая то, что как раз таки «знанием» не является – я имею в виду в философию Гегеля в ее изложении на ранней стадии развития его учения – а известно, что ранняя стадия у философа, как, кстати, и у литератора – возьмите любой первый роман крупного литератора и вы обнаружите, что, в общем-то, в последующих нет такой уж большой нужды. То же самое касается и философов. Как правило, первая работа философа – это некоторое кривочтение всех его последующих. И в этом кривочтении, в этом смелом замахе, который Гегель, по обыкновению того периода предпринимает – а мы знаем, что в то время филосо-

фы вызревали довольно рано – все эти шеллингианские, фихтеанские системы появились тогда, когда их авторы, пожалуй, сегодня не были бы сочтены достаточно оперившимися – но в любом случае, эта самая смелость позволяет Гегелю сразу, одним смелым росчерком пера очертить то, что мы сегодня знаем под именем «феноменологии духа», и эта феноменология духа выстраивается образом, который стал, в некоторой степени, роковым. Роковым постольку, поскольку именно заданным ей образом мы сегодня обречены мыслить – мыслить таким образом нас просто-напросто заставляют, причем заставляют вовсе не Гегель. Я неоднократно говорил о том, что не считаю Гегеля ни тоталитаристом, ни в каком бы то ни было смысле предшественником тоталитарного способа подхода к Сущему – просто потому – и в данном случае еще один пример в защиту Гегеля – что даже тот самый способ мышления, о котором я говорю, Гегель, хотя и инициировал его в своей «Феноменологии духа», вменил нам вовсе не он. Этот способ мышления вменяет нам, с некоторого времени, наука психологическая.

Так вот, этот способ, как известно, заключается в построении своего рода иерархии, пирамиды. Пирамиды того, что потом опять-таки, конечно же, помимо Гегеля, было названо пирамидой человеческих способностей. И начинается эта пирамида, как известно, с того, что считается базовым, наиболее элементарным – это взаимодействие с миром вещей. Т.е. то самое, что впоследствии – ста лет еще не пройдет – назовут «ощущениями». Именно эти самые «ощущения», которые мыслятся сегодня элементарными, и которые, как кажется, выступают базисом любого отношения к миру, любого акта, любого поступка, вообще началом всего, так вот, эти самые ощущения с тех пор постоянно нам предлагаются в качестве начала – если вы откроете любую книгу по психологии, то обнаружите, что она следует все тем же старым способом: для начала вам предлагаются «ощущения», потом вы переходите на уровень «восприятия» – здесь существует очень хитрое, софистическое объяснение, почему восприятие сложнее ощущения – то есть почему оно по своему характеру не столь уж «базовое».

Во всем этом читаются следы отгоревших дискуссий – дискуссий толка довольно неприятного, заматерело академическо-

го – но, в любом случае, так или иначе, картина в итоге выковалась, в результате чего мы все получаем ту самую пирамиду, о которой я сказал выше: пирамиду, в которой за ощущением следует восприятие, за восприятием – более сложные психические способности и, наконец? – и вот здесь-то как раз сказывается присутствие Гегеля, которое не смогли хорошо усвоить – самым высшим членом в этой иерархии, конечно же, должны выступать способности моральные или же духовные. Разумеется, никаким образом из нейрофизиологии все это не выводится – и я буду еще говорить о том облике, в котором нейрофизиология постепенно начала фигурировать. Никаким образом психология из своей базовой науки – т.е. нейрофизиологии – а она, конечно же, если мы будем подыскивать для психологии базовую науку, именно ей и является – не следует, но, так или иначе, здесь, следуя за чем-то таким, за чем поманил ее когда-то Гегель, в качестве высшей стадии развития, конечно же, предполагают, собственно, моральный акт или же поступок.

В подобном виде вся эта система постоянно внушается субъекту, и очень важно заметить, что от базового уровня, уровня ощущения, от уровня первичного взаимодействия с миром – уровня, который волевым образом, я настаиваю, полагается первичным – это именно так положено, это властный акт – от этого уровня никуда теперь не уйти. Я бы хотел, на самом деле, попробовать вместе с вами исследовать, где же в этой самой схеме – схеме, которая в основе науки «психологии» лежит – находится, собственно, «знание»? Скажем, является ли «знанием» сама эта схема? Если бы мы оперировали понятием знания обычным образом, если бы мы не провели предварительно работу размежевания феномена знания с тем, что знанием лишь кажется или порой называется, называется даже вполне весомым словарным образом – если бы мы эту работу, повторяюсь, не проделали, то конечно же были бы вынуждены ответить на этот вопрос однозначно положительно: да, то, что говорит психология об ощущениях, следующих за ними восприятиях и более сложных мнестических, интеллектуальных, а потом и моральных актах, разумеется, является знанием – знанием самой психологии. Но теперь, когда предварительная работа проведена, мы с уверенностью можем сказать, что ничего подобного – и что все, предлагаемое в учеб-

нике или словаре по психологии, является ничем иным как информацией. Т.е. об этом вас извещают. Информация, как известно, штука вовсе не нейтральная – именно поэтому разнообразные критики идеологии, в том числе и с левой стороны, постоянно феноменом информации занимаются. Информация – это такая вещь, которая появляется в качестве чего-то такого, что можно было бы назвать властным броском костей. Это вот так, и вам приходится с этим считаться. Это вот так вовсе не потому, что об этом говорят факты, а потому что такова информация.

Так вот, то, что человеческие способности устроены именно таким образом, является, безусловно, информацией. Можете верить или же нет – это не имеет значения, но вы не можете, с другой стороны, от этого отойти, от этого так легко не отмахнешься, потому что есть что-то в этой системе, что является в том числе и «знанием» в рассмотренном смысле. Что в этой системе является знанием? Знанием в этой системе как раз таки является ее настоятельность. Скажем, если вы в определенной дискуссии (если вам удастся попасть в соответствующую аудиторию) попробуете возражать против того, что ощущение является первичным способом отношения с миром, то – опять же если вам повезет и вы наткнетесь на тех людей, которые до сих пор поддерживают достоинство мнения, что ощущение – это угловой камень, то вы, конечно, получите очень резкую отповедь. Т.е. существует некоторый философский механизм, некоторым особым образом вписанная в историю дискуссий настоятельность, которая заставит вас таки признать, что ощущение действительно является, как однажды выразился иронически Лакан, «путеводителем жизни»¹.

Здесь на кону очень много. На этот счет постоянно разворачиваются яркие, агрессивные вспышки, которые призывают непокорных в этот самый путеводитель жизни непременно поверить, поверить именно как в нечто безусловно первичное. Имен-

¹ «Когда в наши дни – я хочу сказать, лет сорок-пятьдесят назад – учёный психолог пишет работу под названием *Ощущение, путеводитель жизни*, ничего абсурдного в этом, разумеется, нет». (Лакан Ж. Семинары. Кн. 17. «Изнанка психоанализа». С. 155). Лично мне нигде не удалось найти никаких упоминаний об этой работе, но даже если она и существует, то в любом случае, цитата Лакана с точно таким же успехом может считаться актом пародирования научного дискурса, остроумным фейком. [На самом деле, такая работа действительно существовала и была издана в издательстве *Галлимар* в 1945 г. – её автором был Анри Пьерон.]

но на это работает, скажем, вся ленинская – точнее, пост-ленинская идеология, именно это лежит в основе большинства дискуссий, которые все еще сегодня смеют себя называть материалистическими, хотя смысл слова «материализм» несколько раз с тех пор поменялся. Т.е. существует определенная доза агрессивности – того, что Ницше называл рессентиментом как своего рода требовательной, требующей мстительности – злобы, которая требует, чтобы ее – опять-таки по лакановскому выражению – «напоили кровью»¹, и которая таки заставит вас думать должным образом, заставит вас верить в то, что, отклоняясь от благого узкого пути ощущений, на которых все дальнейшее, весь ваш психический мир выстраивается, вы, конечно же, совершаете акт греховный.

Интерес вызывает само по себе упорство – упорство, которое носит, несомненно, историчностный характер, а значит именно оно является в данном случае знанием, которое не сводится к информации. Знание – это, разумеется, то, что имеет кровавое прошлое. И если кровавое прошлое в том или ином мнении, в той или иной настоятельности, действительно сказывается, если оно прорывается ядовитой злобой в тех или иных дискуссиях, то можете быть уверены, что это именно знание и есть – вы с ним напрямую, непосредственно столкнулись. Именно поэтому прошлая наша встреча была посвящена вопросу объективности, относительно которой, я, напоминая, сказал, что в объективности ничего объективного нет – не потому что мы критикуем объективность опять-таки, скажем, с социально-критической стороны – т.е. не потому, что мы считаем, что любая объективность социально обусловлена, имеет некоторое классовое происхождение и т.д. Объективность не объективна потому, что в ней нет того, что в нее обычно вкладывает словарь ассоциаций. Скажем, объективность как знание абстрактное. Или объективность как знание лишенное эмоционального содержания. Или объективность как – это совершенно журналистский штамп – нечто сухое.

Напротив, когда Кьеркегор определяет «объективное» как

¹ «Подхватив сравнение, которым воспользовался сам Фрейд в ключевом месте Толкования сновидений, можно сказать, что тени, которые из этой бездны выходят, мы не сумели напоить кровью». (Лакан Ж. Семинары. Кн. 11. «Четыре основные понятия психоанализа». С. 39.)

нечто, что пока еще невыясненным образом противоположно «субъективному», то оказывается, что «объективное» – в кьеркегоровском словаре – это как раз таки бесконечная страстная заинтересованность. Это сильнейшее беспокойство о том, что может быть сказано на публичной сцене; о том, о чем говорит очередная публикация; о том, не спорит ли с нами наш оппонент и т.д. Т.е. объективное знание как определенный модус высказывания в публичности – это всегда то, что пронизано страстью с головы до пят.

Так вот, это самое «объективное», которое как раз таки знанию присуще – в этом плане знание вполне можно считать объективным в совершенно новом, привнесенном кьеркегоровским вмешательством смысле слов «объективность» и «знание», то знание будет объективным просто потому, что знание исторично. Если все объективное пропитано духом историчности, если оно пропитано духом определенных, присущих эпохе, чаяний и заблуждений, которые она всегда реализует именно в публичной речи, в акте публичного высказывания, т.е. собственно в «акте», реалией которого мы здесь занимаемся уже довольно долгое время – то, в общем-то, можно с уверенностью полагать, что «знание» и вправду является «объективным». Здесь мы ни против Гегеля, ни против Кьеркегора, как бы друг другу порой они ни противоречили, не погрешим. Это место, которое их объединяет, это точка их сращения.

Так вот, в отношении этого самого объективного знания, которое предпосылает нам в качестве первичного, базового уровня институт ощущений – и на этом, как уже было сказано, рессентиментно, яростно настаивает научная среда, не позволяя нам с этого реалистического уровня уклониться, пугая нас опасными последствиями и постоянно указывая нам на то, как мы жалки и слабы, если мы не можем этого самого узкого пути держаться; т.е. попрекая тем, что раньше, просто напросто, характеризовалось как «идеализм» (сегодня, конечно, это слово уже ничего не означает) – так вот, это самое объективное знание заставляет, по меньшей мере, попробовать поверить его другими дисциплинами. Стоит, в частности, попытаться, наконец, выяснить, не может ли, например, такая дисциплина как нейрофизиология это самое предположение о первичности – сугубо моральное, заметьте – со-

гласно которому ощущение – это «путеводитель жизни», самый элементарный базовый уровень взаимодействия с действительностью – со своей стороны как-то поддерживать.

Я пролистал, наверное, около пятнадцати разнообразных изданий по нейрофизиологии – в основном, конечно, учебные пособия просто потому, что хорошую монографию здесь найти трудно – как правило, отдельные монографии в отечественной среде отмечены мракобесием или чрезмерно субъективным творчеством в обычном теперь уже смысле слова «субъективное» – но даже и научные монографии, как это ни странно, написанные в 90-х и нулевых годах, тоже демонстрируют что-то такое, что можно было бы назвать священным безумием. Так, скажем, в одной из монографий¹ ее автор, в общем-то, вполне хорошо укорененный в академической среде, академик, доктор, по-моему медицинских – все-таки не психологических – наук (в общем в такой среде, как эта, принадлежность именно к медицинским кругам считается вещью более основательной и внушающей доверие к написанному, так что здесь он тоже не проигрывает) – этот самый автор с самого начала, буквально в аннотации к своему изданию, заявляет, что по мнению современных ученых (он на них не ссылается, и я не знаю что это за ученые), мозг сегодня является системой, как он сам выражается, *неоднозначной*. В ней можно даже выделить несколько ипостасей, несколько – как сам автор выражается – разных мозгов. Один он называет, по-моему, регулятивным, а второй операциональным или же, напротив, первый операциональным, а второй регулятивным – в общем, не важно. Здесь, конечно же, после первого изумления вспоминается то, что однажды Лакан сказал о Спинозе: с субстанциями – иронически цитируя Спинозу, заявил Лакан – у нас на сегодняшний день небогато. Откровенно говоря, их всего две.

Так вот, в нейрофизиологии тоже с субстанциями мозга на сегодняшний день не очень богато – всего-то две. И когда какое-либо лицо, особенно лицо, отмеченное правом располагать научной стилистикой, делает такие заявления, то это, конечно, выглядит смешно. Фигура, которую автор нам в итоге предлагает, носит совершенно фантазматический характер – мозги в мозгах –

¹ Шульговский В.В. Основы нейрофизиологии. М., 2000.

пример, который, кстати, показывает, что иногда повторение лексемы не является тем самым расщеплением означающего, о котором я очень часто здесь, в этой аудитории говорю, показывая, какое оно имеет историческое и политическое значение. Иногда повторение лексемы – это просто-напросто абсурд, чистой воды идиотизм. Эти самые нафантазированные мозги в мозгах, конечно, с самого начала полностью доверие к нейрофизиологии подобного сорта подрывает.

Но я бы хотел еще заметить на этот счет, что направление мысли автора соответствует чему-то такому, с чем однажды опять-таки Лакан столкнулся, пытаясь исследовать происхождение означающего «космос». Известна эта самая дискуссия – в общем-то, если вы читали В. Мазина или какие-то сопутствующие работы, она вам известна – дискуссия, произошедшая на званом обеде, когда Лакан посмел в лицо космонавту, побывавшему в открытом космосе, усомниться, что такое место как «космос» вообще существует. Т.е. Лакан буквально задал вопрос: а «космос» – это где?

Этот вопрос выступил тогда хорошей деконструкцией означающего «космос» – а «космос» это именно означающее, я поясню сейчас, почему. Действительно, если задуматься над путями, которое это означающего прошло, если задуматься над тем, почему, на каком основании вообще мы некоторую часть окружающей вселенной, которая начинается за пределами земной стратосферы, называем космосом; задуматься над тем, распространяется ли означающее «космос» на все это бесконечное пространство, или, может быть, в конце концов, во вселенной откроются такие участки, к которым понятие космос не применимо по причинам, о которых мы еще ничего не знаем – притом что такое вполне возможно. Т.е. когда мы понимаем, что означающее космос – это просто-напросто то, что Лакан называет «курлыкающим дискурсом»¹ как приложением означающего, взявшегося неведь откуда, к вещи, о которой мы не имеем ни малейшего представления, не понимаем даже, почему мы именно так ее обозначаем, т.е. почему именно здесь, а не в каком-то другом месте, проходит граница.

¹ Термин, введенный в 20 семинаре «Еще».

Заметьте, что то же самое касается некоторых других сфер. Это почти всегда то, что мыслится как сфера, но в итоге ей не оказывается. Так, космос – это, конечно, сфера – как ранее, так и до сих пор. Но есть еще одна сфера, которую мы называем океанической – глубины мирового океана. Это сфера тоже является фантазматически важной. Именно на уровне нашего базового школьного образования нам постоянно вдалбливают, что мировой океан – это, дескать, очень сложное образование, очень таинственная сфера. Если у кого-то были всяческие атласы типа «Мой мир», которые выходили на рубеже девяностых, то они прекрасно понимают, о чем я говорю. Там этот фантазм глубин океана, которые постепенно меняют свой цвет по мере приближения ко дну, конечно, представлены впечатляюще ярко – ни один ребенок мимо этого не пройти не сможет. Так вот, когда нам говорят о глубинах мирового океана, не зная, где они начинаются, где заканчиваются – скажем, можно ли считать глубинами мирового океана подземные грунтовые воды или воды более глубокие, которые могут быть на самом деле просолены до той или иной степени – другими словами, когда некоторое означаящее прилагается к тому, о чем мы даже представления не имеем, то это производит очень сильное впечатление.

Характерно, что с пресловутым мозгом, похоже, происходит то же самое, и в этом повинна именно наука нейрофизиология, которая означаящим «мозг» – а это снова именно означаящее (не все слова с точки зрения лакановской лингвистики являются означаящими, что важно, поскольку означаящее – это то, чем пользуются очень специфически). Скажем, существует представление о том, что сегодня мозг это не только мозг – как то, что расположено внутри черепной коробки и спускается на некоторую высоту по позвоночному столбу, но так же, например, «мозгом» считается сложная система нервных переплетений в аппарате кишечника. Некоторые нейрофизиологи всерьез называют это мозгом, уверяя, что сложность задач, которые эта система решает, по своему уровню сопоставима с теми, которые решают некоторые части мозга головного.

Так вот, когда означаящее мозг начинает функционировать таким образом – когда мы перестаем понимать, каким образом и к чему оно прилагается – вот здесь и возникает измерение, поро-

ждающее к жизни те буйные фантазии, которые автор слегка анонсированного мною только что учебника так наивно своим читателям представил.

Именно это вызывает у нас своеобразное отчаяние, поскольку подсказывает, что действительно, если и есть нечто такое, что только нейрофизиология сможет нам поведать – а пока нейрофизиология твердит мантру о том, что устройство мозга очень сложно и пока в него якобы еще до конца не проникнуть, да, дескать, мы не знаем всех человеческих способностей и т.д. – вот эта чисто негативная, апофатическая мантра, по всей видимости, и является сегодня ее положительной, базовой частью. Уже это, конечно, указывает на то, что данная наука находится в довольно странном положении. Отчаяние прежде всего внушает то, что, как бы глубоко этот самый мозг ни был исследован, не существует пока даже фантазии о таком сращении, которое помогло бы нам от этого самого устройства мозга продвинуться к тому, что заставляло бы – пусть даже не к бессознательному, но, по крайней мере, к той части субъекта, которую Фрейд еще называл частью Я – перейти.

И здесь опять-таки очень значимо сделанное Лаканом в одиннадцатом томе, не высказывание, нет, а, скорее, образное сравнение, навевающее дрожь ужаса. Когда мы рассматриваем пресловутую рефлекторную дугу, все эти афферентные/эфферентные нервы, зараженные электричеством – а все это бежит взад-вперед, все это носит какую-то информацию (здесь термин информации тоже предстает в своей поразительной невнятности, поскольку непонятно что это за информация – ясно же, что это не информация о чем-то – да и «о чем» информация по этим аксонам и дендритам могла бы пройти? Говорят порой, что это якобы какая-то «информация в чистом виде». Тоже большой вопрос, короче). Так вот, когда все это бежит взад-вперед, и когда, наконец, по путям афферентным этот самый сигнал о каком-то произошедшем снаружи, скажем, в нашем пальце, событии, добегаем до соответствующего отдела мозга, создается впечатление, будто бы в темной комнате, в пустом доме зажглась лампа.

«Зажглась, но для кого?»¹

И вот это впечатление ужаса, которое данное сравнение может у нас оставить, конечно же, обязано не чисто хоррор-атмосфере, пустому дому, пустой комнате, в которой зажигается тусклая лампочка. Притом что, когда нам говорят, что в доме никого нет, мы, конечно же, уверены, что это не так. Если в доме никого нет, то он полон призраков. Так вот, когда в доме с призраками зажигается эта самая лампочка, ужас возникает в нас не оттого, что мы боимся призраков, а оттого, что мы в этот момент понимаем ту бездну, которая в действительности лежит между нейрофизиологией, между всеми этими афферентно-эфферентными дугами, и между тем, что хоть немного бы дало нам представление о том, почему, скажем, субъект – не будем брать даже политическое поле, уж куда-то там нейрофизиологии до политики (по крайней мере, как мы сами сегодня о политике думаем), пусть это будет поле сугубо бытовых действий – но даже и в нем ничего не позволяет нам с помощью нейрофизиологии понять, почему субъект принимает то или иное решение. Ни малейшей связи здесь как не было сто лет назад, так и сегодня нет.

В этом плане полезно порассуждать, скажем, о роли модели – модели, которой нейрофизиология еще недавно придавало такое огромное значение (до меня донеслись известия, что сегодня она предпочитает думать на языке математики – если это так, то, конечно же, это большой шаг вперед). Но еще недавно нейрофизиология была чем-то таким, чем была, скажем, наука о простейших атомарных частицах на рубеже девятнадцатого-двадцатого века. Тогда, когда Резерфорд, как всем известно, создает свою модель атома – создает из того, что буквально под руку подвернулось – как и все мы, скажем, в классе втором-третьем, на уроках природоведения, повторяя путь Резерфорда, старательно лепили это самое атомное ядро (протон одним цветом, нейтрон – другим), на

¹ «То, что входит посредством *sensorium* 'a, должно либо найти выход через *motorium*, либо, если это последнее невозможно, повернуть вспять. Но если оно поворачивает вспять, каким образом можем мы, черт возьми, представить себе, что при этом имеет место восприятие? Остается предположить, что воспринимается образ чего-то такого, что вызывает отлив энергии остановленного потока, как если бы зажглась лампа – но зажглась для кого? В пресловутой регрессии этой не обойтись без еще одного измерения, без чего-то третьего». (Лакан Ж. Семинары. Кн. 11. «Четыре основные понятия психоанализа». С. 165).

которое потом лепятся маленькие шарики электрончиков, которые ниточкой привязываются к ядру. Так возникает то, что можно было бы назвать первичной моделью атома. И, конечно же, эта модель оставляла в нас чувство неудовлетворенности, потому что, по крайней мере, нам хотелось бы, чтобы электроны пришли в движение – крутились бы вокруг атома, как им полагается. Разумеется, ничего не получалось и мы мечтали о тех заводных жужжащих, ярких, подвижных моделях, которые иногда представляли перед нами в музеях и кабинетах физики. Так вот, эти самые жужжащие модельки, в которых все действительно вращалось, действовало, полыхало, искрилось, и казались нам наиболее совершенной моделью. Это наивное восхищение моделью, конечно же, опять-таки доносит до нас определенный лакановский урок, в котором модель тем более совершенна, чем менее она о происходящем в реальном измерении напоминает.

Совершенно очевидно, что микромир не устроен таким образом и что в нем ничего не жужжит, не крутится и не светится. Что там нет никаких вращающихся лопастей, которые бы эти электроны несли. Но ведь то же самое касается и тех оффотошопленных рисунков, которые нейрофизиология нам в качестве снимков происходящего в области мозга предлагает – снимков, в которых все эти аксоны, дендриты, нервные узлы, предстают такими яркими, глянцевыми. Они даже как будто бы отражают ложный несуществующий, бросаемый на них свет. Их хочется потрогать пальцем – такова их глянцевидность. И мы опять-таки догадываемся, что, по всей видимости, ничего подобного на уровне мозговой ткани не происходит – что все это не искрится, не блестит и не скользит под пальцами, что оно представляет собой что-то, что мы даже помыслить не можем, у нас не хватает воображения представить как на микроуровне устроена мозговая ткань.

Но, в любом случае, есть подозрение, что как бы эта ткань ни была устроена, это никоим образом не поможет нам понять, что происходит на той самой, если угодно, эволюционной ветви, где возникает то, что Лакан называет зависимостью Желания от языка. Желание – оно, может быть, и есть у кого-нибудь из наших четвероногих друзей, но уж чего у них точно нет, так это языка. А стало быть, их желание не сексуализировано. Поэтому, когда, скажем, кто-то говорит о том, что где-то продолжает существо-

вать какое-то бестиарное, демоническое желание, которое, скорее всего, сексуализировано, и ему причастны всякие там слизи и черные коты, а вот у человека все обстоит наоборот – следует с этим мнением размежеваться, показав, что только у человека желание сопряжено с сексуальностью. Только у человека желание сексуализировано, и поэтому человек является не человеком, т.е. не животным, а субъектом.

Это самое отсутствие связи между тем, что изучает в качестве мозговых процессов нейрофизиология, и между процессами желания, всех тех, кто торопится мыслить вперед – тех, кого не удовлетворяет то, что им предлагается – это отсутствие как раз и заставляет именно что забегать вперед, т.е. мыслить происходящее с другой стороны, которая может образоваться только в том случае, если мы, наконец-таки, порвем с представлением о том, что самой прочной, самой мощной связью является связь, которая связывает восприятие субъекта с миром его ощущений. Т.е. если здесь об этом сразу же заговорить по-фрейдистски – а мы сделаем большой шаг вперед, если так поступим – если сформулировать это образом, которым это сформулировал ранее Фрейд, то базовым в данном случае, при переводе на язык психоанализа – а эта самая психологическая связь на язык психоанализа как раз переводится, не переводится все остальное – так вот, эта самая психологическая связь между миром реальности и совокупностью ощущений, которые по соответствующим нервам попадают в мозг, переводится на язык психоанализа как зависимость субъекта от того, что можно было бы назвать потребностью, удовлетворение которой он находит в окружающем его мире. Заметьте, что пока мы область психологии не покидаем, хотя сделанное суждение является именно психоаналитическим. Заговорить о потребностях – это, на самом деле, уже психоанализ, хотя кому-то так может и не казаться. Но водораздел пролегает здесь нечетко, поскольку даже переведя высказывание о восприятии на язык психоанализа, т.е. на язык удовлетворения потребности, мы еще не делаем решительного шага, поскольку нам не удастся отделаться от впечатления, будто бы этот уровень сохраняет в себе нечто недвусмысленное, т.е. простое, базовое, элементарное. Здесь на первый взгляд есть два элемента и связь между ними.

Именно для того чтобы с этим уровнем разделаться, я пред-

принял в том году некоторые шаги. Я не знаю, может быть кто-нибудь здесь еще помнит лекцию, которая была посвящена смеху? В этой лекции я попытался набросать схему, в которой смех является определенным отправлением, совершаемым по направлению, как кажется поначалу, к действительности – другими словами, как это представляет психология, существует раздражитель, смеховой раздражитель, и существует приступ смеха, который на этот раздражитель отвечает. Так вот, я попытался представить схему, в которой объяснил бы, что дело обстоит совершенно не так, и то, что оно обстоит не так, было придумано не мной – философы давно уже сомневаются в том, что смех, это реакция на какой-то «раздражитель» – и высшей стадией развития этого сомнения было бергсоновское мнение, согласно которому смех – это реакция не на какое-либо событие, т.е. не на какую-либо совокупность внешних обстоятельств, которые отсылают к нашим ощущениям и, попадая по эфферентным путям в мозг, вызывают смех, а, напротив, смех – это реакция на то, что Бергсон назвал предположительным удовлетворением от ничто. Т.е. для того, чтобы считать смех удовлетворением от какого-либо события, нам для начала нужно вычленив в этом событии то, чего ему не хватает, и уже после от этого образовывать смех.

Я, ни на что особо не претендуя, попробовал пройти немножечко дальше – буквально на один логический такт – показать, что даже в мнении Бергсона кое-что от физиологии – в то время еще не нейрофизиологии – сохраняется, потому что Бергсон все еще мыслит сам смех реакцией довольно основательной. Пусть даже уволен оказался первый элемент этой самой двузначной связи, пусть оказался уволен некоторый список внешних раздражителей, отсылающих непосредственно к ощущениям – у Бергсона это уже не так, ведь «Ничто» на ощущения не воздействует – я думаю, это всем понятно. Так вот, если смех вызывает «Ничто», то смех носит характер не физиологический, а именно метафизиологический, т.е. метафизиологический, как я бы это определил. Бергсону удается этот самый метафизиологический характер показать, показав одновременно, что смех не вызывается чем-то таким, что воздействует на ощущения, а обязан своим происхождением чему-то другому. Но поскольку Бергсон остается психологом – он этого никогда не скрывал, даже горделиво полагая,

что ему удалось развить психологию дальше отведенной ей богом пределов – так вот, Бергсон, оставаясь психологом, все еще полагал, что сама реакция смеха является, если угодно, психически основательной. Уж если что тут и есть фундаментального, то это именно сам смех.

Все это довольно хорошо соответствует той картине, в которой Бергсон работал – я имею в виду, философскую картину, философский контекст, в котором о смехе, о «счастливых слезах» (Ж. Батай), вообще о некоторых необычных психических состояниях, о выходах за пределы сознания, о разрыве со здравым смыслом, говорилось очень и очень много. Это была эпоха позднего романтизма, который, поняв, что ему не удалось привнести в мир новую метафизику, бросился в противоположную сторону – в то время, в эпоху, отмеченную сентиментальностью, такого рода вещь как смех или выход за пределы наличного были очень в моде. И поэтому когда Бергсон превозносит смех в качестве «разрыва», в качестве своеобразного шокирующего удара по окружающей действительности, он, конечно, этой традиции наследует. Именно эта традиция и заставила его мыслить смех сугубо метафизически, от его философских и в то же время психологических корней его до конца не отрывая. Т.е. для Бергсона смех остается сугубо психологическим феноменом.

Я же попытался показать, что в этой картине нужно переместить центр тяжести «Ничто» с внешних обстоятельств на сам смех. Смех обязан не тому, что он находит во внешнем мире что-то несогласующееся – а это и есть, собственно «ничто», ведь если что-то с чем-то несогласуется, значит между двумя позициями несогласующегося проходит разрыв – так вот, я предложил перенести разрыв на сам смех, указав на то, что если смех появляется, то по причине того, что смех в данном случае просто неуместен. Другими словами, не смех является весомой реакцией на что-то иллюзорное, чисто эфемерное, а напротив, сам смех и является этой самой эфемерной вещью. Смех (это определение) является реакцией на то, что смех в данном случае неуместен. Поэтому я еще тогда предложил определенно рода иллюстрацию, модель маленьких смеющихся – по мере того, как они поочередно глядят друг на друга – девочек, каждая из которых прыскает смехом после того, как на время затихла другая. Эта модель, кстати, являет-

ся моделью как раз таки в ее наиболее удовлетворительном виде – в ней уже нет ничего определенного, ничего чистого, что делало бы ее иллюзорной.

Это модель, которая, на самом деле, ничего не объясняет, а просто показывает, что смех необъясним в принципе – другими словами, что возможно только его логическое объяснение: смех – это стыдливая реакция на то, что мы посмели засмеяться. Как только первая секунда смеха прозвучала – на самом деле измерить промежуток между началом смеха и пониманием того, что он совершенно не должен иметь места, нельзя; именно поэтому данную ситуацию я предложил помыслить топологически, в качестве вкручивающейся в себя самой воронки, дна которой не существует, т.е. у него чисто структурно нет места – это та же самая воронка, что в другом месте у Лакана удачно иллюстрируется бутылкой Кляйна, вставленной в себя саму так, что ее горлышко не удастся устранить до полного запаивания бутылки в шарик. Место этого самого вхождения в воронку я опять-таки вслед за Лаканом, хотя и не совсем совпадая с некоторыми последовавшими из его изложения выводами, предложил называть «объектом *a*» – просто потому, что, как правило, любое место, которое не позволяет стянуть объект в простую сферу, у Лакана «объектом *a*» и называется – если не верите, просто перечитайте десятый семинар. Та самая точка, которая не позволяет сделать из фигуры нечто целое, гомогенное, полное – это и есть объект *a*.

Так вот, смех, который смеется без всякой причины, исключительно потому, что он неуместен, т.е. если он – реакция на то, что смеху здесь не место – вот этот самый смех по поводу смеха, который неуместен и которому не нужно было бы состояться – который все время отсылает к какому-то другому смеху, который, слава Богу, так и не состоялся, и поэтому мы смеемся в том числе и от облегчения, что засмеялись мы, слава Богу, не так, чтобы нам за это немедленно отрубили голову. Так вот, этот самый смех и является, собственно, моделью того, что я предложил бы мыслить как лежащее в основе топологической структуры ощущения. Именно это позволит нам не отделаться от ощущений, нет – этот уровень я не призываю уволить, это было бы, конечно же, чистой воды идеализмом, т.е. это путь тупиковый, мы за ним не последуем. Но если нам все же нужно как-то мыслить

ощущение, если нам нужно разорвать с представлением о том, что ощущение является базовым, первичным уровнем происходящего, то вот как раз таки данную модель, модель некоторой первичной реакции – а можно заметить, что смех некоторым образом идентичен ощущению, не потому, что эта та же самая мнестическая способность, а потому, что смех представляет собой, как многие авторы это видят, тоже нечто довольно непосредственное, так что если ощущение – это реакция на какое-либо окружающее нас тело, то такой реакцией, в общем-то, является в свою очередь и смех. Неслучайно некоторые склоняются к тому, чтобы мыслить смех именно в качестве того, что некоторым образом со-логично ощущению¹.

Так вот, существует еще одна реакция, которую тоже склонны описывать некоторым со-логичным ощущению образом – это реакция, которая выражается в форме крика. Надо сказать, что крик представляет собой вещь очень загадочную. Даже если взять, скажем, тот крик, который фигурирует в культуре, например, митьков – я благодарен А. Митрофановой, которая сегодня не присутствует, поскольку именно она обратила мое внимание на этот крик и на некоторые опять же сопряженные с этим криком культурные моменты – это крик культуры 80-х, крик, который – в его молчаливом варианте – вы увидите в фильмах Евгения Юфита, скажем, в «Папа, умер Дед Мороз», крик, который кричит просто потому, что якобы кричать ему надобно – сугубо идеологическое допущение. В том году я уже провел анализ, который размежевал этот крик с теми представлениями о нем, которые господствовали, скажем, во время Батая. Существуют представления о некоторых трансгрессивных чистых жестах – слезах, крике, – т.е. о каком-то действии, которое совершается, что называется, от полноты бытия. Это, так сказать, не обусловлено. Роза в известном сентиментальном рассуждении растет, потому что растет, и пахнет тоже, потому что пахнет. Тут даже Бог не является достаточной причиной, потому что достаточной причиной, как известно, в данной традиции, является сама роза. Ее

¹ У Бергсона эта тенденция прослеживается в её наиболее отчётливой форме: достаточно проследить логическое сходство изложений, с одной стороны, в «Материи и памяти» и, с другой, в «Смехе», вышедшем, что примечательно, в том же году, что и фрейдовское «Толкование сновидений».

самой достаточно, чтобы цвести, пахнуть и т.д. – никто ей для этого не нужен.

Так вот, я, как раз таки с этой традицией пытаюсь порвать, показал, что хотя она может быть симпатичной, но при этом совершенно неудовлетворительна для показа того, что происходит на уровне субъекта, потому что в данном случае как раз таки необходимо показать, что даже пресловутый смех, который смеется не из-за чего, без причины – признак как раз известно чего – тем не менее, является смехом, у которого есть этот самый «объект а» в структурной форме самого смеха, которого не должно было состояться.

То же самое касается этого самого юфитовского крика – крика нарочито безумного, крика, который появляется вовсе не потому, что тут орут, видите ли, от полноты того, что им в акте творения открылось, а орут именно потому, что сам крик неуместен, и это каким-то нужно теперь заглушить. Т.е. в этом крике, как и в смехе, тоже есть та самая несуществующая секунда – она длится не хронологически, а чисто логически, мы ее вычленим, т.е. это акт сугубо психоаналитической интерпретации – есть секунда, мгновение, которое длится – на самом деле не «длится», поскольку его нет и вычленяется оно лишь задним числом – мгновение, «после» которого наступает крик по поводу того, что крик уже состоялся. В данном случае, это крик вины, упрямого вызова со стороны уже наказанных. Крик, который является, конечно же сугубо рессентиментным – не в том смысле, что в нем наблюдается какая бы то ни было злоба, а в смысле опять-таки чисто логическом. Если рессентимент – это противодействие, т.е. некоторое действие, направленное против того, что роза цветет и пахнет – притом что это действие не является действием разрушения – это не вырывание розы из земли, где она растет, а лишь демонстрация того, что и сама роза цветет и пахнет исключительно для того, чтобы свой цвет и запах заглушить. Что здесь даже если и действуют наивно, то не от чистоты бытия. Что в любом случае все происходит по некоторой причине – пусть даже эта причина является причиной воронкообразной, отсылающей ни к чему иному, кроме того, что так и не состоялось вначале, т.е. так и не было вычленено. Это действие всегда «по поводу», притом что «внешним» этот повод уже не является ни в коем случае. Здесь,

как и в бутылке Кляйна, ни внешнего, ни внутреннего уже нет.

Более того, я полагаю, что в мире на самом деле не найдется действий, которые не были бы действиями «по поводу». Неотступная мысль о поступке, который «просто так», мысль, которая до сих пор одухотворяет, поддерживает, олицетворяет этику – собственно, этический идеал, который так и не может состояться, на котором сегодня начинает скрытым образом настаивать Жижек; он, конечно же, устал и соскучился, и его можно понять. Но я боюсь, что опять-таки его желание не удовлетворимо, потому что этого самого чаемого чистого акта, чистого поступка – поступка просто так не существует. Не потому, что за все платят деньги, и не потому, что за пжив-пост в интернете полагается 78 рублей, а потому что действие неким образом всегда является действием против себя же самого. Это является «действием» исключительно потому, что мы на это действие осмелились – и ничего героического здесь нет. Выражаясь совсем просто, это, так сказать, самоподбадривание.

Так вот, именно в этом смысле у любого действия есть повод – пусть даже этим поводом является логический, несуществующий в мире «объект а». Именно по этому поводу и кричит крик. Я имею в виду опять-таки крик нарочитый, крик, который является произведением искусства.

Но я бы хотел поговорить и о крике другого рода, об ином крике, который является криком, идущим, как нас учат, из самых глубин спинного мозга. В начальной школе, когда вы все проходили основы физиологической деятельности, вам объясняли немудреную схему, в которой вы нечаянно касаетесь горячей крышки или плиты и в ту же секунду отдергиваете руку, потому что какой-то нейрон в спинном мозге – вот уж, ей-богу, не помню какой – где-то на уровне копчика или, может быть, повыше – в общем, в каком-то не слишком почтенном месте – заставляет вас это сделать. Но, так или иначе, этот нейрон якобы спасает вам жизнь или, как в данном случае, часть пальца, срабатывая в нужную секунду, благодаря чему вы, в общем-то, двигаетесь по миру более или менее комфортно.

Так вот, является ли этот крик сродни тому же крику, который, скажем, издает новорожденный младенец? Я перелопатил большое количество, насколько, по крайней мере, смог за эти по-

следние семь дней, литературы – в основном англоязычной, пытался искать на немецком – все это было совершенно бесполезно. Может быть, я искал не так или не хотел найти, что тоже, в общем, вполне может иметь место – литературу, которая действительно бы этим самым первичным криком младенца задалась в качестве вопроса: почему впервые кричит новорожденный ребенок? Мы знаем, что этот крик специально стимулируют – шлепают его или там щиплют – в разных традициях по-разному. Но в любом случае мы подозреваем, что закричал бы он, конечно, и без этого – во всяком случае после ему прекрасно удастся кричать безо всякой специальной стимуляции. Матери знают, что все теории потребностей в данном случае бесполезны – он кричит даже тогда, когда погашен свет и вы спокойно спите в соседней с ним кровати. Так вот, возникает вопрос, откуда этот крик берется? Во-первых, является ли он тем криком, что стимулирует, как нас учат, спинномозговая активность – криком, который, скажем, вырывается у вас, когда вы, войдя, например, в пустую комнату, подходите к некоторому объекту, который по началу приняли за покрытый серой материей стул, и вдруг видите, что оно – живое. В дальнейшем может оказаться, что это и вправду покрытый серой материей стул и у вас просто разыгралось воображение. Но, так или иначе, есть такая секунда, секунда величайшего отвращения и ужаса, когда этот крик у вас вырывается непроизвольно – вы не можете не вскрикнуть – например, если, скажем, кто-то подходит к вам в пустой комнате и трогает вас за плечо. На самом деле, это просто поразительно – действительно, кого мы ожидаем увидеть, от чего мы вообще так глупо вскрикиваем, по какому поводу? И вот здесь как раз таки и появляется возможность разорвать с мнением, что крик является реакцией приспособительной, а от этого, заметьте, всего один шаг – да ни одного шага не нужно делать – чтобы разорвать с мнением, что и отдергивание пальца тоже является реакцией приспособительной.

На этот счет проведена масса экспериментов – разумеется, людьми от психоанализа далекими, которые поэтому не смогли из этих экспериментов сделать надлежащие выводы – экспериментов, которые показывают, что вы можете отдернуть палец и тогда, когда вам сказали, что сковородка горячая, притом что на самом деле это не так. Эти эксперименты показывают, что даже в

тех самых формах, которые являются формами спинномозговыми – т.е. не то что даже элементарными, а элементарнейшими из элементарных – ничего элементарного нет. Что они тоже управляют, скажем, тем, что Лакан называет означающим. Когда экспериментатор говорит вам: «Ой, горячо!» – и вы дергаете рукой, то это, конечно же, то, что вызывается в вас, несомненно, означающим, никак иначе. Но есть ведь и другие способы этот самый крик объяснить. И многими из них Лакан, к его чести, воспользовался.

И когда я опять-таки гуглил литературу по крику – сначала гуглил, потом смотрел в библиотеке, но, на самом деле, как выяснилось, гуглить было полезнее (опять-таки да здравствует интернет – что б там ни говорили нынешние моралисты, против интернета специально настроенные, в нем гораздо больше, чем кажется), но, так или иначе, ни книги, ни интернет не помогли мне ничем, кроме разве что одного мнения, на которое я набрел случайно. Я не искал его специально, я даже не имел эту книгу в виду – мнение же принадлежит В. Мазину, который в своем «Введении в теорию Лакана» – по-моему, так эта книга называется, поправьте меня, если нет – говорит о существовании некой обманчивой схемы, которая заставляет мать думать, будто бы ребенок кричит, тем самым ее призывая. Пока Мазин разворачивает рассуждение таким образом, я с ним совершенно согласен. Он поступает правильно, искусно вменяя читателю разочарование, которое заставляет последнего понять, что когда мать подходит к ребенку якобы на его крик, она совершает по большому – аналитическому – счету ошибочное действие, потому что ребенок, на самом деле, вовсе ее не зовет.

Но когда, скажем, Мазин заявляет, что крик на самом деле является способом разрядки – т.е. сброса избыточного напряжения (а это сугубо фрейдовское объяснение, поскольку ранний Фрейд действительно мыслил в экономической парадигме, в которой теория влечений представляла собой некоторый резервуар, где влечения накапливаются, сбрасываются, потом опять происходит набор, рост напряжения, завершающийся разрядкой и т.д. до бесконечности) – так вот, когда мазинское изложение подходит к этому пункту и когда он заявляет, что крик ребенка является простой разрядкой, и даже если он сигнализирует о неудовле-

творенности, это не означает, что это просьба (т.е. возможно, ребенок пытается разрядить тот факт, что он «голоден или промок», как это обычно говорят, как будто бы у ребенка только две потребности – почему-то все в этом уверены) – так или иначе, этот крик является разрядкой, но не зовом, т.е. мать в этот момент ребенок не призывает – в отличие от того, что, скажем, происходит в мире животных, где, похоже, детеныши криком действительно призывают мать. Так вот, когда изложение доходит до этого пункта, возникает сильнейшее сомнение, потому что, конечно же, если взять всю теорию Лакана в ее полноте, если собрать все разбросанные в ней на этот счет ключи, становится ясно, что уж чем-чем, а «разрядкой» крик являться никак не может.

Взять хотя бы рассуждение Лакана об истерическом плаче, который Лакан называет не разрядкой, а полноценной зовом к Другому, Другому с большой буквы, к Другому, к которому уже никогда никому не добраться, незапамятному Другому, как говорит сам Лакан¹. Т.е. истерический плач является призывом. И в этом смысле он разрядкой, разумеется, не выступает. Напротив, в плаче истеричка нагнетается сексуальное напряжение – это тоже хорошо известный, даже в эпоху Фрейда, факт; другое дело, что ему не находилось объяснения. Никому еще не приходило в голову эту самую фигуру большого Другого, к которому истеричка взывает, неким образом положить в основание теории. Об этом, конечно, и речи не было.

Так вот, крик ребенка тоже ни в коей мере не является разрядкой. Тем не менее, похоже, не является он и зовом. Другими словами, до этого пункта я с мазинским изложением полностью соглашаюсь: крик ребенка не является зовом, но когда речь идет о крике ребенка как о разрядке, здесь нужно сказать «стоп», потому что это, конечно же, совсем не так. Разрядка – это вообще такая вещь, которая субъекту дается довольно плохо. Взять, скажем, пресловутый ребёфинг – по-моему, я правильно это течение называю – психологическое, психотерапевтическое даже, течение, которое учит субъекта вопить, кататься по полу и тем самым

¹ «В случае истерии, истерического плача, все происходящее рассчитано, направлено, нацелено на *den Anderen*, Другого – того доисторического, незабвенного Другого, до которого никто никогда не сможет уже добраться». (Лакан Ж. Семинары. Кн. 7. «Этика психоанализа». С. 53).

«разряжаться». Разумеется, ничего хорошего, кроме сексуализации и сильнейшего переноса в действия такого рода не возникает, что на деле очень плохо, потому что данный перенос как раз таки не может разрядиться просто потому, что пресловутый терапевт ребёфинга не является психоаналитиком, который с переносом, более или менее, умеет работать.

Так вот, конечно же, никакой разрядкой крик не бывает. Крик – это вообще никакая не разрядка. Но, в таком случае, необходимо задаться вопросом, почему этот крик имеет место? И вот в этом отношении я бы хотел немного порассуждать о пресловутых потребностях, в отношении которых как раз таки и предстоит нам совершить разрыв, показав, что эти самые потребности, даже являясь первым словом психоаналитического опыта, ни в коем случае не является в нем словом последним, и что крик нам также предстоит объяснить, от этих потребностей оторвавшись. Необходимо каким-то образом размежеваться с мыслью, с концептом, который на нас, конечно же, все еще имеет влияние – концептом, который сопрягает окружающий мир субъекта с его потребностным спектром. Я называю это потребностным спектром, потому что, скажем, в один момент может превалировать одна потребность, в другой момент – другая, а иногда они доминируют все сразу, как в том шутовском народном высказывании, в котором субъект говорит, что ему хочется пить, поскольку так надобно поесть, что переночевать негде. Здесь, конечно, возникает измерение юмора, потому что в данном случае как раз таки потребностный спектр указывает не на потребность, а именно на желание – как в той самой этнографической истории, в которой некий дикарь, абориген, будучи спасенным миссионером, к этому миссионеру не просто испытывает благодарность, как полагается в традиционном белом мире – благодарность, которую можно анальным образом отдать, т.е. как-то расплатиться – тебе спасли жизнь, но тебе не обязательно отдавать эту жизнь, как это было, возможно, еще на более ранних стадиях архаического мира, поскольку ты можешь за подаренную жизнь как-то расплатиться – ракушками, например, или преданной службой, как этой бывало на поздних стадиях архаического мира – т.е. в обществе нам уже известном, которое мы называем традиционным, ближайшим к нашему современному. Так вот, в данном случае о себе заявило

что-то другое – племя находилось на какой-то особенной стадии развития, которая оказалась исторически утрачена и была случайно реконструирована этим самым миссионером, который заметил, что спасенный им абориген, похоже, начал считать его своей матерью – т.е. счел возможным возложить на него все свои затруднения и нужды. Это, конечно, миссионера страшно удивляло, поскольку, будучи человеком определенной культуры, которая поставила своей целью понять все прочие, он понял бы любую форму расплаты – в деньгах, например, или может быть, в женщинах, или в виде службы, рабского поклонения, или даже удовлетворения сексуальных утех самого миссионера, почему нет? Почему у миссионеров не могло быть сексуальных утех? Но произошло совершенно другое, очень странное, выражающееся в том, что данный абориген возложил на миссионера, как уже было сказано, все свои потребности, т.е. сделал его орудием для удовлетворения всего того, что этому аборигену, как он сам считал, было нужно.

Я, на самом деле, не знаю, чем кончилась эта история. Подозреваю, что миссионер кинул аборигена в пасть того крокодила, от которого чудом, к своему величайшему сожалению, его спас. Но, в любом случае, существует ведь и другое измерение, и именно в этой шутке о субъекте, которому негде переночевать, оно и сказывается. Язык его до нас доносит даже в том случае, если шутящие таким образом люди ничего об этой истории с миссионером и аборигеном не знают. Стало быть, одновременно оно имеет место и не важно, реконструировали мы его исторически или нет.

Так вот, пресловутая потребность, отсылая немедленно к желанию – именно поэтому Лакан предлагает формулу – а сначала это была ранняя формула, в которой всякая потребность была окрашена желанием, так что некоторые до сих пор так на этом и остановились, т.е. многие психоаналитики этой формулой так и пользуются: *нет потребности без измерения желания*. Но не все помнят, или даже знают о том, что Лакан пошел еще дальше и, что в 20 семинаре он выдвигает еще более изысканную формулу, которая совершенно иначе звучит и имеет другой смысл, разрывающий с первым – на самом деле она еще более агональна по отношению к первому смыслу, чем первый смысл этой формулы

был агонален по отношению к мнению психологии, в которой потребность, конечно же, прекрасно реализуется и без желания. Формула звучит следующим образом: «Все потребности человека... вписаны в иное удовлетворение, в котором им может не оказаться места»¹. Т.е. все потребности человека имеют место сразу, исключительно на том, довольно высоком, довольно далеком от первичной потребности уровне, где им, конечно же, места нет, но только так хотя бы частично они и могут реализоваться. Это как если бы вы хотели пить, а вам предложили бы изысканный секс. Так вот, похоже, только так напиться в итоге и можно – вот в чем состоит оригинальная мысль Лакана. И так оно обычно и происходит. После изысканного секса, скажем, порой налаживаются другие отношения, в которых вы уже ни голода, ни жажды не знаете. Это, конечно, очень упрощающий пример, хотя, в общем-то, будучи куртуазным, он подсказывает, что так действительно на путях желания порой случается.

Так вот, постольку, поскольку все потребности вписаны в иное удовлетворение, в котором им может не оказаться места, именно это позволяет нам сразу, опять-таки проскочив несколько логических уровней, немедленно выйти на уровень самый высокий, уровень, в котором потребности, ощущения, а также то, что о себе заявляет на уровне смеха, например, или же крика, является чем-то таким, что совершенно не носит базового, элементарного характера. Напротив, всякий раз нужно искать что-то другое, нечто такое, что, не имея отношения к пресловутому «окружающему миру», заставляет нас все же реагировать тем или иным образом. Именно так мы могли бы теорию крика помыслить, а если подобная теория возможна, она была бы сугубо не нейрофизиологична, неким образом анти-нейрофизиологична или, может быть, мета-нейрофизиологична. Эта теория показала бы, что крик имеет место, и, возможно, крик ребенка – может быть, даже именно ребенка по преимуществу, случаясь тогда, когда ребенок издает первый крик, а, может быть, и раньше – не случайно на первом занятии я говорил о ребенке, который грудь познал еще в утробе, с помощью своего пальчика – так вот, этот самый первичный крик должен отсылать к измерению того, что Лакан по

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 20. «Еще». С. 63.

отношению к этому крику называет Реальным.

И вот здесь нужно сразу же сделать детур, чтобы избежать еще одного опасного поворота – поворота, который заводит нас в вязкое, топкое восхищение Реальным как чем-то сугубо неизвестным, трансгрессивным, ужасающим, не имеющим ничего общего с тем, что мы знаем или когда-либо узнаем – вот это самое помышление Реального в качестве чего-то пугающего, конечно же, очень мешает это Реальное правильно помыслить. Это традиция, к которой, как я уже неоднократно говорил, все в итоге скатилось и в которой Реальное – это невесть что в отличие от Воображаемого, которое как будто бы с этой точки зрения никакого интереса не представляет, хотя, разумеется, сам бы Лакан первым против этого восстал. Для него Воображаемое устроено так же сложно, как и Реальное, а может быть даже сложнее – на то оно и Воображаемое. Но, так или иначе, в одном месте Лакан дает нам ключ к пониманию Реального – ключ-аффект, потому что в этом определении Лакан так регулирует аффект читателя, чтобы мы ни в коем случае Реальное в качестве чего-то ужасающего, трансгрессивного уже прочесть не могли. Лакан говорит о нем нарочито просто, очень невзыскательно. Реальное – это что-то такое, во имя чего субъекта интересует его окружающее. Т.е. вещи интересны именно потому, что в них что-то может отсылать – на самом деле, возможно, ничего – но по какой-то метонимии они становятся сопричастны тому, что Лакан называет Реальным. С этой точки зрения именно Реальное отделяет то, что представляет для нас интерес от того, что совершенно неинтересно.¹

Таким образом, Лакан здесь совершает кардинальный разрыв, указывая на то, что субъектом управляют, регулируют его деятельность не потребности в качестве нехватки, скажем, на уровне физиологическом или даже может быть на уровне более высоком. Субъектом в его действиях, движениях и предпочтении того или иного направления управляет именно Реальное, потому что именно оно, как уже было сказано, является трансцендентальным вожатым, отделяющим то, что для субъекта представля-

¹ См.: Лакан Ж. Семинары. Кн. 11. «Четыре основные понятия психоанализа». С. 202.

ет интерес, от того, что совершенно неинтересно и потому в поле зрения не попадает.

Именно поэтому так неудовлетворительно учение – тоже глубоко психологического толка – о различии между центром и фоном – учение, которое положила в свое основание гештальт-психология. Именно потому оно и неудовлетворительно, что центр и фон, центральная точка и периферия – это далеко не что-то такое, что распределялось бы однозначным образом. Мы прекрасно знаем, что в действительности так не обстоит. В этом отношении стоит посмотреть на некоторые основополагающие социальные реакции – скажем, что означает, например, идти вслед за модой? Это, по сути, означает идти против моды. Где этот парадокс может получить свое логическое, а не только историческое или социальное объяснение? Да в очень простом примере: где, например, вы часто идете против сложившейся моды, что как раз и показывает, что измерению моды вы полностью причастны. Т.е. какой бы выбор вы ни сделали – пойдете вы за модой или двинетесь нарочито против нее – это всегда будет иметь отношение к акту действия, который измерением моды управляется. Т.е. на уровне акта высказывания, поступка это одно и то же. Именно здесь становится ясно, что у нас нет ни малейшей возможности различить центр и периферию, и когда Лакан заявляет, что Реальное направляет интерес субъекта, он тоже намекает на то, что различение центра и периферии не имеет ни малейшего значения, поскольку субъектом движет не внимание, а именно желание – т.е. не мнестические способности обслуживают взаимодействие с окружающей действительностью, а то, что каким-то образом способно на этот самый маячок Реального сориентироваться. Реальное, это, разумеется, не реальность – я думаю, что все присутствующие Лакана по крайней мере до такой степени знают, чтобы ни в коем случае Реальное с реальностью не спутать. Реальное – это что-то имеющее место опять-таки только в мире логическом – т.е. то, чего в реальном мире места не имеет – притом что только оно реальный мир для нас и подсвечивает, делая его более или менее интересным.

Так вот, по мнению Лакана, крик раздается именно потому, что субъект неким образом схватывает в происходящем что-то от Реального – от того, что ему было обещано или завещано – пото-

му что, если как-то можно Реальное помыслить и как-то дать ему определение, то, конечно же, через то, что Лакан называет невозможным удовлетворением. Реальное – это и есть область невозможного удовлетворения, удовлетворения, которому не состояться и которое, как выражается Лакан в 20 томе, «которому состояться бы не надо»¹. В этом осторожном «и не надо» вся суть. Как бы, никто его и не хочет. Но его желают и от этого никуда не уйти. Поэтому ситуация принимает угрожающий характер: вы желаете того, что вы не хотите – того, что вы явно не можете вынести. Именно об этом сказал Ж.-А. Миллер, когда приехал на свои три знаменательные лекции – по-моему, года три или четыре назад (вот Анатолий Власов на них ходил – причем на все сразу). Так вот, в этих лекциях Миллер говорил как раз таки о невозможном партнере – для женщин, правда, почему-то для мужчины он его не назвал, хотя для мужчины он тоже имеет место – о партнере, который идеален именно потому, что его нельзя вынести. Это, по сути, и есть то, что Реальному причастно. Реальное – это такая штука, по отношению к которой, например, Лакан производит следующие иллюстрацию, говоря о субъекте, который смеется перед лицом смерти.

В этом месте с особой ясностью выступает то, что, пожалуй, как нигде Лакану удастся от преследующего его Батая себя наконец-таки отодрать, отличить – примечательно, что это не удастся ни одному автору диссертаций на тему Лакан-Батай или Батай-Лакан – но Лакан, как и всегда, справляется лучше любого диссертанта, показав, что, действительно, по самому важному пункту, по самому важному измерению он, конечно же, от Батая отличается тем, что мыслит самую важную для Батая реалию – предсмертный смех – совершенно иначе.

Вы знаете, наверное, что у Батая есть некоторые привилегированные, я бы сказал навязчивые, моменты бытия, и многие из них связаны именно со смертью – не все, но большая часть. Этот самый «смех перед лицом смерти» Батай постоянно пестует, посвящая ему массу заседаний философского коллежа... извините, Коллежа социологии, конечно же (прошу прощения – невольная

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 20. «Ещё». Гл. 5 «Аристотель и Фрейд: другое удовлетворение».

аллюзия на Кралечкина). Так вот, Коллеж социологии был местом, где Батай постоянно устраивал оргии, что вызывало сильное неудовольствие других участников. Неудовольствие было связано не с тем, что Батай был якобы возмутительным, агрессивным трансгрессором, а его окружение, мол, представляло собой кабинетных червей (на самом деле, все было наоборот) – а, напротив, с тем фактом, что и прочие его члены, в общем-то, тоже считали, что они в области трансгрессии не лыком шиты – потому яростные попытки Батая разыграть спектакль, скажем так, в обнаженном виде казались им совсем уж чрезмерными. Им-то представлялось, что трансгрессия пролегает где-то в другом, более тонком измерении.

Так вот, одно из этих занятий, на котором Батай попробовал показать, что же такое это самое «величие смеха перед лицом смерти» и дать этому величию надлежащее объяснение, на одном из этих занятий Р. Кайуа, постоянный оппонент Батая, сделал записочку, в которой признавался, что, как ему показалось, сегодня они все как никогда проиграли в отношении юмора. Т.е. может, перед лицом смерти они и смотрелись ого-го, но перед лицом юмора, конечно же, выглядели очень жалко. Слишком большая серьезность – вот что отличало этот смех перед лицом смерти в исполнении Батая.

Лакан дает нам совершенно другую иллюстрацию, в которой смех перед лицом смерти – это смех, не принимающий смерть радостно, мужественно и прямо, а, напротив, смех, который как бы с кривой усмешкой говорит: ну разумеется, я так и знал – ничего другого я и не ожидал, только так это и могло быть. Это смех сугубо саркастический.

Так вот, этот самый смех перед лицом смерти, который, конечно, является смехом перед лицом исполнения желания, перед лицом невозможного удовлетворения – это смех, который, в общем-то, звучит в бытии человека каждую секунду просто потому, что это невозможное удовлетворение каждую секунду (не дай Бог, конечно) может на нас свалиться. Его не надо было бы, но неожиданно свалиться оно вполне в состоянии – так, по крайней мере, мы думаем, мы это – вполне воображаемым образом – предчувствуем. И вот этот самый смех иллюстрируется еще одним логическим высказыванием Лакана, которое звучит следую-

щим образом: «еще минута и взрыв»¹.

Вот это самое «еще минута», т.е. в буквальном смысле «сейчас», вот это самое «сейчас», которое как раз таки не является означающим — как я уже сказал, не все лексеммы являются означающими, и «сейчас» — это такая лексема, которая просто размечает дистанцию, отделяющую нас от невозможного удовлетворения. Дистанцию как временную, т.е. историческую, биографическую — правда о биографии тут говорить довольно трудно, потому что никогда ни с кем еще этого не было, разве что перед лицом смерти — но, в то же самое время, и логическую. И вот это самое невозможное удовлетворение, которого не надо было бы, но которое не дай Бог может состояться с каждым из нас, вот это самое удовлетворение, которое, заметьте, пожалуйста, не имеет никакого знака — оно ни положительно, ни отрицательно — оно вызывает ужас, но не потому, что оно несет с собой что-то ужасное. Потому этот самый модус «сейчас» вполне может быть продолжен высказыванием, например, в котором «сейчас» фигурирует по типу: «сейчас (еще минута) — и праздник; или: «сейчас — и фейерверк». Не в том смысле, что лексема «сейчас» двусмысленна, а, напротив, как раз таки в силу того, что лексема «сейчас» обладает только одним значением. И не важно потому, какое именно содержание она получит — будет ли это подарок или фейерверк, или сексуальный акт, или же просто напросто валентинка. В этом «сейчас» всякий раз заложено ожидание того, чему не надо было бы состояться — что для субъекта, «пожалуй», слишком, чего он не перенесет.

И вот именно это, похоже, крик и вызывает. Не важно, будет ли это криком только что родившегося младенца, или же это крик, который вырывается у вас, когда вы неожиданно чувствуете, что окружающее является не тем, чем оно вам показалось до этого, потому что потом все может вернуться на успокоительные круги своя. Именно это ощущение, похоже, и вызывает крик, т.е. крик непосредственно вызывается не внешней опасностью, не

¹ «Когда мы говорим: *un instant plus tard, la bombe eclatait, еще минута — и взрыв*, то это может означать две совершенно противоположные вещи — либо что бомба действительно взорвалась, либо что вмешались какие-то обстоятельства, предотвратившие этот взрыв». (Лакан Ж. Семинары. Кн. 7. «Этика психоанализа». Гл. 17 «Функция блага». С. 285.)

чем-то таким, что заставляет напрягаться спинной мозг и выделяться в кровь адреналину, а вызывается он именно отношением к тому, что Лакан называет невозможным удовлетворением. Вы чувствуете, что, не дай Бог, «сейчас» это с вами состоится. Что оно такое, на что похоже, ни малейшего представления нет и быть не может, но, по крайней мере, отсутствие представлений является хорошим объяснением, почему оно вызывает крик. На самом деле, заметьте, крик, это довольно слабая реакция. В самом крике заложено некоторое погашение самой сути отрегирования – я сейчас поясню. Скажем, есть такие маленькие существа – по-моему, грызуны – я сверялся по Брэму – и называются они агути. Вот эти самые агути являются существами, которые выработали, похоже, совершенно уникальный защитный механизм, позволяющий им выжить в неласковом, полном хищников окружающем мире – по-моему, они обитают в низовьях Амазонки. Так вот, как только к этому агути приближается какое-либо животное, и не важно, хищное оно или же нет – агути на самом деле предпочитают между ними не различать – как это существо тут же падает на спину и закатывается в страшной истерике. Есть даже сведения – мне не удалось найти им подтверждения – возможно, речь идет об индейском мифе¹, что на нем выступает пена, иногда даже кровавого характера. Как описывали это первые зоологи, приблизившись к агути любое, животное прекрасно понимает, что вот этого ему не надо, и немедленно отправляется восвояси. Таким образом агути и выживают. Интересно, что эти безумные, жутчайшие потрясения, в процессе которых пульс агути ускоряется, если я правильно воспроизвожу источник, в десять раз, а давление подскакивает на сотню единиц, это маленькое животное отнюдь не заставляет разорваться изнутри. Еще немножечко повалявшись и поорав всласть, оно встает и продолжает свой путь к источнику пищи.

Это на самом деле поучительно, потому что заставляет нас задуматься о том, почему наши реакции на опасность имеют именно такой – а не иной – пороговый характер. Почему, скажем, крик, а не акт, в результате которого происходит что-то такое, о

¹ Индейцы, на самом деле, этими агути совсем не прочь бывали полакомиться, и происходящие со зверьком при поимке физиологические пертурбации, похоже, их не пугали.

чем говорит народная пословица «лопни мои глаза». Или почему это именно крик, т.е. довольно сильная голосовая реакция, а не писк, например, или не вздох, не движение рукой, не усталый жест, например?

Все это указывает, что измерение реакции на то, что мы называем безусловным, т.е. Реальным – а Реальное безусловно не потому, что оно представляет собой нечто простейшее – напротив, как раз таки видно, что Реальное устроено сложно, до него так просто не добраться, и даже всего мастерства Лакана не хватило на то, чтобы это Реальное нам раскрыть со всех сторон – но, с другой стороны, Реальное является неким действительным базовым объектом того, что мы называем первичными реакциями – будет ли это ощущение, крик или слезы, или же вздрагивание, когда вас потрогали за плечо. Так вот, это самое Реальное, являясь как будто бы первичной, наиболее плотной базовой компонентой, на самом деле, не позволяет нам объяснить, почему реакция на это безусловное, изначальное, сама всегда является условной. Почему крик именно, скажем, в 220 децибел, а не больше или меньше?

Все эти факты любопытны в том числе и потому, что они опять-таки оставляют нас перед интригующим незнанием. Сказав, что именно Реальное вызывает все первичные реакции, включая ощущения – потому что не факт, что вы ощутите то или другое с одинаковой степенью вероятности – например, существует целая группа, так называемых, интерцептивных ощущений, которая связаны с регулированием сердцебиения, с тем, что происходит в бронхах, когда, проходящие через них пылинки, щеко-чут их волоски, или с тем, что, скажем, происходит на уровне кишечной трубки, когда через нее проходит пища – ощущения, которые вы совершенно не ощущаете – и физиология, даже нейрофизиология уверяют нас, что это «нормально», что якобы организм специально подстраивается так, чтобы эти ощущения не мешали нашей повседневной познавательной деятельности. На что можно было бы весело ответить, что, разумеется, организму на нашу познавательную высокодуховную деятельность наплевать, и что если бы он считал, что нам необходимо для хорошего функционирования, для поддержания оптимального уровня физического состояния чувствовать, как еда проходит по пищеводу,

то, разумеется, он бы нисколько не постеснялся бы нас от наших привычных дел оторвать, с тем, чтобы нам пришлось за происходящим следить, скажем, в течение первых двух часов после приема пищи. Т.е. организм, если ему что-то нужно, нимало с нами не церемонится – и все мы прекрасно на печальном опыте об этом знаем.

И поэтому неочевидным является заявление физиолога о том, что якобы все так в природе заранее устроено, что и даже сам организм неким образом, подчиняясь нашим высшим потребностям, нашей высшей нервной деятельности и ее отправлениям, ведет себя так, чтобы эту высшую нервную деятельность не прерывать. Не факт, что мы не ощущаем ощущения, называемые интерцептивными, т.е. касающиеся внутренних органов просто потому, что так заранее задумано мудрым творцом или природой. Вполне возможно, что это тоже каким-то образом имеет отношение к лакановскому Реальному – постольку, поскольку эти ощущения к тому, что могло быть интересным не отсылают, поскольку Реальное их не касается, они остаются сугубо неощутимыми. И то, что это, возможно, может быть так, доказывают некоторые – чуть не сказал, полученные Лаканом данные – разумеется, Лакан этим не занимался – это данные, которые были полученные кем-то другим, но Лаканом прокомментированы, по моему, в десятом семинаре.¹ Данные эти касаются чувствительно двух верхних третей влагалища у женщин в процессе полового акта. Хорошо известно из той же самой физиологии, что влагалище на большей части своего протяжения нечувствительно – что, скажем, если вы будете заливать в него воду различной температуры, то ощущать температуру воды будут только преддверие и вульва. Но, в любом случае, почти все женщины – из тех, кто делятся свои сексуальным опытом и этого не боятся – уверяют, что якобы при половом акте они чувствуют пенис партнера, проникающий до самого дна. Т.е. свой оргазм женщина получает не только тем местом, которое действительно физиологически чувствительно – вульвой, клитором и т.д. – но и, каким-то образом, областью, относительно которой сама она чаще, очень нев-

¹ На самом деле в 17-ом, см.: *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 17. «Изнанка психоанализа». С. 88.

нятно, но непрестанно уверяет, что эта область простирается чуть ли не до фаллопиевых труб. И постольку, поскольку половой акт, конечно же, имеет отношение к желанию – не прямое, разумеется, тут нужно объяснение, некоторые прореживающие логические такты – но, конечно, все же имеет, как мы все понимаем, и было бы глупо разубеждать нас в этом – поскольку половой акт отношение к желанию имеет, т.е. имеет отношение к Реальному – естественно, ведь Реальное и есть регулятор желания – то, в общем-то, неудивительно, что влагалище женщины и вправду неожиданно приобретает такую высокую, не свойственную ему при других воздействиях чувствительность.

И именно эти данные заставляют нас наиболее решительно разорвать опять-таки с тем, что могут нам предложить нам сегодня физиология и нейрофизиология, ее старшая сестра, претендующая на старшинство просто потому, что занимается якобы высшей нервной деятельностью, а не какой-то другой. Но, как уже было сказано – и я рад, если мне удалось это до вас донести, это и было целью моего сегодняшнего выступления – что двигаться по пути выяснения, каким образом ощущения субъекта сопрягаются с реальным миром, почему вообще возникают ощущения, откуда берется этот самый конус, направленного на мир света, который якобы субъект излучает – есть такие каббалистические картинки, в которых вы можете увидеть, скажем, идущие из глаз субъекта лучи; как правило, в нашей системе западно-философского восприятия, которое сформировало культуру постижения таких реалий как ощущение, восприятие и т.д. – то есть в культуре западного философского мышления, мы скорее представляем, что это предметы нас аффицируют. Скажем, существует, написанная Германом Преображенским очень неплохая диссертация – пожалуй, лучшая из всего, что в жанре диссертации было написано за последние несколько лет – в которой он специально занимается Эпикуром как юдолью европейского мышления – именно Эпикур стоит, в общем-то, у его истоков – указывая на то, что именно Эпикуру надлежало догадаться, что восприятие происходит потому, что от вещей отслаиваются мельчайшие частички, пленки, которые попадают в глаза, в уши, в нос и тем самым создают внутри нас впечатление от предмета. Т.е. Эпикур уже, как можете вы сами засвидетельствовать, умел мыслить мо-

делями.

И существует совершенно противоположный способ восприятия, способ, который видит всю эту картину не в ее афферентном, а в ее именно эфферентном облике. Не предметы посылают нам лучи, тончайшие пленки запахов, обманчивые слепки с поверхности, а, напротив, это субъект посылает луч восприятия так, что этот луч шарит по затемненному миру – неважно насколько ярко сияет в нем солнце – и высвечивает объекты, которые можно было бы назвать имеющими отношение к удовлетворению не потребности, а именно желания. Похоже, что именно в этой стилистике Лакан и мыслит. Именно эта стилистика и показывает нам, каким образом можно с пресловутым господством, даже с пресловутой тиранией ощущения и пирамидой, ведущей нас от ощущения к высшей нервной деятельности, заключающейся, скажем, в познании, в духовных отправлениях и поступке – каким образом можно было бы с этой традицией порвать. Без понятия о Реальном, похоже, порвать с ней сегодня не удастся. Хотя и никакой надежды на то, что нейрофизиология понятие Реального усвоит, конечно, сегодня нет. Именно поэтому она – наука, а не что-то другое – не психоанализ, например. Но, так или иначе, если разрыв будет необходим, если он почему-то назреет – я, на самом деле, не вижу исторических причин, по которым это могло бы произойти, скажем, завтра или в ближайшие пять лет – но если когда-либо необходимость порывания с этой старой схемой заявит о себе непреложно, то, разумеется, понятие Реального со-служит здесь очень хорошую службу.

9 января 2013 года

IV. В каком смысле знание может быть силой?

Я думаю, что все ознакомились с заглавием сегодняшней встречи, и ввиду того, что заглавие это приняло своего рода вид шаблона (оно почти идентично, с отличием в одно слово, повторяет заглавие другой нашей, пред-предыдущей, как мне кажется, встречи – в каком смысле знание может быть объективным), то, возможно, руководствуясь логикой того семинара, вы подумаете, что сегодня произойдет, как и в тот раз, развенчание предиката. Другими словами, если в тот раз термин объективное был перепродуман так, что ему был дан совершенно другой смысл – причем указано было, что этот смысл свалился на нас не сегодня, он назрел очень давно, ему более столетия и лишь умышленно (разумеется, говоря слово *умышленно* я отдаю себе отчет в том, насколько мало об умышленности можно говорить – упоминая умышленность, я, разумеется, делаю это со всеми психоаналитическими оговорками – *умышленно, но не зная того* – вот как бы можно было это охарактеризовать), итак, лишь умышленно знание о том, что объективное вовсе не объективно – в обычном смысле этого слова – долгое время замалчивалось.

Но сегодня, вопреки ожиданиям, я собираюсь двигаться по другому пути, и то, что было названо предикатом, т.е. то, что стоит на месте, подразумевающим изменение формулировки, сегодня будет не переосмыслено, а, напротив, некоторым образом закреплено так, чтобы его ложность сделалась очевидна не из перепродумывания его понятия, а из демонстрации той ситуации, в которой это понятие однажды сработало. В дальнейшем я поясню, что я имею в виду. Итак, в каком смысле знание может быть силой?

Сам по себе заголовок, разумеется, снова отсылает к тому, чем мы занимаемся в последнее время. Это вопрос о том, как я

его уже однажды сформулировал – не здесь, не на этом семинаре, в рамках совершенно другого мероприятия, с плодами которого, возможно, некоторые из вас знакомы – вопрос, который формулируется следующим образом: на что субъект сегодня может воздействовать? Я предложил этот вопрос как наиболее общий – вопрос, который лежит в основании того, что на самом деле того не зная, одним из участников, в том числе одним из сегодняшних гостей, еще до начала семинара было названо его правильным именем – *тревога*. Если сегодня у субъекта есть какая-то тревога, если он тревожится о чем-то – не как субъект индивидуально анализируемый (а этот призрак индивидуально анализируемого субъекта постоянно нас преследует, на него все время нападают, то слева то справа, но, тем не менее, в данном случае я могу с уверенностью сказать, что он меня действительно сегодня не интересует – я говорю о субъекте именно как о конструкции, как о том, что обитает не обитая, обитает, не имея тела, обитает, обладая понятием, на политической и исторической сцене вот уже более трех столетий). Так вот, если есть у этого самого особого субъекта – это не вы и не я и, тем не менее, это неким образом то, что нас всех репрезентирует в истории – если есть у этого субъекта хоть какая-то тревога, если вообще хоть что-то его тревожит, так это, разумеется, только вопрос о том, на что он может воздействовать.

Вместе с этим я бы хотел, чтобы вы одновременно увидели сходство, но в то же время также почувствовали подозрение в отношении качества этого сходства с основным кантианским вопросом о том, на что субъект может надеяться. Кто-то скажет, что это вопросы почти что идентичные и что вопрос о том, на что субъект может повоздействовать, полностью из кантовского вопроса выводится и напрямую от него зависит. Кто-то, напротив, уловит совершенно различные модальности этих двух вопросов. И те и другие будут правы. Но, так или иначе, вопрос сегодня стоит все же именно в этом, перелицованном, переоблаченном виде: на что субъект сегодня может воздействовать? Это и есть то, что беспокоит субъекта при каждом акте его высказывания гораздо больше, чем при каждом акте его действия. Во-первых, до последнего может и не дойти. Во-вторых, последнее всегда уже состоялось, иначе не было бы высказывания. Поэтому те, кто

рисует нам ошибочную схемку, в которой за высказыванием следует действие, конечно же, передергивают карты. Разумеется, напротив, если есть высказывание, значит дел тут уже натворили.

В любом случае, вопрос о воздействии субъекта – это такой вопрос, который, разумеется, к судьбе понятия знание имеет самое непосредственное отношение. Я сейчас читаю одну шикарную, просто роскошную книгу. Я ее, на самом деле, перечитываю, потому что долгое время она мне в руки не давалась, но наконец-то я ее, усилиями друзей, обрел. Это книга принадлежит перу сюрреалиста Блеза Сандрара и носит название «Женомор» или «Принц-мучитель» – «Принц похититель женщин». Так вот, эта книга, если коснуться вкратце ее фабулы, имеет прямое отношение к тому, что происходит буквально на глазах сегодняшнего постепенно вызревающего политически субъекта, вызревающего заново, поскольку, разумеется, эта зрелость в его судьбе не первая – она только кажется первой тем, кто впервые вкусил ее плоды.

Так вот, в этой самой книжке повествуется о некоем загадочном персонаже, которого постоянно курирует, опекает, в друзья которого себе избрал главный герой, говорящий, как это в то время еще водилось, от первого лица, от лица Я – вполне приличествующая для литературы вышедшей столетием ранее художественная форма – так вот, это самое главное лицо постоянно сопровождается в качестве атенданта этим Я – это, на самом деле, прекрасный фрейдовский ход, показывающий насколько же Я является децентрированным – и в этой истории, где молодой восторженный питающий диссидентские надежды в отношении медицины врач, приезжая в закрытый санаторий и вкусив прелесть его дисциплины, наконец-то набредает на опус магнум этого санатория, на скрытый в его сердце волшебный философский камень, на чашу Грааля. Это уродливый, ничтожный, маленький, хромо́й пациент, который представляет собой сердцевину этой истории – именно его Женомором и зовут. Повинуясь внезапному порыву чего-то такого, что можно было бы назвать платонической любовью, врач похищает пациента из этого места, которое сочетает в себе черты принудления и одиночного заключения, и начинает с ним безумное, искрометное путешествие по всей Европе, которое заканчивается в России, где эти двое новообрет-

ших друг друга друзей начинают делать не что иное, как первую русскую революцию – я имею в виду революцию 1905 года.

И в этой самой революции прекрасно под пером Блеза Сандрара описывается, – заново встает, я бы даже сказал, потому что в то время для этой местности он именно что вставал заново, за отсутствием какого бы то ни было революционно опыта, исключая, разумеется, то, что ходило в марксистских кружках под именем опыта французского – так вот, в этой книге, как я уже сказал, искрометно очерчивается идея, согласно которой всякая революция – это Организация с большой буквы. Т.е. тогда, когда мы еще с вами – я говорю не о всех, разумеется, о тех, кто сидит на первых рядах, вообще не говорю, потому что это люди, которые с этими событиями столкнулись уже в зрелом возрасте – но если говорить о людях возраста примерно того, к которому отношусь именно я, то можно сказать, что как раз таки в ту эпоху, когда мы покидали младшую школу и переходили в среднюю, появились слухи о том, что наша, уже вторая по счету революция была не столь уж бескорыстна и что вообще ни одна революция не делается без того, что называется «швейцарским банком». Т.е. постепенно, в неокрепшие головы тогдашней публики начала вбиваться идея того, что революция, это действительно Очень Хорошая, со всех больших букв, Организация.

Сегодня эта идея уже не кажется сегодня хоть сколько-нибудь скандальной. Более того, мы даже склонны, например, если мы разделяем чаяния оппозиционной стороны, с этой идеей примириться, потому что понимаем, что революция это и вправду Организация, это создание мультитюда, людской массы, которая действовала бы более или менее организованно, т.е. как раз таки массой бы не была. Это и есть сегодня то, что волнует левых деятелей – как бы создать такую массу, которая бы обладала чертами не то чтобы приданной извне упорядоченности, а неким образом бы руководствовалась, говоря образно, расцветающей изнутри, в ее душах, идеей. Тем не менее сегодня нам уже не кажется, будто заявление о том, что любая революция это Организация – это якобы заявление сугубо утилитаристское, заявление пошлое, тривиальное, порочащее светлую идею. Ничего подобного. Тем не менее, при чтении Блеза Сандрара перед глазами заново встают все, казалось бы, давно и успешно разрешенные этические за-

труднения, все те же сугубо моральные колебания, которые сам Б. Сандрар очень удачно в итоге разрешает. И я со своей стороны хочу дать этому разрешению комментарий, который был бы в чем-то подобен комментарию С. Жижека, поскольку здесь Сандрар делает тот же самый разоблачительный ход, который Жижека в течении долгого времени вдохновлял. Я даже начинаю подозревать, что Жижек тоже является поклонником если не этой книги то, по крайней мере, сандраровской прозы. Такой ход мог выдумать только очень изощренный, дьявольский, по-декадентски озленный – и озленный, прежде всего, против декаденства как такового – ум.

Так вот, ход заключается в том, что после того, как Сандрар бросает читателя в перипетии грязных описаний, согласно которым читателю необходимо узнать, сколько денег было потрачено на ту или иную махинацию, каким образом обманывалось население, студенты, суфражистки, каким образом заговорщики играли на их пламенных революционных чувствах, как был в итоге сымитирован взрыв бомбы, которого не обещали, а в другом месте взрыв, который как раз к восторгу подполья должен был состояться, обернулся разочаровывающим пафом. И после всего этого, когда нам уже начинает казаться, что ничего кроме лжи, лжи и лжи здесь быть не может, Сандрар вдруг подбрасывает идею, согласно которой Организация – это и есть высшая революционная страсть. Т.е. вместо того, чтобы по-интеллигентски хныча, продолжать противопоставлять революцию как некоторую духовную миссию, и с другой стороны организацию, которая, конечно же, для достижения целей всегда идет на подлог – а организация, как мы сегодня знаем, это синоним определенной нечестности. Нечестность – это в некотором смысле, это ее стартовая норма. Честной организации не бывает просто потому, что организация это и есть определенного рода структурный подвох – ведь здесь организуется то, чего быть не должно, так что неудивительно, что приходится обманывать и обманываться, в том числе в самом весомер, онтологическом смысле этого акта – так вот, Б. Сандрар все эти колебания решительно отменяет и, основательно читателя поведя за нос, заставив его поплутать, наконец-таки подбрасывает ему эту самую идею, согласно которой он как раз в высшей степени лжи, в предельном обмане, в месте, где

казалось уже нет больше ничего подлинного, где все представлено как сымитированное, сорганизованное сугубо вторичным образом неким демиургом, который лишь копирует движения по настоящему мессианского освободительного Бога. Это и вправду очень по-жижековски – я предупреждал. Но зато именно в этом месте как раз таки появляется завязь для того, что мы сегодня задним числом получили возможность называть «настоящей революционной страстью».

И вот эта «самая-настоящая-революционная-страсть», которая в итоге приводит революцию к провалу – притом что Сандрар специально предпосылает этому провалу концептуальную подкладку, в которой намекает, что данный провал был на самом деле успехом в высшей степени – это, разумеется, предвосхищает многие адорнианские идеи, особенно идеи раннего Адорно, относительно того как провал – скажем, шенберговский провал в музыке – может быть формой успеха. В связи с чем только провал, по сути, успехом и является. Это, кстати, отсылает к тому, о чем мы постоянно говорим под видом двух означающих: если любой зафиксированный успех, успех о котором мы отчитались по грантам, это, разумеется, никакой не успех (ибо всем плевать), то тогда, разумеется, успехом должно быть что-то другое. И на первом ходе гегельянской мысли, когда нам нужно просто-напросто отрицание любой ценой, мы конечно же заявляем, в припадке конспирологизма подозревая основной, первейший успех в неудаче, что на втором шаге в таком случае успех должен быть именно провалом. Это, своего рода, элементарный интеллектуальный ход – далеко не все, что Гегель нам оставил. Этим довольствоваться нельзя, это лишь маленький логический шаг, но тем не менее он имеет место и означает определенный прогресс. Если мы не доверяем успеху в его конъюнктурном, идеологическом виде, значит нам нужен провал, а значит именно провал успехом и является.

Так вот, все это действительно имеет прямое отношение к нынешним дискуссиям о революционном или хотя бы коль сколько-нибудь политическом движении – а некоторые мрачно замечают, что, до того как ему стать революционным, ему нужно хотя бы немножко побыть политическим – так вот, это самое политическое движение всегда отсылает, пусть даже косвенно,

пусть через некоторое количество логических выводов, отсылающих к тому, что называется в традиции «критической мыслью» (это, в общем-то, последняя современная традиция, которая у нас есть, поскольку все старые традиции не имеют силы – они пали вместе с существенно их отяготившим движением под названием «традиционализм», который, в общем-то, их и похоронил своими усилиями). Но если и существует сегодня еще какая-то «традиция», которую можно было бы охарактеризовать этим словом именно в его словарном, надлежащем виде, то это, конечно же, традиция критического суждения – самой критической мысли. Я имею в виду мысль, которая появляется в Европе вместе с Марксом и усилиями его сподвижников двусмысленно расцветает, так что, в общем-то, сегодня, чтобы быть критически настроенным мыслителем, далеко не обязательно быть марксистом, притом что быть критическим мыслителем необходимо всегда с некоторой опорой на Маркса. Здесь опять-таки возникает пропуск логического такта. Маркс – да, критическая мысль – непременно, но, пожалуйста, без марксистов. В некотором отношении это и к лучшему – марксист всегда рискует стать своеобразным балластом в отношении критического смысла учения, которое он несет и лелеет.

Так вот, если сегодня на повестке дня относительно критической мысли стоит какой-либо вопрос, то это, конечно же, вопрос о ее статусе. Является ли она страстной или все-таки инструментальной? Говоря о страстности, я, разумеется, не имею в виду, что эта мысль говорит как поэт. Конечно же, речь идет о методологическом суждении, о некотором количестве шагов подозрения, об определенных выводах, о постановке под вопрос, под сомнение, а также о процедурах постановки под сомнения и вопрос и т.д.

В любом случае я полагаю, что дилемму вы так или иначе уже поняли. Если у субъекта сегодня есть традиция критической мысли, которая вызывает к жизни того, кто очень двусмысленно занимает позицию интеллектуала – двусмысленно потому, что, разумеется, здесь вмешивается вопрос Университета, о котором я говорил в тот раз и в прошлые разы: можно ли быть интеллектуалом без Университета и можно ли быть интеллектуалом так, чтобы это не было Университету вопреки. Потому что, как я уже

опять-таки пытался показать, быть против Университета в качестве того, чем он является в его современном виде – это означает стоять на позиции как раз таки чистоты университетского идеала. Так вот, как в этих условиях, не оставляющих особого выбора, вести себя этой самой критической традиции? Или поставим вопрос еще правильнее – потому что это вопрос, разумеется, не к субъекту, поскольку это не вопрос о сознательном поведении и выборе – как критике, скажем, следует формулировать свой акт высказывания, если она хочет этой ужасной дилеммы избежать? Может ли она что-то поделать в отношении своей позиции так, чтобы ей не быть ни инструментом, ни, с другой стороны, чем-то таким, что в своей страстности, опровергая инструментальность, просто напросто покидало бы сцену? Известно, как легко до этого печального исхода довести – как только кто-то говорит, что ему надоело крючкотворство и он требует – слышите? требует – чистого прямого действия, то всем делается ясно, что с этим человеком покончено. Он совершает то, что Лакан называет отыгрыванием – другими словами, его больше тут нет. В свою очередь это означает, что его нет нигде. То есть, возможно, он и ушел опять-таки в то, что Лакан по-своему остроумно называет «миром», но он непременно на сцену вернется – в этом и состоит фальшь любого выхода в мир со сцены. Лакан здесь мягко намекает на тот до неприличия известный факт, что в современных условиях действовать можно только на сцене. Именно этому факту все академические дискуссии о соотношении субъекта и сцены – дискуссии, которые иногда ведутся очень многословно и сбивают тем самым с толку – посвящены.

Итак, в отношении вопроса о том, что неправильно было бы называть «чистотой критического подхода» – неправильно, прежде всего, потому, что о чистоте, как уже было сказано, речи не идет, ибо это вопрос вовсе не моральный и даже если это вопрос этический, нам предстоит основательно смысл этики переосмыслить и, может быть, даже шагнуть дальше, чем шагнул Лакан, указавший на то, что этика с моралью вообще не имеет ничего общего. Последнее уже довольно радикально, но представляется, что радикальность этим не исчерпывается. Так вот, возвращаясь к прерванной мысли – если есть сегодня у вопроса о критической мысли какая-либо весомость, то простирается она как раз таки в

том измерении, которое было намечено в тот раз, когда я попытался подчеркнуть тот факт, что сегодня на повестке дня существует только один акт высказывания.

Здесь было произведено специальное различие, которое претендовало показать, чем собственно отличается высказывание, производимое той стороной, которая все еще сохраняет уверенность в происходящем – скажем, уверенность в том, что некоторые направления властной жестикуляции могут привести к нужному результату, что все идет пока более или менее и нет нужды поднимать излишний шум – и, с другой стороны, между суждениями, которые продолжают свое критическое движение. Я понимаю, что вопрос о критическом движении очень неоднороден – скажем, является ли Лакан представителем критической мысли? Вот это вопрос, и на самом деле, если мы обладаем чутьем, многое нас подталкивает к тому, чтобы сказать: вообще-то, – оговорка тут появится сама собой, – *вообще-то, нет*. Оговорка, конечно, необходима. Но, с другой стороны, и ответ «нет» тоже что-то значит.

Тем не менее, опять-таки после некоторого замешательства, критическая мысль, критическая традиция в ее политическом и социальном виде практически полностью, в открытую, со словами горячей благодарности усваивает то, что было сделано Лаканом, подписывается под всеми его суждениями и уверяет, что именно так Лаканом пользоваться и нужно, что именно для дела социально-критической мысли его жест и был некоторым образом рассчитан – пусть даже сам Лакан в припадке снобизма этого не признавал.

Но как только Лакан неким образом критически переосмысливается – я имею в виду переосмысление не позиции Лакана с точки зрения ее возможной критики, а именно ассимиляцию Лакана в социально-критическое движение, социально-политическое суждение – как только Лакан в этом суждении оказывается усвоен, как только на повестке дня появляется продукт этого усвоения, делается ясным, что с Лаканом он если имеет общее, то разве что формальное. И это формальное постоянно требует оговорок с тем, чтобы мы ни в коем случае в эту самую переделку не поверили. С тем, чтобы мы, конечно же, увидели, что переработка Лакана не привела к тем результатам, на которые рассчитывали.

Так вот, сказав, что акт высказывания только один, я имел в виду также показать, что различие как раз таки пролегает именно здесь. Если есть различие между способами высказаться, то это различие пролегает не там, где избирают разные акты – потому что разных актов нет, именно это и подразумевает формула, согласно которой он только один – существует лишь способ выработать к этой единичности отношение. Так вот, те дискурсы, которые все еще сохраняют определенное политическое спокойствие, верность существующей конъюнктуре, этого отношения просто напросто не вырабатывают. И если на них и лежит какая-то вина, если в чем-то их критически можно уличить, то только исключительно в этом: они этого отношения не вырабатывают и заниматься этим не собираются. Они всеми силами будут продолжать отрицать необходимость это отношение вывести на первый план. В этом и именно в этом смысле их деятельность является сугубо отрицательной, сугубо нигилистической, хотя бы даже они заявляли верность некоторым существующим, скажем, духовным или государственным идеалам. Просто потому, что вот этого самого вопиющего назревшего момента, необходимость определиться к тому факту, что акт высказывания только один, они или не замечают, или специально пропускают – в любом случае так или иначе продолжают не давать ему хода.

С другой стороны, что касается традиции мысли, которую можно с оговорками назвать критической, со всеми претензиями, разумеется, к этому определению – работа, которая была уже в том году частично проведена – то некоторая перспективность этой мысли, конечно же, заключается в том, что к этому факту каким-то образом эта мысль отношение вырабатывает. Она этот факт не формулирует. В качестве отлитой максимы это суждение в ней найти нельзя. Но, тем не менее, ей не чуждо подозрение в отношении акта, выражаемое, скажем, в форме подозрения в отношении средств высказывания, которое является визитной карточкой любой более или менее приличной критической мысли, в том числе, скажем, мысли деконструктивистской, мысли того же Ж. Деррида, которая, в общем-то, была опознана так же в свое время, как действительно критическая в том смысле, что вот она-то с критическим движением вполне находится в согласии.

Так вот, визитной карточкой любого подобного движения,

любого подобного намерения – даже если оно себя не называет критическим, как это было в случае Лакана, даже если для этого нет никакой нужды – является попыткой указать на следствия того, что с актом высказывания дело в современности обстоит именно так. Вот собственно как можно было бы позиции высказывающихся, без необходимости вводить лишние сущности в виде лишних актов высказывания, даже лишних видов акта высказывания, друг от друга отличить.

В этом отношении я бы хотел показать, каким образом все это продолжает неустраимо касаться знания. Вопрос о знании как вопрос, связанный с вопросом, поставленным выше, согласно которому субъекту кровно интересно, ему хочется знать, на что он способен повлиять – хорошо известно, что именно знание долгое время служило на этот вопрос ответом. Именно знание и служило медиальной функцией в отношении того, что можно было бы назвать, скажем, опосредованной реальностью, и в отношении того, что можно было бы назвать, следуя за определенной традицией, *сотворяемой действительностью*. Речь идет о той обеляющей процедуре, которой знание было подвергнуто в традиции, носящей сегодня название ленинской. Я понимаю, что, возможно, ничего определенного, указывая таким образом на традицию, не произношу, но при этом полагаю, что мы вполне имеем право опереться на те последние ростки дискуссионных суждений, которые доказывают, что нечто подобное ленинской мыслительной традиции в философии и вообще в истории политики действительно есть.

То, что, скажем, было сделано в отношении Альтюссера в последнее время – сделано агентами, имен которых я называть не буду просто потому, что это не те агенты, которые сегодня могли бы пронести для нашего обсуждения определенную пользу. В данном случае речь идет о каких-то случайных высказываниях, о дискуссиях, о конференциях, чуть ли не о блогах и постах. Так или иначе, многое указывает на то, что сегодня существует сильная традиция, имеющая права требовать, чтобы на нее обратили внимание. Это традиция возвращения на кон именно ленинского способа отношения к практике, отношения к суждению, отношения к субъекту, отношения к политике. Эти четыре составляющие ленинского отношения сегодня снова возвращаются на сце-

ну. И постольку, поскольку это отношение как и многие молодые, свежевоскрешенные мыслительные тренды, очень в скором времени сделаются, возможно, очень популярным, нужно, конечно же, предупредить возможную ошибочную работу мысли в их отношении, показав, что всегда лучше сомневаться загодя и что есть в этой самой ленинской мысли, какой бы симпатичной, какой бы свежей она сегодня ни казалась, некоторые предпосылки, которые по большому счету не дадут нам ей воспользоваться. В частности эти предпосылки касаются того, что ленинская мысль сделала с понятием «знания».

Выше я назвал это обелением. Это можно было бы так же назвать временной индульгенцией. Индульгенцией, ценой которой, возможно, была куплена революция в конце концов. Цена достойная. Но, тем не менее, большая индульгенция всегда имеет большие последствия. И, в некотором смысле, реакция на революцию в какой-то степени содержит в себе черты того, что можно было бы назвать реформацией, если реформация – это первая реакция на индульгенцию. В этом смысле, конечно же, отношения переворачиваются. Не революция является неким освободительным ходом, а последующее закрепление форм властвования – реакцией. А, напротив, есть такое измерение в революции, которое, как уже было сказано выше, является именно отмыванием, так что последующая реакция выступила за это отмывание своего рода платой.

Отмывание это коснулось именно понятия знания, которое вернулось в революционную практику, в предреволюционную философскую, в том числе ленинскую, деятельность в качестве своего рода спасательного круга. Знание – это то, чему был выдан карт-бланш, то, что послужило поводом ради него даже отменить фатальные дискуссии между теорией и практикой на тему того, что из них сильнее, что первичнее – впрочем, со всеми этими дискуссиями вы, конечно, знакомы, так что я не буду повторяться и тратить время.

Так вот, примечательно то, что ради знания все эти дискуссии были уволены – по крайней мере на время. Понятие знание было освобождено от необходимости проходить через их кордон, потому что знание как раз и мыслилось, как уже было сказано, некоторым медиумом между теорией и практикой. «Знание обла-

дает практической силой», – заявляет вождь, который берет на себя бразды предреволюционного управления. Знание – и есть то, что и способно вывести к правильному революционному действию, которое, как известно, предшествует революционной чувственности – а на этот счет Ленин был очень тверд: не революционная чувственность влечет за собой правильные революционные поступки, а именно революционные поступки влекут за собой правильную революционную чувственность. Но знание, заметьте, предшествует им обоим. Это, конечно, ставит его в положение очень привилегированное.

Так вот, что же *не так* (как спросил бы Жижек) в этом случае с понятием знания? С ним, разумеется, не так то, что оно копирует положение – я бы даже сказал, подозрение, потому что прошло еще совсем немного времени и все это именно в подозрение и оформилось – подозрение, которое в отношении знания давно уже начало вызревать, начиная с фигуры, которой мы здесь давно и подробно занимаемся – фигуры, которая якобы – так принято считать – подвергла понятие тотального знания сомнению, выведя на первый план и противопоставив ему экзистенцию – вы уже поняли, что я говорю о Кьеркегоре. На первый план здесь выходит очень важный миф современности – в общем, в современности очень мало мифов, хотя иногда критики и опять же представители социально-критической мысли склонны этой характеристикой злоупотреблять, навскидку приводя целую массу того, в чем они видят именно мифологическую деятельность. Я, напротив, полагаю, что мифов в современности очень мало, т.е. очень мало таких интеллектуальных образований, которые сегодня могли бы отвечать статусу мифа. Но если они существуют, в таком случае то, что было сделано с понятием знания, конечно, является одним из первейших претендентов на роль мифологемы. Понятие знания, как известно – это то, что с тех самых пор как появляется на сцене картезианский субъект, равно как и с того самого момента, когда появляется на свет критика картезианского субъекта, т.е. его самокритика – а я буду настаивать на том, что самокритика появляется вместе с этим субъектом одновременно, это очень важная часть произошедшего – так вот, в тот момент, когда появляется критика картезианского субъекта, появляется также представление о том, что связка между знанием и

силой была использована этим субъектом при своем создании неправомочно. Что именно на знание как на силу он предпочел опереться, когда для него настало время, наконец, выйти на свет. Более того, говорят, что именно связка между знанием и силой навлекла на него все эти беды, которые не замедлили воспоследовать, включая беды неудачной революционности, тоталитарной власти, а также беды, скажем, экологического толка – те самые, которыми занимаются люди, разделяющие точку зрения, согласно которой планета состоит из живой материи. На самом деле, последнее – вовсе не бытовое, а именно онтологическое допущение, которое интересно было бы рассмотреть именно с этой точки зрения. Это тоже определенная мифологема, хотя бы даже она подтверждалась на биохимическом уровне. В любом случае, это вовсе не одно и то же. Подтверждаться на уровне науки – это не то же самое, что подтверждаться на уровне, скажем, политической онтологии.

Но, в любом случае, со всех сторон с некоторого времени на субъекта сыплются упреки, согласно которым он выступает захватчиком-колонизатором – выступает именно потому, что сумел каким-то образом свое знание конвертировать в силу. И, как я уже сказал выше, я буду настаивать на том, что критика субъекта – она же его самокритика – от самого субъекта, от момента его появления на свет, абсолютно неотделима. Т.е. когда нам рассказывают опять-таки конъюнктурную историю, согласно которой поначалу на свет появляется картезианский субъект, который завоевывает пространство и вообще действует экстенсивно, вызывая к жизни тем самым последствия в виде сильной власти, следствием которой являются разнообразные репрессивные институты, тот же самый субъект вызывает к жизни колониальную политику, и вот только потом якобы появляется в лице его малочисленных социальных критиков что-то наподобие совести, образование Сверх-Я, которое начинают ему диктовать чувство вины – и все это при том, что субъект, разумеется, обвинения не приемлет, что он продолжает свою черную разрушительную, колониальную деятельность. Эта история является сугубо конъюнктурной, хотя она и легла в основание современного, самого последнего этапа философского образования.

Напротив, сама психоаналитическая перспектива заставляет

предпослать этому субъекту гипотезу, согласно которой появление субъекта и появление самокритики субъекта как понятие института, конечно же, от самого субъекта неотделимо. Т.е. нет такого, по крайней мере, логического умолчания, такого такта, в котором критика субъекта была бы от появления самого субъекта отсрочена. Наоборот, критика субъекта – на самом деле это просто коренится в нашем с вами публичном опыте – это то, что всегда к субъекту уже прикреплено. Если дело дошло до того, что есть субъект, будьте уверены, есть и деятельность гринпис.

Это заставляет несколько по иному посмотреть на сакраментальный вопрос, который, кстати, ту же ленинскую политику и философию тоже кровно интересовал – вопрос о соотношении того, что в этой философии было названо соотношением «субъекта» и «среды». Как известно, вопрос был поставлен совершенно бесперспективно, что как раз таки и указывает на то, что он был поставлен неверно. Все бесперспективные вопросы, как правило, были вопросами, поставленными с ошибкой в условии. Конкретно это вопрос бесперспективен, поскольку он приводит к очень неизобретательному, малоинтеллектуальному выводу, в котором нам приходится в итоге допустить – даже если нам это не нравится – что правы и те и эти. Как правы те, кто говорит, что с одной стороны на субъекта влияет среда и что есть такие условия, с которыми субъекту не справиться и т.д., то, с другой стороны, разумеется, правы и те, кто утверждает, будто бы субъект может на среду повлиять, будто бы он способен взять себя в руки, совершить верные, ориентирующие в реальности действия – взять наконец-таки немножечко власти, урвать немного знания и т.д. Когда эти два мнения по-гегельянски приходят в равновесие, и мы видим, что ни одно из не право, приходится допустить, что правы и те и эти. На свет появляется нечто среднее – момент, в который и делается ясно, что данное суждение происходит из посылки, лежащий в основании которой вопрос был поставлен просто-напросто неверно.

Так вот, правильной посылкой в постановке вопроса была бы та, которую я в прошлом году рассмотрел под названием креационистской, подразумевая под этим, конечно же, не историю о бородатом творце, а особое логическое устройство современной ситуации, которое в конечном счете реализуется так, что креа-

ционистская гипотеза получает в нем преимущество. Именно креационистская, а не эволюционистская, которую чаще всего креационизму противопоставляют. Если вспомнить то, что Лакан говорит о языке, то вслед за Лаканом приходится признать, что язык мы застаем уже созданным, данным раз и навсегда в готовом виде. Другими словами, нет ни логического, ни хронологического периода, в котором языка бы не было – в котором, скажем, можно было бы рассуждать о предпосылке его возникновения и т.п. Именно поэтому так бесперспективны все дискуссии о появлении языка.

Так вот, похоже, что не только язык, но также и целая масса политических событий и их логических раскладов – под логикой я имею в виду расклады не того толка, которые можно найти в аристотелевском учебнике. Речь идет именно о логике в ее отношении к современной ситуации – о логике дискуссионного и публичного суждения, которое субъекта создает и которому он всегда обязан своим знанием – так вот, в этой самой логике некоторые вещи, как и язык, даны сразу. Нет и не может быть такой точки, из которой мы могли бы рассуждать о том, каково было тогда, когда субъект безраздельно господствовал на планете, и не было никого, кто мог бы ему хоть что-нибудь противопоставить – когда не было бы чувства вины, олицетворяемого гринписовским, социальным, франкфуртским критиком. Напротив, все дискуссионное кружение вокруг вопроса субъекта указывает на то, что эти вещи появляются одновременно – именно так мы их и застаем. Более того, последовательность чисто биографического характера то и дело нарушается, и случается так, что, поступив в университет, мы сначала узнаем, что существует критика единого всевластного субъекта, который использует знание в качестве средства колонизации, а потом уже получаем разнообразные, зачастую крайне противоречивые, свидетельства того, как этот субъект себя в действительности ведет. Сплошь и рядом бывает так, что философское образование, которое сегодня непременно включает в себя критику единого субъекта, иногда опережает наш политический или информационный опыт.

Подобного рода вещи доказывают, что как и субъект в качестве обладающего знанием, так и его критика, конечно же, появляются в поле логически одновременно. Другими словами, здесь

также верна креационистская гипотеза, подсказывающая, что называемое «средой» не является чем-то таким, что понемножку творит субъекта так, что субъект в ответ понемножку, в благодарность, творит ее в ответ со своей стороны. Напротив, среда – это нечто такое, во что уже вставлено, внесено с помощью input-операции некоторое количество модулей, которые не подвергаются изменению не потому, что субъект перед средой бессилён, а потому что они и есть то, что имманентно входит в ситуацию самого субъекта.

Именно перед этим вопросом я остановился на одном из моих московских выступлений. Публика там была не такая, чтобы в ее отношении можно было опереться на те же лакановские суждения, и поэтому, когда мне задали вопрос о том, почему я считаю современную социально-критическую традицию не то чтобы неудовлетворительной, но, по крайней мере, требующей постановки под вопрос на общих основаниях, поскольку в ней далеко не все безупречно и которая потому не может быть единственным вожатым на пути, который предпосылает к изучению положения субъекта, мне пришлось ответить, что те многочисленные передергивания, которые эта традиция совершает, те злоупотребления, на которые она пускается – а они очевидны, и за них, конечно же, всегда радостно ухватывается реактивная оппозиция (в этом случае под оппозицией я имею в виду не то, что сегодня называется оппозицией в фейсбуке, а оппозицию именно в направлении социально-критического рассуждения: оппозиция в данном случае – это те, кто радуются, например, либеральным промахам) – эта самая прогосударственная, как по крайней мере сегодня это выглядит в России, реакционная оппозиция, конечно же, бывает очень довольна, когда ей удастся ухватить критическую мысль за самые слабые ее стороны и присущие ей злоупотребления воочию показать. Именно этим держатся все традиционалистские суждения. Они живы не тем, разумеется, что предлагают духовность или возвращение, там, к пахотному земледелию, а тем, что им действительно то и дело удается социально-критическое передовое суждение поймать на слабом месте. Если бы социально-критическая мысль не допускала бы промахов, кто бы стал читать традиционалистские воззвания? Кто бы, скажем, стал бы сторонником имперской чувственности, если бы с соци-

ально-критической мыслью и, особенно, с ее либеральным изводом все было бы гладко?

Так вот, мне пришлось в итоге ответить, что – в этом и заключается проблема – социально-критическая мысль не является чем-то таким, что постепенно производится по мере расширения наших познаний об окружающем мире и о политической несправедливости, в нем творящейся, но также в свою очередь представляет собой элемент, который неким образом инпутирован, внесен в ситуацию субъекта изначально. Социально-критическое суждение от субъекта неотделимо, и поэтому оно содержит в себе те двусмысленности, которые появление субъекта с собою принесло. Суждение это положению субъекта имманентно. Именно данный факт не позволяет нам расценивать ее в качестве инстанции, заслуживающей доверия в первую очередь.

В отношении этой самой социально-критической мысли, которая обманывает нас, по крайней мере в том, что субъект – это тот, кто сумел конвертировать знание в собственную силу и что именно поэтому он добился мирового белого господства, – эта мысль, конечно же, сама должна быть спрошена относительно того, что именно она под знанием понимает? И как только она оказывается спрошена – и я надеюсь, что кто-то из вас присутствовал на первой лекции или, по крайней мере, уже прочел ее расшифровку, где представление о том, что такое сегодня знание, было подвергнуто своеобразной деконструкции – как только социально-критическая мысль оказывается спрошена о том, что она под знанием имеет в виду, как она, поколебавшись, помявшись, дав парочку определений и примеров, тут же обнаруживает изнанку, задник сцены, неопровержимо доказывающий то, что под знанием эта критика понимает не что иное как информацию. Та самая крутящаяся, бегущая по электронным строкам информация, которая диктует диктору, что ему говорить, субъекту – что ему покупать, и которая объясняет домохозяйке, в чем еще есть у нее нужда. Все это, конечно же, имеет отношение к тому, что еще до начала встречи в этой аудитории было названо «обществом потребления», но беда в том, что оно не имеет отношение к тому, что можно было бы назвать знанием, просто потому, что знание – это совсем не то, что через призму критики общества потребления нужно рассматривать. В этом и состоит основная ошибка.

Напротив, знание, использованное в критике того же общества потребления со всеми ее злоупотреблениями, натяжками и передергиваниями – а там их немало, конечно же, в первую очередь, как уже было сказано, относительно самого понятия знания, – разумеется, знание в образовании этой самой критики общества потребления тоже участвует. То есть знание – оно в другом месте. Оно не там, где можно было бы на него напасть, идентифицировав его с позицией Университета, с позицией дискурса науки, с позицией грантодобывающей деятельности или провластной пропаганды. Знание – оно в другом месте – оно, конечно же, бывает и там, где может быть образована в том числе критика всех этих позиций, но притом образуется эта критика так, что двусмысленности никогда не избегает. Поэтому знание, как я уже сказал, нужно искать в другом месте.

Именно по этой причине я не рискнул предложить аудитории для прочтения книгу, которая претендует на то, чтобы сегодня снова субъекта вдохновить и сориентировать. Это книга Паскаля Брюкнера под названием, которое сейчас выпало у меня из памяти, но в любом случае, книга посвящена кающемуся субъекту Запада.¹ В этой работе П. Брюкнер – который на самом деле занимает очень странную позицию то ли дурачка, то ли мыслителя слишком умудренного, то ли шута, прикидывающегося мудрецом – на голубом глазу спрашивает у субъекта: а, собственно, с чего это было так усердно каяться? Зачем нужна была вся эта, начавшаяся еще с тридцатых годов, обширная философская и политическая деятельность, в которой субъект сам себя заклеил – устами франкфуртской школы, устами Хайдеггера, устами Левинаса – как субъект, открывший на планете совершенно неправомерную деятельность? Субъект, который губит все живое, который открывает промышленные объекты, который строит, но не пашет, который выращивает в пробирках, но не рождает, ну и т.д. Другими словами, зачем вообще нужно было это длительное раскаяние, если за ним – тут Брюкнер, конечно, вынимает туз из рукава – последовали такие масштабные и малоприятные процессы, как, скажем, изменения этнического состава стран белого населе-

¹ Речь идет о работе Паскаля Брюкнера: Тирания покаяния. Эссе о западном мазохизме. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009.

ния, а также целый ряд некоторых других, всем известных сегодня вещей.

Конечно же, ставя вопрос таким образом, Брюкнер, видимо, считает своих читателей за дураков, потому что, разумеется, никому сегодня и в голову не придет, по крайней мере, если он хоть немного с происходящим знаком, считать властную пропаганду этнического сепарирования чем-то заслуживающим действительно серьезного внимания. В любом случае, я не рекомендовал данную книгу не потому, что она вызывает отвращение, в том числе с точки зрения ее политической позиции. На самом деле, как правило, я стараюсь выстраивать аргументацию так, чтобы политическое отвращение – каким бы оно верным, каким бы точно настроенным и действенным оно не казалось – никогда не брало бы право последнего слова. Нас всегда должен интересовать именно теоретический, т.е. эвристический исход из данной позиции. Другими словами, вопрос о том, в чем именно данная позиция дала маху именно опять-таки на аналитическом уровне.

Дала она маху, разумеется, в том, что П. Брюкнер, как уже было сказано выше, совершенно не учитывает того, что критика белого субъекта и позиция белого субъекта друг от друга совершенно неотделимы и, разумеется, имеют один и тот же структурный источник. В первую очередь, они, как уже было сказано, друг другу синхронны, причем не только логически, но и – я бы на этом настаивал – в том числе исторически. Уже в первых шагах того же Декарта можно найти воззвания против того, что сам он не назвал, но мог бы назвать, авторской программой субъекта. Другими словами то, что сам Декарт предлагает в качестве биографической программы, лежащей в основе подобающей для субъекта судьбы, на самом деле – и это неоднократно уже замечалось – во многом противоположно тому, что он предъявляет в качестве программы бытия того самого, кого в дальнейшем назвали европейским субъектом. Здесь имеет место противоречие, присутствующее в позиции с самого начала.

Но мне хотелось бы указать также и на другое противоречие, приняв во внимание фигуру того, кто это самое понятие «знания», как принято считать, довел до совершенства, придав ему в итоге такой неприятный и, как опять же принято считать, тоталитарный оттенок. Речь, разумеется, идет о Гегеле.

Здесь я снова хочу обратить внимание на одну, без сомнения, всем известную дискуссионную историю, в которой Гегель предстает если не сторонником, то, по крайней мере, бессознательным основателем тоталитарного образа правления. В этой истории, как известно, тоже было довольно много передергиваний – причем с обеих сторон. Я не собираюсь сейчас нападать только лишь на представителей социально-критической мысли, которые эту историю развернули. У их противников тоже было немало ложных суждений и откровенно конъюнктурных выводов. Но если вы, скажем, просто воспользуетесь тем же универсальным инструментом – т.е. погуглите на этот счет – то в первую очередь вам выпадут источники, подытоживающие результаты периода, на протяжении которого Гегель – а это примерно середина прошлого, т.е. XX века – был автором, заложившим основы авторитарной политической чувственности – заложившим их не в программных призывах, а именно на уровне, который можно было бы назвать теоретико-политическим, т.е. на уровне развития того, что в учении Гегеля носит название Абсолютного духа, который якобы присваивает себе абсолютное знание. Именно в этой абсолютности, в этой мертвенно единой тотальности и образуется, как долгое время нам объясняли, то, что называется тоталитарной сценой.

Существует такая книжка, которую никому нельзя рекомендовать не потому, что она плоха, а потому, что все, так или иначе, через постыдную историю ее использования уже прошли. Это четырехтомник по философии под названием «Запад-Россия-Восток». Те, кто учились на философском или на любом другом факультете, если от них требовали сдавать историю философии, разумеется, эту книжку юзали – причем философам к курсу третьему делается довольно противно ей пользоваться, потому что сам характер ее изложения намекает на то, что легкие плоды и открытый доступ, который она к философии предлагает, сам по себе заставит ее читателя впоследствии испытывать муки нечистой совести. На самом деле, интересно было бы спросить почему – ведь муки совести, как известно, сами не слишком чисты с теоретической точки зрения. Т.е. нечистая совесть не чиста не потому, что ее мучает какой-то грех, а потому что, как известно от Фрейда, предпосылки мук совести сами по себе очень нечис-

топлотны. Мучаются совестью для того, чтобы обезопасить себя от каких-то других мучений, еще более тяжкого толка, чтобы скрыться от тревоги, попросту говоря – сегодня после Лакана это общее место.

Так вот, очень интересно, что по крайней мере те, кого я знаю под именем философов или получивших философское образование, этой книгой непременно пользовались. Они хорошо ее знают, они с улыбкой и стыдом о ней говорят впоследствии. Но факт заключается в том, что к курсу пятому, когда над вами нависает государственный экзамен, и вам приходится быстренько свести концы с концами, к этой книге вы снова обращаетесь – потому что ну где еще вы еще прочитаете о Спинозе на десяти страницах так подробно и весомо. Не у Спинозы же.

Так вот, в этой книге очень интересным образом, именно с политической точки зрения – с точки зрения политической ориентации авторов – на самом деле, она нигде кроме как в этом месте не просвечивает, а данная книга считается неангажированной, что еще больше повышает ее университетскую стоимость – интересным образом просвечивает позиция авторов относительно этого спора. Последние с большим прискорбием, с огромным сожалением заявляют, что в последнее время наметилась тенденция, согласно которой Гегеля мыслят как мыслителя тоталитарного. Они, разумеется, не согласны. Для них Гегель остается философским светочем, в общем, опорой, основой, фундаментом и камнем, который они сами не называют камнем преткновения, потому что для них это, конечно, камень краеугольный. Но вот если данные авторы где-то и соврали, если они допустили передергивание – вообще, на самом деле, для них обычное – то это, разумеется, там, где они Гегеля камнем преткновения назвать не рискуют.

Существуют и другие источники. Скажем, почему-то в данный спор сочли необходимым внести лепту отечественные авторы. Многие авторы учебников правоведения, например, или учебников той же истории философии опять-таки с прискорбием замечают, что западная либеральная традиция, в которой Гегель сбрасывается с борта как мыслитель тоталитарный, мыслитель всеохватывающего знания, представляется им, российский авторам, некорректной, потому что нужно посмотреть на это с объек-

тивной точки зрения – нужно, в конце концов, почитать и Гегеля, как заявляют эти авторы – почитать и увидеть, что Гегель ни в коем случае не стоит на позиции тоталитарности. Его политическая позиция – это позиция сильного правового государства, конституционной монархии, которая, разумеется, тоталитаризмом не является.

Данная защита тоже, разумеется, выглядит довольно нелепо, потому что опять-таки всем известно, что не с этого начинается тот же Поппер – критика тоталитарности Гегеля, которую Поппер развивает, конечно же, не пренебрегает тем фактом, что Гегель по своим политическим взглядам является этатистом. Не это, в общем-то, самого Поппера беспокоит. Тоталитарность Гегеля он усматривает на совершенно другом уровне – уровне, на котором Гегель, как кажется Попперу, является последователем абсолютного знания в той форме, которая бы охватывала все сущее целиком, и в работе понятия совершало бы этого сущего полную переработку. Вот здесь Поппер и проводит работу – не такую уж остроумную даже в его время, потому что почти все до него уже было сделано и при этом с гораздо большим изяществом тем же Хайдеггером – взять, например, расхожую аналогию между субъектом полного знания, перерабатывающего субъекта и между, скажем, горнообогатительной и добывающей промышленностью, которая неустранимо изменяет лицо планеты.

При этом если мы и вправду почитаем Гегеля, как советуют нам отечественные авторы учебников по правоведению, то обнаружим, что, на самом деле, Гегель на знание особой ставки как раз не делает. Да, действительно, его интересует *Bewusstsein*, процесс самосознания, превращения сознания в полное самосознание, но если вы, скажем, просмотрите все то же самое оглавление «Феноменологии духа», которое я призываю просматривать просто потому, что оно отражает умонастроение Гегеля лучше, чем это делает толкователь, то можно увидеть, что, в общем-то, слово «знание» там фигурирует довольно редко. Не на знание Гегель делает ставку – он делает ее на совершенно другие вещи, о которых было сказано в прошлый раз. Это те самые вещи, которые легли в основание вдолбленной нам сегодня в головы пирамиды, относительно которой первичным является ориентацией в пространстве с помощью ощущений, вторичным – умозаключе-

ние, и третичным и самым главным, венчающим всю пирамиду – духовное образование, ценности, решительность и, конечно, акты, поступки.

Гегель, конечно же, делает опору именно на это третье – потому-то он и говорит о «светлом существе», о субъекте религиозном, о мудрости. Другими словами, его как раз таки интересует именно та самая сторона процесса, где можно было бы опереться на то, что в субъекте как раз таки его знание и составляет. Ему непременно и настоятельно нужна аргументация, которая бы сделала опору на что-то более весомое, на что-то, что, конечно, имеет в виду знание, на что-то, что, конечно, подчинено логике движения понятия, познающего себя в пошаговом саморазвитии духа, но, тем не менее, все-таки содержит в себе нечто большее, чем знание. В некоторой степени Гегель не чужд тому предрассудку, который мы разбирали на первой встрече, предрассудку противопоставления знания и мудрости. Этот предрассудок в «Феноменологии духа» находится во вполне рабочем состоянии. И очевидно, что именно в пользу мудрости, в пользу религиозного самочувствия Гегель, в итоге, выбор и делает.

В этом смысле, конечно, Гегель является ближайшим родственником того, кого позже назвали его противником. Это, разумеется, опять-таки Сёрен Кьеркегор. Схема у них одна и та же. Даже удивительно, что это столь долгое время не замечалось, что можно было так успешно и опять же так конъюнктурно противопоставлять Кьеркегора и Гегеля. На самом деле, в этом отношении они просто близнецы-братья. Они действуют по совершенно общему сценарию. Но чтобы не подвергать Кьеркегора излишним нападкам, я бы не сказал, что Кьеркегор полностью повторяет путь Гегеля, а, напротив, постарался бы сыграть на повышении ставок Гегеля, сказав, что это именно Гегель некоторым образом находится на стороне Кьеркегора. Таким способом, пожалуй, можно было бы Гегеля попытаться из той ямы, в которой он долгое время находится, понемногу начать вытаскивать.

Так вот, Гегель и вправду на стороне Кьеркегора, и я сказал это не просто так. Именно потому, что как раз таки у Гегеля находим мы зачатки того самого, что в дальнейшем постепенно высвечивается под видом знания, как знания сугубо двусмысленного. Знания, которое содержит свой первоначальный логический

изъян. Знание, которое никакой купле-продаже не подлежит просто потому, что здесь купить или продать можно только то, что относится именно к противоречию знания. Только оно обмену и подлежит. Притом что, разумеется, это не тот обмен, на который можно нападать с позиции критики общества потребления.

И я готов, на самом деле, поручиться, что если у Гегеля и есть что-то ценное, то это, конечно, именно оно, потому что во все не талмудами по истории философии и религии Гегель славен. Разумеется, если бы все наследие Гегеля состояло бы именно в подытоживании, логическом подытоживании того самого умонастроения, которым эпоха Гегеля была отмечена, то, разумеется, Гегель бы не был мыслителем, который смог бы сегодня что-то для нас сказать – мыслителем, которому сегодня тот же Жижек пытается вернуть его полновесный политический смысл. Т.е. если бы не было в Гегеле чего-то такого, что полностью предвосхищало бы те затруднительные положения, в которых субъект, пытаясь рассуждать о том, что ему теперь делать, постоянно оказываемся, если бы не было в Гегеле того, что в итоге привело его суждения на линию, где началась юстировка, настройка этого самого противоречия, которая длится до сих пор, пройдя через такие весомые фигуры как Кьеркегор, Лакан, Хайдеггер и многие другие – если бы в Гегеле не было предвосхищения этого нового положения, с которым субъект сегодня вынужден был бы, если бы он был способен на это, иметь дело – то, конечно же, у Гегеля остаться, что называется, в веках не было бы ни малейшего шанса. Но в Гегеле, слава Богу, это тонкое противоречие есть. Что еще важнее, в нем есть проведенное в том числе не им самим, а ситуацией его письма, работа различия, которой я уже касался в прошлом году. Эта работа, конечно же, связана с тем, что даже если Гегель и задумывает движение по траектории, на которой все части знания были бы подчинены единой логике и в итоге бы слились бы к одному единственному выводу, к одной и той же конструкции, в которой бы наблюдалось что-то наподобие верховной точки – если бы даже Гегелю это удалось, это все равно не могло ему удастся уже по той причине, что сам Гегель начинает не со всеобщего, а с сугубо конкретного. Этим конкретным является не опора на ощущение и чувство достоверности – речь уже не идет о нижнем этаже пирамиды. «Конкретным» здесь являет-

ся, ворвавшееся в письмо Гегеля, сама эмерджентная ситуация изложения, в которой Гегелю не удается свою схему развернуть с нуля и начать ее выстраивание так, как он сам мечтал это сделать, постепенно по кирпичику собирая то, что относится сначала к чувственной достоверности, потом переходя на уровень сознания, потом на уровень морали, потом на уровень религиозного. Гегелю, напротив, приходится начать с чего-то другого – с того, что он сам, не ведая что творит и не предполагая каким революционным окажется этот жест, называет Предисловием.

На первый взгляд ничего особо трансгрессивного в названии «Предисловие» нету. Но в данном конкретном Предисловии, как уже говорилось на одном из предыдущих занятий, Гегель заранее ухитрился так основательно подорвать основание своей системы, что, в общем-то, за одно это систему можно было бы считать образцовой в отношении противоречия знания. Как известно, Гегель начинает не с чувственной достоверности, как уже было сказано, а со спора с теми, кого он называет «мистиками». Т.е. Гегель буквально раскрывает тайну своего желания, показывает все свои козыри, указывая на то, что написать «Феноменологию духа» его побудило вовсе не желание охватить все мироздание в едином интеллектуальном порыве – как потом это Гегелю ошибочно приписывалось – а намерение покрепче уесть тех, кто, раздражительным для Гегеля образом, продолжает писать свои мистические трактаты. Речь, конечно, идет о поздних немецких мистиках, которые потом опять-таки образом, смешивающим карты, были распознаны как мыслители Гегелю родственные. Это мыслители, которые тоже совершали своего рода охватывание всего сущего, но в жесте, который они сами называли не интеллектуальным, а интуитивным.

Так вот, когда Гегель заявляет, что он, напротив, пойдет путем интеллектуальным и покажет этим мистикам, что достоверность не познается таким образом, которым пытаются познать ее они, то он сам как раз таки, как уже было сказано, полностью раскрывает карты, указывая, где именно лежит для него сегодняшнее актуальное противоречие знания, и демонстрируя, что противоречие заключается в том, что он сам, Гегель, не может этих мистиков выносить. Другими словами, здесь как раз раскрывается то, что в желании Гегеля было наиболее, если так удобно

будет выразиться, «гегельянским». В данном случае гегельянское желание Гегеля и есть то, что Лакан называет желанием Другого – последнее, как известно, является для субъекта наиболее интимным. Для Гегеля желанием Другого является его коренная, пронесенная им через юношеские годы, ненависть к мистицизму, который пытается схватить сущее именно в интуитивном жесте как Целое. Потому что, как известно, именно это является мистическим опытом: схватывание мира через чувственно Целое.

Именно для этого Гегель и пишет свою различающую, разносящую все по местам «Феноменологию духа», которая, как уже была сказано, не удалась в качестве чистого жеста упорядочивания именно потому, что начинается с акта выражения ненависти. Т.е. если и есть что-то в «Феноменологии духа», вообще в теории Гегеля, непосредственное, то это непосредственное касается не чувственной достоверности, не ощущения, не восприятия, не представления, а именно того, что было на тот момент непосредственным для самого Гегеля – акт отвержения учения, которое казалось ему пернициозным, прогнившим насквозь по многим основаниям. Некоторые из них разбирались опять-таки в прошлом году, когда я попытался показать, что даже если отношение Гегеля было сугубо субъективным – а я, на самом деле, не позволял бы его характеризовать в качестве «субъективного» именно потому, что оно не было субъективным напротив, как уже было сказано, оно было продуктом желания Гегеля. Желание – это во все не субъективная инстанция, а то, что отсылает к структуре субъекта, к его устройству, в котором нет ничего «индивидуального».

Именно это Гегеля и побудило развернуть то самое, что позже было опознано в качестве жеста умертвляющего бытие – опознано, как уже было сказано, ошибочно.

Именно в Гегеле и наблюдается попытка постановки под вопрос того, что можно было бы назвать неподсомненностью знания о сущем. Если мистик – это такое существо, которое свое знание никогда под сомнение не ставит – оно же открылось ему в интуитивном акте, в полном движении души, в некотором порыве, которое все существо мистика, включая его тело, раскрывает тому, что Лакан позже назовет божественным наслаждением (наслаждением, которое в свою очередь прикидывается единым,

единицей – притом что, конечно, единицей оно не является), то в случае Гегеля все обстоит совершенно иначе. Гегель порождает на свет знание, которое отмечено двусмысленностью – отмечено, как уже было сказано в прошлый раз, потому, что это знание является продуктом самодвижения духа, отчуждения духа в то, что Гегель называет действительностью.

И революционность Гегеля, его родственность тем дискуссиям, которые позже начинает вести Лакан, конечно же, состоит в том, что, поставив вопрос о Духе, который так отчуждает себя, что узнать себя уже не может, Гегель предвосхищает то, чем мы занимаемся здесь в облике учения о двух означающих. Чтобы вы это учение ни с чем другим не спутали – чтобы в первую очередь Гегеля больше никогда не спутали с лицами, интеллектуальная продукция которых может показаться похожей на гегельянскую, т.е. с теми, чей акт высказывания устроен, на уровне содержания, как будто бы точно так же как гегелевский, нужно как раз таки показать, каким образом то, что было сделано Гегелем, сродни тому, что мы начинаем проводить после Лакана в качестве учения о двух означающих.

Сродни в Гегеле этому учению, разумеется, учение о двух ипостасях духа, в которых эти две ипостаси нигде не встречаются, кроме того, что Гегель называет последним движением, окончательным снятием, последней их встречей, которая, якобы состоявшись, и приводит наконец-таки Дух к равновесию в отношении с самим собой. Притом что, заметьте, что и здесь двусмысленно не снимается, что в духе сохраняются две стороны, потому что дух это не тот дух, который пришел к единству в именно его мистическом образце. Дух – это такой дух, который, себя познав на уровне самосознания, остается сам к себе, по отношению к себе в некотором сознающем отношении. Оставаться по отношению к себе в некотором сознающем отношении означает, по сути, оставаться чем-то таким, что рисует Декарт под видом двух Я. Одно из них рисуется несколько на расстоянии от другого, это очень важно. Именно поэтому однажды я пытался показать, что эти два Я относятся друг к другу так же, как относятся в схемах Фрейда означающее к означаемому. Эти два Я различны, но никак не удастся выяснить, каким образом второе Я в отношении первого себя ведет. Именно поэтому картезианская

схема до сих пор не до конца сегодня ясна. Какой бы интуитивно понятной она нам сегодня ни казалась.

Так вот, Гегель делает по отношению к картезианской схеме дальнейший шаг, поскольку у него дух, который имеет отношение в духу, дух, который сам с собой вступает в отношение самопознания, самоосознания, относится к самому себе уже не как означающее к означаемому, а как означающее к означающему. Это означает, что сам дух от самого себя неотличим, притом что отличие двух инстанций, по крайней мере на топологическом уровне, сохраняется.

Так вот, именно поэтому Гегеля нельзя спутать с некоторыми мистическими историями, в которых некий субъект – скажем, Заратустра, например, или Будда как Сиддхартха, или, например, Христос – приходит на Землю с тем, чтобы, полностью себя влив в действительность, потом вернуться обратно, неким образом эту действительность позвав вместе с собой. Многие прочитывали историю гегельянского Духа именно так, и многие именно поэтому ошибались. Потому что история Гегеля должна быть прочитана совершенно в других координатах, в координатах того, что как раз я и назвал отношениями двух означающих.

Если во всех историях, где на Землю спускается некий, несущий истину дух, скажем, в форме телесно-воплощенного божества, наблюдается реализация истории, которую можно было бы назвать возвращением к утраченному Единству. Скажем, если Христос приходит на землю, то, разумеется, покинув землю, Он возвращается на небо так, чтобы обрести не просто единство с Богом Отцом и Святым Духом, но и так, чтобы обрести единство с Самим Собой. Если на земле в двух природах Христа наблюдалось противоречие – земная могла противоречить небесной, так что это сказалось, скажем, в последнем предательстве на кресте – то мы уверены, что после снятия противоречия, после вознесения на небо, все эти перипетии, разумеется, сняты, единство божественной природы установлено, различие упразднено.

Так вот, гегелевская история уникальна, инновационна, революционна буквально тем, что в ней этого самого снятия противоречия не наблюдается. Дух, даже к себе вернувшись, не только не упраздняет различия между духом, который самосоознает себя, и духом, который подвергается самоосознанию, но более того, Ге-

гель прямо утверждает – это невозможно пропустить, это в качестве рефрена повторяется в каждой новой главе – Гегель утверждает то, что отношение духа к себе самому останется именно отношением, что как раз таки целью духа является не возвращение в лоно чего-то одного, а, напротив, развитие этих отношений, доведение их до последней степени того, что в отношениях предстает в качестве трагического, т.е. того, что в отношениях составляет саму суть их различия, того, что является полностью непримиримым. Вплоть до лакановской формулы, согласно которой, скажем, сексуальных отношений не существует. Не потому, что нет никаких сексуальных контактов или актов, а потому, что это что-то такое, чем отношения доводятся до высшей степени самоотрицания. Это никакое не отношение вовсе. Акт есть, а отношений нет.

И именно эту формулу можно было бы полностью, с совершенной уверенностью, ниспослать гегельянскому духу. Это такой дух, в котором есть две ипостаси, у которого есть, как было сказано, два означающих, но то, во что они вступают, не является отношением в его обычной форме, потому что, как мы сегодня знаем, отношение – это что-то такое, что стремится к самоупразднению, к единству. Т.е. отношение, это что-то такое, что, немного поиграв сущим, должно в итоге на уровне бытия вернуться к умиротворяющему единению. Иначе в отношениях нет никакого смысла. Иначе бы не было, скажем, никакого фантазма сексуального единения, не было бы фантазма, не было бы и нас с вами, понятное дело.

Так вот, Гегель решительно с этой иллюзией порывает, потому что для него отношения – это именно то, что остается отношениями вплоть до последнего, это именно то, что сохраняет два термина, это очень важно. И именно поэтому в самых скучных гегельянских описаниях, там, где Гегель нам кажется автором сугубо реакционным – так что мы чуть ли не присоединяемся к его критикам по этой линии, – именно в этих скучных местах, где Гегель будто бы уныло повторяет, что отношения Духа с самим собой – это, мол, самое важное, отношения Духа с самим собой постоянно развиваются, отношения Духа с самим собой проходят по линии совершенствования самосознания Духа, как отношения Духа к Духу – все эти места должны быть прочитаны как заявле-

ния, как уже было сказано, крайне революционные, потому что здесь Гегель явно не соглашается этот самый Дух привести к последнему, снимающему все противоречия, Единству. Гегеля интересует именно взаимоотношение – причем особого, некоммуникативного рода, – в котором термины сохраняют свою взаиморазнесенность.

Именно это под отношениями Гегель и понимает. Именно здесь он, наконец-таки, целясь, и попадает в своих собратьев, называемых мистиками. Последние, разумеется, стремятся к тому, чтобы пресловутое отношение – всласть наигравшись в историю расставания и плача по поводу расставания – наконец-то счастливо упразднить, т.е. свести все к искомому единству. Так, чтобы больше между терминами никакого различия не было.

На самом деле, существует очень важный маркер, удобный критерий, который позволит вам историю в духе Гегеля от историй в духе Сиддхартхи и Христа между собой различить. Критерий заключается в усмотрении того, что можно было назвать единой фигурой или же фигурой спасителя. Скажем, если Сиддхартха, возвращаясь к себе в чертоги, неким образом именно Сиддхартхой остается – а, какие бы изменения он ни претерпел, сколько бы страданий на его долю ни выпало, сколько бы страданий ни пало бы грузом на его сочувствующую душу, тем не менее, именно Сиддхартха под именем Сиддхартха, под означаемым имени Сиддхартха, в чертоги возвращение и претерпевает, и то же касается и Христа. Как бы надежно последний ни слился с тем, что можно было бы назвать земным тленом, тем не менее, в конце концов он, конечно же, получает доступ на небо под своим собственным именем. Но то, что в качестве гегельянского духа имеет место как изначальное в качестве неразличимости – мы не можем понять, кто именно из этих духов на сцене действует – то ли тот, который себя отчуждает и познает с помощью разных перипетий, или же тот, кто эти самые перипетии в итоге познает в качестве благоприобретенного опыта – дух занимается самопознанием, но дух в отношении к духу не является чем-то таким, в чем можно было бы увидеть Дух с большой буквы. Т.е. в этой двойце нет единицы. Это именно двойца с самого начала. Двойца, возможно, в том смысле, в котором двойцу рассматривает Бадыю, уверяя, что к единице она ни в коем случае не сводима. На-

против, все истории в духе Христа и Будды и т.д. являются чем-то таким, что к единице прекрасно сводимы, потому что единица их посредством никогда не упразднялась. Это именно Будда в качестве игры прошивает ткань земного бытия, и, выступив в роли иглолки, утягивает ее за собой – уже по-новому собранную и прошитую – то в случае с духом в истории его самоосознания никоим образом между этими двумя терминами провести различие не удастся.

Вот это и есть самое главное, поскольку указывает, что Гегелю действительно удалось заложить базу для знания, которое было бы подлинно самопротиворечивым – для знания, в котором не было бы ничего такого, что можно было бы конвертировать ни, с одной стороны, в мудрость, как это происходит на уровне Христа или Сиддхартхи, ни, с другой стороны, в практическое действие по преобразованию. В этом смысле, если лицо планеты и преобразуется, то это не потому, что знание можно конвертировать в прямое действие, а потому, что, скорее, прямое действие – это что-то такое, что возникает на той же основе, на которой возникает проанализированный в прошлый раз крик. Крик в его форме, где он предстает чем-то таким, что стремится первоначально прорвавшийся звук теперь заглушить. Т.е. крик выступает как нечто сугубо реактивное, реакционное по отношению к тому, что в качестве крика поначалу выступало.

Но тогда как же правильно истолковать историю о знании как силе? Как нам относиться к этой самой толковательной истории, к этому критическому мифу, в котором постольку, поскольку субъект завладевает знанием в форме именно субъекта, скажем, как субъекта картезианского, постоянно совершенствующегося через Канта, Гегеля и т.д., он, опираясь на приобретенное знание, начинает изменять действительность, изменять к добру или к худу – большинство философов уверены, что к худу, лишь некоторые оптимистически на это смотрят и уверяют, что иногда из знания происходит что-то полезное – как мы могли бы этот самый миф о знании как о силе развенчать? Разумеется, указанием на то, что знание никогда, ни при каком раскладе силой не являлось и быть ей не могло.

Миф, который называет «знание» силой и который приписывает ему качество преобразования – это, конечно же, миф, кото-

рый появляется сугубо реактивно и благодаря тому, что субъект в отношении своего знания испытывает глубокую неуверенность. Он не уверен был в нем с самого начала, что видно уже в свете того, как в отношении этого знания – именно как поведения, как житейской практики – вел себя Декарт. Сам-то он нигде этим знанием не пользуется – разве что для того, чтобы быть незамеченным в чужой стране, быть странником, который движется под маской, странником, которого никто не может ни распознать, ни уличить. Мне мое знание, – говорит Декарт, – нужно для того, чтобы там, где я остановлюсь на ночь, меня не выгнали с постоянного двора. А не выгонят меня, разумеется, в том случае, если я буду гостем достаточно сознательным, даже *самосознательным*, и не позволю себе никаких лишних жестов в отношении того, что хозяева считают священным, а я по недомыслию как священное еще не познал. Ну что ж, если я его не знаю, то, по крайней мере, притворюсь.

Вот зачем Декарту нужно его знание. Это, конечно же, многих ввело в очень обеспокоенно состояние – в частности Лейбница, который поэтому с критикой на Декарта и обрушивается. Его смущает не только логический статус *я*, обращенного на себя самое, но, конечно же, и статус этический. Роль этого статуса в пертурбациях с картезианским субъектом со счетов сбрасывать нельзя. Не случайно та же Джудит Батлер в свое время заподозрила, что схема картезианского *я* – как *я* на себя обращенного – содержит своеобразную ретроактивность, которую Дж. Батлер, имея хорошее психоаналитическое образование и являясь лаканианкой, фукианкой и альтюссеррианкой одновременно – интересный состав – немедленно, не затрудняясь, прочитывает в качестве обращенного на себя со стороны *я* чувства вины. Не там ли таится корень репрессии, спрашивает Дж. Батлер, – не следует ли его искать там, где субъект, обращаясь сам на себя, и являясь потому образованием сугубо ретроактивным, т.е. реактивным в прямом смысле этого слова, конечно же, именно чувство вины и выпускает в мир – уже через то, что сам он на себя смотрит как на существо отзеркаленное. Если *я* обращается на себя самое, если в основании картезианского суждения лежит *я*, которое само о себе судит как о *я*, то в этом, конечно же, находится структурная база для того, чтобы субъект постоянно себя обвинял, мучил и

преследовал¹.

Так вот, с одной стороны, суждение Батлер, конечно, весо-мо – это небезынтересный ход. С другой стороны, Батлер все же чересчур поспешно прочитывает то основание, на котором субъект постоянно свою самокритику разворачивает. Самокритику усваивает он не потому, что обладает «обращенным на себя я» – сказать так – означает причинить ситуации короткое замыкание. Вина возникает не потому, что субъект, в качестве картезианско-го, ретроактивно на себя обращен, а потому что это ретроактив-ное обращение, порождая на свет знание, которое субъект неким образом хотел бы считать своей силой – знание, которое, тем не менее, в качестве силы ему не дается и не может быть ему дано именно потому, что в силу оно, как уже было сказано, из-за су-ществующего в нем начального противоречия, не конвертирует-ся. Вот это самое знание, будучи субъекту предоставлено, оказы-вается чем-то таким, чему он не может подобрать подходящего наименования. Он буквально не знает его статуса.

Именно из-за этого появляется первичная неуверенность, и именно здесь субъект силится представить данное знание в каче-стве силы. Заметьте, что здесь жест колонизатора и жест критика совершенно идентичны; если колонизатор верит в то, что зна-ние – это сила и иногда его в качестве силы покупает, скажем, под именем иностранных технологий, то точно так же себя ведет и критик этого самого колонизатора, который уверяет, что коло-низатора нужно клеймить именно потому, что знание для него является силой, что знание он использует как силу – а значит, субъекту это неким образом удается.

Вот в чем, пожалуй, и заключается ошибка, уступание пози-ций, совершенное критикующим агентом – скажем, критиком то-го же франкфуртского толка. Он уверен, что колонизатору по-пытка использовать знание как силу действительно удалась. Вот здесь и совершается политическое отступление с критических по-зиций – а заметьте, что стать критиком, социальным критиком, можно только с политических позиций этой критики для начала отступив и сделав допущение, с которым нельзя примириться. Потому что на самом деле знание никогда не было силой, и быть

¹ В работе: *Батлер Дж. Психика власти*. СПб., 2002.

ей не может.

Именно так и возникает неуверенность субъекта, который – удачнее Лакана этого не показал никто – не знает как ему с этим знанием себя вести, не знает как вести себя с тем знанием, которое выпало ему потому, что он является субъектом – выпало в качестве данного (а именно поэтому оно не продается и не покупается, поскольку оно является даренным изначально – разумеется, подарили не в качестве дара как чего-то такого, чем можно располагать и владеть, а в качестве дара, от которого не знаешь куда деваться). Со знанием, в общем-то, всегда так, даже там, где знание фигурирует в совершенно другом смысле, в совершенно иную эпоху, где в нем еще ничего подобного не было. Так вот, когда этот субъект, наконец-таки, придумывает знанию соответствующий ярлык и начинает называть его «силой», и когда, в свою очередь, эту песенку о знании как силе подхватывает, в том числе, ненавистник всего рода субъектов, социальный критик – вот тогда и возникает ошибочное суждение, с плодами которого по сей день предстоит разбираться.

Как видите, это суждение очень могущественно, оно имеет последствия. Оно без труда захватывает и подминает под себя тех, кто, казалось бы, этому суждению давно уже многое противопоставил – в том числе, речь может идти о Гегеле и его сугубо неправильном прочтении, о мороке, которому подвергнуто гегельянское учение, от которого – я имею в виду морок – только сейчас наступает пробуждение, и то неизвестно, наступит ли. Хотя Жижек и кинул в народ клич перепродумать Гегеля, пока что плодов этого перепродумывания как не было, так и не видно.

Итак, только таким образом можно ответить на вопрос: «В каком смысле знание может являться силой?» Оно может являться силой только в том смысле, в котором знание сегодня – это то, чему нельзя определить ни места, ни назначения, ни происхождения. Только тогда, когда знание выпадает субъекту в качестве неизвестного остатка – сегодня мы несколько больше знаем, почему же оно ему выпадает, после того как Лакан отождествляет знание с функцией S_2 , которой приписывает своего рода страсть к объекту a – мы можем получить дополнительные сведения о том, почему знание отождествляется с силой, и почему знание так тесно завязано, во-первых, на инстанции желания, а, с другой

стороны, на инстанции истины. Тем не менее, и здесь мы не получаем всех ответов. В данном направлении остается масса темных мест, неотработанных и неисследованных участков. Скажем, до сих пор никто не может ответить на очень важный, касающийся знания, политический вопрос: почему, скажем, знание в определенный момент находит в качестве своего прибежища Университет? Почему оно отправляется на то, что можно бы назвать санаторным лечением, курортным пребыванием, именно в факультетские стены? Т.е. почему сегодня знание и Университет так прочно друг с другом отождествлены?

На самом деле, в любом санатории всегда есть что-то такое, что заставляет думать о карантине – в санаторном лечении слышны ассоциации с карантинным пребыванием. И если знание пребывает в Университете как в санатории, т.е. получает там лечение, поддержку – скажем, поддержку методическую – если там оно очищается, обеляется, если там его пытаются от присущего ему противоречия вылечить – вылечить до того успешно, что некоторые даже и теперь знание и Университет, как уже было сказано, отождествляют. Если знанию удастся в Университете закрепиться, если ему удастся в стенах Университета укрыться, то в какой момент Университет начинает выступать в отношении знания именно что местом карантинного пребывания? И что именно это для знания в итоге может принести – что влечет за собой ситуация, в которой знание пребывает в Университете точно так же, как пребывал в своем месте заключения вот этот самый Женомор, которого спасает безответственный врач? В месте заключения, которое было названо, одновременно, местом лечения, которое, кстати, ничуть не походило на места принудления, с которыми мы сталкиваемся сегодня, скажем, в движении антипсихиатрии, протестующей против карательного психиатрического воздействия. Не последним аргументом для этой антипсихиатрии является указание на нечеловеческие условия, в которых содержатся психиатрические заключенные – на те ужасные места пребывания, в которых они вынуждены находиться ввиду того, что власть решила обойтись с ними негуманно. Но, в таком случае, может быть стоит вспомнить и то, что происходило в историческую эпоху, когда пишет свой роман Блез Сандрар? Когда места принудительного психического заключения были действи-

тельно похожи на рай – когда в этих местах пели птицы, а заключенные гуляли стайками по дорожкам в белых одеяниях, беседуя о философии Спинозы, притом что их философские беседы не цензурировались и не воспрещались. Я веду к тому, что тогда, когда места заключения и вправду походили на рай, из положения заключенного действительно что-то можно было вызнать – не ввиду того, что это положение меньше цензурировалось, а по той причине, что, похоже, рай как раз и является истинной оборотной изнанкой того, что сегодня предстает в качестве адской тюрьмы для душевнобольного или же политически неуравновешенного человека. Если и есть место заключения, то, в каком-то смысле, на уровне, который можно было бы назвать фантазматическим – это именно рай. Последнее не только делает репрессивный фантазм по-настоящему сильным, но это также делает довольно сильным и фантазм критический. Это происходит со стороны, которую я сейчас не готов анализировать – тем более что мы уже выходим за пределы отведенного времени.

Так вот, если этот самый субъект, который называет себя я, но при этом не является главным героем романа, похищает полюбившегося ему Женомора из места, которое очень напоминает рай, то каким образом мы могли бы эту аналогию перевести в область того, что сегодня происходит со знанием в Университете? Если знанию в Университете и вправду довольно-таки неплохо – если оно, в каком-то смысле, чувствует себя там все еще сегодня, до сих пор, как в раю, то какого рода побегом это чревато? Какого рода истину о знании мы должны скоро узнать как раз таки ввиду того, что в этом раю для него скоро, похоже, больше не будет места? Вот на этом вопросе я бы хотел, наверное, сегодня останавить изложение и услышать вопросы от вас.

23 января 2013 года

V. Нужда субъекта

Не знаю, обязана ли малочисленность сегодняшней аудитории каникулами или, может быть, теми вещами, о которых мы говорили в тот раз. На самом деле, так уже бывало на первом, втором и третьем году, когда после сделанного рывка аудитория как будто бы не то чтобы делала шаг назад, но предпочитала остаться на месте, чтобы продемонстрировать, что вот этого ей уже не нужно. В любом случае, я полагаю, что это не повод для того, чтобы не сделать еще одного шага, который еще раз помог бы прояснить, что же за узел завязался здесь в том, что мы до сих пор называем «субъектом» – притом что от этого наименования никто отказываться не намерен, в том числе и по вполне определенной причине, о которой я сегодня еще скажу. Далее следует знание и, с третьей стороны, речь идет все еще пока о потаенном, не до конца объясненном – даже исходя из лакановского корпуса – его желании.

Каким образом это желание и знание связаны? (А ведь здесь необходимо говорить также и о связи знания и истины). На самом деле, «истина» и «желание» не связаны практически ничем, что на деле интересно, поскольку здесь наблюдается своего рода зазор. Хотя профессиональные философы зачастую в благочестивом тоне говорят о «желании истины», они при этом явно обманывают. «Желание истины» – это та же самая старая сказочка, как и история о том, будто бы философией движет удивление перед Бытием.

На деле, ничего подобного – сколько бы вы не удивлялись тому же «бытию» – а удивляться «бытию», как мы знаем из писаний тех, кто не был мистиком, но на роль мистика претендовал, на деле нельзя – удивляться можно только «целостности бытия», и разумеется, как только кто-то, удивившись целостности бытия,

умудрился в XIX веке это удивление высказать и, более того, записать, издать в виде книжки, как тут же появилась целая когорта точно таких же авторов, которые этой целостности удивляться не устают и уверяют, что именно опыт «целостности бытия» привел их в то, что они смеют называть мистическим знанием – смеют против тех самых мистиков, о которых в одном месте сказал Лакан, указав на то, что у них действительно есть доступ к тому, что лежит за пределами удовлетворения.

Так вот, если желания истины и не существует, то это не означает, что желание, истину и знания и – в-четвертых, в качестве еще одной категории – субъект, который каким-то образом оказался в средоточии их битвы – на самом деле, возможно, это произошло чисто случайно, так что здесь нет ничего обязательного – это не означает, что нельзя сказать, что между всем этим есть связь и что ее можно исследовать.

На самом деле, я поражаюсь скорости, с которой мы продвигаемся в этом году. Еще несколько месяцев назад я был уверен, что мне придется осуществлять предварительную работу, которая позволила бы о знании говорить так, чтобы не отсылать ни к чему из того, что о знании известно, скажем, из психологии. Другими словами я предполагал, что мне придется перечислять те основания, по которым знание не является категорией психологической или антропологической, или, в конце концов, когнитивной. Что знание представляет собой элемент, который, скажем, ничего общего не имеет с кумулятивными, т.е. накопительными показателями или с той же самой информацией. Но сегодня оказывается, что о понятии знания – возможно, это моя иллюзия, воображаемое самого исследователя – мы можем говорить вполне уверенно и свободно. И, на самом деле, здесь, в общем-то, и пролегал тот способ, которым к понятиям – скажем, понятиям, которые употребляет Лакан – а это действительно понятия, в очень серьезном, весомом виде – можно продвигаться. Эта логика такова, что она предлагает вам понятие неожиданно. Поначалу она вообще предлагает его так, что вы оказываетесь к нему не готовы. Потом вдруг оказывается, что вы давно уже имеете с ним дело, и, в общем-то, оно предстает во всей своей понятности – на самом деле слово «понятность» не во всех языках является с понятием однокоренным, но, так или иначе, скажем, когда вы имее-

те дело с лакановскими текстами и вас мучает вопрос, что же такое «желание» – а находятся еще субъекты, которые могут на семинаре посвященному Лакану, спросить: во-первых, чего желание хочет, т.е. что за желанием лежит, и, во-вторых, что же такое само «желание».

Приходится объяснять – или не объяснять – что оба вопроса, на самом деле, бессмысленны, потому что, во-первых, бесполезно спрашивать о том, что желает желание, это вопрос, который попросту неправильно употребляет понятие. Желание ничего не желает, желание – это функция. Желать может только определенного рода каприз – то, что называется в метафизической традиции актом пожелания и что в русском можно было бы не очень грамотно, но размежевательно точно, назвать хотением. С другой стороны, разумеется, сказать, что такое желание, т.е. в чем оно состоит, нельзя постольку, поскольку понятие желания не дается напрямую, но лишь вырисовывается определенным образом из логики словоупотребления – не только словоупотребления относительно термина «желание» – на которое Лакан постоянно пускается, и которое он себе, если так можно выразиться, позволяет – на какое у него, точнее сказать, хватает смелости. И наступает момент, когда вы ни с того ни с сего прекрасно понимаете, что под «желанием» имеется в виду. Вас даже начинает раздражать смешение, которому это понятие может подвергаться, когда оно неправомочно вступает в связь или ставится в соотношение с другими концептами. Удивительно, но в какой-то неожиданный момент делается понятно, что, в общем-то, те самые простые примеры, о которых так много говорилось, действительно феномен «желания» иногда способны описывать довольно хорошо. Я не хочу тем самым намекнуть, что они его описывают по большей части плохо или, как вы возможно подозревали, они это делают не совсем качественно. Причина состоит в том, что в самом начале пути, когда понятие «желания» еще не было определено, примеры эти практически ничего не говорили – например, в случае, когда маленькая девочка в прихожей сталкивается с загадочным и неизвестным господином, что, по сути, знаменует собой появление даже не желания, а, скорее, влечения в его еще подспудной форме. Или – еще более яркий пример явления желания – когда маленькая Цветаева впервые сталкивается со словом

«Черномор» – пример, который мог бы наилучшим образом явление желания иллюстрировать, поскольку очевидно, что в означаемом «Черномор» сказывается то, что сказывается, по мнению Лакана, во всех прочих означаемых, если они означаемым действительно являются. Это, конечно же, смерть.

Когда случаи такого рода действительно оказываются способны что-то проиллюстрировать, когда они вдруг оказываются способны то же самое «желание» описать, становится ясно – с понятием произошло продвижение. В каком-то смысле читатель с ним оказывается накоротке. И то же самое – по крайней мере, как я бы сам хотел – постепенно должно происходить с понятием «знания». Если поначалу употребление этого слова вызывает лишь туман в голове – прежде всего это бытовое слово, которое отсылает на первых порах к познанию, то есть ко всему ранее сообщенному и плохо усвоенному – то постепенно начинает вырисовываться картина, в которой знание – это нечто совершенно специфическое. И специфическим оно становится прежде всего в силу того, что отмечает своим присутствием эпоху совершенно определенную – эпоху, с которой я на семинаре постоянно имею дело и которую некоторые предпочитают – и, в общем-то, ничто не указывает на то, что так нельзя – называть современностью. Т.е. знание – это что-то такое, что характерно именно для субъекта. Я не скажу для «субъекта современности», поскольку другого субъекта нет, и то, что до субъекта о себе исторически заявляет – это нечто устроенное совершенно иначе и предъявляющее себя в другой форме. В этом плане, разумеется, как я уже говорил, мы не можем говорить ни о каком антропогенезе. Процесса антропогенеза не существует не потому, что антропогенез включает в себя принципиально-разнородные или, может быть, даже скачкообразно, революционно переходящие друг в друга состояния. Антропогенеза нет просто потому, что в том спектре понятий, с которыми мы вынуждены иметь дело, когда, скажем, занимаемся человеком средневековья или античным человеком, или же субъектом, ни о каком антропогенезе речи быть не может. Это не только не генез, но это, прежде всего, и не антропо-. Два эти корня сюда не подходят – причем не подходят по уникальным для каждого из них основаниям.

В этом отношении я бы хотел сегодня поговорить о том осо-

бом, что относительно этой эпохи, эпохи субъекта, еще никогда не было в нашем семинаре обговорено. Прежде всего это то, что касается субъекта как явления совершенно уникального. Я понимаю, что это «совершенно уникальное» не вызывает у вас, возможно, никаких особенных ощущений. На самом деле множество традиций – да почти вся философская традиция – это традиция, говорящая о субъекте – о современном (как она все еще выражается) «человеке» – а что же ей остается делать? Я не говорю о «существо», заметьте, поскольку это никакое не существо, разумеется. Человек – это даже не сущее, а не то что не существо; и уж тем более «субъект» – это также не сущее. Так вот, то особенное, что в субъекте делает его ситуацию специфической – это то, что поначалу может действительно показаться тривиальным просто потому, что об этой уникальной ситуации субъекта все только и говорят.

На этот счет порой раздается ропот, своего рода гул возражений, заявляющий, что в субъекте – во всей этой истории современного человека, да и в истории современности вообще – как раз таки ничего уникального нет. Что здесь присутствует-де определенная взаимосвязь, скажем, с средневековым наследием. Существуют, например, авторы, которые возводят Университет и функцию знания – тот облик, в котором знание в Университете присутствует – к Университету средневековому. Это вполне основательные авторы и, в конце концов, почему бы с ними не считаться? Другое дело, что есть также измерение, где мы считаться с ними не можем, и где и знание и дискурс Университета предстают образованием совершенно уникальным и, по крайней мере, до эпохи смерти Господина, никогда о себе не заявлявшим.

То же касается и этой самой пресловутой «уникальности субъекта». Этот субъект уникален даже вопреки тому, что пишут некоторые авторы, заявляя, как уже было сказано, что, например, Нового времени не было. Я намекаю на Бруно Латура – правда Бруно Латур говорит об этом, скорее, в контексте науки – лично он не верит, что в институте науки есть что-то уникальное – но, так или иначе, его недоверие можно распространить, расширить и заявить, что, действительно, в этой самой истории современности нет ничего особенного, что это одна эпоха из многих, что-то такое, что не содержит никакого особенно разрыва по отноше-

нию ко всем прочим. Что, в конце концов, ничего оригинального – ну разве что, кроме чисто количественно возрастания ранее наметившихся тенденций – в пресловутом субъекте нет.

Я, разумеется, буду настаивать на том, что, напротив, оно там есть. Но указание на то, что же там такого особенного, не может происходить обычным способом. Мало сказать о том, что это субъект, например, «современный», или что в современности появились какие-то совершенно новые формы рефлексии субъекта. Все это в конечном итоге относится к той же самой академической науке о субъекте, которая, на самом деле, никак не может его уникальность сегодня должным образом отстоять. Не может по той причине, которую я однажды уже называл, и которая состоит в том, что академическая наука незаметно для себя самой вынуждена иметь дело с двумя разными субъектами. Это, во-первых, конечно, картезианский, который себя записывает в два этажа с чертой посередине: отношение Я к Я. Это что-то такое, что могло бы претендовать, по крайней мере, на половинку лакановского дискурса – притом что, конечно, последний устроен иначе.

С другой стороны, это субъект, которого я называю субъектом публичной речи. Это светский субъект, субъект академизированный, субъект журналов, кафе, дискуссий, выступлений, субъект политики, может быть, субъект отправления власти, который знает определенные способы высказывания, т.е. выделенный ему акт и даже иногда умеет им пользоваться, но совершенно не понимает притом, ни к чему этот акт его обязывает, ни откуда он произошел, ни как он устроен, ни как – о чем уже много раз говорилось – относится он к содержанию.

Так вот, это два совершенно различных субъекта. У меня есть даже подозрение, что как раз таки субъект Декарта должен был бы понимать различие между содержанием и актом высказывания. Другое дело, что ему не позволяют это сделать несколько прочих механизмов, которые связаны с определенными, присутствующими этому субъектами структурными иллюзиями. Во всяком случае, это не публичный субъект, и заблуждается он совершенно иначе. Но, в любом случае, необходимо указать на то, что действительно могло бы быть основанием для того, чтобы этого субъекта, современного субъекта в качестве уникального, выделить.

Я хотел бы здесь покончить с одним заблуждением, которое, на самом деле, является ближайшим к истине – а только с ближайшими к истине заблуждениями и стоит разделяться, поскольку они являются в своем роде говорящими – они действительно делают эпоху. Так вот, сегодня саму рефлексивность современности, я уверен, делает то заблуждение, согласно которому то уникальное, что у субъекта есть – это его критическое знание – т.е. собственно то, что называется в современности критической мыслью, или, иногда более распространено, *critical social thinking*. Т.е. критическое мышление, которое каким-то образом является социальным и одновременно претендует на рефлексивность политической ситуации субъекта вкупе со всеми затруднениями, с которыми он в анализе этой ситуации – а иногда даже в непосредственном участии в ней – сталкивается.

Так вот, идея, что именно критическое суждение и есть то, что современного субъекта отличает – это, конечно, идея весома. Она может найти себе подтверждение. Более того, это такая идея, которая еще даже не нашла своего полного тезисного определенного выражения. Другими словами, немного найдется работ, которые бы всерьез утверждали, что современный субъект именно тем отличается, скажем, от средневекового человека или от античного тела, что у него есть эта самая пресловутая социально-критическая мысль. И такое мнение, будучи высказано, будучи внятно и удачно прописано соответствующими авторами, могла бы даже стать определенной новацией, некоторой оригинальностью, которая, возможно даже в некоторых аспектах, на некоторых фронтах понимания уникальности современности субъекта, существенно бы последнюю продвинула.

Но я хочу сразу же сделать шаг, который бы через меру задаваемой этой идее оригинальностью, перешагнув, показав, что даже мнение о том, что именно современная критическая мысль сделала субъекта – т.е. согласно знаменитому английскому выражению, сделала «день субъекта» – точно так же как «вы сделали мой день» – так вот, сегодняшней день субъекта – я не знаю, полдень это или же вечер – но, так или иначе, этот день как будто бы действительно отмечен красным цветом, освещен тем, что называют социально-критическим мышлением как тем, что возводится к Просвещению, иногда возводится к Декарту, что как уже

следовало из вышесказанного – не одно и то же. Ни у кого нет ясного представления о том, откуда критическая мысль быть пошла. Пожалуй, разве что Фуко предлагает наилучшее ее рассмотрение в некоторых своих лекциях, которые показательным образом предваряют лекции, посвященные греческому властному субъекту¹. Другими словами, по какой-то причине Фуко считает нужным свое рассуждение в определенный момент оборвать, что тоже довольно показательно – хотя никто, пожалуй, понятия современности в качестве удвоенного по отношению к себе самому означающего, лучше, чем Фуко, не проанализировал. Почему-то он считал необходимым на этом остановиться. Что-то, по всей видимости его задержало и не дало ему двигаться дальше. По всей видимости, дело дошло до вещей довольно опасных.

Так вот, я полагаю, что как раз таки то, что делает эту самую критическую мысль явлением уникальным, не так уж уникально в своей основе, поскольку критическая мысль – это, как я попытаюсь сейчас в нескольких указаниях – может быть, даже кому-то они покажутся инсинуациями, не заслуживающими критической мысли оскорблениями – показать.

Что же на самом деле критическая мысль такое? Сколько бы не говорили о том, что наполняют ее инициативы разнородные, на каких бы разномастных авторов при этом не указывали, все мы прекрасно понимаем, что явление, подобное современно-критической мысли, конечно же, есть и что оно характеризуется определенной однородностью. Ее можно даже просто назвать ее первичным именем – именем, под которым она фигурировала в XVIII веке в Европе и в XIX веке в России – это свободомыслие.

Так вот, это самое свободомыслие, которое характерно и для философа, и для студента, и для интеллектуала – это свободомыслие обладает рядом общих черт, которые я уже в этом году – да и не только – подвергнул определенному анализу. Прежде всего, это черта, которая так явственно сказывается, когда эта самая критическая мысль предлагает вам – как ей кажется, на ваш суд – плоды своего суждения. На самом деле, она вовсе не предлагает их на ваш суд. Она, высказывая эти суждения, непременно вас

¹ Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1982-1983 уч. году / Пер. с фр. А. В. Дьяков. СПб.: Наука, 2011.

этим осуждает. Именно это предполагает интонация, которую почему-то счел нужным под конец жизни, под занавес, взять Вильгельм Райх – человек, которого некоторые называют психоаналитиком. От психоаналитика в нем, разумеется, нет ничего – культура его мышления формировалась явно не под влиянием психоаналитического аппарата, хотя и может показаться, что психоанализом он в известном смысле занимался. Во всяком случае, понял он сказанное Фрейдом предельно превратно. Поэтому важно не путать его с другим, напротив, очень фрейдовским аналитиком – Райком.

Так вот, этот самый Райх, как известно, под конец пишет работу о «маленьком человеке» – о человеке, которого Фуко, в свое время, чуть попозже, назовет подлым человеком и решительно встанет на его защиту. Так вот, Райх почему-то считает своим долгом этого маленького человека осудить, указав ему на то, что этот самый маленький человек делает выборы, которые исторически не являются таким уж ничтожными – скажем, выбор сотрудничества с фашизмом. В другой раз же это выбор в пользу мещанства, вещизма – преобладания материального над духовным, например. При этом Райх, говоря об этом человеке, избирает крайне уничижительный тон и почему-то адресуется к нему напрямую¹.

Так вот, конечно же, считая этот жест комичным и даже неуместным, я бы в то же самое время хотел сказать несколько слов в защиту Райха – в защиту этой позиции и в защиту избранного им прямого обращения, поскольку обычно критическая мысль более приличного, более академического толка, говоря об этом маленьком человеке, на самом деле, старается к нему не адресовываться. Как правило, она делает вид, что она вовсе его не осуждает или, по крайней мере, говорит о ком-то другом. Что она обращается не к читателю вообще, хотя, разумеется, именно к читателю она только и норовит обратиться. Вот в этом состоит ее лукавство. Когда эта критическая мысль, скажем, критикует тоталитаризм, любое властное злоупотребления или, например, искусы общества потребления, то она всегда себя ведет одинаковым образом – она именно что поучает, намекая, что это, мол, не

¹ Райх В. Посмотри на себя, маленький человек! М., 1997.

комильфо, что приличные люди так не делают – скажем, они не ходят в супермаркеты и развлекательно-торговые центры – при том что, как мы знаем, в них ходят даже активисты и вовсе не только для того, чтоб прочесть протестную «Поэму товарного фетишизма». Как и все прочие, они туда просто ходят.

Но, в любом случае, существует определенная презрительная культура, продукт этого самого критического мышления, которая, на чисто моральных основаниях – а это и вправду не теоретические основания, а сугубо моральные, как я в первой лекции пытался показать, поскольку ничто, кроме морали, морали небольшого кружка людей благородных, людей получивших университетское образование, ее не поверяет. Но, в любом случае, давайте посмотрим на более основательные плоды этой мысли – на то самое, что принесло именно свободомыслие, начиная от самых его корней. Чем оно славно и чем оно в истории осталось?

Взять, к примеру, такой характерный продукт критической мысли как атеизм – а это, несомненно, продукт критической мысли, трудно было бы спорить. Никто другой, кроме атеиста, не стал бы этим заниматься – так последовательно проводить свои рассуждения, так основательно подкрепляя свои суждения прочими дисциплинами с тем, чтобы в итоге доказать свою правоту. И, в общем-то, трудно спорить с тем, что именно критической мысли мы обязаны тем, что атеизм существует, что можно, в конце концов, занять атеистическую позицию – можно даже *быть* атеистом, хотя довольно трудно объяснить, что же это на самом деле такое – это еще труднее, чем объяснить, что такое быть верующим. Так вот, на самом деле, если посмотреть на атеизм повнимательнее – а многие на него уже так и посмотрели, я уверяю вас, и Лакан здесь фигурирует среди прочих – если посмотреть на атеизм повнимательнее, становится очевидно, что это именно что позиция, которая, как и любая другая позиция, до мозга костей исторически обусловлена. Другими словами, это определенный способ взгляда на вещи, который включает в себя, среди много чего еще, определенное сомнение в некоторых ипостасях существования, а точнее, просто на просто, в реальности Бога. И в этом отношении, конечно же, атеизм обнаруживает свое бессилие еще до того, как он обнаружил его чисто исторически.

Может ли кто-нибудь всерьез утверждать, что сегодня атеизм

способен выставить хоть какую-то реальную, действующую, способную вынести сопротивление преграду распространению религиозности, которому мы все сегодня свидетелями являемся? Конечно же, нет. Атеизм в этом плане ныне совершенно бессилён, он ни на что не способен. Но если он не способен, то именно потому, что существуют определенные исторические ограничители, которые его позицию изначально задавали. Т.е. не стоит видеть историю мысли в том облике, согласно которому скажем, поначалу есть не критическое отношение к религии и факту существования Бога, после которого потом вдруг наступает атеизм в качестве полноценной возможности начать с чистого листа. Напротив, ни религия никогда не была для наших предков тем, чем она кажется нам сегодня, ни атеизм, конечно же, не является пустым отрицанием Бога, которое нас бесплатно ставит в независимое положение. Напротив, в атеизме есть масса тонких ловушек, которые предполагают еще более опять-таки тонкую зависимость от понятия Бога, равно как и от некоторых, связанных с Его божественной деятельностью, реалий. Т.е. атеизм – это ни в коей мере не что-то такое, что все предшествующие истории взаимоотношения с Богом, каким-то образом, увольняло бы. Ничего подобного.

В этом смысле атеизм можно было охарактеризовать по аналогии с некоторыми политическими реалиями, в числе которых более всего атеизм напоминает пресловутую демократию. Известно, что демократия – это, как говорят, наименьшее из зол, лучшее из самого худшего. То же самое касается и атеизма. Не то чтобы сегодня было много позиций, с которых можно было бы о своем отношении к Богу, точнее к факту Его предположительного несуществования, заявить. Но если даже атеизм является такой позицией – что как будто несомненно – то это, конечно же, позиция, у которой со временем появилась масса издержек. Это и есть та самая «лучшая из худших», которая, на самом деле, многими уже сегодня не считается аргументом относительно политики – и не только потому, что демократия вызывает систематически определенные сомнения. Она, разумеется, их вызывает, но она вызывает их вовсе не как лучшее из худшего. В этом смысле, может быть, полезно обратить внимание на сказанное в одном месте Жижекком, который заявляет, что демократия не только не явля-

ется чем-то лучшим из худшего, но и, в общем-то, не может сегодня выступать даже в качестве альтернативы. Притом что, разумеется, то, что происходит в политике там, где она пытается действовать прогрессивно – это именно замахы на демократию.

Так вот, с этой точки зрения, атеизм тоже не является чем-то таким, что мы сегодня должны были бы охарактеризовывать с уважительной точки зрения, подчеркивая, что, как ни крути, все же именно он помог нам некоторые отягощающие связи навсегда порвать. Вполне может статься так, что существуют отсроченные последствия, в силу которых именно атеизм является причиной того, что имеет место вторая, наблюдаемая сегодня волна роста уважения к религии – а называю я ее «второй» не потому, что никаких других, более мелких, не было – я делаю так из чисто тактических соображений, по которым разворачивается повествование: если существует религия, которая определяет культурное поле так, что атеизм пока еще в ней не имеет места – на самом деле он всегда имеет в религии место, это тоже можно показать, поскольку атеизм – это не что-то такое, что впервые возникает в эпоху Просвещения, поскольку его проявления в той или иной форме имели место гораздо раньше – так вот, под второй волной атеизации я понимаю ту крупную волну, которая поднялась над миром примерно годы в 70-е, а до нас доходит только сегодня, так что не стоит думать, что современное церковное мракобесие – это что-то совершенно от процессов, происходящих в мире, независимое. Это вовсе не так. Напротив, имеет место определенное, если угодно, их местное истолкование.

Так вот, эта самая вторая волна де-атеизации вполне может быть обязана своим обликом, своим упорством, своими определенными, присущими ей ригидными чертами именно тем, что атеизм в определенную эпоху сумел значительную часть поля отвоевать – причем крайне специфическими способами. Может статься, что нам со временем придется числить этот самый якобы светлый промежуток, промежуток атеизации в истории критического Запада, как что-то такое, у чего было самые одиозные последствия. Я не утверждаю, что так оно и будет, но вполне возможно – и многие признаки указывают на то, что в какой-то степени дела могут пойти именно так. И если это так и произойдет, то это, разумеется, связано будет с тем, что атеизм – это позиция,

отмеченная сугубой недостаточностью того, что можно было бы назвать проявлением отношения субъекта к божественности как, прежде всего, к тому, что имеет отношение к желанию субъекта. Постольку, поскольку желание субъекта остается некоторым образом содержащим его отношение к Богу – не в том смысле, в котором об этом говорит религия – это сугубо воображаемое изобретение желания, как считал еще Фрейд – а в том смысле, в котором Лакан указывает на то, что желание в его хоть сколько-нибудь понятной современности форме – это, конечно же, желание *к тому*, что Лакан называет последствиями совершенного убийства Бога. И если в этом смысле понятие Бога сохраняет весомость, если желание остается на нем завязано, то нам, конечно же, не удастся посредством бравого, лихого и наивного атеизма от всей этой истории отделаться.

Я хотел бы указать на то, что сегодня, помимо критической мысли, существуют еще некоторые вещи, способные продемонстрировать уникальность положения субъекта и прежде всего то, что в нем отмечено определенной неотвратимостью. В плане этой неотвратимости я бы хотел – как я уже несколько раз делал – указать на определенного рода недостаточность, в том числе и того, что мы получаем в наследство от Лакана. Что такое, собственно, наследие Лакана в его самых общих чертах? Это наследие, которое указывает на то, что всем человеческим, что в человеке есть, человек обязан тому, что его желание ориентировано в отношении речи. Т.е. несмотря на то, что именно Лакан является мыслителем, на которого нужно опираться, когда мы порываем с наивным антропоцентризмом – если именно Лакан является субъектом мысли, предложившим совершенно другой способ размышления о субъекте, то, тем не менее, нужно указать и на то, что именно Лакан снова задает перспективу, в которой антропогенез возвращается – и возвращается не потому, что что-то «генетическое» в человеке сегодня осталось, а потому что сцена – после того, как Лакан дает ей свое описание, после того, как он свою теорию выстраивает – снова разворачивается во всей ее, что называется, исторической длине, во всей ее общечеловеческой вертикали.

Если означаящее – это и есть то, что определенным образом управляет желанием, вызывая его к жизни, то мы, конечно же, не

можем уверенно утверждать, что это такое означающее, которое ориентирует именно современного субъекта. Означающее лакановского производства касается любого субъекта, а, стало быть, в этой самой обычной антропологической перспективе, любого человека – что первобытного, что современного, что человека средневековья. Всех их отличает определенное отношение к желанию, которое Лакан завязывает на язык, и которое населяет в итоге бессознательное.

В этом отношении, конечно же, рассчитывать на какую бы то ни было специфичность современного субъекта мы не можем. Нигде Лакан нам не дает ключа, с помощью которого открылось бы – в качестве подступа – что-то такое, что эту независимость бы как-то описало. Т.е. если Лакан постоянно говорит о понятии неотвратимости, то есть в этом понятии такая черта, которая – с помощью самого лакановского текста – описана быть не может. Эта черта явно выходит за его пределы. Кроме того, черта эта управляется не Лаканом – напротив, она и есть то, что последним движет. Это имеет отношение к желанию самого Лакана – не к каким-то его отдельным пожеланиям, скажем, в области сексуального, а именно к его желанию как тому, что заставило его все эти вещи нам завещать – что заставило его оставить нам, прежде всего, свою собственную речь.

Речь эта очевидно сама управляется тем фактом, что в положении современного субъекта что-то изменилось, и что само это положение представляет собой некоторый скандал. Это скандал не только по отношению к «традиционным обществам», в которых, скажем, не было хода определенным сексуальным удовольствиям, но и по отношению к тому, что сам субъект уже в качестве субъекта до сих пор о себе мыслит. Многие указывает на то, что субъект даже не догадывается, как фатально он взялся в историю, до какой степени он в ней увяз и до какой степени ее последствия простираются даже на то, о чем субъект еще не знает. И, как кажется, эти последствия не есть то, с чем Лакан опять-таки до конца предлагает нам иметь дело. Не потому что Лакан от чего-то бежал, а потому что желание – даже если это желание Лакана – оно желание и есть. Оно некоторым образом ограничено. Сейчас я объясню, каким образом это ограничение происходит.

Если то, что сказал сам Лакан, находилось в поле его желания, то рассчитывать на то, чтобы он описал нам уникальность положения именно современного субъекта, не стоит – именно потому, что это, как уже было сказано, его, лакановское, желание. В желании такого рода некоторые вещи в качестве вопроса поставлены быть не могут.

Именно поэтому избрал я, в качестве заглавия нашей встречи понятие *нужды* – та самая Not, которая фигурирует у Фрейда. В тот раз я уже вымостил дорогу, предложив некоторые подступы, которые могут эту Not вывести на первый план. В тот раз было сказано о том, что понятие нужды или понятие потребности – это то, что было введено в психоанализ посредством его переписывания из психологической дисциплины, в которой это понятие долгое время имело место. Именно оно обуславливало целостность картины мира, которая завязывается на ощущениях, представлениях и совершенно мистических в этой перспективе актов или реакций, вкупе со следующим из них поступком – притом что совершенно непонятно, как поступок из этих ощущений и восприятий может следовать. Сегодня, слава Богу, заявляет о себе другая традиция, в которой поступок или этический акт ничем ощущению не обязаны. Они происходят из опыта, что не то же самое, что происходить из ощущения. Именно поэтому так важно понятие опыта от пресловутого ощущения оторвать.

Но, в любом случае, в ту эпоху, о которой идет речь – эпоху Фрейда, эпоху его ранних размышлений – понятие потребности было введено в психоаналитическое поле таким образом, что в итоге им пришлось пожертвовать в пользу понятия желания. Эту жертву вы можете воочию наблюдать у Лакана – там она разворачивается в наиболее отчетливом виде и представлена у Лакана целиком и полностью, начиная, наверное, с пятого семинара – и так дела обстоят вплоть до четырнадцатого. В семнадцатом это уже совсем не то – потребности возвращаются, хотя и под именем того, что является неузнанным и от самого субъекта принципиально закрытым – скажем, потребность в знании – притом что Лакан так ее не называет и все это требует отдельного прояснения.

Но, так или иначе, «потребности» в дискурсе Лакана – зрелого, среднего, как можно было бы его назвать, Лакана – постоянно

унижаются в пользу того, что сам он называет «желанием». Потребности сводятся к потребностям физиологическим, которые после этого снимаются, потому что логически они не имеют места – всякая потребность, голод ли, сексуальная ли, окрашена желанием, и желание логически им предшествует. В этом отношении понятие потребности, конечно же, претерпевает исход с горизонта. Но здесь открывается также и другая логическая возможность, связанная с особенностями употребления у самого Лакана понятия желания.

Понятие желания очень двусмысленное. С одной стороны, желание – это то, что, как уже было сказано выше, является базовой функцией – другими словами, это и есть структура субъекта, которая поддерживает – нет, не целостность – а то, что в субъекте является его несущей конструкцией. Даже с теми оговорками, что субъект постоянно заваливается на сторону, и что некоторые части с этой конструкции упали с самого начала (такие как, например, объект *a*), а, некоторых частей там вовсе нет – скажем, отсутствующая часть фантазма, которая ничему не соответствует – так или иначе, именно желание остается некоторой опорой – хотя бы даже термин «опора» уже после деконструкции, вмененной ему Хайдеггером, не рассматривается нами чисто метафизически как хорошая опора, как основание, фундамент. Опору сегодня мы мыслим не так – теперь это чистая риторическая фигура, которая позволяет кое-как удерживать воедино все то, что сказано, в частности, тем же Лаканом. Т.е. желание – это именно что ориентир, который не позволяет вопросу субъекта, равно как и его бытию, прийти в окончательную неопределенность.

В этом смысле слова именно в таком словоупотреблении – в таком терминопотреблении – за пределы понятия «желания» выйти нельзя. В мире Лакана желание – это всё. Именно поэтому Лакан, скажем, в десятом семинаре говорит о вселенной желания. Он не имеет в виду, что желание соответствует какому-либо новому космизму – ничего подобного. Желание – это не потоки, не *dynamis* и даже не «процесс». Но так или иначе нет ни одного явления, ни одного понятия – именно в системе Лакана – которое бы с понятием желания не соотносилось, потому что желание – это именно та самая функция, которая специфическим образом все прочие понятия ориентирует.

Но есть у Лакана и другая линия – другой, все отчетливее на протяжении времени звучащий голос, который подсказывает, что понятие желание – это еще не все. «Не-все» не в смысле термина из двадцатого семинара – хотя и можно было бы поискать любопытные соответствия, что, пожалуй, для данного этапа исследований было бы рискованно. Но, в любом случае, понятие желание – это то, что не описывает всю теорию Лакана в ее связном системном виде. Это понятие, которое данной теории по объему немного все же уступает – его там немного меньше, чем всей теории целиком.

У этого второго Лакана, у второй традиции лакановского изложения, «желание» – это то, что отсылает к определенной работе иллюзии. Не то чтобы желание было полностью завязано на Воображаемое как на то, что субъекту кажется или на то, на что он, как ему кажется, имеет право рассчитывать. В любом случае, здесь понятие «права» важнее понятия иллюзии, так что это уже не старый добрый иску в терминологии Святого Отца. Речь идет именно о «праве» в его непрекращающейся традиции, появившейся в латинском мире и заканчивающейся сегодня тем, на что субъект имеет право претендовать в качестве субъекта прав человека.

Заметьте, какая это на самом деле оригинальная конструкция – *субъект прав человека*. Это вообще кто? Тем не менее, это сегодня и есть уровень, на который субъект действительно опирается и на основании которого он для себя чего-то требует – скажем, соблюдения своих человеческих прав – это при том, что он именно субъект во фрейдовском смысле и, стало быть, никаких прав – по крайней мере, человеческих – иметь не может.

Но, так или иначе, в лакановских текстах существует традиция бытования желания, которая устами Воображаемого подсказывает субъекту, во-первых, на что он может претендовать, и – второй, очень важный, аспект – как субъект перед другим, в глазах другого субъекта, выглядит. Вот это, пожалуй, и есть то, в соответствие чему Лакан чаще всего свою функцию желания – во втором ее смысле – ставит. Речь идет о мороке, иллюзии, связанной с тем, что Лакан называет влечением глаза, или наслаждением взгляда. Субъект убежден, что он каким-то образом в бытии представлен. Ему кажется, что он презентирован, и что это имеет

какое-то значение. Также ему кажется, что он возбуждает желание другого. Но когда ему кажется, что он возбуждает желание в его обычном смысле – т.е. желание именно как влечение, о котором писал далеко не только Лакан – это вы, пожалуй, найдете и у Святых отцов – тогда, когда субъекту кажется, что он возбуждает желание, именно тогда-то в ловушку «желания» – уже в лакановском смысле – он и попадает. Он, конечно, ошибается, поскольку выглядит не так, как ему кажется, и важен для другого субъекта не там, где считает, что произносит или производит важные вещи. Именно здесь приобретает свое отрезвляющее значение формула, которая из низкого английского перекечевала в современный язык критически мыслящей молодежи – формула, которая гласит: *nobody cares*, всем на вас плевать.

Так вот, отмеченный этой формулой субъект в своем желании – в своем желании танцевать на глазах другого и тем самым этого другого очаровывать – постоянно движется сквозь иллюзорные территории. Я еще раз обращаю ваше внимание, что этот самый морок, искус кажимости и есть то, что Лакан очень часто «желанием» называет. Данная традиция, постоянно повторяясь в лакановском рассуждении, очень важна, но, как вы и сами видите, она не очень-то хорошо коррелирует с первым смыслом термина «желания» – смыслом, в котором желание – это то, что не содержит ничего Воображаемого или содержит его лишь условно, в качестве лишь одной трети по отношению к другим его инстанциям – то есть традиция толкования, в которой желание – это то, что не содержит ничего особо иллюзорного и порочного. Это просто то, что субъекта в его бытии помечает. В данной традиции нет места обманам – ну, разве что, некоторым обманам сугубо логического свойства, которые само желание в качестве загадки предлагает исследователю-психологу, который с желанием не умеет обращаться именно потому, что он сам функцию желания понимает не так или не понимает вообще. При этом ясное дело, что *обманывать* сама функция никак не может – обманываться можно только относительно ее закономерностей.

Итак, две эти традиции – с одной стороны, желание как логическая всеобъемлющая функция, структура лакановского мышления, и, с другой стороны, желание как то, что может питать тот или иной субъект в качестве искусства, неправильного понимания

своего желания – выводят на свет два чуть ли не совершенно разных термина, которые, в общем-то, коррелируют, как уже было сказано, очень слабо, так что примирить их в учении Лакана в итоге не удастся. На самом деле, я не успел пока выяснить, существуют ли работы, посвященные этому различию, хотя я почему-то совершенно убежден, что в англоязычной академической традиции они, конечно же, есть – просто потому, что пройти мимо этого разрыва в лакановской терминологии довольно трудно.

Заметьте, что этот разрыв в каком-то смысле соответствует тому, что встречается нас в качестве разрыва, пролегающего по тому, что Лакан называется фрейдовским мифом. Эдип, это, с одной стороны, то, во имя чего можно пожелать свою мать и даже получить от нее сексуальное удовлетворение, как в истории бедного Эдипа и случилось. С другой стороны, на уровне первобытной орды и пожирающего своих детей отца Эдип – это как раз то, что как раз таки после того, как отец устранён, доступ к матерям ограничивает («они договариваются не трогать своих мамаш»¹).

Лакан, проницательно эту самую взаимонезависимость смыслов в семнадцатом семинаре подметив, тем не менее, не оставляет нам возможности справиться с той взаимонезависимостью двух версий толкования функции желания, которая имеет место у него самого. Притом что она, конечно, о себе постоянно заявляет. В этом смысле порой хочется даже вменить этому положению два различных термина.

Это самое желание – во втором его смысле – желание, в котором субъект одурачен, увлечен предположительно пленяющим образом, в котором он влечется чем-то, что потом оказывает «не тем», при том, что в ходе этого влечения, разумеется, субъект производит массу следов – например, массу той самой продукции, которая может оказаться продукцией, например, интеллектуальной – и вот именно здесь я хочу чуть позднее к теме производства критической мысли вернуться – именно это желание, как я предположил, и описывает ту ситуацию, в которой находится субъект уже не как субъект конкретный, отмеченный телом, определенной биографией, «желанием другого» и т.д., а как субъект именно в том его смысле, в котором он предстает в качестве са-

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 17. «Изнанка психоанализа». С. 144.

мой важной персоны современности. Это субъект как определенная конструкция, на которую можно теоретически опереться – и не только теоретически, как теперь уже стало известно, но, скажем, также и с критическими, а стало быть и политическими целями.

Не имеет значения то, что опора в определенный момент начинает шататься и дает в итоге трещину. Я говорю о той истории, в которой субъект, именно в логике критической мысли, оказался уволен, расщеплен. Вы, конечно же, знаете о дискуссиях 60-х годов, в которых субъекта объявили распавшимся, несуществующим, удалившимся в пользу инстанции множественности или отмеченным проходящей по нему нехваткой (это уже более трудно, т.е. более тру – от английского true – лакановски.)

На самом деле здесь Лакан был подхвачен вихрем совершенно другой традиции, которая к нему не имеет отношения. Это традиция постколониальной критической мысли, которая Лакана постоянно пытается прибрать к рукам, как-то пристроить – при том что, разумеется, попытка заранее обречена на неуспех. Традиция, в которой субъект был обвинен в качестве белокожего субъекта-захватчика и подвергнут – наиболее заметный в данном событии произвол – тому, что можно было бы назвать *переписыванием*, в котором субъект казался массой множественных субъектов, множественных желаний, говорящих из разных мест – вся эта традиция, крайне популярная, особенно, в отечественной среде на исходе 80-х и начале 90-х, основательно вскружила многим головы. Многие действительно на протяжении почти десятилетий были уверены, что история субъекта закончена, что он распался, что он расчленен, размножествен, ввиду чего теперь, собственно, все истории, которые пытались длить философы вплоть до Лакана якобы не имеют никакого смысла.

С самой общей точки зрения очевидно – и я здесь возвращаюсь к тому, что можно было бы назвать моралистической интенцией критической мысли – очевидно, что вся эта история была начата исключительно для того, чтобы этого самого субъекта – субъекта, которого, конечно, никто не собирался увольнять, упаси Бог – чему-то научить. Другими словами, когда говорят о «расщеплении субъекта», то, разумеется, именно субъекту им и тычут в нос, убеждая его в том, что он расщеплен, что он теперь,

скажем, на некоторые властные жесты не имеет права, что его традиция оборвалась, что его песенка спета, а сцена закрыта. Субъекта, повторяю, ни в коем случае не желают уволить – напротив, его тщательно приберегают для того, чтобы именно он – расщепленный или же нет – стал свидетелем сцены его наказания, сцены показательного бичевания. Даже будучи не в порядке, субъект должен здравствовать именно потому, что из этого беспорядка именно ему и надлежит извлечь урок – отпустить с миром колонию, например, или еще что-то в этом роде.

И здесь мы встречаемся с примером, в котором опять-таки акт высказывания говорит гораздо больше, чем содержание. В данном случае, отчетливо слышимый акт высказывания, который субъекта стремится сохранить для того, чтобы этого субъекта наказать, конечно же, звучит гораздо громче всех делёзианско-гендерных историй – со временем это стало особенно заметно, хотя может быть еще лет пять назад таким очевидным это еще не было.

Сегодня, после того как политическая сцена поменялась, поменялся способ высказывания. В частности, стало ясно, что старые категории работают по-прежнему и что они, более того, если их не подхватить, если их по недосмотру или самонадеянности выпустить из рук, способны сработать против самой критической мысли. Когда это стало ясно – в тот момент, как сцена начала очищаться – стало ясно и то, что, в общем-то, эта самая пресловутая история, которую – я даже боюсь это слово произносить, оно совершенно не рукопожатно, хотя некоторые все еще свободно, не стесняя себя, называют «историей с постмодернизмом», что на самом деле просто неправильно, потому что деконструкцией субъекта в широком смысле занимались не только академические постмодернисты. То же гендерное течение – это вовсе не постмодернистское течение, и их не стоит путать. В любом случае, вся история в целом, конечно же, сыграла свою роль исключительно в качестве подсадной утки – в качестве головокружения, иллюзии, которая прошла, уступив место пониманию, что история субъекта даже не думала заканчиваться, поскольку не то что ее конец, но даже ее начало до сих пор не прописано достаточно хорошо, так что в этом плане говорить о конце просто не имеет смысла.

Эта самая история субъекта, которая так ярко обнажила моралистические корни критической мысли – именно поэтому я считал нужным сказать слово если не похвалы – хвалить там особо нечего – но, по крайней мере, слово сочувствия в сторону Райха, сочувствуя, по крайней мере, его мужеству, с которым он не постеснялся обратиться именно к субъекту – последнего, он, правда, назвал «маленьким человеком» (на самом деле, это, конечно, субъект и есть; не случайно многие числят Райха как стоящего у истоков последующей революции субъекта с его отменой – ведь чтобы искомую революцию устроить, нужно было сначала этого субъекта идентифицировать). Так вот, Райх – в отличие от критической мысли, которая говорит просто так, якобы адресуясь к толпе слушателей, (вне)академическому охлосу – говорит свои возвышенные и смешные речи, именно к этому субъекту напрямую и обращаясь. Здесь сказалась определенная, присущая ему честность.

В любом случае, я полагаю, что если сегодня и можно было бы дать определение критической традиции, это определение – если бы оно было выполнено именно в лакановском духе – могло бы прозвучать так: критическая традиция – это то, существование чего имеет непосредственное отношение к желанию субъекта. К желанию именно в том, втором смысле, в ходе определения которого я охарактеризовал очень важную для Лакана нить, нить размышлений о желании, где желание предстает в качестве определенного рода самообмана, работы иллюзии. Пусть это и не та иллюзия, что заставляет нас думать, будто бы мир действительно нам является – другими словами, пусть это не классическая иллюзия типа адвайты-веданты. Конечно, лакановская иллюзия устроена не как иллюзия адвайты-веданты и указанию на этот факт посвящена масса литературы, так что я надеюсь, что никто из вас эти две традиции мысли не спутает. Напротив, иллюзия желания – это определенным образом устроенная иллюзия, у которой – в отличие от иллюзии восточно-философского образца – есть структурная основательность. Например, это иллюзия, которая глубоко укоренена не только в Воображаемом, но и в Символическом, что позволяет ей рассчитывать на некоторые эффекты истины, которые для иллюзорности в ее религиозном толковании совершенно недоступны.

Но, так или иначе, это именно иллюзия. И таков последний выносимый на ее счет Лаканом вердикт.

Так вот, критическая мысль – это вовсе не традиция, которая могла бы основательно эту самую базу, на которой стоит современная власть, пошатнуть. Прежде всего, критическая мысль – это не такая традиция, которая бескорыстно приносит субъекту новый опыт в отношении его положения – в отношении его исторических оснований, в отношении его социального положения, в отношении сопровождающих его деятельность экономических ограничителей и т.п. Напротив, социально-критическая мысль является мыслью, которая имеет непосредственное отношение к конусу Воображаемого – к тому, образно выражаясь, истечению из глаза субъекта, которое (это ярко представлено в лакановских схемах, посвященных полю зрения субъекта), к самому субъекту непременно возвращаясь, заставляет его думать, что его деяния непременно обернутся некоторыми последствиями – и это при том, что они ими не оборачиваются или оборачиваются последствиями совершенно другими.

Именно в этом роде, именно в этом смысле, в котором критическая мысль является чем-то таким, что имеет отношение к желанию субъекта – не, как я уже сказал, любого субъекта, не того субъекта, который является всего лишь удобным лейблом для все того же индивида – а для субъекта именно в том смысле, в котором субъект – это не лицо, а определенная конструкция. Притом что эта конструкция вполне на исторической сцене действительная.

Эта самая конструкция субъекта тоже обладает Воображаемым – более того, я настаивал бы на том, что только она им и обладает и что только во вторую очередь им обладает каждый конкретный субъект со своей индивидуальной историей желания. Упомянутая работа иллюзии, работа желания, этому субъекту присущая, начиная с эпохи Просвещения – это та самая иллюзия, которая порождает критическую мысль в том, что связано с ее расчетами на то, какую именно пользу она сама может субъекту принести.

Именно поэтому, кстати, плоды критической мысли непредсказуемы, и именно поэтому ее постоянно приходится разбирать, указывая на то, что очень часто она играет своим противникам на

руку, еще чаще не имеет в виду того, что говорит и публикует, а также пугающе часто не проводит различия между актом и содержанием высказывания. Все эти пертурбации, которые критическая мысль постоянно к ужасу ее адептов демонстрирует, все эти ее недостатки, о которых, конечно же, нужно говорить и которые то и дело выпукло выступают на поверхности публичной речи – скажем, в форме предрассудков относительно того же лакановского учения, которое критическая мысль переписывает по своему, так, что это в итоге уже оказывается и не Лакан вовсе. Почему-то до сих пор считают, что можно принести некоторые тонкости лакановской или той же хайдеггеровской мысли в жертву той самой морализаторско-критической интенции, которая субъекта побуждает быть сознательным и принципиальным в своей борьбе.

Так вот, критическая мысль потому и нуждается в правке, что она, конечно же, имеет отношение к желанию субъекта в его втором, ориентированном на Воображаемое, смысле.

Но тогда ведь можно задаться вопросом: а есть у субъекта вообще что-то такое, что к желанию, понятому таким образом, не относилось бы? И если оно и есть, то не является ли оно хорошим претендентом на то, чтобы помыслить его в качестве того, что объясняет уникальность субъекта в его нынешнем облике? Т.е. если и есть что-то у субъекта, что выходило бы за пределы желания – а если что-то за пределы желания выходит, обратите внимание, то это ни что иное, как нужда – понятие нужды, которое было ввергнуто в определенную диалектику, начавшую свое действие с первых слов Фрейда, когда нужда была переписана в пользу прав понятия «желания» – притом что для самого Фрейда она все еще сохраняла свое первоначальное значение. Потребность (Not) – это что-то такое, о чем Фрейд говорил часто и довольно весомо. Он не собирался это понятие увольнять. Напротив, ранний Лакан с этим понятием обращается так, что сегодня в определенной среде вполне правомочно говорить о том, что никаких потребностей нет. По крайней мере, никаких таких потребностей, которые не были бы подкрашены желанием. А раз так, разумеется, никаких потребностей опять-таки нет, потому что потребности желанию противопоставляются. Если есть желание, то это уже не потребность.

Напротив, сегодня, как мне кажется, выявляется удивительная возможность опять о нужде, именно в этом самом смысле потребности, заговорить. Скажем, неудивительно, что это понятие нужды входит на немецком языке в понятие «чрезвычайного положения» (Notstand) – ничего подобного, кстати, нет в английском или русском языке.

Это самое понятие чрезвычайности, настоятельности и создает удивительное в своем роде, положение современного субъекта – положение, которое выходит за пределы того, что может предложить ему критическая мысль и которое отмечает его уникальность за спиной и вне этой самой критической мысли. Напротив, это положение то и дело срывает так, что и критическая мысль показывает свою неспособность с этой настоятельностью справиться, в силу чего вынуждена бывает сама себя подправлять. Миф, согласно которому социальная критическая мысль сама себя улучшает и правит потому, что она, видите ли, «критическая» – это хабермасовская сказочка. Любая корректировка возможна только в силу чего-то еще дополнительного – чего-то такого, что к самому, подвергающемуся корректировке явлению, несводимо.

Я полагаю, что описанное уникальное положение субъекта состоит, по всей видимости, в том, что субъект испытывает нужду в том, чтобы иметь хотя бы представление о том, что именно делает с ним сегодня его знание.

Именно поэтому я лично убежден, что критическая мысль тоже является знанием – знанием в том смысле, в котором мы говорим о «знании» с самого первого занятия в этом году и которому мы уже дали определение, показав, что знание – это то, что способно субъекта тем или иным образом увлечь, показав ему, что у его суждения есть перспектива. При этом увлечение это в итоге отвлекает от присущей знанию двусмысленности. Именно поэтому я привел пример с теплородом, в котором попытался показать, что перспектива у этого искусственно изобретенного концепта была вовсе не там, где у него была какая-то материальная перспектива – сегодня мы знаем, что ее не было – но что перспективным он показался потому, что у науки тоже было тогда свое маленькое желание, связанное с тем, чтобы материя сохранила свою целостность и, главное, гомогенность с бытием. Вот

это и есть основное желание классической науки. И понятие теплорода, конечно же, исполняло это желание как нельзя лучше, делая его реализуемым.

В том месте, где субъект полагает, что его действия действительно могут увенчаться успехом, там, где он увлечен своей инициативой – там, конечно же, можно говорить о работе знания, о реальных следствиях его существования. Неслучайно субъекта так увлекает вся его деятельность, включая также и невроз, который тоже является деятельностью определенного сорта. Но у субъекта, кроме этого знания, кроме задаваемого этим знанием желания, есть еще и другая нужда, связанная с тем, что субъекту позарез нужно знать – не то чтобы он где-то об этом заявлял, ничего подобного, это, конечно, читается между строк, да и то у таких представителей как тот же Лакан, Хайдеггер и Кьеркегор; это приоткрывается, мягко говоря, редко, но все же порой заявляется и имеет место – иначе не было бы тех пертурбаций в области акта высказывания, которые я постоянно для аудитории разбираю – заявляется то, что нуждой субъекта является попытка каким-то образом понять, что его знание с ним делает? Т.е. понять, почему со знанием у него в определенную эпоху сложились настолько интимные отношения.

Именно это можно было бы определить в качестве *нужды субъекта* и именно это составляет надобность, потребность этого самого субъекта, который в этой потребности никогда не признается – он даже не знает, что она составляет нечто, лежащее за пределами его знания. Но как раз благодаря тому, что он этого не знает, некоторые инициативы могут продолжать развиваться и даже приносят определенные – в том числе политически, возможно, даже прогрессивные, почему бы и нет – плоды.

И я бы хотел закончить краткой иллюстрацией – на самом деле, я, пожалуй что, залезаю на территорию следующего занятия, и возможно, что я в следующий раз эту иллюстрацию проиллюстрирую и объясню более подробно. Иллюстрация касается того, что мне пришлось объяснять в определенной аудитории, которая, конечно же, никакого отношения ни к лакановскому, ни даже, может быть, к ницшеанскому знанию – хотя вопросы от его имени и звучали – не имела. Но именно в этой аудитории мне пришлось раскрыть карты, потому что без этого сказанное ранее

было бы непонятно – я имею в виду сказанное ранее в тот день – раскрыть карты, показав, что та самая левополитическая критическая мысль, на которую эта аудитория была склонна опираться – то есть была склонна считать ее вполне традицией опять-таки кошерной, правомочной – это самое знание демонстрирует некоторые изъяны.

Я пояснил это, указав на то, что, скажем, критика, в которой мы сегодня все уже сомневаемся – я не думаю, что кого-то оскорблю, если выскажу сомнение, в том числе и с моей стороны – критика, которая в определенную эпоху заявила о себе как критика феминистическая, т.е. критика, исходящая стараниями тех, кто полагал, что речь идет о глубоко запущенном случае мужского господства – эта критика не случайно не внушала особого доверия, в том числе даже самим критикующим. Именно по этой причине они говорили порой слишком много и пускались на слишком резкие заявления. Сегодня эта критика опять-таки не внушает доверия даже тем, кто, казалось бы, ее продолжает с гендерной стороны. Именно поэтому необходимо было так спешно в определенный момент провести различие между феминистской и гендерной традициями.

Это различие было успешно проведено – за него действительно хорошо взялись: была проведена определенная академическая, хорошо оплаченная с гендерных грантов работа. Все это позволило гендерной мысли на некоторое время вздохнуть свободнее, отмежевавшись в итоге от тех, кто заявлял о некоторых вещах слишком резко.

Так вот, мне пришлось отвечать на поступившее из публики утверждение, согласно которому мы не можем доверять некоторым ходам рассуждений, которые критическая мысль – например, та же самая феминистская мысль – предлагает. Когда в качестве ответа предлагается целиком вся обычная история, связанная с необходимостью показать, почему мужской мир так боится женщин, почему женщина лишена некоторых, казалось бы, жизненно важных для современного гражданина прав – и когда здесь предлагаются разного рода толкования, одно из которых уже озвучила Вирджиния Вульф и на которое феминистки очень часто ссылались – та самая Вирджиния Вульф, вступившая в очень гендерную по духу переписку с джентльменом, которого она са-

ма «джентльменом» и называет и к которому явно испытывает желание – это видно через строки текста, почитайте ее «Три гинеи» и вы сами это увидите, что джентльмен этот является объектом ее собственной фантазии – как, скажем, являлся объектом фантазии маленькой девочки джентльмен в известном романе американской писательницы под названием «Длинноногий дедушка», «Long legs daddy»¹ – джентльмен, который оплачивает ее содержание в престижном колледже и который спас ее из унылого мирка сиротского приюта. Этот джентльмен также является объектом ее фантазма – так, она характерным, достойным анализа образом полагает, что ему должно быть довольно много лет – что он пожилой, что более того – он стар и брюзглив, но, тем не менее, почему-то заинтересовался молодой девушкой. Сама эта девушка, будущая писательница и, очевидно, автор самого этого романа, пишет ему письма, в которых шутит с ним, подзуживает его, заигрывает с ним, иногда ему грубит, но развязка наступает тогда, когда вдруг ни с того ни с сего в конце оказывается, что джентльмен является ее ровесником, с которым она уже не раз в этом колледже встречалась.

Точно вот в этом же смысле объектом фантазии В. Вульф является какой-то джентльмен, которому она пишет и который всерьез эту самую В. Вульф накануне фашистского захвата спрашивает: как могли бы женщины – которых сама Вульф называет «дочерьми образованных людей» – помочь мужчинам предотвратить войну («let us consider how we, *daughter of educated men*, can help you to prevent war»)². Увлекаясь этим вопросом, Вирджиния Вульф пишет целых три эссе – три гинеи – в которых она, так или иначе обыгрывая угнетенное положение женщины, наконец-таки набредает – она не могла на это не набрести – на фрейдовский концепт, согласно которому существует глубоко вытесненный инфантильный комплекс страха перед женщиной. Сама Вульф, может быть, даже чувствует, что здесь что-то не то и что это в конечном счете довольно безвкусное объяснение – притом что в ее время ссылкой на это «инфантильное вытеснение», конечно же, щеголял всякий и каждый. Тем не менее, она, пытаясь не го-

¹ *Daddy Long Legs* by Jean Webster, 1912.

² *Three guineas* by Virginia Woolf, 1938, London.

ворить об этом как о комплексе и еще до этого приняв ряд мер – я не буду сейчас разбирать их, чтобы не утомлять аудиторию – пытаюсь сказать об этом более или менее оригинально, экстравагантно, по-писательски, а не академично – она, тем не менее, с этим концептом инфантильного вытеснения, инфантильного комплекса, содержащего в себе ростки будущей мизогинии, полностью солидаризируется.

Лично я полагаю, что делать этого не следовало и что сегодня есть гораздо более короткий путь, который явно снимает все экивоки феминистской теории, вобравшей в себя, разумеется, и психоанализ и многое другое – ту же постколониальную критику. Экивоки, разумеется, являются излишними просто потому, что в этой самой мизогинии совершенно очевидно то, что женщина не занимает ведущего места, ее не допускают в собрания, ее не допускают в университет, ее не допускают в парламент, не потому что существует какой-то сложно объяснимый, инфантильный вытесненный комплекс мизогинии, а просто потому, что женщина, в определенную эпоху – причем на довольно разных основаниях, потому что это не одна эпоха и она не продолжается постоянно, как воображают феминистки, считая, что существует какая-то единая история гендерного угнетения – напротив, речь – в том числе и у Вульф – идет об определенной эпохе, эпохе современности, в которой женщина находится, если так можно выразиться, не в фокусе желания. Именно поэтому ни в парламенте, ни на конференции ее до поры до времени не оказывается – просто потому, что неким образом желание ее огибает – что не она представляет собой то, что Жижек называет в своей работе «возвышенным идеалом». И не нужно здесь искать чрезмерно тонких объяснений, связанных с комплексами, вытеснениями, уклонениями, страхами. Ничего подобного. Просто женщины в сценарии фантазма субъекта в определенный исторический момент не оказывается. Собственно и все.

Попасть в него она может – и это является доказательством сказанного – только в том случае, если она каким-то образом этот фантазм – именно фантазм, который выставляет на первый план не мужчину, нет, а субъекта с нехваткой, субъекта с объектом *a* – это вовсе не то же самое, что и мужчина, и на самом деле, женщину тоже от этой позиции ничто не отчуждает – если она не

очень настаивает на своей женственности, т.е. на том, что Лакан называет другим наслаждением, за пределами объекта *a* – если она на ней, повторяюсь, не настаивает. В том случае, если и она сама также самозабвенно играет в жертву этой самой утраты объекта *a*, то публичное поле ей открыто, как оно скажем было открыто Вирджинии Вульф.

Поэтому тогда, когда женское письмо, вся традиция женской критики и гендерного исследования пытается показать, почему В. Вульф была отвергнута, почему она была так неприятно, но в то же время так ошеломительно знаменита и так маскулинна, то здесь тоже не нужны никакие экивоки. Достаточно указать на то, что В. Вульф сумела эту самую историю утраты объекта *a* разыграть, т.е. она сыграла, повторяюсь, не по мужскому сценарию *as such* – его не существует – а по сценарию утраты объекта *a*, который для мужчины – как Лакан замечает в двадцатом семинаре – скажем так, более характерен. Так, по крайней мере, он осторожно выражается. В этом смысле Лакан вовсе не анти-гендерист, как некоторые полагают.

В этом плане, как я уже сказал, нет смысла придумывать сложные объяснения, накручивать подозрения, привлекать психологов, антропологов и Бог знает кого только для того, чтобы указать на этот самый очевидный факт, согласно которому женщина не отчуждена, а ее просто напросто нет. В этом смысле, никакой истории угнетения не существует. Разумеется, он есть в ее конкретных социальных проявлениях, но она является именно что следствием того, что женщины, в определенный момент, в фантазме нет. Если кого-то в фантазме нет, будьте уверены, это чревато последствиями – для данного объекта подобное отсутствие, действительно, чревато вполне реальными опасностями, и, разумеется, акты угнетения не замедлили воспоследовать. Но они следуют не по той причине, которую так тщательно в свое время разыскивала феминистская теория, которую предлагает сама Вульф и которую сегодня опять предлагает теория, которая объясняет, почему Вульф была так одиозна. Она одиозна, конечно, не потому, что занимает женскую сторону, а потому что как раз ее не занимает.

По ряду причин этого объяснения в тот раз, на той самой упомянутой лекции, я не дал, потому что я просто не мог рассчи-

тивать на, так сказать, адекватное отношение со стороны аудитории. Но я даю его здесь, сейчас. И это лишь один из маленьких примеров – а их очень много – который показывает, что критическая мысль субъекта, современная критическая мысль вообще – это не что-то такое, на что во всех случаях можно безмятежно положиться, ожидая, что ее следствием непременно окажется рост здравомыслия. Напротив, как и во всем прочем, в ней есть что-то такое, что в своем роде подвержено мороку Воображаемого – именно так в ней и появляется соответствующее, явно излишнее объяснение. Другими словами, именно так появляется в ней попытка свою позицию отстоять – а Воображаемое только этим и занимается – ему нужно много оснований там, где есть только одно, которого Воображаемое увидеть субъекту не позволяет.

Именно в этом смысле я поставил предварительный вопрос, который, возможно, в другой раз – возможно даже в следующий – выведет нас к новому пониманию того, как субъект соотносится со своим знанием. Новое положение, в котором оказался субъект и в котором действительно, помимо социальной критической мысли – этого института, который постоянно борется с угнетением субъекта и помимо которого, как кажется, ничего сегодня нет. Действительно, заметьте, что именно в хайдеггеровском понимании сущего эта самая социально-критическая мысль плюс отдельные акты угнетения плюс мысль официальная, рекомендованная – это, в общем-то, и все – этим сущее сегодня и исчерпывается. Но помимо сущего, как мы знаем, есть еще нечто, сущим не являющееся – то, за чем у Хайдеггера зарезервировано другое слово – и вот именно в этом другом слове, именно в этом регистре, открываемом этим другим словом, и надлежит искать то, что составляет сегодня именно *нужду субъекта* как то, что не имеет отношения к его желанию и что не исчерпывается доступным ему сущим – как в официальной так и в критической мысли. Это то, что составляет для субъекта необходимость знать – как я это однажды сформулировал в позапрошлом году – необходимость знать, почему сама необходимость имеет место. Другими словами, это определенная нужда знать, почему нужда в определенной время, в определенный момент заявляет о себе так неотвратимо. Это нужда знать, почему положение субъекта – именно

субъекта в смысле его общей конструкции – именно таково.

Именно эта нужда, которая интимным образом выстраивает отношения субъекта с его знанием, и должна быть предметом рассмотрения. Если нужда эта не будет вынесена в качестве приоритетного объекта, если об этой нужде никто вопросом не задастся, то, в конечном счете, мы останемся на той сцене, на которой сегодня субъект находится, а это и есть то, что Лакан называет сценой. Сцена – это место, где можно совершать высказывание. Как правило, критическая мысль в ее кантовском изводе занимается именно трансцендентальными условиями сцены, и это тоже важная часть социально-критического размышления – попытка понять, как она все же устроена, кто на ней говорит, в чьих интересах и на каком основании. Все это акты разоблачения, которые по-своему важны – без них сегодня знание субъекта само по себе, конечно, не достигло бы сегодня такого совершенства. В этом плане, социально-критическая мысль – это то, чему даже можно выразить благодарность.

Но, с другой стороны, если не задаться вопросом о том, что составляет именно нужду субъекта за пределами социально-критической мысли, за пределами его гражданского, философского и тому подобного развития – которое для краткости можно назвать развитием интеллектуальным, притом что оно не совпадает с тем развитием, что предлагают сегодня в университетах – если об этой нужде не будет поставлен вопрос, то, возможно, мы будем обречены на то, что я в свое время называл обскурантизмом, который социально-критической мысли присущ ничуть не менее, чем какой-либо другой. Обскурантизм – это такая вещь, у которой нет меры. И если, скажем, та или иная мысль предлагает чуть более свежее воззрение – воззрение, согласно которому, скажем, фашизм – это однозначно плохо – а мы нигде не можем, разумеется, этому заявлению возразить, притом что именно здесь и заключается ловушка, устройства которой состоит именно в том, что позиция, с которой можно вот так вот уверенно сказать заведомо рукопожатную вещь – это всегда, как сегодня уже стало ясно, позиция золотого тельца. Как раз таки ограниченность ее состоит в том, что саму эту позицию под сомнение никак не поставишь.

Разумеется, ее нужно ставить под сомнение не с точки зрения

ее содержания, а с точки зрения именно акта высказывания – например, задаваясь вопросом о причинах, по которым эта позиция стала в определенный момент столь повторной. Причины, по которой эта позиция необъяснимым образом – я полагаю, что могу опереться на чувства аудитории – являясь политически неподсомненной, с некоторого времени вызывает сомнения на каком-то другом уровне.

И здесь опять-таки вспоминается буквально на днях произошедший в социальной сети спор, в котором один из его участников посмел выразить негодование тем, что на его стенке публикуют антифашистский материал. «Я такого рода вещи считаю подозрительными», – сказал он (заметьте, с противоположной стороной он и не думал солидаризироваться). На него, разумеется, обрушились, даже не посмотрев на то, какую аргументацию он своему заявлению предпослал, притом что последняя вовсе была не одиозной и ничего ретроградного в себе не содержала. Субъект этот сомневается именно потому, что вещи такого рода обладают преимуществом циркуляции – это, скажем, вот так вот запросто может иметь хождение в социальной сети. Все это, конечно, не выглядит с политической точки зрения таким уж безупречным.

Именно потому вопрос и следует ставить об этой самой безупречности, которая еще даже объяснения не имеет и у которой пока нет критического концепта, но которая каким-то образом начинает взывать к растущей чувствительности ко всему, что имеет место именно на уровне акта высказывания. К этой чувствительности то, что я назвал *нуждой субъекта*, имеет самое непосредственное отношение.

6 февраля 2013 года

VI. Субъект, знание, невроз

Итак, добрый вечер. Я собрал вас сегодня для того, чтобы возможно более предметно – возможно, так предметно, как никогда еще до этого – поговорить о функции знания и о том, какие следствия его существование для субъекта влечет. И, как уже было сказано в прошлый раз и говорилось в предыдущие, именно функция знания причиняет то, что можно было бы, по уже сложившейся философской терминологии, назвать разрывом. Сегодня слово это никого уже не пугает – тем более, используется оно много раз в разных значениях. На самом деле, в таком же количестве значений как и слово «бессознательное», что создает определенную проблему. Сегодня термин «разрыв» – это, скорее, академизм – он помечает собой не самые лучшие тексты. Но я сейчас говорю о разрыве, не претендуя на возвышенную методологию и просто имея в виду то, что вместе с эпохой знания, по сути, в существовании того самого, кто по определению Платона, обладает речью, началось нечто совершенно новое, и это новое сопряжено с тем, что знание в какой-то момент оказалось равно тому, на что это самое существо может претендовать – не в том смысле, что оно имеет на это какое-то право, а в том смысле, что знание свои требования к этому существу обратило. И этим существом мы, по традиции, сегодня называем субъекта.

Надо сказать, что в курсе этого года я не пользуюсь некоторыми терминами, которые являются по преимуществу лакановскими, даже фрейдовскими. Например, термин «бессознательное». У кого-то может возникнуть вопрос – я даже удивляюсь, почему он до сих пор не был задан – а каким образом «знание» относится к «бессознательному»? Именно, и строго в качестве пары терминов, имею я в виду.

На самом деле, я действительно предпочитаю словом «бес-

сознательное» не пользоваться. Заметьте, я ни разу это самое знание не определил как *знание бессознательное* – что, казалось бы, было бы опять же вполне во фрейд-лакановском духе. Хотя и здесь не все чисто, и если внимательно читать Лакана, то видно, что сам он демонстрирует склонность понятие «бессознательного» насколько возможно потактичнее уволить. Оно ему явно не нужно. Лакан совершенно не хочет связываться с грузом того, с чем связался Фрейд, для которого понятие бессознательного стало своего рода гапаксом, гапаксом совершенно неподъемным, поскольку Фрейду пришлось это самое понятие бессознательного, в качестве означающего, отличать от целой массы прочих понятий, и сама по себе эта работа, в общем, принесла не слишком много результатов. Я не хочу сказать, что она была бесполезна. Напротив, совершенно очевидно, что без этой работы все начинание Фрейда никогда бы не приобрело того революционного характера, которое оно носит. Но, так или иначе, само понятие «бессознательного» – это что-то для начинания Фрейда и вправду не слишком удобное – и доказательством служит то, что его никогда не удастся до конца оторвать от соответствующих ассоциаций сугубо случайного толка.

То самое предварительное, что для определения бессознательного Фрейду понадобилось – все его писания, которые конечно были и остаются вещь бесценнейшей, с этим не поспоришь – но при этом именно в понятии «бессознательного» в итоге обнаружилась та самая начальная необязательность, которую оно до того и носило. В каком-то смысле груз тех валунов, которые Фрейду пришлось на своем пути обходить – валунов психологических и философских, оставленных теми дисциплинами, которые уже этим термином, разумеется, пользовались – в каком-то смысле наложил на его начинание свою печать.

Потому, как уже было сказано, Лакан термином «бессознательное» пользуется довольно редко. Как правило, он остается зарезервирован для заглавий его работ и для озаглавливания некоторых встреч, а также (самый интересный случай) иногда используется Лаканом для того, чтобы дать этому термину определение – определение, которое опять-таки показало бы, что данный термин по своему существу тавтологичен и что в пределе в нем нет нужды.

Скажем, пресловутый разрыв между актом и содержанием высказывания – это не бессознательное ли? В общем и даже очевидно, что так оно и есть. В этом смысле действительно можно говорить о том, что после несколько таких определений, Лакан от термина «бессознательное» практически полностью уходит.

Так вот, возвращаясь к теме. Я не говорил о *знании бессознательном* не только потому, что это внесло бы дополнительные и даже, я считаю, неустранимые трудности, но и потому, что это нарушило бы логику движения, лежащую в основании курса этого года. Логика эта призвана показать, что понятие «бессознательного» не является первичным. Верно, что в том же в курсе психоанализа часто говорится о первичных процессах и о многом другом – и все это имеет отношение к бессознательному, хотя и не полностью его исчерпывает, но, так или иначе, само «бессознательное» в начале этой логики действительно ни в коем смысле находиться не может. Другими словами, оно не может быть в логике изложения первичным, поскольку вещи, которые делает то же Фрейд – вещи, позволяющие говорить нам о «бессознательном» или даже о «желании» – это вещи, которые всегда носят характер производный. Не потому что в них нет пользы или они не основательны – разумеется, нет – а потому что они сами должны быть поверены тем процессом, который я пытаюсь в этом году рассмотреть как процесс взаимоотношений – разумеется, никаких близких «отношений» тут нет и быть не может, это далеко не родственные отношения, не *relations* – но это действительно что-то такое, что происходит между субъектом и тем, что, как я сказал, стало его «знанием», причем стало образом совершенно случайным. В то же время с тех пор, как оно знанием субъекта стало, происходящее приобрело неустранимый характер.

Именно поэтому я полагаю, что говорить о первичности или же определяющем характере «бессознательного» или, скажем, «желания» в терминах Лакана нет никаких оснований. Первичным – не претендуя, разумеется, ни на какой фундаментализм, ни на какую примордиальность – является что-то иное.

С этой точки зрения попытался еще в самом начале курса привлечь внимание аудитории к тому факту, согласно которому не так важно, что такое «желание» или «бессознательное» у Лакана – хотя это, безусловно, важно и если вы являетесь аналити-

ками, вам этого вопроса не избежать. Так или иначе, вся плодотворность этих терминов немедленно перед вами раскроется, стоит лишь вам приступить к своему первому анализу – не важно, будет ли это анализ, проведенный над вами или же произведенный вами самими. Но, так или иначе, желание – это, во-первых, то, что не имеет места в качестве сущности – не потому что оно неопределимо или определено небрежно, в чем зачастую Лакана подозревают. Лакан, на самом деле, отлично умеет давать определения, и определений того же «желания» у него масса. Тем не менее, «желание» неопределимо уже потому, что его логическая позиция неустранимо смещена – в пользу чего? – в пользу того, что сам Лакан называет *желанием аналитика*.

Как я еще раньше попытался показать, это вещи совершенно разные. Т.е. *желание аналитика*, которое состоит в том, чтобы дать определение тому, что сам Лакан вслед за Фрейдом называет «желанием». С этой точки зрения «желание» теряет все свои обычные коннотации – все те, которые у него остаются даже после лакановской антипсихологической чистки и которые делают его желанием субъекта – то есть вещью если не психологической, то все же вполне конкретной. Желание аналитика делает желание тем, что оно есть в самой логике лакановского изложения – это термин *x*, нечто совершенно неведомое.

Именно поэтому, как я опять-таки пытался объяснить, присутствует определенный разрыв, состоящий в том, что Лакан, движимый тем, что сам он называет *желанием аналитика*, в итоге называет «желанием» то самое, что в итоге ему в его поисках открывается. Это вовсе не такая уж безобидная операция. С одной стороны, многим кажется, что «желание» все же должно рано или поздно обнаружить себя в пресловутом мире сущностей. Многие абсолютно уверены в том, что «желание» во весь рост показывает себя, когда дело доходит до анализа, и в определенной ситуации подобное допущение вполне можно позволить. Но при этом говорить именно о психоаналитическом опыте нет никаких оснований, равно как и нет никаких оснований сужать этот опыт до конкретного пациента и его речи. Возьмите любую литературу, возьмите депутатскую речь, любое воззвание, интернет-дискуссию и вы убедитесь, что, конечно же, желание в каждом из этих случаев имеет место. Оно имеет место в нем потому, что там

непрерывно имеют место все пертурбации, связанные с актом высказывания. Именно потому совершенно не обязательно ограничиваться конкретным, воплощенном в одном теле, страданием – невротическим или еще каким-либо.

Но даже если и так, то все равно, существуя в этом самом мире сущностей, в мире собственно логики образования понятия – т.е. в мире, начало которому положил Гегель – «желание» себя не обнаруживает, поскольку, как я уже сказал, желание – это то, что сам Лакан называет желанием после того, как его самого посетило «желание знать». Известно, что наличие этого желания Лакан опровергает¹, что справедливо, поскольку допустить его у носителя желания – у того, кто иногда проходит психоанализ как раз по той причине, что по отношению к своему знанию находится в положении жертвы – возможным не представляется. Исключение можно допустить только для одного *Wissentrieb* – желания знать, что «желание» есть такое и как далеко вопрос о нем может зайти.

В свете того, что «желание» – как общий, теоретический феномен – до «желания аналитика» принципиально неопределимо, и что таким образом обе эти инстанции – если вообще удастся провести между ними различие – вступают в отношения логического парадокса, введенный Лаканом запрет на «желание знать», похоже, нарушается не слишком сильно, если вообще нарушается хоть сколько-нибудь.

Это может показаться странным. С одной стороны, целый мир феноменов, который развернулся перед читателем во всем своем богатстве – двадцать шесть семинаров к вашим услугам, где желание являет себя под тысячей ликов. И тем не менее этот разрыв, забегание инстанции «желания аналитика» вперед вопроса о «желании», из-за которого само понятие желание не может не потерять свое логическое лицо, всегда уже имеет место. К тому, что Лакан называет «знанием», это, конечно же, имеет самое прямое отношение. С этой точки зрения, понятнее становится, почему я назвал отношения субъекта со знанием более первичными, чем, скажем, отношения субъекта с последствиями жела-

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 20. «Ещё». С. 126. «Пресловутое *Wissentrieb*, о котором где-то говорит Фрейд, просто не существует».

ниями или же с последствиями наличия бессознательного.

Здесь я хочу сделать небольшое отступление, повторив рассуждение, сделанное в другой аудитории, которая, возможно, не была к этому рассуждению достаточно приспособлена – это другая аудитория, которая просто-напросто заказала мне пластинку под названием «Лакан» ввиду того, что ей захотелось что-то о Лакане узнать. Хотеть знать и желать знать – это вещи разные. Я со своей стороны решил, что нет никакого резона знакомить эту аудиторию со старой приевшейся песенкой «Символического-Воображаемого-Реального», предположив, что даже если я предоставлю ей более точное определение Символического или того же Реального, на самом деле, богаче она от этого нисколько не станет – тем более, что это была аудитория вовсю практикующая, причем практикующая довольно причудливую разновидность психотерапии. А говоря с психотерапевтами нужно как раз таки их желанию ни за что не потакать – т.е. никогда не следует говорить с ними о методиках или пытаться предоставить им точные определения. Психотерапевты – эти дети науки – на самом деле получают наибольшую пользу от доклада, если с ними о вещах, имеющих непосредственное отношение к их практике, не говорить.

Но, попытавшись с ними об этих вещах не говорить, пришлось заговорить совершенно о другом. А именно о том, почему гипотеза Фрейда – вообще теория Фрейда – не просто имеет уникальное значение (разговоры о котором всем уже давно навязли в зубах) а почему эта самая фрейдовская гипотеза и вообще такое явление, как мышление, заданное означаемым «Фрейд» – могло иметь место? Я полагаю, что это и есть самая удивительная вещь.

Заметьте, пожалуйста, что всякий раз, когда начинают рассуждать о «современности» как о явлении, возникновение которого должно было иметь определенные причины, то как правило – и широта взглядов этому не помеха – все равно скатываются в область политэкономизма. Здесь – даже если не уверены в том, с чего начать разговор – считают необходимым указать на вполне определенный перечень вещей: на увеличение торговой прибыли, на расширение ареала и дальности морских путешествий, ускорение информационного производства и обмена и т.п.

Я не собираюсь утверждать, что эти вещи не носят характера,

который позволял бы им бы опять-таки считаться первичными, т.е. я не собираюсь бороться с последствиями марксизма. Я хочу лишь указать на то, что эти вещи не так существенны и даже не так удивительны по отношению к тому, что, скажем, возникает тогда, когда появляется суждение, подобное фрейдовскому. С этой точки зрения уже не нужно спрашивать о том, как возможны нынешние медиа или что нового привнесла в мир прибавочная стоимость. Просто спросите о том, а как постановка вопроса, совершенная Фрейдом, вообще могла иметь место? Задать подобный вопрос – лучший способ понять, что «современность» – это действительно явление, в отношении которого до сих пор нет никакой ясности.

В этом смысле не только ответа на вопрос о современности, но даже и самого вопроса не существует, пока всерьез не задаются вопросом о статусе теории, которая фигурирует под именем Фрейда или же Лакана. Именно поэтому я попытался поговорить с тогдашней аудиторией о производстве *теоретического*, показав, что имеет значение производство именно такого «теоретического», которое возникает на свет совершенно беспрецедентным образом. Тут, конечно, можно назвать других мыслителей, так что я не говорю только о психоанализе. Имеется в виду тот необычный способ мыслить и, что еще важнее, та особая топология, в которую плоды этой мысли укладываются и которая в современную эпоху осеняет своим вполне заметным присутствием, например, ту же хайдеггеровскую философию, из-за чего в ней и возникает элемент схожести с лакановским рассуждением.

Говоря об этих начинаниях, об этих действительно странных по своему именно топологическому статусу – сейчас я это поясню – теориях, следует отметить, что их все можно объединить по крайней мере по одному общему для них признаку. Признак этот состоит в том, что все они определенным образом ставят вопрос об акте высказывания – даже если они так его не называют. Это как раз и есть то, чего ни одна другая мысль, ни одна другая теория, даже будучи вполне современной, вполне модернизированной и вполне научной, никогда не делает. Необходимо, тем не менее показать, что делая то, за что другие не берутся, данные теории сталкиваются с целым рядом подводных камней.

Достаточно посмотреть, как именно субъект, желающий

знать – я говорю опять-таки о Лакане – производит странную теорию, спрашивающую о том, что такое «желание» и как оно связано с высказыванием субъекта – т.е. теорию, которая, казалось бы, буквально рождена для того, чтоб стать «метатеорией» в полном смысле этого слова – так вот, удивительно, что основатель этой теории с пеной у рта настаивает на том, что никакого метавысказывания – как он выражается, «метаязыка» – не существует.

Это и вправду настолько странно, что многие даже заподозрили здесь обман. Получается, что целый класс теорий, задающийся вопросом о самых интимных отношениях, которые структурным образом укореняют субъекта в современности, от лица самих же себя уверяют публику, что ничего *метатеоретического* в их деятельности нет. И более того, как они же и утверждают, ничего метатеоретического не существует в принципе – а очевидно, что этот же самый принцип они распространяют и на себя же самих, иначе это были бы, в таком случае, не теории, а просто-напросто безответственные высказывания. Заметьте, что в данном случае подобная научная честность в итоге вызывает еще большую двусмысленность.

Тем не менее, речь идет именно что о теориях, хотя и, как было сказано, вступающих со знанием в совершенно особые отношения – это их, на самом деле, от всех прочих теорий и отличает.

Для того, чтобы статус этих особых теорий правильно помыслить, чтобы уловить не просто то, что их содержательно отличает от всех прочих, но и каким-то способом дать этому отличию топологическое объяснение, я предложил воспользоваться образом пресловутой лакановской «внутренней восьмерки» – фигуры, которая возникает тогда, когда мы определенным образом рассекаем объект под названием «бутылка Кляйна».

Эта самая внутренняя восьмерка – а представляет она собой не просто восьмерку в ее обычном графическом виде, а что-то такое – я сейчас говорю сугубо упрощенно, буквально в двухмерном пространстве – что-то такое, что вы можете получить, если восьмерку согнете вдвое так, что верхняя область, поменьше (традиционно мы рисуем восьмерку как состоящую из двух кружков так, что верхний уступает нижнему по ширине диамет-

ра) – эта самая верхняя область будет соответствовать тем теориям, которые имеют со «знанием» особые отношения (как я уже сказал, эта область меньше, чем верхняя, и в данном случае эта чисто случайная, визуальная особенность соответствует тому, о чем мы говорим – ведь, конечно же не возникает сомнения, что ареал, занимаемый Хайдеггером и Лаканом в разы меньше, чем все современное теоретическое производство в целом – хотя с определенных позиций это тоже может вызывать сомнения).

Восьмерка эта позволяет сразу внести ясность в расстановку некоторых терминов. Так, пресловутое «желание аналитика» и, с другой стороны, «желание субъекта» находятся в разных частях этой восьмерки. Данный факт вовсе не делает первое какой бы то ни было «рефлексией» второго в обычном, инструментальном смысле этого слова. Дело в том, что «желание аналитика» вовсе не является подвидом «желания» как такового: какие бы терминологические сходства здесь не подстерегали, «желание аналитика» – это инстанция совершенно особая и никаких выводов о себе на основании того, что аналитик, движимый этим желанием, узнает о «желании вообще», сделать не позволяет. Производная от кляновской фигуры «восьмерка» если и не объясняет причин этого необычного положения, то, по крайней мере, превосходно его иллюстрирует, позволяя вопрос «метанарратива» и вечно подозреваемой за ним «репрессивности» полностью закрыть.

Далее, будучи наложена сама на себя – а именно это в бутылке Кляйна и происходит – эта самая внутренняя восьмерка обнаруживает свойства, позволяющие понять необычный статус того, что я назвал теоретической деятельностью в области исследований отношений субъекта с условиями его пребывания в современности.

Так, не только в том дело, что теории Лакана или того же Хайдеггера – почему бы действительно теориями это не называть – не являются теориями в обычном смысле, а в том, что они обладают по отношению к полю теоретического очень необычным статусом. С одной стороны, до некоторой степени они с ним сливаются – именно поэтому, скажем, Лакан, Хайдеггер и некоторые другие деликатные персоны попадают в самые обычные учебники. С другой стороны, это невесело и в каком-то смысле неправомочно. Некоторые – у этих «некоторых» два лагеря, по-

сколько, сходясь во мнении, они расходятся в основаниях для него – вообще полагают, что это вопиющий скандал. Правота их состоит в том, что в учебниках об этих фигурах все равно ничего толкового не прочтешь. С другой стороны, если никакой метатеории нет, то какой стати отсюда их удалять? В какой специальный исторический список их вносить, чтобы отстаиваемый ими же запрет на метатеоретическое, метанарративное – называйте это как хотите – не нарушался?

В этом плане, конечно же, авторы справочных пособий поступают не то чтобы правильно, а просто-напросто следуя объявленной логике. Если некоторые исследователи утверждают, что их теория не метатеоретична, так отчего же не воспользоваться самой безобидной из всех матриц и не записать их всех, вперемешку с прочими, в чисто метонимической последовательности – например, по дате рождения или алфавиту? Действительно, правила игры это нисколько не воспрепятствуют.

Потому именно образ, схема внутренней восьмерки действительно позволяют нам статус этих необычных теорий по отношению ко всему полю производства теоретического – по выражению Бурдьё – определить. Заметьте, что правильно понять эту внутреннюю восьмерку, эту самую фигурку цифры, сложенную вдвое, можно только в том случае, если перед тем, как складывать, вы свернете ей «голову», ее верхнее кольцо, на 180 градусов. Только тогда получится та нужная степень парадоксальности, которая имеет место в оригинальной фигуре и которая предстает тогда, когда мы силимся определить статус особого теоретического производства, в сфере которого находится и сама лакановская мысль.

Здесь и получает именно топологическое, а не просто содержательное или, скажем, политическое толкование, то самое высказывание, возле которого лично я подпитываюсь вдохновением – высказывание Лакана, сделанное в 17 семинаре, согласно которому психоаналитик (а на самом деле тот, кто поддерживает дискурс психоаналитика вовсе не обязательно должен быть оным, поскольку прекрасно его поддерживать можно и с других позиций, на которых как раз по большей части и находятся приводимые здесь в пример исторические персоны) – так вот, психоаналитик – цитирую – вечно обречен кружить возле того знания,

которое он тщетно силится покинуть¹. То, что, скажем, производит Хайдеггер, или Лакан, или Кьеркегор – это и знание и в то же время не знание. Это не знание не в том смысле, что это незнание чего-то определенного, в слитном правописании слова. Напротив, это не совсем знание как раз в том виде, в котором мы привыкли со знанием иметь дело. В той же теории Лакана прекрасно находит себе место что-то такое, аналог чему можно найти в сфере воображаемого, толика которого неустранимо в знание вписана – я пытался первый раз на примере понятия теплорода показать, что такое воображаемое, например, в дискурсе науки – отличие лишь в том, что этого самого воображаемого лакановская теория пытается героически избежать и многое на этом пути ей даже удастся сделать.

Разумеется, ей это удастся не без жертв. Как я много раз уже говорил, поле современности является замкнутым – не потому что из него не выйти, не потому что перед нами запаянная колба, а потому что перед нами фигура, невозможная топологически. Это такая фигура, у которой нет ни внутреннего, ни наружного пространства. Стало быть, всякий выход исключен, потому что говорить о выходе можно только если бинарность внутри/снаружи уже задана.

Из современности нет выхода, потому что у нее нет никакого внутреннего. Кроме того, если из современности нет выхода, то в ней, парадоксальным на пока еще необъясненных основаниях, в этой самой современности начинают действовать своего рода копии законов, что действуют и в материальном поле. Подобного рода аналогии сегодня воспрещены – и поделом, поскольку ими всегда злоупотребляют – но забавно, что некоторые соответствия все же можно найти. Например, закон, согласно которому вы не можете что-то добыть, если в другом месте что-то не потеряете. Я опять-таки не утверждаю, что здесь в самом наивном виде имеет место система сообщающихся сосудов – на самом деле, не такая простая, как ее обычно представляют, когда используют в чисто риторическом контексте. Я полагаю, что для того, чтобы объяснить, почему субъект, делая что-то одно, терпит урон в другом –

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 17. «Изнанка психоанализа». С. 171. «Из-за этого аналитик вечно находится в неопределенном состоянии... стараюсь идти в ногу с тем знанием, от которого, между прочим, сам же и отрекся».

закономерность, прекрасно описывающая все благие начинания современности – необходимо уточнить, что это положение нуждается в совершенно инновационном объяснении. Одной физической аналогией тут не отделаешься. Напротив, может потребоваться весь задействованный Лаканом аппарат, а, возможно, и нечто большее – все то, что говорил Лакан, характеризуя совершенно особую нехватку, отмечающую отношения субъекта к означаемому.

Но, в любом случае – и это факт – что бы субъект ни делал в одном месте, в другом он всегда терпит потери. Это положение как раз и обязано тому факту, что современность предстает в форме бутылки Кляйна. Избежать этого не удастся никому – сам Лакан, совершив своим проектом впечатляющее теоретическое продвижение, в ходе которого сумел предоставить совершенно новый способ объяснения – даже он терпит при этом некоторые логические потери в той области, на которую я пытаюсь указать, утверждая, что она тоже реальна. Так, различие двух инстанций желания, о которых шла речь в прошлый раз – различие, так тонко самим же Лаканом представленное и зафиксированное – тем не менее, от него самого, похоже, ускользает. Во всяком случае, он не в состоянии о нем прямо заявить, открыто признав, что порядок его же собственного изложения предполагает две совершенно различные концепции желания – при том, что ни одна из них транслируемому самим Лаканом знанию не противоречит.

С другой стороны, существует еще более фатальное смещение, которому все ранее озвученное, я полагаю, обязано уже потому, что «топологическое» как правило (по крайней мере в известной субъекту логической вселенной) предшествует «содержательному» – так вот, существует топологический сдвиг, который я охарактеризовал в начале как связанный с тем, что смещение претерпевает само означаемое «желание». Обратите внимание – уже не термин, не концепт, не «идея», а именно означаемое.

Именно эта особая ситуация как раз таки и заставляет совершенно иначе задаться вопросом о том, что для Фрейда было стержневым пунктом, несущим арочным камнем его знания, которым, как известно, пресловутая арка замыкается, поскольку камень это покоится на самом ее верху. Одновременно это ка-

мень, благодаря которому арка все же является аркой, а не распадается на две нисходящие и ничем не обязанные друг другу линии. Этим камнем, образующим арку фрейдовского знания для Фрейда, равно как для нас, до сих пор остается, конечно же, понятие невроза.

Верно, что Лакан пользуется понятием невроза так же причудливо, как и понятием бессознательного – то есть когда ему о неврозе надлежит заговорить, он это делает так, что у некоторых ум за разум заходит. Существуют, конечно, субъекты – очень забавные люди – которые из Лакана извлекают именно практические рекомендации. Это правда, что сам Лакан был аналитиком, и ничто не заставляет думать, будто бы он был аналитиком неуспешным. С другой стороны, разумеется, всегда нужно учитывать тот перенос, так сказать, капитал переноса – стартовый аналитический капитал, который был сформирован его семинарами. Многие всерьез и не без основания считают, что Лакан никогда не был бы таким блестящим аналитиком, если бы не известность, которую он в качестве ведущего своих семинаров снискал.

Момент этот неустрашим, и не принимать его в расчет было бы ханжеством, серьезным прегрешением против самого же понятия «переноса». Мы не можем теперь узнать, каким аналитиком был бы Лакан, не будь его устной речи – речи, которая привлекала собравшихся, и которая, в общем-то, и приводила к нему пациентов.

Но, так или иначе, я полагаю, что это совершенно не важно. Не важно, по крайней мере, на определенном уровне, где вопрос о компетенции Лакана вообще не стоит. Я просто пытаюсь сказать, что существуют такие субъекты – они образуют ассоциации, коалиции, чтобы вступить в эти коалиции нужно платить деньги, проходить анализ не абы у кого, а на кого укажут и т.п., я полагаю, вы все об этом осведомлены – так вот, в этих коалициях, субъекты полагают, что извлечь что-то можно даже не непосредственно из практических рекомендаций Лакана – они в любом случае сами еще нуждаются в извлечении из основного текста – а из того, что Лакан в разных местах говорит в своих семинарах о таком явлении как невроз.

Надо сказать, что у субъектов, которые пытаются всем этим польховаться, поразительным образом порой даже что-то получа-

ется. Вчера мы как раз дошли до того места в 20 семинаре, где Лакан уверяет, что субъект – это такое существо, у которого есть речь и поэтому ему все удается. Ирония очевидна, но действительно, приходится признать, что кое-что ему все же удается. В частности, субъекту удается этот самый «лакановский метод» практиковать и опять-таки довольно успешно. Иногда эти субъекты устраивают публичные, показательные супервизии, где объясняют как срабатывает понятие, скажем, маленького *a* или большого Другого в случае того или иного страдания. Это всегда производит впечатление чуда, поскольку, как правило, читая Лакана, мы привыкли полагать, что эти понятия отсылают к какому-то совершенно другому уровню.

Я думаю, что исправить это недоразумение и, наконец, выправить этот странный вывих восприятия можно лишь попытавшись дать, наконец-таки, неврозу то толкование, на уровне которого находится все сказанное самим Лаканом. Я полагаю, что не нужно лукавить. Напротив, требуется отставить всякое ханженство и показать, что невроз – это такое образование, которое на том уровне, к которому мы привыкли, к которому приучены средой и – даже страшно сказать – приучены самим Фрейдом – на уровне этой выучки не получает объяснения.

В том числе конечно же и у Фрейда невроз все еще является феноменом, имеющим определенное отношение к тому, что я с начала этого года характеризую – на самом деле, конечно же критикую – под именем той «личностной пирамиды», которая породила в итоге ряд призраков, и, в частности, пирамиду Маслоу. На самом деле, эта пирамида восходит к Гегелю – точнее к тому, что из Гегеля усвоили, а вот почему усвоили именно это, остается вопросом – и представляет собой чередование восходящих вверх психических или же мнестических способностей. Пирамида, которая учит нас видеть, что в основании всего лежит ощущение, а наверху что-то расплывчатое, неопределенное – высокодуховное, культурное или что-то наподобие этого.

Эта пирамида, конечно же, повлияла и на то, как мы – неважно, знакомы ли мы с фрейдовскими текстами или же нет – воспринимаем феномен невроза. В этом восприятии неизбежно возникают две, довольно плохо совместимые линии. Одна из них – физиологическая, связанная с нарушением деятельности мозга

или какого-либо, скажем, конкретного органа в теле человека. Другая – приходится продолжать характеризовать ее так, и это большая потеря времени – психологическая. Надо сказать, что и Фрейд дал почву для этих недоразумений, точнее, для их продолжения. Не он их, конечно, изобрел – упаси бог. Напротив, он сделал все, что возможно было на тот момент в человеческих силах, чтобы от них избавиться. Но тогда этого было недостаточно – даже усилий титана было в тот момент недостаточно – слишком сильно на субъекта тогдашней науки давили некоторые общепризнанные понятия. Даже сегодня, уверяю вас, сколько бы вы не читали Лакана, сколько бы вы даже не ходили на посвященные ему семинары, вам не удастся избавиться от засевшей в вашем дискурсе схемы, которая гласит, что в основании всего лежит перцептивное ощупывание мира, которое постепенно, каким-то магическим образом, переходит в то, что мы называем высшей интеллектуальной деятельностью. Я уверен, что ни вы, ни ваши дети от этой схемы не избавятся, и бог знает сколько еще поколений должно пройти. Когда Лакан уверяет, что некоторые сегодняшние представления нашим потомкам буду казаться всего лишь прискорбным и странным заблуждением, он высказывается слишком оптимистично.

Так вот, я сказал о том, что Фрейд действительно этих взглядов придерживается. В одной из публичных лекций – я вот не помню, были они адресованы американской публике или все-таки австрийской, хотя на самом деле это имеет значение, и я полагаю, вы понимаете какое: с американцами Фрейду приходилось говорить немножечко иначе – но Фрейд действительно сказал о том, что сегодня, мол, «дорогие господа и дамы», мы, и в частности врачи, вынуждены все еще иметь дело с неврозом как с явлением физиологическим. Но я полагаю – продолжает Фрейд в присутствии ему бравурной, очень смелой, отточенной риторике – что мы недооцениваем то глубочайшее богатство, которое лежит сегодня за миром психического. Обратите внимание, «миром» психического – Фрейд не говорит «аппаратом» – а вот скажи он так, он многое бы спас, потому что одно дело психическое в его расплывчатом, общепсихологическом смысле и совершенно другое дело «психический аппарат» по самому Фрейду – это вещи, безусловно, разные. Вторая гораздо больше специфицирована и го-

раздо лучше приспособлена для языка и нужд фрейдистской теории. Но, видимо, Фрейд счел в тот вечер, что необходимо подпустить немного дидактической риторики. Именно поэтому он говорит просто о «психическом» – то есть копирует то, что публика и без того уже думала, а таким образом, понимание невроза не может уйти далеко.

То, что делает Лакан демонстрирует опять-таки впечатляющее отличие от того, что было сделано Фрейдом, хотя говоря о неврозе он совершенно не боится это делать на том уровне, с которого Фрейд никогда не уходил – это уровень демонстрации конкретного случая. С другой стороны, этот уровень очень трудно поддается определению, и я даже не буду пытаться его предоставить, потому что конкретное определение ничего нам не даст. Вместо этого я попытаюсь показать, что именно на этом уровне происходит, поскольку полагаю, что это гораздо более ценно и полезно для нашего случая.

Для того, чтобы это продемонстрировать, я приведу одну иллюстрацию, которая касается, в частности, невроза навязчивости – а известно, что Лакан в первый период своих семинаров именно неврозом навязчивости интересовался в огромной степени, и почти все общие теоретические замечания, которые были им в то время сделаны, как раз таки напрямую касались этого невроза. Так вот, Лакан делает следующее, ценнейшее замечание, касающееся бытия невротика навязчивости, из которого следует, что в мировоззрении невротика навязчивости способны уживаться совершенно несопоставимые системы представлений. Несопоставимые прежде всего, конечно же, логически.

Лакан немедленно, не размениваясь на мелкую монету, иллюстрирует это очень двусмысленным отношением навязчивого невротика в фигуре высшего божества, воплощающего, как невротик кажется – а это сугубо его фантазия – высшее всемогущество, *omnipotence* и *omnipresence*. Это высшее всемогущество для невротика навязчивости носит странный смысл, который, с одной стороны, заставляет страдающего неврозом навязчивости существование Бога отрицать – а именно невроз навязчивости, разумеется, лежит в основании того способа, который в прошлый раз я охарактеризовал – способа, называемого по обыкновению атеистическим, о котором я сказал, что он представляет собой крайне

неудачный способ отрицания Бога – так вот, этот самый неудачный способ и есть то, что изобретает невротик навязчивости – собственно, современный невротик как он есть, а никаких других, кроме современных, на самом деле и не бывает.

С другой стороны, нетрудно было заметить – это наблюдение делает не только Фрейд, но и многие другие аналитики его периода и уровня – что невротик навязчивости, увольняя Бога, яростно его существование отрицая, на самом деле, именно к этому существованию и льнет. Он не только его допускает на самых разных уровнях суждения, на чем можно его поймать. Если, скажем, порассуждать с ним об основаниях его собственного мировоззрения, то навязчивый невротик непременно подпустит такого рода логическую ошибку, оставит хвостик суждения, которое позволит с уверенностью заключить, что для невротика навязчивости Бог, разумеется, существует и, более того, в его случае очень желательно, чтобы он существовал. Более того, если кто-то и распоряжается миром, в котором невротик навязчивости кое-как осуществляет свое господство, спотыкаясь на каждом шагу, то это, конечно же, Бог. Ему невротик навязчивости свое желание полностью передоверяет, что и является его основной чертой.

Это самое сосуществование совершенно разнородных представлений – не может ли оно, каким-то образом указать на то, что характеризует и существование субъекта как такового? Скажем, субъекта, взятого в определенном разрезе, который касается его пребывания в его культурной среде.

Эта культурная среда на самом деле очень любопытно устроена, и приходится лишь сокрушаться, что в какой-то момент все, что касается ее характеристики, оказалось полностью отдана на откуп дисциплине под названием культурология – дисциплине, которая, на самом деле – она не виновата в этом, так просто сложилось – происходит из дисциплины, называемой «этнография». Последняя является дисциплиной, которая с наслаждением копается в разного рода первобытных воззрениях и верованиях, изучает мифологию и историческую специфику. Все это на определенном этапе было очень важно – упущено, как и всегда в научном дискурсе оказалось только одно – вопрос желания субъекта, который этим занимался. Любопытно, что если начать этот этап характеризовать (а ведь интерес к этнографии – это тоже в

своем роде этнографический факт современности) данное желание сразу дает о себе знать, и многие деятели того периода – Кассирер, например – сумели его парадоксы подметить.

Но, так или иначе, культурология, во всем этом закопавшись, полностью упустила то, что касается того, что можно было бы назвать тем культурным ареалом, в котором субъект ориентируется не полностью. Это “ориентируется не полностью” я сейчас поясню. На самом деле, «ориентируются не полностью» означает, что субъекта ориентироваться в нем полностью пытаются заставить. Мы все представляем, что это значит, поскольку как раз и обитаем в эпоху, когда субъект – это такое существо, которое получает всестороннее образование, образование энциклопедическое. Это самое энциклопедическое образование предполагает, что вы немного знаете обо всем на свете – например, что вы, скажем, не затруднитесь узнать картину кисти Мунка – это досадный промах, который я допустил на днях, поскольку действительно не узнал, что это именно Мунк, хотя по характерным вьющимся линиям это вполне можно было сделать. С другой стороны, я не обязан смотреть все картины Мунка и полагаю, что данный промах вполне извинителен. Но, так или иначе, существует такого рода требования – и мы все являемся их объектом – с точки зрения которых он совершенно не извинителен. Это как раз иллюстрирует положение, в котором современный субъект, в его дидактической форме, оказывается – уровень, где он обязан быть знакомым со многими вещами.

Кого-то это раздражает, кто-то считает это излишним. Так или иначе, все дискуссии на этот счет, ведущиеся на уровне дискуссий о «системе образования» ни к чему не приводят, потому что пресловутое энциклопедическое образование – это что-то такое, что касается современного субъекта именно как субъекта обреченного на определенного рода продуктивный невроз. Невроз этот (я не имею при этом в виду, что он хоть в каком-то смысле болезненен – речь идет именно об организации поля суждений) заключается в том, что, имея дело со всеми предоставляемыми для вашего развития сведениями, вы не просто имеете дело с их многообразием – на самом деле, это не так уж и важно. Многообразие – это не такая вещь, которая способна субъекта убить или даже всерьез поколебать, и поэтому все пресные рассуждения о

«перенасыщенности информацией» ошибочны в самом своем основании.

Гораздо интереснее то, что эта самая культурная среда предлагает субъекту дискурсы такого рода – я не настаиваю на определении «дискурса», я употребляю это слово в самом общем смысле, характеризующем практику высказывания – такого рода, которые между собой совершенно непримиримы. Скажем, если вы возьмете какое-либо литературное детское произведение, носящее авторский характер – я не говорю о сказках, потому что опять-таки сказка относится к миру, где субъект не имеет места, и по этой причине нас интересует литература сугубо современная – так вот, если вы возьмете литературу, которая предлагается ребенку лет семи-восемью – приключения, всевозможные путешествия в сказочные страны, с определенными, как выражаются педагоги, идеалами добра и т.д. и, с другой стороны, возьмете что-то другое – не обязательно глубоко чернушное и порочное, поскольку на самом деле, противоположность нужно искать в совершенно другом месте. Например, детской литературе кардинально противоположен Беккет. Я сейчас не буду объяснять почему. Считайте, что мне так показалось. Но, в любом случае, если вы возьмете хотя бы два эти типа дискурса, в дальнейшей энциклопедичности нет никакой нужды. Уже эти два типа высказывания вступают друг с другом в настолько кардинальные противоречия, что они способны буквально субъекта убить – если бы субъекта, конечно, убить было можно.

Совершенно очевидно, что то, что содержится в детской книжке и то, о чем говорит Беккет – это такие вещи, которые не имеют возможности примирения ни на каком уровне. Но интересно не это, потому что это уже замечали многие – в некотором смысле, это на самом деле банальность, хотя, конечно, опять-таки интересно, почему субъект от нее не умирает – почему вообще никто не сходит с ума, когда ему приходится одновременно допускать существование этих двух типов текста – и более того, собственную подверженность влиянию этого одновременного существования.

На самом деле, это происходит не потому, что субъект, мол, принципиально *шизофреничен*, как иногда говорят люди не очень образованные, которые везде, в любом раздвоении видят метафо-

ру шизофрении. Допускать такую сильную гипотезу как тотальную шизофренизацию нет никакого основания просто потому, что у нас уже есть лакановское определение, в котором субъект – это, по сути, невротик навязчивых состояний и есть. Как уже было сказано, невротик навязчивых состояний – это такое существо, в представлении которого примиряются совершенно разные воззрения, и при этом ничего страшного с ним самим не происходит.

Итак, современный читающий субъект, который вынужден иметь дело в один период жизни, с детской литературой, а в другой период жизни с Платоновым, Беккетом или с Парди, например. С этим субъектом, как я уже сказал, ничего особого не происходит, но самое интересное начинается в ту секунду, когда вы замечаете, что на самом деле детская книжка, если вы возьмете ее перечитать тогда, когда пройден, по крайней мере, двадцатипятилетний рубеж, действительно – и это странный эффект – говорит о том, о чем так безуспешно говорили все предисловия к ней, снисходительно просматриваемые вами тогда, когда вам было, скажем, лет десять. Так, когда вам было десять лет, разумеется, казалось, что типичное предисловие всегда слюняво и бессмысленно, и что все идеалы добра или поколенческий опыт, которые кому-то там должны прививаться и передаваться, не имеют к вам лично никакого отношения.

Это и вправду удивительно – я имею в виду существование культуры высказывания, которая только и говорит о воспитании ребенка, но при этом не имеет к ребенку никакого отношения.¹ Но я сейчас тороплюсь приступить к главному и поэтому не буду обсуждать этот вопрос, а сразу перейду к указанию на то, что при том, что, будучи в возрасте десятилетнем – то есть по преимуществу бунтарском – вы ничего в этих, предваряющих детскую книжку, предисловиях хорошего не видите, то в возрасте, скажем, лет тридцати пяти вам начинает казаться, что даже если они и лживы и конъюнктурны до мозга костей, так или иначе им все же присуща определенная структурная правота. В каждой дет-

¹ Культура эта, кстати, – и в этом есть историческая ирония – восходит к движению, которое полтора века назад делало искренние попытки в положении ребенка – и окружающей его высказывательной среды – что-то изменить, привлекая к этому положению внимание и борясь с тем, что с его точки зрения представало пренебрежением фигурой и потребностями ребенка.

ской книжке – на мой взгляд, это не нуждается в доказательствах и представляет собой дискурсивный факт – затрагивается, прямо или опосредованно, весь арсенал, вся обойма возможных тем. Т.е. из каждой, самой маленькой, самой ничтожной книжечке – наподобие тех, что сегодня высмеиваются в социальных сетях, так или иначе присутствует, по крайней мере потенциально, веер всего того, о чем на первый взгляд в них умалчивают.

Здесь возникает разрыв представления постольку, поскольку если бы все эти различные типы высказывания – детская книжка, Платонов, Беккет – говорили бы о вещах несопоставимых, то с этим и вправду можно было бы примириться. Здесь, заметьте, и имела бы место та самая гипотеза, которую иногда называют «релятивистской» – гипотеза, которая уверяет, что единого взгляда на мир не существует, а есть много разных маленьких кирпичиков различных воззрений, которые все, будучи сложены – интересно, как это будет сделано и кто этим вообще должен заниматься? – укладываются в знание в его обычном, доаналитическом понимании – во все то, что субъект может знать.

Эта теория благочестиво и, я бы сказал, очень слащаво укладывает в единое целое все то, что изначально целым не является, но при этом действительно в формировании субъекта принимает участие. Последнее важно, потому на этот счет здесь существует специальный сговор, предполагающий, что так оно и есть. С точки зрения его условий очень важно, чтобы вы действительно знали и детскую литературу и Беккета просто потому, что эти разные воззрения якобы в итоге образуют из вас «целостную личность».

Сегодня ясно, что эта гипотеза никуда не годится, и неважно, используется ли она с целями сугубо реакционными или, напротив, представляет собой культуралистский протест. Так, например, ее подхватили либеральные феминистки 80-х, подчеркнув тот факт, что если единого способа мировоззрения и вправду нет – что в некоторой степени выступало выдвигаемым с их стороны требованием – то, с другой стороны, есть много разных и прекрасных эстетик, из которых субъект получает информацию о том, что мир устроен по-разному и субъекты бывают очень различными тоже.

На мой взгляд, эта гипотеза не просто подорвана с политиче-

ской точки зрения – а политически она, конечно, себя полностью дискредитировала, что сегодня уже совершенно ясно – но не годна политически она именно потому, что не годна теоретически. Я бы предложил тезис, который позволит нам остаться на более ответственной в подобного рода вопросах лакановской почве, согласно которой в каждой, даже очень смутной, туманно намеченной системе означивания, в любом высказывании в фейсбуке, буквально в каждом комментарии уже заложена вся система значений целиком.

Это подтверждается в том числе и на опыте, который можно было бы назвать опытом ребенка, вступающего впервые во владение собственным желанием. Общеизвестно, что чтение благой детской книжки эротизирует читающего ничуть не меньше, чем чтение Беккета. Т.е. хотя детская книжка как будто особых поводов к эротизации не дает, но, так или иначе, ребенку удастся найти с ее помощью ключи к тому, о чем детская книжка не говорит и в ужасе бы замолчала, если бы об этом кто-то заговорил в ее присутствии. Но желанию это не помеха, и похоже, что на уровне желания эти самые системы означивания в любой системе представляют собой ряд непрерывный. С этой точки зрения, в «Моллое», как и в «Тимуре и его команде», сказано все и обо всем. Но сказано по-разному, и последствия, вытекающие из этой разницы далеко небезразличны.

Заметьте, что это как раз и подрывает «гипотезу единства» с еще большей основательностью, чем любой гуманитарный релятивизм. Действительно, если в каждом высказывании заложена вся система значений целиком, при том, что эти высказывания остаются совершенно друг к другу несводимы – невозможно одновременно иметь в голове и Беккета и детскую книжку без того, чтобы не последовал акт взаимоуничтожения – но, так или иначе, если субъект всем этим одновременно располагает, это значит, что его положение не то чтобы шатко, а, мягко говоря, просто скандально. Никто еще не разобрался более-менее ответственно и досконально в последствиях того, что современный субъект вынужден располагать багажом, отдельные предметы которого до такой степени между собой несопоставимы. И если катастрофы не происходит, то именно в силу того, о чем я сказал выше: современный субъект – это, конечно же, невротик, связанный с оз-

начающим таким образом, что в его голове сосуществуют вместе совершенно противоречивые системы представлений, никакого вреда ему притом не нанося. На то он и невротик, что ему каким-то образом удается эту вопиющую противоречивость успешно буферизировать.

Завершая эту часть изложения, приведу еще один пример, который, может быть, более предметно подведет нас к тому, о чем идет речь, потому что контент, обсуждаемый в этом примере, имеет как раз прямое отношение к тому, чем мы на семинаре занимаемся. Однажды я уже его приводил, но он действительно блестящ и я не устаю его обдумывать. Состоит в следующем. Существуют, скажем, тексты Лакана, с которыми вы более менее знакомы или пытаетесь знакомиться по мере сил. Но существуют также и люди, которые Лакана прочитали – бог весть зачем – и еще к тому же транслируют его в современные издания, проходящие под грифом министерства образования. Однажды в Буквоеде – только в Буквоеде это и могло случиться – мне попалась на глаза буквально разрывающая мозг книжка, в которой автор, комментируя современные теории любви, зачем-то включает в список Лакана. Цитируя высказывание последнего о том, что любовь – это то, чего у субъекта нет и что при этом другому субъекту преподносится в качестве никчемного дара, автор уверяет, что это совершенно неверное высказывание и что Лакан, видимо, большой пессимист и подлинному понимаю любви совершенно чужд. Потому что сам автор уверен, что на самом-то деле любовь у субъекта есть, как есть и множество других замечательных вещей – полнота душевного бытия, например, или способность «понимать другого» – которые можно другому вручить так, что ему это принесет удовольствие и пользу.

Все это, конечно, в том контексте, который создает лакановское изложение, просто смехотворно.

Я не говорю, что текстам Лакана в качестве аудитории нужно предоставить элитарное, достойное их сообщество. Но при этом пресловутая свобода слова и трансляции не учитывает, что существуют субъекты, которые пользуются этой свободой очень двусмысленно. Согласитесь, даже если данный субъект прочел Лакана и с ним почему-то не согласен, высказываться на этот счет в своей проходной монографии у него не было ну никакой нужды.

Но, так или иначе, книжка появилась и даже была рекомендована к использованию в высших учебных заведениях. Любопытно, что и в этом случае мы, однажды это прочитав – т.е. попав под эффект, который английские блогеры назвали эффектом “*make me unseen it*”, “умоляю, заставьте меня это развидеть”, тем не менее, вынуждены также признать, что система значений, предполагаемая этим убогим текстом, тоже прекрасно существует и точно так же предполагает высказывание обо всем на свете.

Другими словами, если вы этого автора спросите – или если, как выражается Лакан, он попадет к вам на аналитическую кушетку – то он также, как и все немедленно «наговорит на небольшую энциклопедию»¹, в которой будет представлено знание о том, как нужно субъекта образовать, что представляет собой существующее правительство, что такое Америка, патриотическое воспитание, любовь и.т.п. Данный субъект, автор книжки – я называю его субъектом не потому, что хочу обругать, а просто потому, что фамилию я запоминать не стал, хотя, на самом деле, было бы интересно еще раз в эту книжку глянуть. В любом случае, у этого субъекта знаний ничуть не меньше, чем у Лакана, а его позиция, по крайней мере по ширине охвата, ничем лакановской не уступает, поскольку предполагаемая его речью система значений ничуть не хуже. Другое дело, что его мнение по каждому вопросу далеко от того, что хотя бы предполагало возможность как-то его согласовать с уже известным нам кругом определений, не позволяющим так откровенно читателя обманывать.

Но, в любом случае, хотя сосуществование двух систем, похоже, нас тревожит – меня, на самом деле, оно тревожит, в чем я сознаюсь – но, так или иначе, оно все равно не наносит фундаментального вреда и не обездвигивает субъекта полностью. Оно даже не мешает ему порой мыслить. Субъект продолжает существовать и даже читает Лакана, успешно преодолевая то, что слышит о нем на каждом углу. Худо-бедно у него это получается, а если даже не получается, то все равно, как верно было замечено перед началом, путь к Лакану тем самым не закрывается. В любом случае, есть не один путь.

Но в любом случае, поставив об этом вопрос, мы фиксируем,

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 17. «Изнанка психоанализа». С. 39.

что субъект действительно находится в положении, которое иначе как невротическим просто не назовешь. И, заметьте, что это положение не имеет никакого отношения к какому-либо конкретному неврозу конкретного субъекта. Т.е. независимо от того, страдает ли данный субъект – если он женского пола, мы чисто аналитически предполагаем, что он не страдает – неврозом навязчивости, так или иначе, невроз навязчивости, на том самом уровне, который я назвал уровнем культурного погружения, и есть то, что субъекта неизменно сопровождает. Это не имеет к конкретному невротическому случаю никакого отношения, но я полагаю, что это вещь гораздо более важная, чем какой бы то ни было конкретный невроз.

Более того, чтобы не ставить их на различные ступени иерархии, нужно просто указать, что каким бы невроз ни был, по всей видимости, он каким-то образом этому положению все-таки обязан. Я имею в виду положение, в котором субъект является носителем невроза именно потому, что он представляет собой субъекта с определенным устройством, которое само по себе создает благоприятную для невроза ситуацию, преобладающую над положением субъекта, который иногда становится невротиком в силу того, что пострадало его, так называемое, «индивидуальное» – термин, который, конечно же, для самого Лакана никаким смыслом не обладал.

Именно поэтому я подвожу к тому, что должно было стать сегодня центральным пунктом – к рассуждению, в котором я попытаюсь дать ответ на заданный Лаканом в «Именах-Отца» вопрос, звучащий следующим образом: как происходит, что если субъект, который подвергается тому, что мы называем «нормальным развитием» – у него, скажем, есть папа и мама, или, по крайней мере, кто-то один – субъект, который получает все необходимое, который постоянно получает соответствующую гуманитарную подпитку, с которым разговаривают и далеко не всегда сутками держат перед телевизором (хотя, на самом деле, пока нет никаких данных о том, что с субъектом после этого происходит, все разговоры на эту тему нужно считать своего рода политическим вбросом, в котором заинтересованы в том, чтобы обругать телевизор), но, так или иначе, почему этот субъект, которого вскармливают, которого всем обеспечивают, которого пестуют,

который некоторое – относительно короткое, как уверяет нас психоанализ – время развивается, что называется, «нормально» (все знают, что это термин В. Сорокина) – почему же в случае этого субъекта происходит так, что дело – цитирую Лакана – «практически всегда оканчивается неврозом»?¹

Вот это, кстати, и должно было Фрейда заинтересовать – и заинтересовало, разумеется, но как-то вскользь. Так, в ряде случаев Фрейд задается вопросом о том, почему данный субъект – например, его пациент – заполучил невроз. Скажем, виновата ли в этом его «конституция», или, может быть прыгнувшая на плечи кошка, до смерти напугавшая его в самый неподходящий для этого момент.

Кстати, последний вариант самого Фрейда раздражал. У него была пациентка по имени Катарина, кажется. Фрейд, на самом деле, не любил брать на анализ так называемых «простых людей» – тех, кого Флобер определил, в одноименном рассказе, как «Простые души». Он считал, что они для анализа не подходят. Некоторые опять-таки считали в свою очередь, что Фрейдом движут сугубо элитистские соображения – я не знаю, так ли это – но простых людей он действительно брать в анализ избегал, указывая, что их интеллектуальный багаж недостаточен для тягостной обязанности производства знания, которую анализ должен был на плечи анализируемого возложить. В любом случае, анализ Катаринины Фрейда совершенно не удовлетворил – и это при том, что данный случай кратчайшим образом привел его к успеху. Это показывает, что Фрейд был довольно честен. Он не считал, что психоанализ должен непременно принести успех – напротив, его целью было изучить деликатный вопрос невроза до конца. Именно поэтому молниеносным анализом Катаринины он был не слишком горд, хотя он из этого извлек самое лучшее, *did his best*.

Фрейд действительно, как я уже сказал, вопросом о том, почему тот или иной невроз в конкретном случае возникает, задавался, но, мягко говоря, немного вяло. В иных местах он, понимая, что о конституции сегодня говорить уже не следует, что ссылка на конституцию безнадежно устарела – я имею в виду конституцию субъекта, т.е. его телосложение, включая сюда и

¹ Лакан. Ж. Имена-Отца. С. 70.

соотношение психического и физического – а ссылка на конституцию это, конечно, сугубо античная ссылка, поскольку именно античных врачей интересовали все эти соотношения гуморальных соков и тому подобные вещи – Фрейд очень изящно отделяется от этого понятия, заявляя, что поскольку понятие конституции сегодня не имеет места, то значит и рассуждать о том, почему тот или иной субъект заболел неврозом не стоит. Это просто никчемный вопрос, так что давайте просто отправляться от того, что имеем.

Полагаю, что в данном случае опять-таки имело место отступление. Отступление теоретическое, на которое Фрейд имел право, потому что перед ним лежали чересчур обширные горизонты, и не обо всем он в итоге успел высказаться. Но это отступление не оправдывает нас как тех, кто и сегодня считает, что невроз и вправду возникает каким-то сугубо случайным, конституциональным, стихийным образом. Чтобы не стать пленниками этого самого конституционального образа, чтобы не полагать, что невроз, это и вправду такая вещь, которая наступает на неведомых основаниях, связанных со слабостью или же силой, я прошу вас оценить ту свежесть, с которой Лакан заново ставит вопрос. Если почти все субъекты развиваются более менее идентично – а в этом Лакан, как и Фрейд, гораздо современнее современных психологов, которые во всех спорных случаях делают почти мистический вывод в пользу неких особых, «уникальных» для данного субъекта тонких обстоятельств – если все субъекты развиваются более менее одинаково, почему же в этом стандартном, одинаковом развитии, дело стандартно, практически всегда приходит к неврозу?

Выходит, получается, что в этом развитии что-то не так – что в нем изначально заложена поломка? Получается, что что-то не так с самим «развитием»? Уже это указывает на то, что говорить в терминах личности или индивида, т.е. пресловутого «развития» в его обычном смысле нет ни малейших оснований. Если пресловутое нормальное развитие приводит к тому, что субъект оказывается невротиком, то это, конечно, заставляет всерьез задаться вопросом о том, каковы фундаментальные условия формирования развития этого субъекта – опять же не конкретного субъекта, а именно субъекта как категории универсальной – тем самым, ко-

торым традиционно занималась философия.

Философией здесь дело, конечно, не исчерпывается, и аналитический подход это показывает. Когда Лакан говорит о «субъекте», он, конечно же, не конкретного субъекта имеет в виду. Другое дело, что он не имеет в виду и субъекта абстрактного. Наверное, вы помните описания, доносящие до нас то, как на заре формирования местной марксистской школы рабфаковских рабочих 20-ых годов учили различать между конкретным и абстрактным. Вот конкретный труд – это ваши мозолистые руки, а абстрактный труд – это труд, взятый в совокупности.

Так вот, к переходу от конкретного субъекта к субъекту, которого я называю просто субъектом, эта диалектическая операция отношения не имеет. Разумеется, конкретный субъект – это не субъект «в совокупности». Это не абстрагирование от конкретного субъекта. Напротив, это такой субъект, о котором приходится говорить как о ком-то, кто обладает вполне реальным существованием. Именно такое бы определение я ему дал в отличие от субъектов, которых целое множество, и которые иногда объектами анализа становятся. Заметьте, что конкретный субъект – это всегда объект и есть. А вот субъект, о котором мы здесь говорим – это такая реальность, которая действительно на толику действительности может претендовать. Во всяком случае, все то, что происходит с субъектом, подверженным анализу, происходит с ним именно потому, что это происходит с субъектом, о котором нельзя сказать, что он субъект вообще, но который в любом случае представляющим собой историчностное образование. Это не тип, а инстанция.

Я клоню к тому, что то, что можно назвать субъектом представляет собой что-то такое, что невроту неким образом подвержено в силу причин, которые пока рассмотрения – по крайней в доскональности – не получили. Это причины, которые нужно искать, конечно же, не на уровне психофизиологии. Т.е. ни физиология, ни психология уже нам не этом пути никакой помощи не окажут. Субъект оказывается невротиком в том смысле, в котором само понятие невроза нуждается в пересмотре. Нуждается же оно в пересмотре на том основании, которое предпослал уже Лакан, показав, что невроз – это не такая вещь, о которой полезно говорить конкретным образом. «Невроз», скорее, это что-то, что

обладает таким же двусмысленным особенным статусом как, скажем, тот термин «знание», что я в этом семестре пытаюсь с вами всячески употреблять. Невроз, в отличие от обычного его восприятия, следует мыслить как своего рода судьбу, на которую обречен не каждый конкретный субъект, а именно субъект в том виде, в котором он возникает в отношении того, что нам приходится до сих пор называть «современностью» – термин, так же нуждающийся в целом ряде оговорок.

Если и имеет смысл попробовать таким образом определить невроз, то в таком случае имеет смысл показать – я полагаю, что у нас просто нет никакого другого пути – каким образом в участии этого самого невроза играет роль пресловутое знание. Т.е. не следует ли причины того, что каждый, практически каждый субъект, т.е. субъект как историчностное образование, обречен на невроз, искать в том самом месте, в котором это знание обнаруживает что-то такое, что я назвал в тот раз *нуждой субъекта* как чем-то таким, что предъявляет к субъекту требования. Эти требования отличает то, что они – это важное уточнение, которое было в прошлый раз сделано – не считаются не только с потребностями субъекта, но даже и с его желанием.

Здесь, я полагаю, мы совершаем определенный, пусть небольшой, но со стратегической точки зрения очень важный отход от того, что было Лаканом сделано. Не то чтобы тем самым было поставлено под сомнение все им достигнутое. Разумеется, текст Лакана останется для нас точно таким же ключевым и значимым текстом, каким остается и Фрейд. Но двинуться дальше возможно только в том случае, если некоторые вещи будут поставлены под сомнение.

Лично я полагаю, что вопреки той самой вселенной желаний, которая сегодня завладевает воображением политического поля – точнее, владеет она им, наверное, годов с 70-х и все никак не желает уступать сцену – практически все постлакановские философы, это философы Желания с большой буквы – так вот, я полагаю, что понятию «желания» нужно отвести надлежащее место, показав не только его вторичность в плане сугубо теоретическом – в том плане, который я назвал отношением между большой и малой области восьмерки, где «желание» – это плата за то, что мы в эту малую область попадаем ценой того, что сам термин

делается неупотребимым в силу причин, которые я описал выше – но что нам нужно поступиться желанием в другом смысле.

Прежде всего, стоит перестать, думая о «желании», думать о том, что мы опять-таки обитаем в мире сущностей – а именно к этому, похоже, опять-таки постлакановская, особенно левая лакановская философия, скатилась. Вся она почти что целиком, за редким исключением является философией, которая поставила на «желание» весь капитал целиком, полагая, что если желание и вправду есть, значит капитализм может умереть. Для того, чтобы думать таким образом, на желание нужно опираться как на сущность – верить в то, что желание трансгрессивно, субверсивно, реально и т.п. Здесь, конечно же, снова играют смыслами термина «Реальное», и делают это ужасающе недобросовестным, я бы сказал, просто возмутительным образом, который выдает только желание самих исследователей.

Напротив, здесь следует опять-таки вернуться к Лакану. Вернуться же назад к кому-то, как вы знаете по опыту возвращения к Канту, к Гуссерлю и к Фрейдю, можно только если вы покажете, что сказанное о них – это совершенно не то. В частности, вернуться назад в Лакану можно только показав, то место, которое подобает понятию желания занимать. Оно, конечно, существенно, оно значительно. Без желания никуда не двинуться. Но оно, все-таки, не совсем первично. А раз так, стратегически оно может быть отодвинуто в сторону, что сам Лакан, кстати, делает не раз и не два.

Напротив, понятие, которое сегодня в сторону стратегически отодвинуто быть не может – по крайней мере, как представляется мне сегодня – это, конечно, понятие «знание». Именно понятие знания показывает, что между предшествующими субъекту временами и временами, в которых субъект обитает, т.е. пытается обитать – разумеется, он не может ими овладеть, почему все эти истории о планетарном завоевании и приобрели в итоге планетарный масштаб – это существо, подверженное заблуждениям, которые сумел заметить Фрейд, работая с конкретными пациентами. Взять ту же историю с субъектом, который поначалу как будто бы претендует на мировое господство – белый колонизирующий субъект, которого потом упрекают в том, что это господство имело место. Я говорю о постколониальной критике

субъекта субъектом, и думаю, что не нужно обладать проницательностью Фрейда или интеллектом Лакана, чтобы увидеть, что в данном случае субъект перед нами один и тот же. Невозможно всерьез поверить в историю, что какой-то белый субъект мужского пола осуществлял колониальные завоевания, а потом на его место пришла скромная, молчаливая, но очень правая по существу – правая в своих воззрениях, я имею в виду не политические воззрения, а то, что имеет отношение к морали – феминистка, которая этому субъекту на злоупотребления указала. Разумеется, это сугубо тенденциозная история, которую можно прочесть разве что в очень недобросовестных источниках.

С точки зрения опять-таки заданной Лаканом непрерывности, совершенно очевидно, что субъект, который осуществляет какие-то завоевания – на самом деле, не очень значительные и не сопровождающиеся безусловным историческим успехом – и, с другой стороны, субъект, издающий соответствующие критические труды, в которых он первого субъекта учит, предрекая ему скорый крах – это, конечно же, субъект один и тот же. Не только с точки зрения топологии, о чем я много раз говорил – там он тоже раздваивается, как и горлышко бутылки Кляйна – но с точки зрения уже самой структуры высказывания – там, где вы можете всю эту историю пересказать, например, на лекции – это явно субъект один и тот же. На уровне стилистическом они оба, порой, просто неразличимы – во всяком случае то, что они друг друга слышат, указывает на то, что это та же самая публичная площадка высказывания. Думаю, что обманываться на этот счет не стоит, да никто уже давно и не обманывается. Стыдит и ругает себя только один субъект, и больше никого на этой сцене нет.

Так вот, постольку, поскольку этот субъект постоянно демонстрирует срывы, связанные с тем, что Фрейд называет чувством вины, то у нас опять-таки возникает ощущение, что невроз нужно искать не на уровне конкретного биографического развития, а именно в том месте, где этот субъект – в качестве категории по началу бывшей сугубо маргинально и философской, а после, как выражаются авторы учебников, завоевавшей публику – пытается делать то, что я назвал обитанием – при том, что он свою область он, конечно же, не обживает. Если бы он ее обживал, он был бы традиционным человеком в том виде, в котором

его живописали в Средневековье, а вовсе не субъектом. Субъект и отличается тем, что все, что они ни делает – воплощенная неудача с определенной структурой, отличающейся тем, что неудача эта распространяется не на все, а только на то, что сам субъект полагает для себя главным.

Я полагаю, что искать причины того, что субъект подвержен странному чувству вины, равно как и истоки того, что субъект мирится с тем, что его знание, скажем, в форме культурного, энциклопедического контента оказывается в его частях несоизмеримым и сугубо метонимическим, а также субъект, который обречен обо всем, что с ним происходит, навязчиво объявлять самому же себе посредством странной инстанции, которую бездумно, почти не удивляясь ей, называют «публичным полем», «полем дискуссий» следует там, где все эти особенности имеют место, не позволяя им ускользнуть в области, изучаемые специальными науками. Другими словами, именно этот субъект и есть та инстанция, на уровне которой невроз имеет место, и, стало быть, вопрос невроза тоже должен стоять именно на его уровне.

Вторым пунктом я бы хотел выдвинуть тезис, согласно которому именно знание – а еще точнее, отношение субъекта со своим знанием, и является причиной, по которой этот невроз возникает с такой неизбежностью.

Сделать такой вывод позволяют, во-первых, некоторые данные – в том числе лакановского опыта. Так, Лакан, начиная свою работу с неврозом, замечает, что невроз – это не такая штука, которая имела бы отношение к эмоциям и ощущениям – вообще к тому, что вы чувствуете или переживаете. Невроз – это, скорее, то, что имеет отношение к перипетиям сугубо логическим. Когда, скажем, Лиотар пишет замечательную работу «Хайдеггер и евреи» – я даже не знаю, почему и как в нее с таким названием могли попасть рассуждения о структурно смещенном генезисе невроза у Фрейда. Видимо, Лиотар не хотел писать ни о Хайдеггере, ни о евреях, и правильно поступил бы, если бы не написал, а ограничился бы только Фрейдом и тем блестящим анализом невроза, который он в своей книге оставляет – так вот, Лиотар замечает, что невроз, что бы там ни думали врачи и психологи – это прежде всего такой феномен, который постигается сугубо, если так можно выразиться, интеллектуально. Не в том смысле, что

мы ничего не чувствуем или не подвержены страданиям невротического толка – их реальность вовсе не уволена. Но подступиться к неврозу и понять, что же он такое, будет гораздо удобнее, если вы рассматриваете его в плоскости топологии или, например, при анализе сбоев, разделяющих логическое и хронологическое время. Лиотар специально исследует историю Фрейда, которая показывает, что невроз возникает как бы в два такта. Поначалу имеет место пресловутая первичная сцена, о которой вы все знаете по постфрейдистским описаниям и которая запечатлена в картине Пикассо¹, например. Но сам невроз имеет место позже и возникает по совершенно ничемному пустяшному поводу. Здесь снова появляются теории триггера, о которых опять-таки недалеко до разговоров о «конституциональной предрасположенности», социальных предпосылок и т.д.

К чести Лиотара следует сказать, все эти истории он сразу увольняет, показывая, что в данном случае, если и имеют место какие-либо перипетии, то это перипетии исключительно логического уровня. Заметьте, какой это, на самом деле, интересный, в некотором смысле дендистский, избыточный ход – невроз возникает не потому, что поначалу субъект был свидетелем каких-то неприятностей между отцом и матерью, а потом его, скажем, в булочной высмеяли мальчишки, задрав юбку – в данном случае речь шла о девушке. Невроз возникает именно и исключительно потому, что субъект никак не может сообразить, почему сам по себе невроз должен быть настолько отсрочен. Разумеется, он не может сообразить не на уровне обычного постижения, и не об уровне сознания идет речь. Более того, не поможет даже ссылка на бессознательное, ибо и на уровне бессознательного этого знания вы не найдете. Сколько Фрейд в этом не копался, сколько он пациенток своих не мучил, в итоге ничего, кроме этой самой первичной сцены он найти не смог, да и ту реконструировал опять-таки сугубо логически, как, я полагаю, все вы знаете.

На самом деле, Фрейд искал совершенно правильно, но не совсем там. Он не мог сразу начать искать там где следует, поскольку ни одно хорошее разыскание не обходится без пробных

¹ Оговорка – на самом деле, имелся в виду Сальвадор Дали – «Призрак зова плоти».

взятий, предварений, прощупывания почвы и т.п. Но проходит пятьдесят лет, и уже Лиотар в припадке высокого эвристического вдохновения замечает, что действительно подлинная нужда субъекта не имеет к его желанию отношения, потому что она в картину невроза не вписана – она вписана в процедуру его постижения, а это вещь, как вам всем известно, деликатная, иначе, зачем нужны были бы аналитики. На самом деле даже они порой не справляются с тем, что Лиотар им задал в качестве высокой планки.

Планка эта состоит в указании на тот факт, что субъект не справляется вовсе не с невротическими проявлениями. Подлинный крах поджидает его в вопросе о том, почему его невроз так запоздал. Если в чем одушевляющий невротика поиск и пробуксовывает, то именно в области того, что до сих пор считается «областью теории». В понимании существа невроза это, безусловно, новый шаг.

Но почему же, в конце концов, невроз и вправду не имеет места на уровне первичной сцены? Т.е. почему не срабатывает то самое постфрейдовское знание, которое так широко потом транслировали – ведь сегодня до сих пор иногда полагают, что невроз возникает потому, что субъект что-то там увидел, почувствовал или услышал. Наблюдение Фрейда, согласно которому невроз как раз таки в этот момент никогда не возникает, от внимания общественности надолго ускользнуло. С ее склонностью к упрощению это не удивительно.

В этом смысле наблюдение Лиотара просто блестяще. Оно подает ключ к тому, что субъекту действительно предстоит о себе узнать, притом что – и вот об этом Лиотар умалчивает – узнать это «о себе» он, разумеется, не в состоянии. Это вообще не его знание. Какое субъекту дело до этих логических, хронологических времен? Какое это имеет отношение, скажем, к первой влюбленности и ее неудаче, к которой также многие аналитики из экзистенциального лагеря этот самый невроз возводили? Никакого, ни малейшего, хотя опять-таки очень похоже, что первая влюбленность тоже возникает именно благодаря опять-таки дистанции между логическим и хронологическим. Но вот об этом-то субъект, конечно, знать не обязан. Если он будет слишком много знать, навряд ли ему удастся со всем этим справиться – выйти замуж или, например, завести ребенка. Этого, кстати, в отноше-

нии анализа всегда и бояться, опасаясь, не скажется ли производимое в нем знание – возведенное в ранг истины, если помните – на возможностях субъекта выполнить социальную программу и одновременно получить наслаждение.

Я скажу, возможно, нетривиальную вещь, но страхи эти не совсем беспочвенны. Я понимаю, что сейчас произношу крамолу, и леваки меня, безусловно, осудят, но я бы сказал так: страхи тех кого однажды в анкетке Коллежа социологии назвали «западными руководителями сознания» – я не знаю, есть ли эти руководители сейчас – так вот, некоторые страхи тех, кого виртуально можно было бы назвать предположительными «руководителями сознания», на самом деле, в некотором смысле оправданы.

Для того, чтобы это утверждать, вовсе не обязательно быть заправским реакционером. Не случайно сам Лакан, которого уж конечно не заподозришь в том, что он вступал в сговор с властями или же что он был на стороне вульгарной гомофобии – хотя Лакан, как известно, осуждал возню с гомосексуалистами еще больше, чем их самих, и в этом смысле он, конечно, шел по преимуществу против генеральной линии гендерной теории. В любом случае, именно Лакан оставил нам формулу, в которой намекал на то, что истина наслаждению, мягко говоря, мешает. Что такое наслаждение? Это возможность, например, иметь ребенка, выражаясь попросту. Но при этом у того, что вы наслаждаетесь, есть крайние следствия. Любой ребенок, например, всегда вырывается у субъекта обманом, и не важно, мужчина вы или женщина. Обманывают вас при этом по-разному, но обман так или иначе всегда имеет место – именно он выступает гарантом того, что дети все-таки родятся на свет.

И поэтому, когда кто-то закрывает группу child-free вконтакте и, тем самым, демонстрирует посягательство на место руководителя сознания, он, на самом деле, за некоторыми интуициями Лакана – это забавно, но это факт – сам того не зная, в точности следует. Другое дело, что, конечно, никто, включая самого цензора, не посягнет на возможность в точности сказать до какой степени child-free действительно представляют опасность для демографического роста. В некотором смысле, страх перед ними действительно смехотворен. В любом случае, тому, кто отрабатывает свое маленькое наслаждение, рожая детей, child-free по-

мешать никак не могут.

В любом случае, если и есть какая-то опасность в том, что иногда субъект о своем неврозе узнает слишком много, и даже если эта опасность чревата тем, что можно было бы назвать коллапсом производства наслаждения (выраженного в воспроизводстве людей), оно все равно не имеет отношения к воспроизводству субъектов, как вы все, полагаю, прекрасно отдаете себе отчет. Производство субъекта от человеческого воспроизводства существенно отличатся, и повлиять на него – значит полностью покинуть вопрос собственно демографический. Другое дело, мысль о том, что некоторое знание действительно может к коллапсу наслаждения привести – и тем самым увести субъекта от исполнения некоторых связанных с наслаждением обязанностей – Лакану вовсе не чужда. Я присоединюсь к ней, поскольку она, в общем, коррелирует со здравым смыслом.

В конечном счете важно не это, а то, что субъект действительно кое-что может о своем неврозе узнать – поразительное обстоятельство, в недостаточной степени удостаивающееся удивления, которого заслуживает. Даже отставляя в сторону теоретические трудности, следует признать, что они ничто перед той этической неочевидностью. Никакое знание субъект учитывать совершенно не обязан, хотя бы даже данное знание стояло перед ним в полный рост. Но фактор признания не имеет здесь никакого значения – невроз как раз и состоит в том, что это знание заявляет о себе раньше, чем появятся на свет благочестивые плоды желания в нем разобраться. Как бы субъект ни тщился его не замечать, но постольку, поскольку оно имеет место, субъект его существование демонстрирует.

Это, я полагаю, Лакан и вкладывает в понятие «Реальное». Именно поэтому данное понятие постоянно путается с понятием «реальности». Не в том дело, чтобы Реальное в итоге понятием «реальности» как-то поверить, показав, что Реальное – это как раз и есть «реальность» в некотором, возможно даже высшем, смысле. Напротив, как я однажды пытался показать, не Реальное похоже в качестве понятия на «реальность», а, напротив, именно понятие реальности похоже на понятие Реального. Если бы не Реальное, понятие реальности со всеми его соблазнительными – в том числе, эстетическими, разрабатываемыми искусством – по-

тенциями в современной метафизике субъекта, конечно, места бы не имело. И не важно, что чисто хронологически они друг от друга отстоят так, что понятие реальности понятию Реального предшествует. Как я уже сказал, есть время логическое – оно важнее, и в нем понятие Реального несомненно предшествует.

Так вот, реально оно потому, что оно уже имеет место. Именно это, заметьте, движет иногда теми, кто в интернет-дискуссиях отстаивает точку зрения, что некоторые вещи нужно брать в расчет именно потому, что это, видите ли, «реальность». Вокруг всего этого существует дискурс здравого смысла, который отправляется от реальности, как от совершенно особых моральных обстоятельств, этой реальностью налагаемых. Заметьте, что здесь тоже имеет место удвоение означаемого – ведь налагаются эти обязательства не самой реальностью вещей, а так сказать «реальностью их реальности». Все это призвано скрыть то, что происходящее «в реальности» как раз таки ни малейшим способом наложить на нас свои требования не обладает, хотя на доказательство того, что это не так, уходит масса усилий. Для этого пишутся соответствующие статьи, публикуются тексты, обновляются интернет-статусы, возникает даже по своему примечательный институт «перепоста», который без этой самой «реальности реальности» просто не может иметь никакого морального оправдания.

На самом деле, о реальности здесь говорить трудно уже потому, что все это опять-таки происходит именно на уровне высказываний, где, как известно, акт содержанию противоречит. Именно это является подлинной причиной сомнений в возможности отыскать ее на этом уровне. Не в том дело, что реальность, мол, экранирована, буферизирована речью. Когда некоторые по старинке заявляют, что реальность затушевывается именно тем фактом, что здесь имеет место речь, то конечно ошибаются. Напротив, давно замечено, что в мире субъекта, в мире публичного высказывания, реальность чего-то и привлекает внимание только потому, что об этом идет речь. Другое дело, что, поскольку об этом говорится, мы неизменно впутываемся в ту же самую историю с высказыванием – то есть с инстанцией, которую я не устаю вместе с аудиторией анализировать, показывая, что она двусмысленна по преимуществу. Если реальность в этой инстанции и

имеет место, если вообще к какой-либо реальности посредством высказывания гарантированно открывается доступ, то лишь во внимании к тому действительно реальному факту, что содержание высказывания опровергается его актом. Знать это опять-таки никто не обязан, и без этого знания работающее и говорящее большинство вполне успешно обходится.

Тем не менее, у этого знания также есть следствия и оно поэтому продолжает на субъекта посягать. Это посягательство осуществляется в том смысле, в котором то, что открывается субъекту на границе его знания – скажем, пресловутое устройство невроза, где очень важно знать, почему время логическое от хронологического отличается, при том, что, как я уже сказал, на уровне наслаждения этим положением субъекту это знать ни к чему – я бы даже рискнул предположить, что это и есть то, что Лакан в 20-ом семинаре называет наслаждением, «которого нам *не надо бы*»¹. Есть такое, связанное со знанием, наслаждение, это самая большая загадка семнадцатого семинара. Потому что, конечно же, весь опыт подсказывает, что знание наслаждению противоречит. Но, с другой стороны, есть такое место в семнадцатом семинаре – есть оно и в двадцатом, и во многих других – где наслаждение и знание все-таки имеют какую-то смычку.

Именно Лакан предупреждает нас против того, чтобы эту смычку толковать вульгарно, указывая на то, что есть такое наслаждение, которого *не надо бы* в обычном предостерегающем смысле этих слов. Да, действительно, есть такие сведения, которых субъекту *не надо бы*. В частности, это все те же сведения об устройстве его невроза. Не о его конкретном неврозе, не память о давнем вытесненном впечатлении, а именно о структуре того, что собой представляет невротическое.

Вот здесь и возникает отделение Лакана, сепарация его учения от того поля, которое называют полем специалистов. Что такое специалист? Специалист – это такое существо, которое полагает, что пользователям, клиентам или заказчикам того, что он для них производит, некоторого знания *не надо бы*. Не потому, что оно слишком опасно или может подорвать доверие к фирме. На самом деле, ничего подобного – его просто не надо и все. Тут

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 20. «Ещё». С. 72.

незачем заниматься конспирологией. Оно просто мешает продажам, например. Оно будет субъекта тяготить. Оно займет его внимание, в конце концов – существует же, скажем, теория распределения внимания потребителя в рекламе и маркетинге. Она не такая глупая, и в той сфере, для которой и создана, способна показать отличные результаты.

Так вот, дистанцирование Лакана от категории специалистов происходит не там, где левая критика постоянно упрекает специалистов в заговоре, преследующем целью сохранение господства посредством знания. Так, в том числе, поступают и некоторые лакановцы, что очень быстро приводит к провалу всего лакановского знания. Какой бы морально оправданной эта критика не была, последствия у нее катастрофические. Многие лакановцы и вправду удовлетворяются указанием на то, что фигура специалиста репрессивна и возмутительна по той причине, что он претендует на знание – что он смеет знать. Он это знание, мол, делает своим достоянием, а все остальные остаются в нищете и обездоленности.

Я полагаю, что подобная критика не имеет никаких оснований. Обращаясь исключительно к чувствам аудитории (так исконно все морализаторы и поступали), возбуждая в ней благородное негодование, она тем самым перенаправляет ее аффект и уводит от того простого факта, что претензии самого Лакана к институции специалитета (можно ввернуть для злободневности, «капиталистической») разворачивались вовсе не на анти-элитистской основе. Никогда с критикой какой бы тот ни было дистанции Лакан не солидаризировался – не он ли сам предложил знание, которое тоже сегодня кое-кому кажется эксклюзивным? Это притом – другая сторона вопроса – что по способу распространения оно вполне демократично и полностью предоставлено в ваше распоряжение.

Отличие Лакана от любого специалиста заключается вовсе не в том, что Лакан, как часто указывают, якобы по-сократовски ничего не знает. Это опять-таки неверно. Уж кто-то, а Лакан, конечно, знает – только вот речь идет о знании другого рода. Знание это как раз касается того, что *не надо бы* знать самому специалисту. Вот то знание, которое Лакана интересует и которым он занимается.

Именно здесь и нужно искать объяснение той странной, но безумно популярной формуле, согласно которой «психоанализ должен быть дидактическим». Некоторые понимают это так, что, мол, невротик постепенно приближается к уровню психоаналитика в отношении знания о теории психоанализа или там, скажем, о теории своего невроза – разумеется, невроза именно своего собственного, т.е. биографического, располагающегося во времени хронологическом. Я полагаю, что это неверное толкование. Цель анализа не состоит в идентификации со знанием аналитика. Напротив, целью анализа является демонстрация невротiku того факта, что он уже задавался теми вопросами, которые формулируются на уровне теории психоанализа. Более того, именно они по существу его и тревожили.

Например, как уже говорилось, попав в аналитический кабинет, субъект уже задавался вопросом о том, почему его невроз возник не сразу. Задавался он и другими вопросами, которые нельзя охарактеризовать иначе как вопросы об устройстве невроза в целом – точнее, об устройстве невроза субъекта – на этом уровне иначе никак. Но, не умея ни этот вопрос сформулировать, ни к нему подойти, анализируемый продолжает страдать от того, что волей-неволей именно по этой причине становится «конкретным случаем». Как уже было сказано выше, нигде смысл обычных разделений «абстрактного» и «конкретного», призрачно дублирующихся парой «универсального» и «частного», не ставится под сомнение сильнее, чем здесь.

Я полагаю, что это объяснение вполне удовлетворяет тому положению вещей, к которым, в общем-то, психоанализ – как однажды выразился Лакан – и приспособлен. Это такое положение, в котором невротик – и вообще субъект, постольку, поскольку он невротик не в обычном смысле этого слова, не психологическом, ни в коем случае – в котором этот самый невротик является, как я уже сказал, продуктом сугубо современным. Другими словами – и это положение я готов отстаивать – невроз возникает только тогда, когда появляется субъект. В других, если угодно, цивилизациях, культурах, временах вопрос о нем бессмыслен.

Таким образом, сегодня вопрос нужно ставить не о том, есть ли неврозы, например, у животных. Многие, кстати, считают, что есть. Наука продолжает принимать всерьез фундаментальные ис-

следования столетней давности, согласно которым у животного тоже можно вызвать невроз, если размахивать перед его носом кусочком мяса в неподходящем месте и в неподходящее время, формируя и закрепляя неадекватную у него реакцию. Всему этому с бессильным раздражением возражают психоаналитики, указывая на то, что невроз задается измерением речи, и потому у животного его не может быть в принципе. Хотя у животного и есть нечто похожее на предварительно оформленные пары означающих, как я однажды показывал на примере собаки, стремящейся выйти из комнаты исключительно потому, что это путь «изнутри» «наружу», трудно спорить с тем, что речи у него, конечно же, нет.

Сегодня надлежит сделать еще один шаг, тоже отмеченный революционностью, притом что сделать его очень трудно, поскольку не замолкли еще даже дискуссии о неврозе животных – что же на этом фоне говорить о «человеке» и «человечестве» в целом. Так или иначе, лично я полагаю, что невроз не является общечеловеческим явлением. Невроз является достоянием того, о чем Лакан очень кстати говорит, прописывая это явление по правильному месту жительства – то есть относя его исключительно и полностью к субъекту – с тем лишь отличием, что «субъект» в данном случае, это не тот, кто просто «обладает речью», это не просто любое существо, прошедшее определенные этапы антропо- и социогенеза. Субъект – это явление, представляющее сегодня в виде обремененного знанием мечущегося набора высказываний – появляется только в современности. Появление этого субъекта ставит перед ним же самым целый ряд вопросов, ряд топологических сложностей, с которыми этому субъекту не справиться. Именно это и должно было бы по преимуществу стать определением такого явления как невроз.

Некоторые из этих затруднений мы уже исследовали, показав, в каком виде они возникают на уровне речи, представляющей в современности в облике инстанции высказывания. В любом случае, именно потому, что субъект возникает под давлением целого ряда, если угодно, так и не разрешенных компромиссов, включая противоречивость инстанций, лежащих у истоков его возникновения. Именно поэтому невроз с необходимостью и возникает. И именно поэтому, в том числе, развитие субъекта – не развитие

индивида, начиная с детского сада до школы и далее, а именно развитие субъекта в его исторической перспективе, начиная с картезианского лукавства, конечно же, ни к чему другому, кроме как к неврозу, привести не могло. В этом смысле удивительно, до какой степени та же постколониальная критика способна завуалировать положение этого субъекта, обвиняя его в том, что он пользуется той же картезианской формулой для того, чтобы придать себе уверенности. Не очевидно ли, что именно выраженная в этой формуле программа, представляя собой нечто до тех пор невиданное, раз и навсегда и лишила его спокойствия.

Все это говорится мной в подтверждение тезису, согласно которому невроз – это что-то, что возникает именно у субъекта и не имеет места в предшествующих его среде обитания обществах. Не в том дело, что современное общество представляет собой продукт ускорения информационного обмена – вообще «ускорения», что по мнению многих тоже порядочно субъекта невротизирует. В ответ можно заметить, что если бы субъект мог быть невротизирован именно так, то он, конечно, был бы просто павловским животным. С моей точки зрения очевидно, что невроз у субъекта одним «информационным ускорением» не вызовешь. Напротив, как уже было показано выше, не только с этим ускорением, но и вопиющей стилистической и иной противоречивостью этой самой информации, субъект справляется очень легко. Более того, легко справляется он с этим именно по той причине, что он уже является невротиком – и никак иначе.

Лакановская традиция, для которой любая речь идентична существованию субъекта, решает вопрос невроза исключительно на уровне желания. Но не справедливо ли то, что вызвать у субъекта невроз (именно у современного субъекта, а собственно, никакого другого нет, поскольку субъект – это и есть современное представительство речи) – значит сбить его с толку там, где он со своим желанием идентифицирован далеко не полностью – иначе за пределы воображаемого дело никогда бы не выходило. Так, пресловутое желание аналитика никогда не имело бы места, сводись субъект только и исключительно к желанию – парадоксальное обстоятельство, показывающее, что вопрос о желании далеко не исчерпан и не так однозначен, как это представляется в политических дискуссиях современности.

На самом деле, поскольку субъект – это не любое использование языка, а современная практика высказывания, именно по причине совершенно особой организации речи, выраженной в инстанции акта высказывания, вызвать у этого субъекта невроз ничего не стоит.

Поэтому, хотя вполне и возможно искать невроз на уровне одного только желания и перипетий его усвоения субъектом, как соответствующая, наследующая Лакану практика и поступает, все же, дело этим не исчерпывается. Невроз, на который обречен субъект, явно обязан не только столкновению с тем, что, например, Лакан называет желанием матери. Конечно, современный невротик – это существо, которое подобное столкновение так или иначе претерпевает и это, несомненно, оказывает на него влияние. С другой стороны, представляется, что опять-таки никакой универсальности здесь нет и что на уровне традиционного человека, человека традиционного общества пугающее желание матери вовсе не обладало тем смыслом, который оно сегодня приобрело. Чтобы это желание могло напугать, субъект должен задаваться вопросом именно теоретическим – то есть пожелать узнать, что это такое. Это значит, что его по меньшей мере необходимо выделить – операция отнюдь не автоматическая. Скажем, сравните это – это последний пример – с библейским эпизодом, в котором маленький нахал созерцает своего обнаженного отца. Его прозывают после Хамом. Несомненно, эта история произвела на еврейское сообщество огромное впечатление – именно поэтому в Библию она и попала. Некоторые удивляются, зачем, почему вообще Ветхий Завет перенасыщен подобными дурацкими и скандальными семейными историями, но фактом остается то, что он и вправду ими перенасыщен.

Заметьте, пожалуйста, что какое бы впечатление на сообщество эта история не произвела, на самого субъекта, т.е. на Хама, похоже, никакого впечатления она не производит. У нас нет данных о том, что Хам впоследствии страдал неврозом – что это помешало ему, например, в его завоеваниях. Ничего подобного. Зрелище обнаженного и пьяного отца и его де-эрегированного желания – ничтожного пениса, который этого Хама породил – самого Хама, похоже, нисколько не пугает. Это как раз и указывает на то, что у традиционного субъекта возможность стать нев-

ротиком была не столь велика.

Не то субъект современный. Именно особенности этого субъекта, взятого в его отношениях со знанием, похоже, и позволяют нам к определению невроза проложить, если не торную дорогу, то, по крайней мере, предварительный подступ.

20 февраля 2013 года

VII. Знание, истина, наслаждение

Итак, добрый вечер. Для сегодняшней встречи я избрал тактику, которая многими считается не слишком выигрышной – это тактика обращения к определенному тексту или текстовому отрывку. Как правило, подобного рода начинания аудитория встречает не слишком тепло – во всяком случае, они получают гораздо меньше внимания, чем вдохновенная импровизация. Кстати, надо сказать, что лично сам я не импровизирую никогда. В любом случае, в том, что касается импровизации, здесь есть опять-таки определенные, связанные с Лаканом, пикантные детали. Так, например, сам Лакан, когда его пригласили выступить на радио – а, на самом деле, текст, который я сегодня собираюсь для вас прокомментировать – настоящая интрига, потому что при первом прочтении никто не может понять, какой статус этот текст носит? Скажем, читали его когда-либо еще, или это прочтение Лаканом в его аудитории является первым? Истина выясняется только в конце, да и то ее поначалу не замечают – до сих пор можно наткнуться на обсуждения о том, какой же все-таки у этого текста, если угодно, публичный статус?

...Так вот, текст этот является продолжением того самого, который Лакан однажды имел смелость зачитать на радио – при том, что на разного рода приглашения он откликался довольно неохотно. И при этом, удивительным образом – вот в этом, на самом деле, весь Лакан – он не положился, как он сам признался своей аудитории – аудиторию семинара он называл «своей аудиторией» – в общем-то, тоже не слишком на нее рассчитывая – я думаю, что все помнят лакановское утверждение о том, что суждениям типа: «ты моя жена», или «ты мой господин», слишком уж доверять не стоит – так вот, суждению: «вы – моя аудитория», тоже, конечно же, нельзя доверять, и поэтому Лакан, говоря сво-

ей аудитории, что она «его» опять-таки никогда этому до конца не верил. Но, тем не менее, все-таки что-то вроде переноса – я имею в виду переноса самого Лакана – возникало, поскольку Лакан сам признается в полушутливой-полустыдливой форме «своей аудитории», что данный текст, текст, предназначенный для выступления на радио, он не просто повторил, как это бывало обычно перед его выступлениями, когда он, пользуясь своей текстуальной памятью – памятью, происходящей из большой любви к Тексту – пересказывал, после того как утром набросал основные тезисы – в данном случае он предпочел просто на просто текст записать с тем, чтобы на радио его прочесть.

И я, на самом деле, полагаю, что этому жесту можно дать толкование, если вообще толкование хоть кого-то в данном случае интересует. Конечно же, пуще всего Лакан опасался того, что можно было бы назвать упрощением. Но именно потому, что он этого опасался, именно потому, что, возможно, боялся, что выступление на радио заставит его на это упрощение пойти, он заранее выставил своего рода защиту – защиту в форме написанного текста. Текста, который, повторяю, на радио в итоге он не зачитал – говорю, чтобы по этому поводу не возникало заблуждений.

Текст является ответом на вопрос того, кого Лакан называет чужаком-бельгийцем. При этом несколько вопросов действительно получили на радио ответ. А то, что Лакан называет шестым из этих вопросов, вопросом подкупающе наивным, как раз таки и вызывает к жизни лакановский текст, который Лакан прочесть на радио не решился.

Он решился его озвучить перед своей аудиторией и, конечно, результат (я сужу не о той аудитории, перед которой Лакан выступал, а о той аудитории, которая стихийно, в процессе чтения Лакана, складывается – аудитория, которая каждый вторник собирается почитать эти самые маленькие семинары – вот именно в данном заведении, правда, в соседней комнате) – так вот, результат, конечно, был ошеломителен постольку, поскольку не то чтобы для радиослушателей – конечно же, отделенных от знания Лакана непроходимой стеной, – но и для собственной аудитории Лакана – аудитории его читателей – данный текст остался совершеннейшим гапаксом, чем-то абсолютно непонятым, чем-то

практически не имеющим смысла, но при этом буквально ошеломительным.

Я как всегда не уверен, что вот эта самая аудитория – то есть вы – с данным текстом познакомилась, хотя я снабдил анонс ссылкой, по которой его можно было легко найти по некоторым ключевым словам. Но я могу припомнить впечатление от прочтения этого текста, когда он прозвучал ровно два года назад, опять-таки вот в той, соседней комнате – впечатление, которое можно было бы назвать попросту шоковым. И у этого текста – я имею в виду, у его звучания вот здесь, в этом семинаре – тоже есть определенное кружение. Он появляется в тринадцатой главе. Глава эта одним своим видом вызывает недоумение. Я помню, как когда-то, в тот момент, когда книга Лакана еще только вышла, ее обсуждали на одной из кафедр, и молодой доцент, взяв ее в руки и вот так вот примерно, как я сейчас, поднеся ее к глазам, зачитал содержание этой главы. Я тоже хочу сейчас это сделать. **Власть невозможного** – это название – *Немного стыда в соусе, Молоко истины спит, Блеск реального, Студент, брат люмпен-пролетариата, Маленькое убежище*. Конечно, все это опять-таки на уровне доцента средней руки, могло вызвать только ехидные, с его, доцента, стороны, издевки.

Так вот, после того как Лакан, начав эту самую встречу, немножко поговорил о стыде – а я теперь хочу сказать о реакции, которую эта речь вызвала опять-таки в аудитории здешнего, мазинского семинара. Надо сказать, что она носила характер, который можно было бы даже назвать психотическим. Так, некто – я не стану называть его фамилию – субъект, который в своих собственных речах – а он тоже ведет маленький семинар, и не знаю, держится ли этот семинар до сих пор еще и если держится, то чем – но, так или иначе, данный субъект принадлежит к тем, кто чрезвычайно любит поговорить о, например, соблазнах капиталистического производства, вообще о падении духовности, о впадении субъекта в забвение, связанное с тем, что капиталистическое производство не оставляет ему места. Так вот, данный субъект отреагировал на высказывания Лакана о стыде очень резко, и я бы даже сказал, с некоторым бесстыдством, и тут же пустился на эту тему рассуждать, обвиняя аудиторию в том, что она смеет Лакана читать. Обвинять в том, что она вообще это место не

опустила, не почтила его, так сказать, восторженным молчанием.

В свете этого нет ничего удивительного в том, что когда чтение дошло до этого самого отрывка, который я собираюсь сегодня комментировать, аудитория полностью сдулась, растерялась, и отрывок этот никакого особенного обсуждения не получил. При этом, как я уже сказал, он носит характер ошеломительный. И его вполне можно приложить к прозвучавшему как раз таки в этом отрывке лакановскому определению Реального. Как в ту субботу нам сказали в философском кафе, у Реального очень много определений и ни одно из них не является верным. Главное, что их полным-полном, так, что заблудиться нельзя. Так вот, в этом самом определении Реального Лакан заявил, что, несмотря на то, что Реальное проливает на происходящее блеск – блеск какого рода, я сегодня еще скажу – этот блеск совершенно особый, поскольку в нем не видно ни зги.

И поэтому я бы для начала, опять-таки в качестве маленького эксперимента – я не думаю, что этим кому-то наскучу, хотя я прекрасно отдаю себе отчет, какое впечатление чтение, скажем, в режиме лекции или выступления, производит. Как правило, ни в каком чтении не понятно ни зги. И, например, когда преподаватель на философском факультете предпочитает свое весомое воззрение на Канта текстами Канта как-то подкрепить, то, конечно, достигает эффекта обратного, потому что тексты такого рода не предназначены для восприятия на слух. Но в данном случае этот текст как раз таки, я предполагаю, для восприятия на слух и предназначен. Он именно слуху адресован. Не случайно Лакан, хотя и не решился в итоге его на радио зачитать, говорит о том, что он писался специально так, чтобы аудитории при его прослушивании *не препятствовал тот факт, что она его слышит*. Не важно, что речь в этом случае шла о радиоаудитории. Я полагаю, что мы тоже здесь особенно не рискуем. Так вот, этот текст, который носит, я бы не рискнул сказать, сценический характер – это, пожалуй, бросает на Лакана тень подозрения – но текст этот действительно является чем-то таким, что можно было бы зачитать, скажем, в качестве эдипового монолога. Он прекрасно в этой роли бы прозвучал.

Так вот, я все-таки возьму на себя смелость немножко почтить, и в этом отношении, по крайней мере, приобщить к тексту

тех, кто не имел возможности с ним до этого столкнуться – с тем, чтобы мне все-таки было что комментировать и чтобы комментариев – притом что лакановский контекст прочно на этом семинаре укоренился – все-таки не был привязан к пустоте того, что так прочесть и не удалось. И начать хочу я с вопроса, потому что вопрос этот действительно блестящий. Иногда, по-моему, пару раз, мне его даже задавали – хотя и не в таком изысканном виде. Но то, что этот вопрос встает, то, что он повторяется, то, что его сегодня – как и двадцать, извините, уже сорок два года с тех пор прошло – можно опять задать, указывает на то, что вопрос, конечно, весомый.

«Вот шестой из этих вопросов, подкупающе наивный – *В чем истина и знание* – всем известно, что я давно пытаюсь показать, как эти две добродетели между собою сплетаются – *несовместимы друг с другом?*» (сем. 17, гл. XIII, с. 233).

Вопрос прелестный. Действительно, как правило, чаще спрашивают о том, в чем истина и знание совместимы или, по крайней мере – завуалированный вопрос, эвфемизм – каковы между ними отношения? Разумеется, в нашей культуре – я имею в виду, в гуманитарной культуре двадцатого века – когда говорят об отношениях, имеют в виду отношения привязанности, почти что любви. Поэтому в данном случае чудак-бельгиец вопрос сформулировал более смело. Действительно, речь идет именно о несовместимости, и я сегодня попытаюсь это показать.

Так вот, в чем именно знание и истина несовместимы друг с другом? «И вот что я ему на это ответил: *С истиной, скажу без околичностей, совместимо все, в нее непрерывно плюют и гадят. Для знания, как и для всего прочего, это проходной двор, а то и просто уборная. Но в ней можно пребывать постоянно и даже быть от этого места в восторге*» (с. 233).

Здесь, конечно же, и возникает этот самый эффект ничегонепонимания, эффект текста, в котором не видно ни зги – просто потому, что если до этого Лакан еще держится определенных ориентиров, т.е. если он и вправду старается давать определения – многие, как известно, нападают на текст Лакана, на него постоянно раздаются жалобы, это даже носит утомительный характер, но в любом случае, надо бы всем жалующимся предъявлять этот текст, чтобы они действительно понимали – Лакан во

всех прочих случаях действительно выражается очень ясно.

У меня даже была маленькая задумка. Она не осуществилась из-за лени и, может быть, из-за нехватки технических средств и знакомств в этом заведении – я хотел установить проектор, с помощью которого данный текст оказался бы подсвечен на экране, представляя абзац за абзацем в рамке, с помощью которой обычно подают так называемую презентацию. Речь идет о текстах, которыми сегодня каждый уважающий себя преподаватель или защищающийся диссертант обязан свои слова снабжать, показывая, что они действительно обладают некоторой весомостью и могут быть с успехом на соответствующем рынке проданы. Есть такие места – как правило, это места достаточно отдаленные, а здесь мы пока еще не представляем, насколько давление в данной области может быть сильным – где подобная презентация является чуть ли не непременным условием не просто защиты, но даже прочтения любой мало-мальски научной лекции.

Так вот, у меня была, как я уже сказал, идея эту самую презентацию представить – но, на самом деле, она не проиграла от того, что я просто вам о ней рассказал. Я думаю, что вы легко силой воображения можете представить – уже для себя – как бы здорово это выглядело.

Так вот, я читаю дальше: *«Отметьте: я предостерег психоаналитика от того, чтобы место, с которым он обручен знанием, метить любовью. Я сразу сказал ему: на истине не женятся, брачного контракта с ней не подписывают, а во внебрачную связь и тем более не вступают. Она ничего подобного не терпит. Истина – это в первую очередь соблазн, она для того, чтобы вас одурачить. Чтобы, не попасться на ее удочку, нужно быть сильным»*. И вот тут Лакан поднимает глаза – это становится понятно по прекращению курсива в тексте – и говорит собравшимся: *«Не беспокойтесь, это не ваш случай»*.

Речь идет о том, что, даже если и существует возможность об истине говорить, то эта возможность должна быть – чтобы возможность вообще состоялась – основательным образом повернута. Я хочу отступить немного в сторону, рассказать одну историю – без некоторых реальных историй все это понять довольно трудно – которая состоялась в том месте, куда я некоторое время ходил. Я не был от этого места в восторге, но оно явно было по-

мечено истиной. Этим местом была кафедра факультета, где я, в итоге, совершил защиту диссертации – акт, безусловно, постыдный.

Так вот, на этой самой кафедре, однажды – это было в 2002 году, что очень важно, потому что без этой даты мы просто не поймем контекста – случился разговор между престарелым профессором и студенткой, которая к тому времени готовилась, заканчивая свой диплом, поступить в аспирантуру с тем, чтобы написать уже в свою очередь диссертацию. Так вот, профессор, выслушав откровения студентки, которая, кстати, в итоге действительно написала довольно неплохую диссертацию – разумеется, критерии, по которым университет судит о качестве, расположены по отношению к критериям, которыми мы здесь руководствуемся, несколько вкось, но, так или иначе, диссертация была успешной, как успешной была сама эта блестящая девочка, разговор которой надолго врезался мне в память. Сейчас я попытаюсь его воспроизвести так, чтобы он не был поврежден в основных репликах. Так вот, профессор, выслушав догадки девушки о том, как именно сегодня необходимо рассматривать социальную реальность, сказал: *Вы знаете, мне кажется, что в ваших рассуждениях чего-то не хватает. В них не хватает опоры, ну, ммм, – тут он замялся и, наконец-таки, произнес это слово, – ну, видите ли, все-таки у нас философская кафедра. Пусть это даже кафедра социальной философии.* На самом деле, очень много нервов и сил было потрачено разными субъектами на то, чтобы доказать, что кафедра социальной философии может претендовать на толику философского знания ничуть не меньше, чем более весомые кафедры типа онтологии и теории познания или, там, истории философии. С другой стороны, конечно же, на этой кафедре всегда господствовало пренебрежение по отношению к кафедрам второго сорта – типа кафедры логики, которые уж точно ничего в философии не смыслят. Так вот, когда профессор заметил, что в текстах студентки не хватает, собственно, опоры на философию, она, очень неловко засмеявшись и нарочито откинув голову, ответила ему: *Ну, знаете ли, употреблять сегодня слово... – простите мне эту оговорку – не «философии» он сказал, а, конечно же, истины.* Так вот, она, засмеявшись, сказала: *сегодня, знаете ли, употреблять в философском контексте слово истина,*

ну это даже как-то... я не знаю... неприлично.

Конечно же, эта студентка, да в общем-то и профессор, не знали о том, что к переводу уже готовится весомая работа Бадью, в которой слово «истина» употребляется с безумнейшей серьезностью и в которой этому слову опять-таки открывается царский путь. Но я это говорю не к тому, чтобы участников этой истории посрамить, а, напротив, чтобы провести определенную параллель с тем, что однажды сам Лакан сказал о статусе такого, безусловно, важного, чрезвычайно насыщенного переносом понятия как «любовь».

Теперь мы знаем, что любовь лежит в основании переноса, и что без любви перенос не состоится – впрочем, без переноса любви тоже не бывает, я не случайно оговорился. Но любовь – это прежде всего такая вещь, на которую распространяется то, что сам Лакан с присущей ему осторожностью называет законами моды. Скажем, существует мода на любовь, связанная с куртуазной эпохой. Существует мода на любовь, связанная с эпохой гуманистической, т.е. эпохой так называемого – т.е. это предпочитают так называть – «антропоцентризма». Существует определенная мода на любовь в романтизме, есть мода на любовь в экзистенциальных учениях. Но, в любом случае, любовь – это такая штука, такое явление, ставки которого то возрастают, то падают. Как сказал сам Лакан: *это котировается*.

Именно поэтому бывает так нелепо наблюдать, как кто-нибудь впадает в пресловутый экстаз по поводу любви – экстаз, который, конечно же, не может иметь места просто потому, что любовь (это как раз именно такая штука, которая касается именно любви – скажем, капитала, на мой взгляд, это касается в меньшей степени) – это такая вещь, которая подвергается оценке и которая именно что котировается – на которую ставят и относительно которой можно играть на повышение и понижение. Т.е. это именно то, что в наибольшей степени предстает как нечто, определяемое сугубо культурными факторами.

Так вот, в отношении истины происходит ровно то же самое. Истина – это вещь, котировки которой иногда в культуре падают, а иногда возрастают. Так, скажем, та самая безумная эпоха, которой обязан приведенный пример, на самом деле, кое-где еще не кончилась. Недавно мне написал один диссертант – письмо при-

шло из Киева, где он заметил, что его лично интересует корпус современных мыслителей, который он – просто потому, что так на это смотрит его кафедральное университетское руководство – вынужден проводить по ведомству, именование которое звучит как «постмодерн». Даже трудно представить, что сегодня кто-то этим словом может пользоваться. Нам кажется, что мы от него очнулись как от страшного сна, но действительно существует своеобразная киевская епархия – это какая-то духовная академия, сейчас не скажу, какая – в которой эти самые святые отцы, попки, термином «постмодерн» постоянно пользуются. Почему-то он кажется им вменяемым – и это после того, как они же в 90-е годы на него планомерно наезжали. Впрочем, так обычно и бывает.

Я веду к тому, что, действительно, та эпоха, которую называют постмодернистской – собственно, почему нет, ведь за это слово краснеть не приходится, поскольку даже этап покраснения мы прошли – итак, действительно, в эту эпоху котировки истины немножко упали. Не сильно, скажем так, поскольку трудно найти такого принадлежащего к ней мыслителя, который против истины бы действительно в открытую возражал – разве что Рорти, хотя совершенно не обязательно, поскольку и у того тоже можно найти ряд замахов, показывающих, что если не истина, то, по крайней мере, позывы знания были ему глубоко не чужды. Но, в любом случае, это продолжалось недолго, и, в конце концов, роль истины снова возросла. И поэтому опять-таки уместно стало говорить о том, что можно было бы назвать попросту зацикленностью на истине.

Именно эта зацикленность характеризует – независимо от тех падений и взлетов, что я описал как случаи кратковременные и преходящие – характеризует собой ту эпоху, в широком смысле, в которой мы обитаем. Это даже уже не эпоха субъекта – это эпоха, которую Лакан называет эпохой христианства, связанной как раз с чрезмерным преувеличением роли того, что сама эта эпоха называет истиной. Притом что еще предстоит разобраться, что она под этим понимает.

В отношении этого преувеличения я бы хотел указать на одно небольшое философское обстоятельство – я даже не называют это «течением», потому что в течение оно так и не оформилось – это именно обстоятельство, небольшая завитушка на теле фило-

софского знания. Оно целиком представляет собой попытку разработать во всей конкретности то, что же имеет в виду под истинной пресловутое христианство. Начинание принадлежит немецкому философу по имени Вольфганг Гигерич – о нем уже пару раз здесь речь заходила – притом что я бы не рассматривал его начинание слишком уж серьезно. Во всяком случае, оно интересно в том отношении, что, действительно, на его основе появилась пара-тройка произрастаний, в которых действительно предпринята попытка понять, что же такое истина именно в русле христианства – точнее, в русле христианских текстов, главнейшим из которых, является, разумеется, Евангелие. Данное исследование, проведенное в данном случае А. Секацким и несколькими его учениками, показало, что под истиной прежде всего – удивительно, что этот факт так в данном исследовании не был замечен, хотя для него были все предпосылки и он предъявлен буквально налицо в некоторых текстах самого же Секацкого, хотя почему-то, как я и сказал, окончательный вывод так и не был сделан – подозреваю, что именно потому, что данный вывод неким образом самих философских агентов бы обидел и оскорбил. А вывод, разумеется, заключается в том, что истина в христианстве – это явление сугубо грамматическое.

То, что оно грамматическое, подтверждается указанием на то, что истина в Евангелии являет себя в нескольких высказываниях, основным из которых является высказывание Христа относительно того, что он есть *«тот самый»*. Примечательно – и на это, скажем, тот же Секацкий действительно обращает внимание – что ничего больше Христос на этот счет не говорит и что высказывание представляет собой парадоксальный скандал – это, своего рода, иллокутивное самоубийство, т.е. самоубийство, совершенное, в акте высказывания, потому что, говоря, что он *«тот самый»*, он, разумеется, не указывает, какой именно. Действительно, что именно означает сказать о ком-то, что он *«тот самый»*? Это, конечно же, значит произвести небольшой грамматический скандал – ибо сравнение с кем здесь таким образом происходит? Но именно это самое отсутствие сравнения, именно эта возможность остаться несравненным – не в том смысле, что Христос превосходил всех, а в том смысле, что он *«тот самый»*, и делайте теперь с этим все, что хотите – именно это высказывание, в

конечном итоге, истине христианства и позволило сбыться. Именно оно, а не аффект по поводу смерти Христа, не беспокойство о том, каково ему было одному молиться в Гефсиманском саду и т.д. Нет, именно эта грамматическая основа позволила христианской вести в такие короткие сроки получить столь широкое распространение.

Как я уже сказал, именно этого вывода сам А. Секацкий не сделал, что, на самом деле, очень обидно. Вывод этот, например, сам по себе мог бы подсказать, почему некоторые парадоксы языка привлекают нас больше, чем другие. Более того, он мог бы объяснить, почему, скажем, существует возникшая в XX веке культура обращения внимания на эти парадоксы, культура, выставляющая парадокс в роли чуть ли не основной инстанции знания. Я думаю, что связь необходимо как раз таки искать в той области, где этот интерес к языковому парадоксу напрямую отсылает к высказыванию Христа.

Но, не уделяя этому слишком много времени, я лишь хочу показать, что сказал я это все только для того, чтобы поотчетливее предъявить истину, согласно которой само понятие истины в христианстве определения не получает. Т.е. даже тот факт, что истина носит характер сугубо, как я уже сказал, грамматический, постоянно закрывается тем фактом, что на истину указывают запросто и что выступает она, в отличие от знания, как объект преимущественно остенсивный. Разумеется, когда об истине говорят в русле именно библейского текста, то прежде всего вспоминают вопрос: что есть истина? Вопрос, конечно же, идиотический, но идиотичность ему сообщает не тот факт, что Христос с ним не соглашается и что он вообще беседу не поддерживает, а как раз таки в силу опять-таки некоторых парадоксальных исторических обстоятельств, благодаря которым получается так, что именно Христос неким образом этому вопросу и дает жизнь. Он, разумеется, отвечает во всем известной форме, в форме, которая указывает на то, что истина – это он и есть, притом что высказывание «тот самый» оказывается в этот момент здесь сокрыто. Но, в любом случае, как это ни странно, христианская традиция – и, в общем, это соответствует тому, что Лакан называет ее «предательским духом» – помечена как раз таки полным склонением на сторону высказывания Понтия Пилата. Т.е. вопрос: «что есть исти-

на»? для христианской традиции является определяющим. Именно в этой форме она его задает – именно в ней он привлекает ее внимание. Об этом говорит все, начиная с уровня самых наивных дискуссий, которые ведут субъекты, имеющие к философскому знанию очень малое отношение и потому идущие в нем, что называется, на ощупь, и вплоть до высочайших уровней, где вопрос об истине ставится, например, на философской кафедре. «Что есть истина?» – вот так этот вопрос всегда и звучит, если даже в такой форме его не задают.

Заметьте, что здесь, конечно, наличествует целый ряд ошибок в том числе в формулировке. Формулировка «что есть истина?» с точки зрения философии попросту неверна – например, потому что спрашивая так об истине, ее низводят на тот уровень, который Хайдеггер называет уровнем сущего. Только к сущему можно задать вопрос: что это такое? Об истине такого вопроса, конечно, задать нельзя. Если истина и может возникнуть, то возникает она на том уровне, где ставится к сущему вопрос. Но я подозреваю, что ее нет в том числе даже и там и что речь идет о том, о чем Лакан непосредственно в этой самой речи говорит, указывая на то, что истина, пожалуй, в итоге слишком уж зарвалась. Что субъект истиной, проще говоря, вопросом об истине инфицирован. Что, более того, не существует вообще ничего подобного тому, что философия предлагает в качестве мифа о себе, в качестве мифа философского знания, которое является добродетельным именно потому, что оно неустанно об этой истине задается вопросом.

То, что рассказывает философия в качестве собственного мифа – это не более чем изложение ее бренда. Это правда: философия держится ставкой на истину. Правда так же и то, что философия имеет смелость заявлять, что того, что субъект стремится к истине, недостаточно и что этого субъекта любви к истине необходимо дополнительно учить. Если же он не учится, эту любовь необходимо в него вбивать. Именно для этого, я подозреваю, и нужен пресловутый, замеченный А. Кожевом, союз между философом и господином – союз, первые черты которого наметились еще в Древней Греции. Возникает он не в последнюю очередь потому, что философу в одиночку никак с этой самой задачей не справиться.

Этот самый миф, этот бренд, характерный для философии, Лаканом полностью развенчивается в отрывке, который я хотел бы зачитать в свой черед:

«Мы знаем, каким образом психоаналитик – не психоаналитик вообще, а психоаналитик отдельно взятый – выходит обычно из подобного положения: он оставляет ниточку этой истины тому, кто на ней уже дергался и кто становится, в силу этого, его пациентом, знача для него в дальнейшем не больше марионетки» (с. 234).

Становится понятным, к чему Лакан клонит, если взять во внимание тот недооцененный, но очень важный – я не скажу корпус или направление мышления, потому что до такой фундаментальности высказывания Лакана к счастью никогда не поднимаются – то важное направление мысли – если угодно, это путеводная стрелка, которая отмечает работу Лакана и которая особым образом оформляет логику его подачи. Стрелка эта указывает в ту сторону, где говорится о том, что все, что нужно, *уже есть*. Однажды я уже эту формулу разбирал и думаю, что не имеет особого смысла сейчас к ней возвращаться. Достаточно лишь указать на то – и как раз таки из примера с истиной это станет более чем понятно – что существуют такие вещи – в частности, существуют с точки зрения психоанализа – которые не нужно производить, к которым не нужно призывать, которым никого не нужно учить, потому что субъект уже их постиг и сам неустанно предъявляет плоды этого постижения. И поиск истины является, в данном случае, как раз именно такой вещью.

Другими словами, есть такие вещи, которые не требуют *Bildung*'а. Именно в этом – это еще одна черта *Bildung*-традиции – инициатива его относится к Воображаемому в чистом виде, потому что пресловутое «Образование» – это такая теория, которая полагает, что субъекта нужно чему-то еще научить. Что есть, другими словами, такие вещи, которые относятся исключительно к его будущему и которыми он еще не овладел – ради которых нужно посылать его в школу, например, или брать его в подпольную организацию, если речь идет о революционном начинании. Как я уже говорил, последняя – это такой же Бильдунг только немножко другого содержания.

Так вот, именно психоанализу принадлежала честь заметить,

что есть, с другой стороны, такие вещи, которым как раз таки никого учить не надо. Субъект уже знает их сам, он предъявляет их по первому требованию – достаточно только к его поведению приглядеться – и как раз первой из таких вещей является пресловутый *поиск истины*. Ведь поиск истины – это и есть то, чем занят невротик. Именно поэтому на прошлом занятии я дал невротике определение, согласно которому, это такое существо, которое постоянно обманывается в отношении того, что можно было бы назвать желанием знать. Каким образом он обманывается? Да тем самым, что выдает его за поиск истины. Вот именно здесь и начинает вырисовываться перспектива, в которой истина и знание между собой несовместимы. И поэтому я хотел бы вернуться назад и прочесть то, что я не прочел еще. Неужели кто-то следит за мной по книге?

После того, как с истиной, как сказал Лакан, совместимо все без околичностей, он говорит следующее: *« Отметьте: я предостерег психоаналитика от того, чтобы место, с которым он обручен знанием, метить любовью. Я сразу сказал ему: на истине не женятся...»* – это мы уже зачитывали. А далее: *«Так говорил я психоаналитикам, этому призраку, что я, невзирая на оживление, с которым стекаетесь вы в неизменный день и час меня выслушать с тех самых пор, как сделал я безнадежную ставку на то, что он, психоаналитик, слышит меня, тщетно кличу и заклинаю. Так что предупреждение мое относится не к вам, жало истины не представляет для вас опасности; а вот если, как знать, творение мое оживет, если пресловутый психоаналитик, вопреки надежде, что этому не бывать, примет у меня эстафету, его-то, как раз, я должен предостеречь: общее место, гласящее, что истина, мол, научит всему, не доведет никого до добра»*, – и дальше Лакан говорит слова, которые действительно носят потрясающий, ослепительнейший характер – они подобны удару молнии. Не то чтобы их опять-таки можно было понять, то есть не то чтобы это молния, которая бы субъекта чему-то учила, но звучат они и вправду потрясающе: *«Пусть каждый знает о ней свое – этого довольно, и этого стоит держать»* (с. 233-234).

Когда вещь такого рода говорит не какой-либо учитель мудрости, не человек конфуцианского типа, который попросту по-

учает, потому что полагает, что субъекту нужно дать успокоение от тревог – когда такие вещи говорит именно Лакан, это, конечно, заставляет задуматься о том, что за этим стоит. Когда Лакан говорит: «пусть каждый знает об истине свое – этого довольно», – то фраза вызывает только недоумение, но именно это недоумение – если оно, конечно, приведет к обдумыванию – в итоге принесет относительно лакановской инициативы гораздо больше, чем любое подробное чтение.

Как раз таки в инициативах, подобных лакановской, важно не только то, что в них сказано. Еще важнее уловить то, что Хайдеггер называет интонацией, т.е. говоря на родном языке, попросту настроением. От чего в этом тексте отвращаются? Что здесь презирают? Против чего предостерегают? Вот об этом, как правило, в инициативах, подобных лакановской, и идет речь.

Поэтому говоря о том, что еще лучше, если истиной психоаналитик пользоваться вообще не станет, объясняя это тем, что *более предательского инструмента не сыщется на всем свете*, конечно же, Лакан свою позицию, как мне кажется, исчерпывающим образом объясняет.

Действительно, если по крайней мере возникло подозрение, что истина – это такая вещь, которая систематически в последние две тысячи лет получает переоценку, если то состояние, которое владеет человеком вот уже две тысячи лет кряду, отмечено лихорадочностью в отношении истины, то не означает ли это, что совершенно бесполезно было бы делать в отношении истины те шаги, которые иногда делают люди, пристально Лаканом занимающиеся?

На то, что у Лакана были напряженные отношения с истиной, они, конечно, обращают порой внимание. Но когда они начинают делать по этому поводу комментарии, возникает впечатление недоумения. Я уже несколько раз именно в рамках данного семинара указывал, что существует определенная привычка отзываться о лакановской инициативе как об инициативе, которая не претендует на знание истины в последней инстанции. Вообще, выражение «не претендовать на знание истины в последней инстанции» является мемом, если не паразитом. Это выражение, которое применяют, когда нужно кого-то упрекнуть за то, что будто бы он на истину претендует. Вот тут-то ему указывают на то, что мы

мол живем не в эпоху метафизики и что сегодня на истину в последней инстанции никто претендовать не смеет. И, конечно, когда делают подобного рода отступления, то отступают, находясь на позициях неправильных.

Разумеется, если бы речь шла о том, что на истину никто не может претендовать – а говоря так, конечно же, намекают на то, что субъекту нужно поубавить свой пыл, что ему нужно не вкладывать в свои слова слишком сильной уверенности – разумеется, если бы дела обстояли именно так, то ни Хайдеггер, ни Лакан высказываться бы не решились. Я уже много раз указывал на то, что приписывать Лакану сократовскую скромность не стоит и что Лакан был человеком, который, если в этом была нужда, высказывался очень уверенно, даже безапелляционно. Ему вовсе не мешало то, что якобы здесь можно запятнать себя подозрениями в претендовании на истину в последней инстанции. А не мешало ему это потому, что он прекрасно знал, что на истину, разумеется, здесь претендовать попросту не получится. Если на что Лакан и претендует, это, конечно, на указание на то, какое отношение субъект занимает в направлении окружающего его знания. Т.е. то, что Лакан говорит, конечно же, к истине никакого отношения не имеет. Если угодно, лакановский дискурс – это, пожалуй, единственный тип дискурса, который истиной ни в малейшей степени не интоксцирован.

Этого нельзя сказать, скажем, о дискурсе бадьюанском – вот его истина интересует кровно. Именно поэтому возникает сомнение относительно того, что Бадью – это наследник Лакана – если, конечно, не понимать термин «наследник» по-дерридеански, где «наследование» – это акт крайне двусмысленный.

Но, в любом случае, Лакан не боится быть безапелляционным, просто потому, что истина его не касается. Каждый знает о ней свое – этого довольно.

Это возвращает нас к вопросу о том, а кто же именно на истину претендует? Разумеется, на нее претендует персонаж, ставший объектом рассмотрения в прошлый раз – это невротик. Он претендует на истину и никакого дефицита в поиске истине поэтому в нашей культуре нет просто потому, что он принимает истину за то, что на самом деле является объектом его поиска – притом что объектом его поиска она как раз не является. Напро-

тив, объектом его поиска, как в прошлый раз было сказано, является положение, в котором он находится относительно своего знания. Невроз – это воплощенное знание – знание, которое, тем не менее, не имеет к себе ключей. Именно потому понадобился психоаналитик, необходимый для того, чтобы этот ключ – не отыскать, потому что, как уже было сказано, его нет и быть не может в принципе – а, если угодно, смонтировать. Именно поэтому Фрейд постоянно говорит о так называемых *искусственных реконструкциях, реконструкциях задним числом*. Реконструкциях, которые, разумеется, оставляют не только у субъекта далекого от психоанализа, но и у самих психоаналитиков известные сомнения. Когда Фрейд в итоге говорит свое знаменитое: «Истина этого невроза заключается вот в этом», – то здесь, конечно же, сомнения вполне могут возникнуть. Но даже после этого Фрейд уверяет, что он опять-таки об истине ничего не говорил, а интересовала его именно что реконструкция – т.е. некая фаза, пропущенная стадия, до которой сам невротик никогда в жизни добраться не смог бы. Более того, до нее не добрался бы и сам аналитик, если бы не те ключи, которые невротик в своей речи аналитику оставил.

Другим словами, здесь возникает знание, которое не обязано ни невротнику, ни аналитику, но которое, являясь безусловно новым, возникает из того, что между ними имеет место взаимодействие, связанное с тем самым, что Лакан рассматривает на уровне акта высказывания говорящего «я лгу». Вот именно потому, что, даже говоря «я лгу», бессознательное все равно не перестает прописывать отличие акта высказывания от содержания, возникает возможность образовать к знанию субъекта некоторые ключи – т.е. в конечном итоге, диагностировать его именно как невроз. Я настаиваю на том, что между неврозом в его обычном понимании – скажем, между неврозом в том понимании, которое вы можете найти в медицинской энциклопедии – и между неврозом в понимании Фрейда и, после него, Лакана, конечно же, лежит пропасть.

Поэтому, когда, например, приходится заниматься неврозом после Лакана, и кто-нибудь непременно делает замечание о том, что это, мол, безосновательно и что нужно читать о неврозе разнообразную литературу, знакомиться с различными точками зре-

ния на невроз, в том числе медицинскими – всегда хочется спросить, а что за литература имеется в виду? Это литература о гештальт-терапии или, может быть, об объектно-ориентированном анализе? Или это учение о вегетативных расстройствах? Показательно, что и то, и другое обнаруживает со временем свою бесполезность – не потому, что тот же Лакан занимает снобистскую, по отношению к прочей литературе, позицию, а просто потому, что здесь очевидно возникает в качестве препятствия та же самая искусственность. Между неврозом, который, скажем, можно вызвать у крысы или у собаки, и даже, более того, между неврозом, который можно вызвать даже у субъекта (если, например, постоянно таскать его по судам), и, с другой стороны, между тем неврозом, который зафиксировал Фрейд, т.е. между теми случаями невроза, которые были в его записях для нас оставлены – нет ничего общего. Я бы даже рискнул бы выдвинуть более рискованное утверждение, согласно которому, между неврозом собаки Павлова и между неврозом субъекта, чей невроз обусловлен факторами чисто ситуативными, гораздо больше сходства, чем между неврозом в общемедицинском смысле и между неврозом в том смысле, в котором им занимается Фрейд.

Этот смысл опять-таки, как я уже сказал, представляет собой нечто, по отношению к прочим привычным объяснениям, совершенно искусственное, нечто беспрецедентное, никогда ранее место в физиологии, так называемого человека, да и вообще в культуре, не имевшее. Именно поэтому о реконструкциях и приходится говорить.

Потому и продолжает Лакан свой текст следующим образом: *«Предполагаемое знание, которое переносит на аналитика, по моим словам, анализирующий пациент, отнюдь не предполагает в психоаналитике знания истины. Поразмышляйте над этим, если хотите понять, почему дополнение это стало бы для переноса гибельным»*, – и дальше следует блестящая фраза: *«С другой стороны, если понимание это мешает действию переноса оставаться истинным, размышлять над этим не стоит»*.

Уже это показывает, что, конечно же, текст нимало для того, что можно было бы назвать прочтением не предназначен. В данном случае, текст никакой истины не несет. Текст лишь показывает, что некоторые вещи работают, или же, напротив, работы

почему-то не происходит. Т.е. буквально, если понимание того, почему перенос работает, мешает переносу оставаться истинным, размышлять над ним не надо. Вот что буквально Лакан говорит.

Это значит, что если находятся-таки действительно интоксцированные истиной аналитики, которые просто не могут что-то узнать без того, чтобы оно у них перестало работать – без того, чтобы оно начало у них валиться из рук, – то, разумеется, размышлять им над тем, что несет для субъект знание, скажем, о сущности того же невроза, им не следует.

Это как раз отсылает к притче, которую обычно эксплуатируют и которая почему-то пользуется огромной любовью в отечественной академической традиции – притче о сороконожке, которая задумалась о собственном беге. Я лично полагаю, что эта притча не имеет никакого основания и просто не имеет места на том уровне, где работает Лакан – на уровне, где действительно знание не имеет никакого отношения к истине и где знание – это что-то такое, что потому отправлению происходящего нисколько не мешает. Оно его не затрудняет, нет, но и не помогает. Знание – это просто немного по другому ведомству.

Напоминаю, что притча повествует о том, как сороконожка, узнав истину, что ходить ей очень сложно, потеряла способность к хождению. Эта притча, конечно же, обманывает, потому что не позволяет понять, почему, на самом деле, в знании истины нет ничего опасного и до какой же степени знание истины ничего в положение субъекта не привносит. Эта и есть та самая переоценка истины, которая является переоценкой именно в ницшеанском смысле слова – это не переоценка, которая повышает котировки, а переоценка, заставляющая отступить на шаг назад и посмотреть на истину, поняв, чего она действительно заслуживает – а по мнению Лакана заслуживает она очень немного. Если истина существует, то прежде всего необходимо перестать с ней возиться и хотя бы на секунду оставить ее в покое.

Правоту Лакана доказывает положение, в котором в отношении истины находится еще один характерный субъект, который тоже на ниточке истины постоянно дергается. Этим субъектом сегодня является критический мыслитель. Я имею в виду субъекта, который сегодня поддерживает философское знание с той стороны, где это знание является знанием разоблачительным.

Именно об этом субъекта – я сразу оставляю большой ключ – Лакан говорит, когда заявляет следующее: *«Единственное, что психоаналитику нужно, это чтобы в ткани его бытия не оказалась распущена ни одна петля. Пресловутое незнание, о котором столько разглазольствуют...»* – здесь, кстати, происходит нападка на тех, кто опять-таки толкует Лакана в качестве последователя сократовского незнания, Лакан об этом прекрасно знал, потому что сравнение Сократа и психоаналитика по сути было сравнением, которое сам же Лакан инициировал. Это как раз был тот самый неприятный случай, который заставил Лакана понять, как мало можно аудитории сказать и насколько вообще, на самом деле, нужно быть осторожным в публичном поле. Как только предлагаешь действительно соблазнительное и ловкое сравнение, как тут же, можно быть совершенно уверенным, его используют не по назначению.

Лакан действительно однажды обратил внимание на небольшое сходство между актом сократовского высказывания и между положением психоаналитика, не более того. Стоило ему заикнуться, как тут же это сходство сделалось чуть ли не основанием для сбора научных конференций. Это, конечно, очень неприятно и в дальнейшем Лакана многому научило. Именно этому опыту, в частности, обязаны многочисленным оговоркам, которые Лакан в своих текстах делает. Некоторые, кстати, никак не могут понять, зачем это, что это вообще такое? Это усложняет перевод, делает текст слишком длинным и в некоторой степени заумным.

На самом деле, оговорки, разумеется, были вызваны тем, что Лакан испытывал по поводу говоримого превентивный стыд, предвосхищающе показывая, что пользоваться сказанным не надо. Разумеется – об этом и речь – пользуются ровно тогда, когда оно появляется в регистре истины. Я думаю, что последней оговорки никто уже мог бы и не делать.

Поэтому, возвращаясь к теме – когда Лакан говорит о том, что в положении Сократа и аналитика есть небольшое сходство, но не более того – имеется в виду такое сходство, о котором тоже каждому нужно «знать свое и этого довольно». Другими словами, оно не является определяющим – здесь рано бежать на улицу, крича о том, что это сходство есть. Но когда это сходство обнаруживается и когда тут же возникает целая паразитическая ветвь,

это сходство по-своему толкующая, возводящая его в абсолют – ветвь, называющая себя опять-таки лакановской – Лакан в нужный момент как раз и делает намек на то, что разглагольствовать о незнании не стоит. Пусть это всего лишь небольшая оговорка, пусть она нашла себе место только на уровне этого маленького текста да еще и в середине предложения, где никто ее не замечает и никто на нее не ссылается, но, все-таки, оговорка сделана, что, с моей точки зрения, делает Лакану честь. Я вообще считаю, что этого достаточно и что больше говорить на этот счет ничего не следовало.

Итак, психоаналитику, продолжает Лакан, *«претит новомодный обычай откапывать тень, а потом, чтобы прослыть за хорошую охотничью собаку, делать вид, будто нашел падаль. Его дисциплина научила его: Реальное не для того нужно, чтобы его знали – это единственный его рубеж обороны против идеализма»* (с. 235).

Так вот, про тех, кто откапывает тень, а потом заявляет, что нашел падаль. Разумеется – это совершенно недвусмысленно и об этом сотни раз на страницах этого семинара уже говорилось – речь идет о критиках – критиках той особой масти, которая вызрела как раз во времена лакановской деятельности и которые иногда занимают левую позицию – последнее впрочем, не обязательно – в том числе и потому что сегодня, чтобы занимать левую позицию, достаточно просто пользоваться парой ключей. Первым ключом, разумеется, является учение об идеологии. Как я уже много раз говорил, сегодня учение об идеологии является общим местом – это знание, через которое проходит всякий субъект. Знание, которое, разумеется, также подается ему в регистре истины.

Знание идеологии предполагает, что-то такое, что Лакан, дальше, тремя строчками ниже, называет понижением знания в ранг симптома. Вот это место стоит зачитать, поскольку оно нуждается опять-таки в толковании. Более того, толкование ему уже предсуществует – я имею в виду, что существует средство для этого толкования. Я не знаю, артикулировано ли оно, где-то озвучено ли, но именно по этому поводу Лакан и замечает, что: *«Вот здесь-то и имеют место политические последствия. На деле вопрос всегда в том, какое знание возводится здесь в закон.»*

Когда это обнаруживается, может оказаться, что ситуация изменилась. Знание, увиденное другими глазами, понижается в ранг симптома. И тогда является истина» (с. 236).

Как же это происходит?

Сегодня, наблюдая за инициативами, которые связывают себя – *метят себя любовью* – с истиной критического знания, мы можем привести целый ряд примеров. Как раз таки именно так со времен Мангейма это и случается. Как только кто-то замечает, что некоторое знание перестало вызывать доверие – что за тем или иным знанием стоит, например, властная инициатива – как тут же это знание понижается в ранг симптома. Симптом – напоминаю – это то, что повторяется. Но этого мало, поскольку здесь нужно правильно расставить порядок следования. Как правило, считают, что если существует какое-то знание, порядок распространения которого предположительно регулирую власти, если существует какая-то идеологема, которую нам имеют намерение впарить, она, разумеется, повторяется. Почему? Да просто потому – как это объясняют – что субъект лучше и быстрее запоминает повторенное.

Вот именно против этого выступает Лакан, начиная чуть ли не с самого первого семинара, показывая на то, что измерение повторения обладает первичностью. Если что-то наподобие повторения и существует – я имею в виду, в русле того, с помощью чего от субъекта чего-то добиваются – скажем, какая-то истина, которую субъекту пытаются вдолбить с тем, чтобы тот же субъект плотнее и более эффективно занялся капиталистическим производством – то это повторяется вовсе не потому, что существует какая-то менеджерская школа, какие-то руководители сознания, которые учат топ-менеджеров тому, что некоторые вещи и вправду нужно повторять почаще, а не то их подчиненный субъект не будет работать. На самом деле, работа – эта такая штука, которой опять-таки, по замечанию Лакана, мало не бывает. Работа – это то, чем занимаются все. Не существует ни малейшей необходимости субъект подгонять, ибо он и сам прекрасно лезет в петлю.

Но, в любом случае, очень важно, как я уже сказал, правильно расставить здесь причины и следствия. То, что нечто повторяется, является не следствием того, что некоторое знание нужно

субъекту вдолбить, а именно его причиной. Повторение всегда находится на уровне причины; повторение всегда следует, по крайней мере, в логической вселенной, раньше. Именно на это, заметьте, и реагирует критик-левак. Как только что-то повторяется, он сразу замечает, что это, пожалуй, стало слишком навязчивым, но если это стало слишком навязчивым – значит за этим что-то стоит. Если за этим что-то стоит, то это, конечно, нужно называть идеологией как чем-то таким, в производстве чего кто-то заинтересован. Это что-то такое, что производит репрессивное измерение – вот вывод, к которому обычно приходят и по которому всегда можно узнать критическую мысль независимо от того, чем конкретно в данный момент она занята.

Именно так и происходит то, что Лакан называл понижением знания в ранг симптома, и именно поэтому он замечает, что тут-то на свет и является истина. *«На самом деле, – по этому поводу говорит он, – знание занимается истиной лишь там, где оно ложно. Любое знание, которое не является ложным, к истине равнодушно. Истинной, на поверку, оказывается лишь форма его, которую мы, путем весьма сомнительной, надо сказать, процедуры, застаем врасплох, когда милостью Фрейда оно говорит нам о языке – застаем потому, что оно является его, языка, продуктом»* (с. 236).

Я хочу, чтобы вы обратили внимание на формулировку: «любое знание, которое не является ложным, к истине равнодушно». Уже это подсказывает, как именно необходимо толковать соотношение, точнее, откровенную противоположность, чуть ли не вражду знания и истины. Вражда заключается в том, что, действительно, любое знание – знание, которое пытается дать себе отчет в том, чем следствия знания могут обернуться – действительно к истине равнодушно. Но, напротив, существует дискурс, который я называю критическим – дискурс, который занимается истиной именно потому, что она связана с определенного рода высказыванием, отмеченным предположительно лживой попыткой чего-то от субъекта добиться. Именно так левый критик высказывание и толкует. Т.е. по его мнению, ни одно высказывание не производится, и ни одно высказывание не повторяется без того, чтобы здесь не заявило о себе то, что сам он называет идеологическим измерением.

Как только он его замечает, знание, разумеется, понижается в ранг симптома. Сегодня на повестке дня очень много симптоматического знания, которое никогда бы в ранг симптома не попало, если бы не определенная работа повторения, но также и приложимая к ней работа социальной критики – работа, произведенная порой очень топорно и которая, конечно же, не является работой психоаналитической. Практически любое знание – например, знание о том, что территорию, которую мы занимаем волей чистого случая, нужно любить, потому что это предполагается патриотическим, сугубо верным отношением – или, например, знание о том, что субъекту необходимо развиваться, или же знание о том, что субъекту необходимо предоставить свободу действий, чтобы могли появиться какие-то рыночные отношения – все эти знания, разумеется, сегодня уже понижены в ранг симптома. Мы не относимся к ним серьезно. Как только они о себе заявляют, мы сразу даем понять, что не верим им, потому что они уже прошли надлежащую философскую и политическую диагностику.

Но что происходит тогда, когда знание понижается в ранг симптома и является истина (истина, которая как раз таки говорит о том, что знание ложно – не потому, что истина это достоверно знает, а потому что ложное знание, как уже было сказано, истиной не интересуется)? Данная истина является истиной, которой интересуется сегодня социальная критика. Показать, что вас обманывают, что вас эксплуатируют, что вас грубо и цинично использовали – это и есть уровень, на котором истина сегодня имеет место. Только так эффектами повторения любой левый дискурс, любая критика вообще и овладевает.

Но что тогда происходит, повторяю, именно со знанием, когда на месте знания, пониженного в ранг симптома (то есть знания, уже знанием не являющегося, потому что, как я уже сказал в прошлый раз, есть такие типы знания, в которых именно от знания в том смысле, который предполагает овладение лакановско-гегельянским образцом, остается только повторная форма, больше ничего – в остальном, это ни что иное, как информация, речь без акта высказывания) – так вот, что в действительности происходит со знанием, которое понижено в ранг симптома – знанием, которому субъект не доверяет, потому что социально-

критическая выучка научила его этого не делать? Что происходит, как я уже пытался спросить, со знанием в тот момент, когда на сцену выходит критическая истина? Да, собственно, ничего. Это знание благополучно забывается.

Именно поэтому производство критического знания – это особая работа, которая предполагает понижение любого знания в ранг симптома с демонстрацией того, какая идеологическая клика его поддерживает, и кому это может быть выгодно, и что вслед за этим для субъекта последует – последствия всегда, разумеется, неприятные, почему Лакан и говорит о том, что *поначалу тут откапывают тень* – т.е. сам эффект повторения, за которым никто еще не знает, что стоит – а потом, *желая прослыть за хорошую охотничью собаку*, показывают, что то была не тень, а падаль – нечто безусловно отвратительное, политически одиозное – т.е. помеченное господствующим означающим. Именно тогда, когда эта процедура производится, оказывается, что до знания никому нет дела и что если истина и воссияла в свете славы, то это произошло лишь ценой того, что субъект больше не задается о том положении, которое является в некотором смысле его единственной истиной. Вот об этой истине Лакан здесь и говорит: *«милостью Фрейда оно говорит нам о языке»*, – говорит оно, прежде всего то, *что является его, языка, продуктом*.

Если это является истиной, то только в том смысле, в котором это и есть то, что об истине знает сам Фрейд – не более того. Это не та истина, которая могла бы послужить быть субъекта регулятивом, это не неокантианская истина, которая посредством специально подставленной в сторону истины призмы мир дробится на три части. Первая из них – это теория, т.е. знание, понятное неокантианцами совершенно особым, жульническим образом, что сегодня уже можно сказать вполне откровенно. Во-вторых, это этика, которая регулируется идеалом доброй воли. И в-третьих, эстетика, которая регулируется идеалом красоты. Вот те самые три регистра, которыми, как известно, пользуется неокантианство.

Разумеется, истина осеняет все три. Сколько бы ни говорили о том, что у этики есть какой-то свой способ отношения с истиной, а у эстетики якобы его нет вовсе, разумеется, всем понятно, что вся эта петрушка, которая делит знание субъекта ровно на

три части, разумеется, не была бы посажена, если бы на истину здесь не сделали бы самую предельную ставку.

Так вот, когда Лакан говорит о единственной истине, о которой каждый должен знать свое, *и этого довольно*, то речь, в частности, заходит о фрейдовской истине, которая знает о языке то, что он, т.е. язык, субъекта определяет. Именно здесь и появляется то самое, что оказывается в итоге упущено критической мыслью – мыслью, которая копается в истине и которая предъявляет истину как падаль, как истину капиталистического дискурса – а только в такой форме критический левый дискурс истину и знает. Упущено оказывается отношение субъекта к тому, что он, с одной стороны, определяется означаемым – именно поэтому после Лакана действительно приходится заниматься ролью означаемого и его следствиями для субъекта – и, с другой стороны, истина о том, что субъект является продуктом акта высказывания. Вот именно эта истина оказывается забыта за подозрением различных актов высказывания в том, что их повторность кому-то играет на руку – скажем, увеличивает чьи-то капиталы за счет того, что субъект под воздействием определенных, внушаемых ему истин – на самом деле, как объясняют, ложных – работает охотнее и интенсивнее.

Другим словами, здесь пропадает уникальное положение субъекта в отношении акта высказывания – положение, в сторону которого лишь кивнул Кьеркегор, из-за чего никогда не удастся заметить, насколько же Кьеркегор в качестве мыслителя близок тому же, действующему с ним в одну и ту же эпоху, Марксу. Если этого не удастся заметить, то именно потому что Маркса мы, разумеется, прочитываем по ведомству критики идеологии. То, что Маркс, так же как Кьеркегор, относился к высказываниям современников с тем же критическим пылом, что и последний – т.е. то, что у Маркса были совершенно те же претензии к акту высказывания, что и у Кьеркегора – разумеется, остается незамеченным. Это никому не нужно – не нужно именно потому, что здесь происходит то, что как раз и отмечено Лаканом в этой маленькой речи. Когда знание понижается в ранг симптома и возникает истина – пропадает Реальное. Приходится выбирать – или то, или это.

Именно здесь на поверхность выходит третий термин, в от-

ношении которого я тоже обещал сегодня дать возможность сориентироваться – термин, который оказывается связан со знанием и истиной – связан связкой, которая тоже требует объяснения. Этот термин – «наслаждение».

Надо учесть, что по поводу «наслаждения» Лакан в данном тексте ничего не говорит. Я не имею в виду то, что он не говорит этого слова в данном семинаре – он ничего об этом не говорит, по крайней мере, в данной маленькой речи. Но, совершенно случайно – это, на самом деле, маленькое чудо, которое бывает, когда действительно веришь в гадание по книге – я недавно открыл двадцатый семинар на месте, которое читал много раз, но которое не казалось мне до этого связанным с текстом, которым мы сегодня занимаемся – хотя они, разумеется, связаны напрямую. Это высказывание касательно того, почему невозможно сказать *всю истину*. Скажем, представьте себе истца на суде. От него требуют говорить всю правду, только правду и ничего кроме правды. В английском, и в прочих языках, это звучит как истина, truth.

Так вот, почему не может субъект весь этот самый truth сказать целиком? Да потому, что есть такая вещь, которую он, разумеется, не знает. Он может быть очень честным, он может поведать вам всю подноготную о совершенном преступлении и даже о том, что сам является его соучастником – разумеется, поведать это он может потому, что испытывает в отношении преступления чувство вины. Именно это и застал Фрейд, когда обнаружил, что первые его пациенты склонны себя обвинять даже в том, чего они не совершали. Они обвиняют себя в этом, потому что истина, собственно, того, что они переживают в неврозе, лежит именно на уровне чувства вины. Если есть какая-либо истина, то это всегда истина, помеченная чувством вины. Это, на самом деле, блестяще заметил уже Ницше, так что именно для этого сам Фрейд уже был не нужен.

Именно поэтому в истине и есть что-то такое, что от Реального ее отвращает. Истина всегда, когда появляется Реальное, закрывает глаза – Лакану удалось это показать особенно хорошо. Буквально, она перед Реальным ничто. Она ничто именно потому, что то самое чувство вины, которое заставляет носителя истины бить себя в грудь и оправдываться, конечно же, раскрывает связь всего этого с тем, что сам Лакан называет наслаждением.

Обвинять себя – означает наслаждаться.

Но вот именно в этом субъект – не важно, выступает он обвиняемым, обвинителем или же свидетелем – признаться ни себе, ни кому бы то ни было неспособен. Это открывается Фрейду в тот момент, когда он замечает, что существуют вещи, в которых субъект, напротив, признается довольно охотно – скажем, в том, что он убил своего отца и изнасиловал свою мать. На самом деле, субъекту не нужно для этого проходить через тот круг мытарств, которые прошел, для того, чтобы в итоге сознаться, Эдип. Поэтому, конечно же, Эдип на фрейдовского субъекта совершенно не похож. У Эдипа нет никакого эдипова комплекса, потому что, если бы у Эдипа был эдипов комплекс, о том, что он убил своего отца и спит со своей матерью, он бы знал с самого начала – ведь это именно то, с чем невротик на пороге своего аналитика встречается – то, что он заявляет буквально с первого сеанса. В некотором смысле это даже не интересно, и то, что сам Фрейд на это потратил столько времени, разумеется, связано с устройством желания самого Фрейда. Лакан на этом моменте уже не останавливается.

Так вот, когда субъект раскрывает слишком много истины, когда он обвиняет себя в том, чего он, разумеется, не делал – ну какой, скажите на милость, субъект убивает своего отца и спит со своей матерью? Разумеется, даже на уровне бессознательного этого не происходит. Это совершенно не та сфера, где разворачивается работа знания. Так вот, когда субъект себя обвиняет, есть все же одна вещь, в которой он признаться не в состоянии – именно для этого он целую кучу признаний и накидывает, чтобы в этой вещи иметь право не сознаваться, чтобы выкупить себе в ее отношении алиби. Алиби нужно ему, как уже было сказано, потому, что он не способен сознаться в собственном наслаждении – точнее, он не способен признаться в том, где именно оно лежит. Поэтому Лакану и приходится разрабатывать свою версию психоанализа, в которой он шаг за шагом показывает, что наслаждение, разумеется, не связано до конца с чувством вины – что есть и другие способы, которыми субъект наслаждается. Но более всего наслаждается он, разумеется, тем, что в наслаждении отчета никому не дает. Здесь возникает своего рода круг в определении – для самого Лакана очень нужный и, в общем-то, для

любой психоаналитической инициативы определяющий – круг в самом определении, связанный с тем, что субъект, по выражению Лакана (а это уже десятый семинар), не желает делиться с аналитиком своей тревогой. Постольку, поскольку он не желает делиться тревогой, он не желает признаваться в том, что он по поводу этого самого удержания своей тревоги наслаждается. Вот в этом, никакой, даже самый правдивый истец, сознаться не в состоянии.

Именно это помечает связь наслаждения с истиной – наслаждение, которое тем сильнее, чем больше в истине отдается отчета. Чем больше истины, тем больше наслаждения. Именно поэтому Лакан так уверенно определяет христианскую перспективу, как полностью завязанную на наслаждении – как наслаждением буквально интоксигированную, перенасыщенную – именно потому, что она перенасыщена, интоксигирована отношениями с истиной. Другое дело, что опять-таки знание к этому не имеет никакого отношения. Знание образуется не раньше, чем субъекту удастся хотя бы немного этой самой тревогой поступиться – если ему удастся хотя бы немного ее аналитику уступить. Вот только тогда, не раньше, начинается пресловутая работа знания, которая, разумеется, в анализе никогда не завершается. Иногда на психоанализ нападают, указывая на то, что он, мол, вещь сугубо буржуазная и что для того, чтобы субъекта и вправду преобразовать, нужно не более ни менее, чем целая революция. В ответ Лакан заявляет – и это последнее, что я сегодня зачитаю: *«Что касается Реального, то ему от этого ни жарко, ни холодно. С него, как с гуся вода – до следующего кризиса. Оно даже выигрывает, возвращая себе на время свой блеск. Это блеск, которого от любых революций ждать бесполезно – тот блеск, что мог бы воссиять на месте, всегда беспокойном, истины. Беда лишь в том, что блеск этот ослепителен – в нем не видно ни зги»* (с. 236).

Здесь имеет место унижение революции. Заметьте, как последовательно Лакан выстраивает цепь унижений. Поначалу унижается сам аналитик, потому что он слишком сильно с истиной связан – вся когорта психоаналитиков, что наследует Фрейд, конечно, как безумная занимается поиском истины. Когда Мишель Фуко ее однажды на этом ловит, указывая на то, что существуют, по меньшей мере, два типа знаний, которые устроены одинаково: это а) знание социально-критическое, и б) это знание

психоаналитическое, то он совершенно прав. Это не противоречит тому, что существуют последователи Лакана, которые были этим высказываниями Фуко чуть ли не лично обижены. Есть последователи Лакана, которые даже борются с Фуко, пытаясь Лакана защитить и показывая, что Фуко поступил бы неправильно, если бы распространял свое знание и на Лакана. Не знаю, делал ли это сам Фуко, т.е. были ли у него притязания на лакановский семинар – но, в любом случае, это не важно, поскольку Фуко, разумеется, имеет в виду не Лакана. Прежде всего, он имеет в виду психоаналитика, о котором Лакан вначале говорит, что он сегодня *вроде бы* существует. Он говорит, естественно, о компании, которая думает, что она наследует Фрейду, которая худо-бедно производит лечение и действительно производит его именно в той самой ипостаси, которую Фуко называет ипостасью подозрения.

Другим словами, и аналитики тоже то и дело обращаются с истиной таким образом, что откапывают вместо нее то, что сами называют падалью – они копаются, скажем, в бессознательном, показывая, что в глубине у субъекта скрыто деструктивное отношение – при том, что вот это как раз и есть тот уровень, с которого надо бы начинать, а вовсе не тот, которым надо заканчивать. Нет смысла скоблить субъекта с тем, чтобы убедиться, что будто бы внутри у него скрыты агрессивные позывы – именно потому, что на самом деле это и есть то, что Фрейд в итоге предъявляет. Пусть даже Фрейду пришлось об это знание чуть ли не убится, буквально потратив на него всю свою исследовательскую карьеру. В данном случае это совершенно не важно. Если Фрейд на это действительно жизнь потратил, то нужно поступить с этим так, как следует – т.е. отбросить в самое начало и признать, что это и есть азы – самая примитивная база. Другими словами, с этого как раз нужно начинать для того, чтобы не оскорблять самого начинания Фрейда. Если в этом начинании есть хоть какая-то цель, если у него есть какой-то смысл, то это, разумеется, не может быть смыслом, который заставил бы нас заново его отыскивать. Нет никакой нужды быть охотничьей собакой. Достаточно лишь указать на то, что это уже лежит на поверхности.

Так вот, пресловутые деструктивные влечения, ненависть к отцу и т.п. – ненависть вообще ко всему, что только имеет форму (а это и есть, на самом деле, причина ненависти к отцовскому на-

чалу как ненависти к тому, что имеет форму, и, стало быть, должно быть разрушено – это то, что Лакан без околичностей называет в двадцатом семинаре «ненавистью к бытию» – не с большой, правда, буквы, как мне кажется) – так вот, с этого-то и нужно начинать, показав, что, на самом деле, если субъекта по-настоящему поскоблить и провести хороший анализ того, что субъекта в итоге поддерживает и заставляет в итоге обретать собственную форму – притом что именно форма как таковая вызывает у субъекта, как уже было сказано, наибольшее отвращение – это, конечно же, не ненависть, а стыд.

Именно поэтому, когда Лакан говорит в начале данной главы о стыде, он делает это не потому, что его раздражили венсенновские студенты – а сама глава как раз таки и возникает по мотивам очень неудачной поездки в Венсенн, где Лакану буквально загнули рот. Некоторые только так эту лекцию и воспринимают, полагая, что все, сказанное на ней Лаканом, представляет собой выброс того профетизма, который не реализовался на студенческой сцене – профетизма, который студенты, эти грубияны, явно недооценили.

На самом деле, Лакан, и здесь верный своему дискурсу, говорит только то, что касается маленькой аналитической истины – истины, связанной с тем, что сегодня в открытии деструктивного измерения субъекта, равно как и в любом подозрении – а подозрение всегда открывает только негативные вещи, и интересно было бы выяснить, почему так? – не случайно об этом однажды спрашивает Гройс, и не только он – интересно, что ответ уже существует, и искать его нужно в этой маленькой книжке – семинаре, который я сейчас держу в руках – так вот, это так именно потому, что поиск деструктивности и есть то, чем занимается истина.

Истина – она вовсе не нацелена на благо. Напротив, истина нацелена на то, чтобы показать, что то, что истина отыскала, и есть дрянь в чистом виде – скажем, дрянь идеологического образца. Дрянь, например, дискурса господина или дискурса университета. С ними аналитический дискурс, конечно же, тоже имеет по-своему дело.

Так вот, чтобы не иметь необходимость заниматься поиском падали, нужно указать как раз на то, на что указывает Лакан. На то, в частности, что субъект управляется не деструктивным изме-

рением, а именно измерением стыда – измерением того, как Лакан это формулирует, что от стыда он еще не умер.

Если у субъекта и есть измерение стыда и если именно оно его приводит иногда в анализ, а иногда и к чтению Лакана, то, разумеется, связано оно с тем, что субъект ощущает в отношении себя то, что в тот раз я назвал нуждой. Помимо стремления к истине, помимо любви к истине, на которой все не только сегодня женятся, но буквально с которой все сегодня чуть ли не трахаются – так вот, помимо измерения истины существует еще и нужда в знании. Вот эта самая нужда в знании, которая, как я сказал в тот раз, не исчерпывается желанием – а желание, конечно, остается на истину завязано и возле истины постоянно кружит, так что если что-то желание воодушевляет и поддерживает, то это, конечно, желание истины. Последнее, как я уже сказал, справедливо для современного субъекта с присущим ему устройством невроза. Но если существует что-то, что за пределы желания выходит, то это, конечно же, знание – знание, которое в отличие от истины сохраняет черты двусмысленности. Знание, которое подсказывает субъекту, что есть вещи, которые не устроены так, чтобы на их критике можно было бы успокоиться. Напротив, есть вещи, которые вообще к критике не имеют никакого отношения – притом что они, конечно, требуют отношения именно что критичного – не критического, а именно критичного.

Потому, если действительно и существует стыд – к вопросам морали и даже к вопросу этики не имеющий отношения (ибо та, как известно от Лакана, занимается только и исключительно желанием), – то стыд этот, конечно же, обязан именно тому, что Лакан называет знанием – знанием, которое побуждает субъекта, постоянно повторяясь, давать о нем – не о себе – отчет. Именно ради этого – если в данном начинании есть хоть какой-то смысл – истину и нужно немножечко поприветствовать, указав на подобающее ей место – указать в силу того, что есть еще и отношения субъекта с его знанием как инстанцией, которую в этом году мы избрали в качестве центрального предмета обсуждения. Если отношения субъекта со знанием существуют, то это уже достаточный повод для того, чтобы интоксикацию истиной на время прервать.

6 марта 2013

VIII. Латуза как продукт истины

Вопреки своим намерениям, я хотел бы начать с небольшого примера. Представьте, что вы участвуете в коллективном молении. Вы полностью в это занятие погружены, благочестие вас охватывает, окутывая вас и поднимаясь как пар. И вдруг кто-то, как это иногда бывает во сне, когда невозможно определить, кто это именно был, сбоку ласково и насмешливым голосом говорит: «Ну и идиоты».

Совершенно очевидно, что как бы глубоко вы в свое моление ни были погружены, вы все же непременно обернетесь, чтобы посмотреть, не имеют ли в виду именно вас.

Надо сказать, что причины подобного жеста совершенно не очевидны. И менее всего его можно толковать по ведомству, которое, в общем-то, к этому жесту обычно прикрепляется – это ведомство так называемой рефлексивности – то самое ведомство, на которое постоянно нападают с критикой современные философы, возводя его непосредственно к Декарту – впрочем, думаю, что об этом говорить даже не стоит. Ведомство, которое играет ту самую единственную роль, и, в общем-то, к этому все его участие в вашей жизни и сводится, сколько бы о нем ни писали трактатов – роль, которая подскажет вам, что вы по-идиотски выглядите перед тем, как вам кто-нибудь об этом скажет.

И то, что этот самый якобы рефлексивный жест имеет место – то, что неким образом вмешавшаяся речь способна заставить вас на себя посмотреть, т.е. совершить то, что именуется в философии актом интерпелляции (интересно, что акт интерпелляции в молитве выглядит еще более забавно, чем он выглядит, скажем, в обычных сферах деятельности, когда вас, например, окликают на улице) – это то самое, о чем я несколько раз уже говорил – то, что основательно сбilo с толку Джудит Батлер, этот

жест интерпелляции исследовавшую, которая никак не могла понять, за каким чертом вообще нужно считать, что имеют в виду именно вас. Так вот, каким бы комичным ни был этот самый жест интерпелляции и отзова на нее – жест, посредством которого в интерпелляции принимаете участие и которым, разумеется, делаете ее действительной, ибо ратифицируете ее своим откликом на нее, именно вы – этот самый жест выглядит вдвойне забавнее в акте молитвы постольку, поскольку известно, что уж если верующий интерпелляции порой и подвергается, то объект его, разумеется, интерпелляции не подлежит. Т.е. основное достоинство божественной инстанции как раз таки в том, что окликнуть ее и получить ответ совершенно невозможно.

Это, конечно же, успокаивает. Трудно представить, что было бы, если бы все обстояло наоборот. Другое дело, что когда-то, как напоминает тот же Лакан, действительно все наоборот именно что обстояло – Бога можно было окликнуть. Но христианство, в общем-то, на то и христианство, что оно сделало все, чтобы Бог больше откликаться не смел, и достигло в этом неведомых успехов.

Я веду к тому, что опрометчиво числить эту самую функцию интерпелляции – это самое обращение на себя самого, которое совершается якобы в акте критического самоотношения субъекта к себе же – мыслить его так, как мыслят его обычно, т.е. начинать с его критики – а именно с критики, как я в прошлый раз сказал, все и начинается, поскольку у этого субъекта не было и дня, чтобы он в своей функции не сомневался. Более того, я полагаю, что наиболее изящным толкованием картезианского жеста было бы толкование, согласно которому Картезий эту самую истину самодостоверения вовсе не подтверждает. Что, более того, он как раз таки задается самим вопросом о ней потому, что сам является критиком картезианства.

На самом деле, проводить, как я уже сказал, этот самый жест по инстанции картезианского самообращения не стоит, потому что отношение он имеет к чему-то другому – к тому, о чем я собираюсь сегодня говорить, показав, что это самообращение имеет место исключительно ввиду того, что субъект сегодня поставлен в необычное положение – необычное, поскольку оно имеет отношение к тому, что я в занятиях сегодняшнего года называю

«знанием».

Эти отношения дополнительно осложняются чем-то таким, о чем как раз и был задан вопрос. Именно поэтому я сформулировал сегодняшнюю тему следующим образом: латуза как продукт истины.

На самом деле, я мог бы сформулировать ее несколько иначе. Скажем: латуза как дело истины. Или: латуза как следствие истины. Но я решил остановиться именно на этом связующем термине – «продукт», потому что он, конечно же, непосредственно к современной ситуации субъекта отсылает. Тема продукта даже, пожалуй, чересчур узнаваема и поэтому опасна. Но, перед тем как к этой самой латузе перейти и объяснить, что все же меня заставило на эту тему обратить внимание, притом что я совершенно ей заниматься не собирался, я хочу еще сказать пару слов относительно прошлого занятия, и еще относительно того, что я бы назвал *тонкостью Фрейда*.

На прошлом занятии, когда говорилось о роли истины и о том, что субъект к истине, пожалуй, относится слишком серьезно и что именно это является причиной некоторых кривотчений в его положении, я вовсе не имел в виду критику истины в том ее виде, в котором эта критика производится сегодня, когда истину упрекают в том, что можно было бы назвать *слишком уж серьезным* тоном. Заметьте, что я говорю о серьезном тоне субъекта, а не о серьезном тоне истины, чтобы показать, что с этой самой современной критикой истины (которая иногда именуется себя релятивизмом – впрочем, чаще всего, именно именуют ее так другие – чаще всего она себя никак не называет – это, скорее всего, общее умонастроение, некое поле здравого смысла, в которое вас сегодня погружают, сталкивая с философской критикой инстанции истины) – так вот, в этом самом философском поле нам подсказывают, что истина, пожалуй, за последние триста лет слишком уж расцвела, что она неограниченно пользовалась известными привилегиями, вследствие чего стала самодовольной, метафизически самодовольной, поскольку это словосочетание уже стало термином. И это самое метафизическое самодовольство, разумеется, необходимо поколебать.

Так вот, я ничего подобного в виду не имел. Напротив, я собирался показать, что независимо от того, как к истине относить-

ся – быть ли ее претензиями раздраженным, или же воспринимать их сугубо философски – здесь «философское восприятие», разумеется, игра слов – так или иначе, необходимо показать, что инстанция истина должна получить переопределение. Только это и именно это имелось в виду. Ни о каком релятивизме, равно как ни о каком возможном способе напасть на истину с той позиции, что она, пожалуй, слишком уж вольно начала в философском поле распоряжаться, разумеется, речи не было.

И в связи с этим я хочу привести пример, который и будет отсылать к тому, что я назвал *строгостью* Фрейда. Впрочем, я мог бы назвать ее, скажем, не строгостью, а деликатностью, и в данном случае это будет одно и то же. В том и состоит отличие психоанализа, что в нем строгость и деликатность – это вещи по существу идентичные. Так вот, строгость, или же деликатность психоанализа заключается в том, что он не имеет дело с вещами так, как имеет дело с ними философская критика.

Взять, например, базовое для фрейдовского мышления, для всего фрейдовского корпуса мысли, включая и фрейдистский корпус, который далеко не всегда с фрейдовским, разумеется, совпадает – к чему все уже привыкли – базовое отношение, которое можно было бы охарактеризовать в качестве отношения между жизнью и смертью. Прямо сейчас я не могу припомнить, кто это написал, и на самом деле это стыдно, потому что речь идет о довольно крупном психоаналитике, последователе Фрейда, так что я обязательно перепроверю, о ком именно шла речь, и интересующихся об этом извещу. Впрочем, пожалуй, это был аналитик не первого эшелона, так что, возможно, не так уж и стыдно¹. Важно то, что ему удалось определить нечто такое, что к сегодняшнему занятию имеет непосредственное отношение. Так, он совершает одну примечательную ошибку, которую я хочу рассмотреть вместе с вами.

Говорит он следующее: «Разве не удивительно, разве не поразительно...», – а в то время вообще принято было восклицать – это было общепринятым тоном университетской интеллигенции, когда она имела дело с вещами, которые она силилась понять и

¹ Неудивительно, что автором в итоге оказался вовсе не аналитик, а биограф Фрейда – Эрнст Джонс.

даже почти что понимала – во всяком случае, действительно оценивала по достоинству, но из-за того, что позиция ее оставалась университетской, не имела права о них говорить более менее прямо, предпочитая восклицания из партера. Так вот, восклицание из партера в этот раз состояло в том, что начинание Фрейда удивительно именно тем, что оно привносит в то, что раньше считалось цветущим корнем жизни – корнем всего живого, пресловутой животворящей и желающей жизни материи – что-то такое, что сам Фрейд называет «смертью».

Деликатность этого аналитика состоит в том, что он сам термин «смерть» не определяет. Но, с другой стороны, он проявляет неделикатность, показывая, что для него смерть, пожалуй, вещь слишком уж очевидная. Так, предлагая вниманию публики этот парадокс, согласно которому в само основание жизни оказывается занесено ужасающее семя смерти – и именно так, по всей видимости, необходимо сегодня мыслить человеческое существо, говорит этот субъект – тем самым он, конечно же, допускает ошибку, которая логически сродни той, о которой я только что сказал выше. Эта та же самая ошибка, которую совершают, когда пытаются переоценить истину с позиции ее критики, показывая, что истина сегодня не имеет права претендовать на многое просто потому, что необходимо пойти на переворачивание отношений.

Так вот, когда этот самый аналитик толкует смерть, как что-то такое, что по сравнению с жизнью теперь вышло на первый план, он, как уже было сказано, совершает ошибку, потому что берет понятия не в том их виде, в котором они появляются у Фрейда. Последние, разумеется, представляет собой результат длительной работы – это не свалилось на Фрейда просто так. Именно потому Фрейд и колеблется – поэтому у него несколько раз и меняются топики. Но, в любом случае, позднейшие плоды мысли Фрейда – включая и Лакана как наиболее знаменательный плод, самое блестящее позднейшее приращение – показывают, что уже у Фрейда было заложено то, что можно было бы назвать не «переворачиванием понятий», а именно их переопределением, своеобразной переоценкой в самом ее деликатном значении.

Переопределение, которому подвергает Фрейд «жизнь» и «смерть», заключается не в том, что они меняются местами и что

якобы теперь вместо того, чтобы наслаждаться этой самой метафизической – а она всегда оставалась на уровне понятия именно метафизического – «жизнью», следует признать, что в дело жизни вмешалась смерть, а в том, чтобы увидеть, что эти понятия инициативой Фрейда оказались именно что подвинуты, смещены с их обычного места. В каком-то смысле они претерпели оборачивание не потому, что теперь смерть преобладает над жизнью, а потому, что Фрейду удалось показать, что термины «жизнь» и «смерть» были в некотором смысле переставлены местами с самого начала. Другими словами, если переворачивание и совершается, то не потому, что Фрейд нарочито, своей собственной исследовательской волей переставляет их, меняя знаки, а потому, что в них с самого начала господствовала подмена. Так, уже Фрейду удастся показать, что вовсе не смерть, а именно жизнь является отсылающим к тому, что позже Лакан назовет «зловонной ямой гниения», показав, что в жизни действительно нет ничего такого, что видела в ней метафизика. И, напротив, смерть – это, по всей видимости, и есть то, что все время стояло на месте жизни, что однажды замечает Жижек, показывая, что пресловутое влечение к смерти Фрейда можно правильно помыслить только в том случае, если мы увидим, что это самое влечение к смерти и представляет собой бегство от смерти.

Здесь, конечно же, отказывает метафизический взгляд – а он же, разумеется, биологицистский – который предполагает, что жизнь – это что-то, что бежит смерти. Или, в более тонком определении, которое так полюбилось Мишелю Фуко – определении Биша, в котором жизнь – это то, что неустанно сопротивляется силам смерти и, конечно же, при этом постоянно уступает шаг за шагом, пядь за пядью.

У Фрейда в основании лежит еще более оригинальная мысль. И здесь Жижек, похоже, не ошибается – пожалуй, ему удалось всю деликатность фрейдовской интуиции соблюсти, поскольку как раз таки парадокс смерти заключается в том, что влечение к смерти как раз и состоит в пресловутом ее избегании. Влечение смерти, которым, как после Лакана теперь известно, управляет объект *a* – это и есть то, что составляет существо жизни, но составляет его так, что смерть постоянно отсрочивается. Смерть именно потому приводит живое существо в трепет, что им руко-

водит влечение к смерти. Именно так этот парадокс и нужно рассматривать, от всякого противопоставления при этом отказавшись.

Так вот, переходя к понятию латузы. На самом деле, как я сказал, я вовсе не собирался этим понятием заниматься. На мысль о нем меня навел из участников семинара, который спросил, что же она, латуза, такое есть? Я подумал, что, наверное, неправильным будет загружать маленькое чатовое окошечко фейсбука ответом на этот вопрос, так что ради него в рамках курса придется пойти на уклонение, своеобразный детур. Поначалу у меня не было ощущения, что этот детур является для нашего курса необходимым и что вообще есть какие бы то ни было резоны на него пускаться. Но постепенно, по мере того как я обдумывал вопрос и перечитывал соответствующие страницы Лакана – а их, как и в прошлый раз, очень немного, всего три, но при этом в них содержатся очень важные вещи, которые я сегодня по мере сил постараюсь прокомментировать – итак, чем дольше я над понятием латузы раздумывал, тем отчетливее понимал, что оно нашему курсу вовсе не помеха. Что, более того, напротив, именно оно позволит подытожить то, что в прошлый раз было сказано относительно истины, показав, что же такое переоценка места истины, которая вовсе не равна *ниспровержению истины*.

Именно поэтому понятие латузы – если, конечно, истолковывать его опять-таки предельно деликатно, т.е. в духе лакановской мысли (а для этого не всегда придется опираться на пресловутые три страницы – во всяком случае я не буду делать этого постоянно, а лишь попытаюсь показать, какую службу понятие латузы может сослужить, чтобы прояснить лакановскую мысль в отношении истины и той определенной зловредности, которую истина для субъекта несет) – именно этот легкий соблазн, милая шалость под названием «истина» и есть то, что понятием *латуза*, на самом деле, прекрасно проясняется.

Для того чтобы латузу правильно, как я уже сказал, определить, нужно, прежде всего, посмотреть как определять ее не следует. В этом отношении я наткнулся на одну статью, в которой

понятие латузы отведено центральное место.¹ Это статья одного из современных университетских мыслителей. Он преподает в университете Буффало, это штат Мэн, и занимает очень характерную для американского университета позицию, с точки зрения которой очень удобно совершать критику дискурса университета, при этом, разумеется, Университета не покидая. В то же самое время я не имею в виду, что университет нужно покинуть, и что критика была бы более весома, если бы данный представитель университетского знания отказался от своей должности. Разумеется, нет, ничего подобного. Университет, как известно, выходя из университета, уносят с собой как святую землю.

На самом деле, это удивительно, но данная статья, которая содержит критику позиции университета – например, она критикует все то же «полное знание» в обычном для тех, кто занимается Гегелем сегодня, духе – эта самая статья оказывается надлежащим образом оформлена – в ней чуть ли не указан номер гранта, благодаря которому она на свет появилась. Во всяком случае, в конце приведен основательный список литературы, также очень грамотно оформленный. Вещи такого рода несколько поражают – видимо, пресловутая неделикатность чисто теоретического толка здесь как раз и имеет место. Я не клоню к тому, что необходимо встать на крайние позиции социально-критического знания и решительно данной статье в содержании отказать, именно потому, что она условий, в ней изложенных не соблюдает. Как уже много раз говорилось, совпадение акта высказывания и содержания попросту невозможно. Поэтому с этой точки зрения на данного автора нападать не следует. Но, в то же самое время, забавно, что вся пишущая об университетском дискурсе братия этого самого тонкого неудобства не замечает. Все это просто странно, не более того.

Так вот, в данной статье латуза определяется посредством слова, которое к лакановскому корпусу не принадлежит. Это сло-

¹ *Matthew J. Rigilano* Voices in the Alethosphere: Techno-Psychoanalysis and the Tape-Recorder // http://www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&frm=1&source=web&cd=2&ved=0CDkQFjAB&url=http%3A%2F%2Fthedigitalage.pbworks.com%2F%2Fvoiceinthealethosphere.doc&ei=5olpUdDVJ8Gr4ATz04HYBQ&usg=AFQjCNF7ymW3Cg5bsLYxoT8bdRuVRVom1w&sig2=WOZW-B9nTEuSy4mInQ_U4g&bvm=bv.45175338,d.bGE&cad=rjt

во «гаджет». Зацепившись за то, что Лакан говорит о латузе страницей ниже – я имею в виду страницей ниже того самого отрывка, который я сегодняшнему чтению предпослал – автор приводит в пример то, что Лакан говорит о подмаргивающих объектах *a* как о том, что заняло сегодня свое место в светящейся витрине. Эти самые объекты *a*, которые, как теперь говорится со всех сторон, стимулируют потребление и, в конечном счете, идут капитализму на пользу.

Лакан и вправду так сказал – вместе с целым рядом других заявлений, которые ни в коем случае нельзя принимать за чистую монету. В любом случае, сам он на этом не настаивает – это просто наблюдение, не более того.

Но я не понимаю, почему данному автору было не учесть то, что о латузе было сказано выше, т.е. посмотреть на то, каким образом это было оформлено и, разумеется, увидеть, что роль латузы ни в коей степени к соблазну потребления не сводится. Что это, другими словами, никакой не гаджет. Заметьте, что это, как уже было сказано, термин не лакановского, а скорее бодрийеровского словаря – все эти гаджеты, мобильные телефоны, пустотные объекты, которые якобы можно набить чем угодно – все это, разумеется, традиция именно бодрийеровской критики. В любом случае, когда рассматриваемый здесь автор сначала определяет латузу как гаджет, а потом опять-таки определяет ее, как это водится в нынешнем интеллектуальном горизонте, с помощью связи ее с позицией знания – знания в его полном, гегельянском виде, которое у Лакана записывается значком S_2 – и когда данный автор представляет две эти гипотезы (а я повторю их: с одной стороны латуза – это то, что обслуживает знание в его гегельянском завершающем виде как знание, которое в итоге приходит к завершению и поэтому приобретает репрессивный, лживый оттенок, и с другой стороны латуза, понятая как материальное воплощение объекта *a*, безделушка, блестящий предмет), то, надо сказать, что автор этот вовсе не трудится привести две высказанные точки зрения в состояние хотя бы малейшего соответствия. Эти две гипотезы остаются между собой не связанными, в чем легко можно убедиться, прочитав статью.

С одной стороны, он поступает правильно. Чтобы две эти позиции связать, разумеется, необходима определенная работа, со-

ответствующий труд. Но разве не тем же Лаканом сказано, что ни одна работа, ни один труд еще никогда знания не производили, почему, в общем-то, и напрягаться в данном направлении нет никакой нужды. Можно оставить эти вещи бессвязными, и статья все равно так или иначе свою функцию выполнит. Со своей стороны я вообще полагаю, что вся работа целиком была проделана совершенно напрасно – даже толика проявленного автором усердия никакого знания в итоге не принесла, просто потому, что связывая термины между собой, он допускает одну очень важную ошибку – ошибку отчасти извинительную и именно ее причиной я весь текущий год и занимаюсь – ошибку, которая побуждает его связать латузу не с истиной, а со знанием.

Именно тогда, когда латуза оказывается связанной со знанием, как уже было сказано, в его полной и, на самом деле, несуществующей форме – даже Гегель до конца в нее не верил – в форме того, что отлилось в итоге в гегельянский миф о самосознании, приводящего субъекта к завершенности в его развитии – тогда, когда латуза полностью поверена знанием, оказывается потерянным самый важный момент происходящего, состоящий в том, что именно истиной, а не знанием, нужно латузу поверять. Вот с этого и необходимо начинать ее разбор.

Полезно в этом отношении было бы посмотреть на то, что же такое латуза сама по себе, и увидеть, что связь ее с истиной лежит уже в самом ее корне. Латуза – это, разумеется, производное (чего Лакан не скрывает) от хайдеггеровской *алетейи*. Т.е. латуза – это что-то такое, что не то чтобы было алетейе противоположно – сказать так, значило бы принять слишком легкое решение – но, так или иначе латуза действительно вступает с этой самой алетейей в некоторые, пусть даже двусмысленные, отношения. Она тоже причастна природе истины. Каким образом она причастна природе истины, как раз и предстоит выяснить.

Известно – если не от Хайдеггера, то, по крайней мере, от Фрейда – что есть такие означающие, которые от наличия отрицательной приставки совершенно не меняют своего значения. *Heimlich/unheimlich*, *lethea/alethea* – какая разница, в конце концов? Главное, что здесь имеет место хорошо различимый корень, который производит в данном понятии свою работу. Если этот корень налицо, то понятие как раз таки и делается причастным к

тому, что можно было бы о нем сказать с позиции знания.

Я подвожу к тому, что если сама латуза связана с истиной и если латузу необходимо поверять именно истиной, то делать это нужно, разумеется, посредством знания и, в частности, наблюдения за тем, что именно существование сговора, союза между латузой и истиной, в знание привносит.

Я полагаю, что не слишком тороплюсь и не пугаю аудиторию подобными сопоставлениями. Мы достаточно занимались, с одной стороны, отличием знания от истины, а, с другой стороны, указанием на то, что истина оказалась способна что-то знанию причинить – что она вступает со знанием в отношение. Это отношение я как раз пытаюсь, по крайней мере, на последних занятиях, подробно рассмотреть. Т.е. сказать, что сама латуза причастна истине, но притом имеет для знания некоторые следствия – означает как раз таки довольно строго следовать лакановской букве.

Для того чтобы латузу охарактеризовать, чтобы дать понять, что же она такое, почему связана с истиной и почему это имеет для знания некоторые следствия, я попытаюсь просто опереться на несколько примеров.

Так, когда все же, в какой момент эта самая латуза появляется? Лакан на этот счет говорит следующую вещь: «Каждый из субъектов знаком, по крайней мере, с двумя-тремя образцами этой породы, т.е. латузы». И далее буквально через пробел следующая фраза: «Ограничивать свое размножение у латузы нет никакой нужды»¹.

Может показаться, что Лакан просто тянет время, и что перед нами ряд чисто риторических накруток, которые позволяют ему как – как это кажется некоторым – он обычно делает, сказать о латузе довольно много, на самом деле ничего о ней толком не сказав и оставив читателя в полном недоумении. На самом деле, что бы там ни говорили, на Лакана это не похоже. Для тех, кто испытывает опасение и неуверенность в отношении его текста, я бы как раз охотно продемонстрировал, что, напротив, Лакан как раз таки никогда не говорит экивоками, если экивоками вообще можно не говорить. В данном случае он говорит вещи, безуслов-

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 17. «Изнанка психоанализа». С. 204.

но насыщенные содержанием. Если каждый из нас знаком от силы с двумя-тремя образцами этой породы, но при этом у латузы тем не менее нет нужды себя ограничивать в размножении – а уж коль она причастна объекту *a*, то, конечно же, подобной нужды у нее нет, поскольку объект *a* размножается без посредников, как известно – так вот, взяв эти две фразы – на первый взгляд противоречивые – необходимо попытаться выяснить, что же за ними стоит.

Ответом на этот вопрос, конечно же, служит то самое псевдокьеркегорское представление, которым я не устаю здесь заниматься – то самое, что в педагогике субъекта фигурирует под именем «личного участия», «вовлеченности». Латуз, разумеется, много, и количество форм, посредством которых латуза получает в пространстве знания существование, стремится к бесконечности. Иное дело, что субъекту для того, чтобы эту форму постичь и чтобы опять-таки к латузе как-то подобраться, необходимо в некоторые истории ввязаться, оказавшись в них задействованным. Именно это, как правило, под «участием» и понимается. Это как раз то, что соответствующая традиция в благочестивом тоне называет *не-алиби*.

Ответом на это могло бы служить то, что я пытался показать на прошлом занятии, настаивая на существовании вещей, для участия в которых никого специально агитировать не нужно. Скажем, есть ли хоть малейшая нужда, чтобы субъект, охваченный неврозом, начал вопросом об этом неврозе задаваться? Разумеется, нет и не может существовать никакого специального поощрения для субъекта, оказавшегося в плену невроза – а несколько занятий назад я дал неврозу строгой определение, назвав это вынужденностью субъекта в его отношениях со знанием – вынужденностью, которая появляется только в эпоху, называемой современной. Если невроз – это вынужденность субъекта в его отношениях со знанием – отношениях, которые остаются непроясненными (потому что субъект не только не понимает, что это за знание такое, но и не понимает, почему он на него обречен, и эти два непонимания и составляют сущность того, что Фрейд называет неврозом), то ничего удивительного нет в том, что, будучи жертвой этого непонимания, субъект – ошибочно, но другого выбора у него нет – задается вопросом об истине. Именно поэтому,

как иногда благочестиво замечают, скрывая создающуюся здесь двусмысленность, пациент к аналитику и приходит.

В этом смысле призывать субъекта заниматься истиной, воздействовать на него философским эликсиром, совершать разного рода интеллектуальные растирания, делать припарки посредством истины, нет никакой нужды. Субъект ей занят уже и так.

То же самое касается и пресловутой «вовлеченности». Нет такого субъекта, который бы действительно не вступил в отношения с двумя-тремя представителями породы латуз. Вы вступаете в отношения с латузой, например, тогда, когда – это обещанный пример – ввязываетесь в историю атеистическую. Когда субъект начинает заниматься всерьез вопросом атеизма, когда его это беспокоит и он так или иначе пытается лицам *воцерковленным* что-то объяснить, он, разумеется, сталкивается с латузой лицом к лицу. Если пользоваться метафорами, принадлежащими к жанру хоррора, субъект эту латузу собой подпитывает. Впрочем, я на этой метафоре не настаиваю. На самом деле даже интересно, что один из участников семинара – тот самый, который меня о латузе и спросил – в итоге предложил сравнивать латузу с существами, фигурирующими в одном из романов Стивена Кинга. Это существа под названием «лангольеры».

Я не успел посмотреть этимологию этого слова, но полагаю, что, на самом деле, она потрясающая и должна отсылать к целому ряду вещей, включая все те же технические новинки двадцатого века, равно как и их литературного предвосхищения в девятнадцатом. Т.е. у этого названия должна быть своя история, тут спрятана какая-то игра слов, и я буду благодарен тому, кто меня с ней ознакомит. Но, в любом случае, когда мы рисуем себе лангольеров в виде маленьких пожирающих существ, наделенных зубастой пастью, то естественно оказываемся в плену воображаемого. Другими словами, это нисколько не позволяет понять, что же латуза такое. Но зато это позволяет, по крайней мере, настроиться на определенный метафорический ряд.

Действительно – это уже не шутки – субъект способен латузу подкармливать, но только при том строгом условии, что латуза в ответ подкармливает и его самого. Точнее, не его, разумеется – субъекту, как мы знаем, пища не нужна – пища нужна только его желанию на том уровне, где оно открывает субъекту путь на уро-

вень истины. Не раньше, чем латуза наглядно продемонстрирует субъекту, что в отношении с истиной он уже вступил и сумел к ее источнику со всей присущей ему силой желания присосаться, именно в этот момент эта самая латуза делается для субъекта вещью привлекательной. Даже не зная о том, что она существует, не зная о том, что она есть и где находится, вы ее питаете.

На самом деле, вопрос о том, кто она такая, т.е. что она такое есть – это вопрос, который Лакан с самого начала задавать воспрещает, поскольку предупреждает, что он не будет определять латузу посредством древнегреческой *усии*, т.е. сущности. Латуза, это не латусия, говорит он. Это важно.

Опираясь на это наблюдение, я предложил бы свое толкование того, что именно латуза производит – толкование того, что она есть такое и что она способна в мире субъекта проделать. Это толкование, согласно которому, латуза представляет собой нечто наподобие сперматозоида, который внедряется в то, что субъект пестует под эгидой своего отношения к истине – сперматозоида, который и позволяет этому самому отношению разрастись во что-то большее.

Здесь я бы хотел размежеваться с традицией, согласно которой сперматозоид – это что-то такое, что метафизика всех времен и народов мыслила в качестве несущего с собою *сущее* начало. Поскольку Лакан предупреждает, что латузу через сущее мыслить не следует, сойдемся на том, что она вовсе никакое не сущее. Именно поэтому, поверяя латузу обликом сперматозоида – а я полагаю, что в данном случае это определение носит уже не метафорический характер и действительно описывает процедуру, в рамках которой латуза действует – так вот, эта самая латуза, являясь сперматозоидом, чем-то спермонесущим, она, по сути, не представляет собой сущность, как на самом деле не представляет ее и сам сперматозоид.

Действительно, стойки – а именно от них пошла эта традиция – видели сперматозоид чем-то наподобие космического семени как того, что преимущественно способно привнести в не оформленную материю форму. Вся эта история восходит к Аристотелю, разумеется. Материя – это, мол, то, что не имеет формы – нечто темное и неопределимое. Иногда понятию таким образом материю сегодня пытаются толковать посредством Дерри-

да и его понимания хоры – результат ужасающе плачевный, при том что Деррида в этом, конечно, не виноват. Но, в любом случае, данная традиция сохраняется в том виде, в котором темнота материального – это то, что не имеет формы, не имеет определенности, а стало быть, не причастна существу. Именно мировое семя – этот самый носящийся в пространстве сгусток информации – и способен придать ей искомую оформленность, сделав ее, наконец-то, чему-то существу причастной.

Так вот, с этой традицией действительно необходимо порвать. И порывает с ней не только критика метафизики, но и, как это ни странно, современная биология и генетика. Есть в ней, скажем, теории, которые уже не мыслят сперматозоид как то, что несет с собой разумное сообщение, закон, посредством которой зародыш впоследствии развивается и получает форму. Напротив, эти теории рассматривают вторжение сперматозоида в женскую яйцеклетку как акт, который можно было бы сравнить с своего рода уколом – именно уколом, а не инъекцией – то есть актом, который ничего содержательного не несет и представляет собой именно что чистый акт, как это, например, наблюдается в некоторых ситуациях, в которые яйцо помещают в условия, провоцирующие в нем что-то наподобие мутационного, тератологического роста. Широко известен эксперимент, в котором неоплодотворенное яйцо прокалывают иглой, после чего в нем начинаются разнообразные мутации, которые, разумеется, не приводят к появлению живого зародыша, но, тем не менее, по крайней мере, имитируют процесс создания чего-то оформленного. И, заметьте, что никакого сперматозоида при этом не требуется. Достаточно чего-то такого, что с успехом в иных случаях совершает его головка – т.е. прокалывания оболочки, после чего и начинаются эти самые занимательные процессы.

Не очевидно ли, что в этом примере, очень занимательным и, на самом деле, важным для нашего анализа образом сперматозоид безвозвратно теряет свою метафизическую сущность – теряет, собственно, то, что в нем к существу имеет отношение – к тому, что является информацией, которую сперматозоид будущему существу, сыновнему существу как бы в дар преподносит. В данном случае с этой стороны роль сперматозоида низводится чуть ли не до нуля.

В определенной степени я предложил бы мыслить латузу как то, что делает то же самое. В самой латузе, разумеется, нет ничего, за что можно было бы уцепиться – ни обрывка сообщения. Но зато она прямоком попадает в поле знания, а я еще раз предупреждаю, что сама латуза – это, разумеется, ни в коем случае не знание, поскольку если бы мы, как это предлагают, латузу свели к знанию, то тем самым потеряли бы всякое право о двусмысленности знания говорить. Если знание в пост-гегельянской традиции настаивает на себе как на чем-то двусмысленном – а именно поэтому мы начали нынешний год с критики распространенного представления о знании, которое сводит знание к тому, что нам якобы досталось от Гегеля в его завершённой идеологической форме знания как свода всего, что можно знать, и того, что только осталось постичь – если сегодня знание мы уже не можем таким образом мыслить, и если знание сохраняет то, что было названо его двусмысленностью, то это указывает на то, что в знании существует элемент, который внедрению истины сопротивляется. Это с одной стороны.

С другой стороны, если в знание постоянно происходит внедрение истины – т.е. то, что я прошлый раз описал как опущение знания до ранга симптома (а этот самый ранг симптома и возникает именно тогда, когда знание, как было Лаканом уместно замечено, понижается до уровня истины) – то это понижение знания, разумеется, происходит не просто так. Для этого необходимо определенное вмешательство, некоторое воздействие. Именно это вмешательство и осуществляет пресловутая латуза.

Не являясь сущим и ничего с собою не неся, она, тем не менее, выступает на первый план всякий раз, когда субъект оказывается определенной историей ангажирован – скажем, когда он предпринимает эмпирическую критику психоанализа с позиций науки, или, напротив, когда он с позиции психоанализа борется, например, с психологией или эмпирическими дисциплинами в свой черед. Здесь совершенно не важно, какую позицию вы изначально занимаете, не важно даже, насколько прогрессивное знание у вас в руках. Более того, как раз таки именно психоаналитический опыт подсказывает, что никакого прогрессивного знания не бывает, и что даже критикуя Университет с кошерных позиций лакановского психоанализа, можно нагородить кучу глупо-

стей и в итоге в дискурс университета обратно вляпаться. Так чаще всего и бывает, и я в прошлом году уже пытался объяснить почему.

Так вот, как уже было сказано, совершенно не существенно, насколько драгоценно знание, на которое субъект сознательно опирается – будет ли это лакановское или витгенштейновское знание, или это будет знание скромного аналитика из университета Буффало. Так или иначе, с этим знанием может случиться все что угодно. Ни одно знание не находится в состоянии, в котором от него была бы раз и навсегда отведена опасность подвергнуться атаке латузы.

И если опасность постоянно присутствует – если знание способно понизиться до ранга истины – если это вообще происходит, то на это должна быть причина, и латуза, похоже, эту самую роль причины выполняет превосходно. Много в заметках Лакана указывает на то, что именно об этой роли и идет речь и что, конечно же, не гаджеты имеет Лакан в виду и не пресловутые мобильные устройства, которые побуждают его организовывать процесс потребления все более эффективно. Если бы Лакан, кстати, имел в виду гаджет, то он так бы и сказал. Как я уже говорил выше, вещи, которые можно называть своими именами, Лакан так и называет. И, напротив, если Лакан действительно блуждает, то это означает, что о вещах напрямую сказать нельзя и что без окольного пути не обойтись.

Потому если Лакан начинает блуждать, то можно быть уверенным, что латуза где-то рядом и что именно чутье на латузу – на ту самую, что производит понижение знания до симптома – помогает изложению держаться на порядочном отдалении от того, что в другом месте получает название благоглупостей.

В связи с этим я бы хотел, предупреждая возникающий на этот счет вопрос, поговорить о том, что означает *знание в положении истины* – еще один ослепляющий лакановский термин. Думаю, что у многих из вас этот вопрос уже назрел – тем более, что дискурс аналитика – это и есть то, что представляет собой позицию знания на месте истины. Именно так – на месте истины, а не просто *в отношении*, скажем, к истине. Отношение к истине и без того есть всегда. Но существует также один уникальный дискурс – один из четырех, как известно – в котором знание действи-

тельно встает на место истины.

Ситуация эта отмечена опасностью – тут нет места для умиления. Напротив, когда Лакан говорит о том, что знание встает на место истины, и что это происходит только в дискурсе аналитика, он не пытается сказать в честь этого знания на месте истины хвалебную речь. Было бы ошибочно думать, что дискурс аналитика потому так уникален и потому и обладает таким огромным значением, что якобы в нем единственном знании стоит на месте истины. Как раз таки напротив – именно это нахождение знания на месте истины, нахождение термина S_2 на нижней левой позиции делает дискурс аналитика таким шатким и проблематичным. Лакан в этом прекрасно отдает себе отчет, когда произносит ту самую формулу, разбор которой не приедается никогда: участь аналитика – идти в ногу рядом с тем же самым знанием, от которого он отрекается. Если аналитик и осознает чуть лучше, чем другие, существующую в отношении знания неловкость, то это как раз таки потому, что знание в его случае стоит на месте истины. Но знает он об этом не благодаря этому факту. Не истина дарует ему это знание и не истиной он осенен – как раз таки именно нахождение рядом с истиной бок о бок, именно опасности, которые от истины исходят, и делают аналитический дискурс своего рода предупреждением.

Это, разумеется, касается не всех. Когда кто-то понимает роль дискурса аналитика превратно, считая, что все дискурсы, кроме него, подвержены так или иначе своим ошибкам и только дискурс аналитика якобы производит такое знание, которое действительно может преподнести вещи, впоследствии могущие сослужить критическую службу – т.е. службу именно подлинно критического знания (а многие всю эту историю с четырьмя дискурсами именно так и понимают), совершают ту же самую ошибку, связанную на этот раз с неумением постичь присущую лакановской постановке вопроса двусмысленность и, в конечном счете, неразрешимость. Постичь ее, разумеется, трудно – еще труднее с ней смириться, но именно на неразрешимости, похоже, Лакан настаивает, когда указывает на то, что нахождение знания аналитика на месте истины аналитического процесса и создает сегодня наибольшие трудности. Это и есть то, в силу чего сегодняшняя ситуация, мало того, что она и без того довольно безыс-

ходна, приобретает еще дополнительные черты безысходности.

Впрочем, я полагаю, что если кто-то посещает семинар довольно долго, он уже знает, что любое удвоение означающего, имея место, приносит с собой нечто новое. И если мы говорим о безысходности, в которую вмешалась безысходность, это означает, что в действительности могут произойти некоторые новые вещи. Это не просто безысходность как таковая, одна единственная, с большой буквы. Вмешательство означающего в себя же самое, т.е. удвоение означающего – это всегда вещь предположительно плодотворная, хотя не всегда известно, каким именно образом она будет плодоносить. Вот это, пожалуй, тоже всех раздражает. Нам бы хотелось, чтобы вещи в критическом знании разворачивались известным образом. Скажем, если все сегодня уже поняли, что на капитал, на свободный рынок и на либерализм нельзя поставить, то существует ведь ряд других, менее потасканных истин, на которые действительно можно было бы положиться. Скажем, истина мессианическая или истина ожидания революции.

Разумеется, как только произносятся вещи такого рода, как тут же их снова погружают в университетский дискурс, так что хотя что-то и происходит – отрицать это трудно – но ничего в итоге не меняется. А ничего не меняется именно потому, что не меняется, как уже было сказано, акт высказывания как он есть.

В связи с этой неизменностью и, конкретно, в связи с тем, что сегодня уже был упомянут университетский представитель, я бы хотел – и это было одной из моих сегодняшних боковых целей – дать, наконец, определение персонажу, который фигурирует в другом дискурсе. Это дискурс университета – персонажа же называют студентом.

Я действительно в определенный момент – именно потому, что я специально занимаюсь университетским дискурсом и его перипетии мне не безразличны – задался вопросом о том, что же такое студент. Вопрос этот, разумеется, не звучит так же фундаментально и возвышенно, как вопрос о том, что такое человек, этот самый homo? Но, с другой стороны, если вопрос о том, что такое человек сегодня действительно дискредитирован, то почему бы не попытаться задаться вопросом именно о студенте как существе, которое действительно имеет право на то, чтобы хоть

какое-то определение получить? На самом деле, сегодня, если и есть что-то такое, что напоминает человека – в одном месте говорит Лакан – то это именно студент. Роднит этих двоих понятие *отброса*.

Так вот, студент – и это уже следует из его позиции в записи Лакана – это такое существо, которое обитает в ту самую эпоху, когда между истиной и знанием образовалась перемычка. Именно поэтому я говорю о том, что так было не всегда – что это, другими словами, большая и насыщенная событиями, но вполне определенная эпоха. Я называют ее вслед – разумеется, даже не то чтобы за автором, потому автора, увы, у этого слова уже нет – но вслед за сложившейся традицией – современностью. При этом, говоря о «современности» – это правило хорошего исследовательского тона – ей всегда следует давать определение. В контексте тех вещей, о которых идет речь, современность – это период, в котором особым образом сказалась продуктивность акта высказывания – вот рабочее определение, которое я в данном курсе этому важному термину даю.

Так вот, студент именно сегодня, в «современности» попадает в странное, даже по-своему дурацкое положение, в котором между знанием и истиной впервые открывается подобие взаимоотношений. Так действительно было далеко не всегда. Скажем, если мы посмотрим на средневекового студента, студента эпохи вагантов, то сделается очевидным, что его перемычка между знанием и истиной еще не вступила в силу.

Студент той эпохи – это такое существо, которое, как известно, во время своего образования беспробудно пьет, и ничто не указывает на то, что он собирается заняться делом, пока вдруг неожиданно он не начинает писать трактаты или продуцировать мистические состояния. С определенной точки зрения между двумя этими этапами нет ни малейшей связи, да и сам он, будучи спрошен, вряд ли мог бы объяснить, как так получилось, что он переходит из одного в другое – примечательно, что всех бывших школяров, начиная с бл. Августина, эта трансформация явно ставила в тупик. В конечном счете, ее приходилось принимать как данность, что как раз и доказывает, что связь истины и знания тогдашнего студентозуса еще не коснулась.

Напротив, современный студент – это субъект, который во-

лей-неволей задается вопросом о том, как ему выбраться из той обреченности – не на университетское знание, поскольку он-то понимает, что в нем ничего особенного нет – а обреченности на то, что взывает к нему с территории, где происходит что-то наподобие протеста. Как ему в этой самой ситуации себя вести? Студент этот постоянно находится в бедственном положении, в котором он тоже, как и пресловутый аналитик, никак не может отвлечься от знания, с которым идет бок о бок, не умея притом, в отличие от последнего, с этим фактом ничего поделать.

На самом деле их ситуации симметричны, но отличаются они в том, что между ними наблюдается хиазматическое отношение. Так, аналитик уже смирился с тем, что его знание стоит на месте симптома, поскольку именно это как раз таки и позволяет внести в аналитический дискурс некоторую упорядоченность. Если бы этот самый дискурс изначально не догадался бы поставить свое знание S_2 на место симптома, т.е. понизить его до того, как оно оказалось понижено в соответствующей публичной среде, то, разумеется, ничего бы из аналитического предприятия никогда бы не вышло.

Студент находится в другом положении. Он никак не может понизить собственное знание до истины. Он этого самого понижения бежит. Именно этим объясняется то, что в итоге он на собственном поле разделяет судьбу истерика – это тоже из лакановских писаний становится ясно. Неясным остается лишь то, что судьбу эту он вынужденно разделяет именно постольку, поскольку он это самое грозящее понижение отвергает. По этой причине ему и не удастся найти себе места – как только ему кажется, что он обязан вступить в борьбу, как тут же оказывается, что борьба производит разрушение знания. Все знают, что такое, скажем, левацкая борьба. Это уничтожение знания на корню.

С другой стороны, как только он попадает обратно в места, где знанию дают место, где оно производится, где его пестуют, как тут же оказывается, что там знание опять-таки понижается до истины. Стало быть, с этим знанием ему тоже делать нечего. Вот такова позиция студента на сегодня.

Кстати, именно это могло бы в широком смысле стать определением *Bildung* – еще одной категории, которая действительно давно уже нуждается в определении, вырвавшем бы его из лап

исторической социологии, – связь знания и истины, эпоха, в которой между истиной и знанием открылось некое соотношение, оказавшееся чреватым целым рядом следствий и парадоксов, некоторые из которых в сегодняшней лекции уже были затронуты. Вот это и есть *Bildung* в чистом виде.

Постепенно подводя к концу, я хотел бы продемонстрировать, пожалуй, самый поразительный, самый значительный, по своей трагичности прежде всего, пример этого самого понижения знания. В данном случае это пример, который фигурирует на нашем семинаре постоянно – пример того, кто однажды предпринял поразительнейшее, не уступающее по масштабам тому, что он хотел произвести, и тому, что он на самом деле в итоге произвел – хотя у него это получилось, правда, совершенно не в том месте и не тем образом, которым он это производство замыслил – понижение знания до симптома и, в конечном счете, до истины. Интересно, что данное понижение так сказалось на последующем знании данного философа, что предлагаемое им знание только выросло в цене. Речь, конечно же, опять идет о Кьеркегоре.

Так вот, понижение знания до истины было произведено этим субъектом там, где он предпринимает попытку, которая всем известна, так что я не думаю, что содержание кьеркегоровской философии нужно передавать. Все и так знают, что речь там идет об этике, о вовлеченности субъекта, о религиозном выборе – все это вполне укладывается в книжечки, позволяющие ознакомиться со всем этим за двадцать минут. Я лишь хочу напомнить, что Кьеркегора, как уже много раз говорилось, интересует в том числе и инстанция сообщения. Сообщение же он мыслит так, что из-за этого после него в теориях сообщения началась невероятнейшая путаница. Почему-то, во-первых, все решили, что сообщение – это о связи. Притом что, разумеется, ничего подобного. Сам же Кьеркегор и говорит, что это не так и что расчеты на коммуникацию как связь сразу следует оставить. Что более того, сообщение – это не то, что сопрягает нас с нашим ближним. Скорее напротив – это то, что нас от нашего ближнего – как бы далеко он от нас по обыкновению ни был – отдаляет еще больше. Другими словами, это никакая не коммуникация вообще, хотя Кьеркегор этим термином и пользуется.

Это не коммуникация, разумеется, в обычном, либеральном

смысле, где субъекты обмениваются сообщениями для того, чтобы сделать мир лучше. Или, по крайней мере, извлечь какую-то выгоду, если первое никак не удастся.

То, что интересует здесь именно Кьеркегора, как уже говорилось – а этому было посвящено специальное занятие – это возможность сделать так, чтобы субъект каким-то образом осознал условия своего сообщения. Т.е. чтобы содержание сообщения от акта высказывания никоим образом не было отличено. Чтобы субъект, это самое болтающее существо, понимал, что когда он говорит некоторые вещи, то нужно не только содержательно их оформлять, но еще и подавать неким образом сигналы о том, что он сознает, что им говорится. Разумеется, речь идет не о том, что он должен думать о том, что он говорит. Этого Кьеркегор, разумеется, не требует, это было бы уж слишком. Но, по крайней мере, от субъекта требуется, чтобы, подавая некоторые сообщения, он осознавал условия, в которых он это говорит, и спрашивал себя, не выглядит ли он при этом немного нелепо. Кьеркегор даже приводит специальный пример – пример разглашения тайной истины, урок которого заключается в том, что если существует тайное знание о том, как субъекту приподняться над собой, как ему достичь полноты бытия, то это, разумеется, такое знание, которое нельзя разглашать на площадях. Это будет просто смешно. Именно это Кьеркегор, на первый взгляд – так, по крайней мере, его поняли – и имеет в виду под осознанием условий сообщения.

Вся последующая традиция доказала, что данное состояние, разумеется, недостижимо и что субъект – порой просто выживания ради – постоянно это правило нарушает, потому что примирить условия сообщения и содержание сообщения – выше его сил. Что, более того, ни одна коммуникация бы не состоялась, если бы данное правило не было бы нарушено, если бы содержание сообщения постоянно от его условий не отрывалось бы. Попробуйте написать хотя бы, не то чтобы книгу, а даже небольшое эссе, чтобы в нем содержание не было оторвано от акта высказывания. Разумеется, у вас ничего не получится. Как только вы это эссе опубликуете и, более того, как только вы, находясь в процессе его написания, будете его кому-то посвящать, то тут же выяснится, что вы нарушили тот самый строй глубочайших истин, который вы в этом эссе излагаете. Вы его понизили опять-таки до

ранга истины. Это неизбежно.

Более того – это удивительно, но в том, что данное условие не выполняется как раз таки и состоит причина того, что коммуникация может иметь место. В этом нарушении и лежит причина данного более-менее удовлетворительного, сбалансированного состояния. Но Кьеркегор об этом не желает знать – этому безумцу нужна истина. Истина состояла, разумеется, в состоянии, которое можно было бы, если бы это было возможно причинить речи субъекта, состоянии, в котором бы этот самый акт высказывания с содержанием бы совпадал. Вот именно это Кьеркегора интересовало.

При этом Кьеркегор, гонясь за истиной, как и всякий безумец, что в истину влюбляется и что с истиной, как Лакан деликатно выражался, спит, не замечал того знания, что он уже произвел – знания, согласно которому на повестке дня вообще оказался поставлен вопрос об акте высказывания. Как я уже много раз говорил, Кьеркегор здесь был первым. То, что ему удалось это блестящее знание произвести, равно как и то, что ему удалось это знание в традицию неким образом поместить, для него самого осталось совершенной загадкой, совершенно непрозрачным фактом. Он этому не радуется, он этого вообще не замечает. Это, на самом деле, хорошо, потому что стоило бы ему только этому обрадоваться, как тут же последовали бы вещи непоправимые.

Другими словами, Кьеркегор вовсе не стремился стать автором. Он не замечает того, что за проведенным им различием между актом высказывания и содержанием грядут самые удивительные события. И в какой-то степени слава Богу. Если бы он как раз таки пожелал бы хорошо это осознать, то может статься, что сегодня это знание оказалось бы искаженным и мы не смогли бы им пользоваться. В нем не было бы ни малейшего смысла, поскольку оно превратилось бы в то же самое, во что превратилось большинство знаний, в отношении которых авторы были уверены, что они доносят то, что хотели донести. Напротив, Кьеркегору нечаянно, совершенно неудачно удалось как раз таки произвести удачное высказывание. Это самое высказывание в виде удвоения термина «всеобщее» я подробно опять-таки в позапрошлый раз, кажется, разбираю, заметив, что оно является оборотной стороной различия между актом и содержанием.

Итак, привнеся в традицию потрясающие вещи и сказав о коммуникации, о речи и о сообщении то, что до него никто сказать не осмелился, Кьеркегор, сам того не замечая, продолжает свое движение по траектории истины, которая приводит его в итоге к пагубному завершению – в общем-то, к полнейшему бесплодию – к тому, что называют у него религиозной стадией. Религиозная стадия появляется именно потому, что Кьеркегор оказывается соблазнен истиной. Если бы она его не поманила, то, разумеется, ему говорить бы о личном выборе – а он об этом действительно говорит – и в голову бы не пришло. Но именно потому, что по дороге истины он и двинулся, в итоге на свет появилась ужасающая трехногая схема пресловутого эстетико-этико-религиозного образования субъекта – схема, которой, в отличие от кьеркегоровского изобретения в области акта высказывания, постоянно сегодня пользуются и которую отбарабанивают, когда о Кьеркегоре необходимо сказать пару слов на экзамене.

Эта ужасающая – и по топорности и по ее полнейшей неприменимости схема – которая и сегодня кладется в понимание инициативы Кьеркегора и как раз и позволяет увидеть, что же именно происходит, когда понижение знания в пользу истины имеет место. В случае Кьеркегора это понижение произошло, правда, не совсем чистым образом. Это не полное падение, как уже было сказано, и не окончательный для знания крах, потому что Кьеркегору удалось в итоге частичку знания сохранить, удалось привнести в нее двусмысленность и заставить читателя понести ее дальше. Т.е. в случае Кьеркегора инстанции знания и истины счастливо оказались разнесены. Я не буду сейчас объяснять, почему и, главное, чему это было обьязано.

Так или иначе, то, что у Кьеркегора выпало в осадок истины, и то, что сохраняется в его писаниях в качестве плодотворной нити знания, в данном случае оказалось вещами совершенно различными. Но это, повторяю, счастливая случайность. Как правило, так не происходит – напротив, истина и знание сплетаются так прочно и производят на свет настолько монолитный продукт, что вмешаться в него не оказывается никакой возможности.

И вот именно то самое не-сущее, о котором я сегодня говорил и которое положил в основание сегодняшнего семинара – именно латуза и является этому причиной – ведь у причины

должно быть имя. Поэтому Лакан говорит еще две знаменательные фразы, которые не вошли в отрывок, непосредственно и полностью посвященной латузе, а отошли на следующее, проведенное Лаканом, занятие. Они следуют как раз после того отрывка, который я в тот раз разбирал – отрывка, посвященному описанию истины как нужника.

Эти самые два высказывания звучат так: «Если вы остались ждать погоды у моря – вы пропали» И: «Не следует латузу слишком дразнить».¹

Оба эти высказывания опять-таки являются довольно строгими – их тоже можно объяснить. В них Лакан, делает намек, разумеется, на то, что есть такие вещи, в отношении которых ждать – т.е. выждать, что же тут получится, ни в коем случае нельзя. Приводит это к последствиям необратимым. Если знание выпало в осадок симптома, поднять его обратно уже нельзя. Можно, разве что, посмотреть, что по дороге могло потеряться, и попытаться из этого что-то произвести. Заметьте, что именно так, в общем, современная философия и поступает. Так, когда стало ясно, что Гегель совершенно исчерпан, что его писания совершенно невозможно больше читать и уж тем более оттуда что-то вычитать – а это произошло примерно в конце девятнадцатого века, когда уже отгремели все младогегельянцы, когда было написано все, что о Гегеле можно было написать, и когда на свет появились существа, которых я иногда встречал на философском факультете. Это были люди, которые, понимая, что все пропало, тем не менее, пытались читать Гегеля всерьез.

Так, один из них, докторант кажется, сказал мне, что он посвящает Гегелю уже, наверное, пятисотое воскресенье своей жизни, в которое он по обыкновению отправляется в библиотеку, садится с томом «Науки логики» и пытается читать ее подряд с карандашом. И, – спросил я его, – как успехи? Он ответил: «Вы знаете, я до сих пор ничего не понимаю, но я думаю, что это потому, что он Гегель».

Совершенно очевидно, что данный субъект читает бесплодно просто потому, что есть такие книги, которые нельзя прочесть без ключа. Совершенно бесполезно читать Гегеля, скажем, если вам

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 17. «Изнанка психоанализа». С. 237.

не дан в руки ключ истины – повторяю, внимание, истины, не знания – который подсказывает вам, что Гегель – это такой субъект, писания и взгляды которого носят тоталитарный характер. Это сугубо недостаточно, это даже неправильно. Но если в определенный момент никто вам этого не скажет и вы не станете опыту подобной критики причастны, вы Гегеля никогда не прочтете. Или, во всяком случае, прочтете не так, чтобы ваше прочтение было современным.

Данный субъект, разумеется, находится на той самой уже утраченной первой стадии, в которой некоторое подобие наивного чтения действительно могло иметь место. Как уже было сказано, в качестве второй стадии следует критика Гегеля как тоталитарного идеолога. Но в третьей стадии – я не говорю, что они хронологически последовательны – появляется возможность иметь дело с Гегелем по-другому. Как это «по-другому» производится? Происходит это непосредственно в писания того, кого Лакан очень ценил – это, разумеется, небезызвестный А. Кожев. Когда этот интеллектуал понял, что Гегеля читать бесполезно – и это притом что его называют лучшим читателем и интерпретатором Гегеля – он делает с ним следующее. Как вы помните, его интересует только один момент: отношения господина и раба – именно их интерпретацию он и развивает, выхватывая их из всей монолитности гегельянского текста, которая легко могла их похоронить. Но он спасает их и дает им вторую жизнь – можно даже сказать, первую, потому что первой у них никогда не было, поскольку никто их по отдельности в гегельянском тексте не замечал.

Так вот, когда Кожев специально занимается этим маленьким отрывочком, когда он из него разворачивает огромную диалектику субъекта как субъекта, которого Лакан впоследствии назовет желающим, то можно констатировать, что здесь и произошло подхватывание того, что по мере нисхождения знания в ранг симптома оторвалось по дороге. Это и оказалось теми крохами, которые можно было поднять, на которые можно было обратить внимание и которые можно было плодотворно разработать так, чтобы это дало направление целой новой ветви. Разумеется, из непосредственного, неразборчивого чтения «Науки логики» никогда ни Кожев, ни Лакан произойти бы не могли. Нужна была

какая-то деталь. Но получить значение она смогла только тогда, когда все остальное грозило пропасть полностью.

Выживает же все именно посредством возможности подобрать то, что выпало на пути нисхождения знания в позицию симптома, где является истина и где симптом истиной и делается в конечном итоге, после чего уже никакое восстановление, никакая ликвидация, т.е. никакой переход в жидкое состояние невозможно и когда седиментаризация (седиментация), т.е. выпадение в осадок, завершилась.

Это именно то, что Лакан в одиннадцатом семинаре называет шлаком. Есть отходы и есть шлаки. Отход – это то, чем можно воспользоваться. Это даже то, что можно употребить с тем, чтобы из него произошло нечто новое, нечто чуть ли не более весомое и крупное, чем то, из чего отход выпал.

С другой стороны есть шлак. Это, как выражается Лакан, остаток угасший.

Это не противоречит тому факту, что шлаки тоже можно употреблять – из них, в конечном счете, и строят. Именно эти самые шлаки сказываются в работе сегодняшней процедуры философского толкования – они и есть то, с чем постоянно приходится иметь дело, когда, например, опять-таки упоминается та же самая история социальной критики как орудия спасения или не менее дикая история борьбы с «субъектом», которая тоже, разумеется, толкуется полностью превратно, поскольку о какой ликвидации субъекта вообще можно говорить, если не меняется то основное, о чем постоянно идет речь – то, что Кьеркегор называет условиями сообщения? Если условия сообщения не меняются – а они очевидно не меняются, и это хорошо видно из всей организации института взятия слова, передачи слова, права публикации и т.д. – если они не изменились, то какой смысл кончину субъекта оплакивать или, паче того, воспевать?

Именно поэтому, как было сказано, совершенно не важно, какую позицию субъект занимает. Стоит ли он упорно на метафизических позициях, уверяя в том, что Картезий прав и что отношения Я к Я имеют место. Или, напротив, на якобы лакановских, уверяя, что субъект «расщеплен» – это совершенное не важно. Важно то, что из этого, во-первых, будет извлечено и, во-вторых, каким образом будет организована инстанция сообще-

ния. Т.е. насколько удастся дистанцироваться от того, что Лакан называет процедурой понижения знания.

Завершая, скажу, что возможность дистанции – это как раз таки не то, что руководит субъектом тогда – я возвращаюсь к примеру, который привел в самом начале – когда кто-то обращает на критику вашего молитвенного состояния, вызывая у вас тем самым замешательство, если замешательство вообще имеет место – а оно, кстати, имеет место не всегда. Я наблюдаю иногда одну примечательную картину, проходя мимо церквушки, расположенной возле моего дома – я не знаю, что это за храм – он треугольный, возможно, лютеранский, хотя я могу и ошибаться. Во всяком случае, это еще та молельня. Прихожане этого храма не сидят без дела – они убирают придворную территорию, метут тротуары. Они даже гоняют собачников, и это довольно забавно. Другими словами, они и вправду «организуют пространство», т.е. делают то, что нынешние левые только делать собираются – заняться организацией городского пространства. На самом деле, не существует попыток организации, которые исходили бы из исключительно чистых, прогрессивных побуждений. Во всяком случае, она никогда не бывает организацией типично революционной, как на то рассчитывает левак. Если организация пространства происходит, то опять-таки только исходя из той религии, которую вы исповедуете, и никак иначе. И данная церквушка этому, конечно же, прекрасно учит.

Так вот, эти самые лютеране имеют обыкновение после совершения своего богослужения собираться на вычищенной и вымытой чуть ли не с мылом, их же руками улочке и устраивать длительные разговоры. Мимо них иногда проходят люди, которые, хорошо зная, что это за действие и в чем оно заключается, приветствуют их следующим образом: «Добрый вечер, господа сектанты». И эти самые прихожане вовсе не обижаются. Более того, они весело смеются и тоже желают в ответ доброго вечера.

Почему это нам безразлично? Да потому, что это то самое, что как раз таки приводил в пример Жижек тогда, когда он еще всерьез занимался некоторыми действительно лакановскими вещами – например, позицией субъекта в его отношении к синтому. Синтом – это тоже особого рода образование знания, но я сегодня не буду исследовать какого – это нас уведет далеко, тем более,

что пора заканчивать. Так вот, Жижек в ранних своих писаниях предложил следующую процедуру, которую он называл идентификацией с симптомом и на которую возлагал известные надежды.

Как и всегда в такого рода экстренных сообщениях Лакан оказался понят несколько топорно, слишком уж буквально, но, в общем-то, на свет появилось изображение субъекта, которого называют «идиотом», а он не только не обижается, но, более того, старается сделать так, чтобы неким образом эстетически (на самом деле, по мысли Жижека, именно этически – вот в чем вся соль) это обыграть. Скажем, группа, которая берет название «деревенские недоумки» и таким образом выступает на урбанистической музыкальной сцене.

Именно на это клюнул Ставракакис, когда выпустил свою работу, посвященную опять-таки Лакану, где показывал, что для субъекта сегодня есть только один выход – со своей нехваткой идентифицироваться. Ставракакис по неведению полагал, что он тем самым потрафляет Жижеку – что он удовлетворяет его желание. Как выяснилось, желание Жижека лежит от этой перспективы довольно далеко – хотел он чего-то совершенно другого. Поэтому Ставракакис и получает в итоге на голову от последнего ушат помоев.

Но, в любом случае, эта самая трактовка субъекта, который настолько сознателен, что называет себя ущербным заранее – еще до того, как кто-то потрудились это сделать за него – вот то как раз *не позволяет* сегодня позволяет сохранить дистанцию.

Во всяком случае, от латузы подобным образом не спасешься. Сохранение дистанции по отношению к продукту знания, на которое повоздействовала латуза, причинив ему седиментацию – это вопрос совершенно отдельный и, откровенно говоря, очень сложный. Придется, по меньшей мере, поднимать все то, что касается трактовки Декарта и особенности отношения к Декарту современной традиции – традиции, которая все-таки так и не поняла до конца, что же Декарт имел в виду и почему это так существенно – т.е. почему даже после всех критик субъекта и его сознательного знания от позиции рефлексивности все же никак не отделаться. И почему же от нее все-таки необходимо отделаться, по крайней мере, настолько, чтобы не впасть в ту самую иллю-

зию, в которую впал Кьеркегор, уверив себя, что на путях истины необходимо найти такой способ высказывания, который бы доказывал, что субъект в отношении высказанного занимает позицию совершенно сознательную – т.е., обратите внимание!, воплощает как раз таки то самое, против чего, как принято полагать, Кьеркегор и боролся – позицию картезианскую.

Для того, чтобы эти вопросы сформулировать, латуза в том числе и была нужна.

20 марта 2013 года

IX. Логика и истина

Итак, добрый вечер. Сегодня я хотел бы поговорить о том, что можно было бы назвать отношениями, а точнее даже отношением – потому что оно остается, в силу причин и исторической дистанции, сугубо односторонним – между двумя фигурами, которые не принято отождествлять, хотя есть подозрение, что говорили они о вещах не то что схожих, но чуть ли не об идентичных. И, тем не менее, не только пропасть, лежащая между этими фигурами, но и пропасть между возможностью извлечь с их помощью информацию об этих вещах и тем, что они сами сказали, настолько огромна, что здесь корректно предпочитают помалкивать. Речь идет о Людвиге Витгенштейне.

Прежде всего, я хотел бы прояснить ситуацию, которая сложилась в отношении Витгенштейна и предпринятого им понимания того термина, которым мы в силу объективных обстоятельств занимаемся последнее время довольно много. Это ситуация с термином «истина» и с тем, что в отношении истины, в отношении ее продвижения и даже, возможно, ее апгрейда, в итоге сделал Лакан, показав, что не так уж она, эта истина, ярко сверкает. Что есть в ней изъяны, которые не позволяют нам на истину полностью положиться, не позволяют нам, во-первых, сопрячь ее с тем, что называется «знанием» – смычка, которой истина метафизики пользовалась много веков – благоприобретенное положение, которое она заполучила, как некоторые считают, благодаря платонизму. Я полагаю, что это не совсем так и что виной, скорее, всему тот второй, о котором я сегодня буду говорить, показывая, что он не виновен как раз таки в том, что ему однажды приписывают, что ему однажды приписали и постоянно приписывают – это Аристотель.

Так вот, в понимании истины – я полагаю, что, так или иначе,

«Логико-философский трактат» все из вас читали или, по крайней мере, знают последнюю его фразу (не то чтобы этого было совсем недостаточно), – в понимании места истины, как известно, Витгенштейн совершает прорыв, позволяющий ему говорить о том, что, в общем-то, об истине даже и речи вести не стоит. Не стоит потому, что все, что эта истина способна сделать, это выступить в качестве невидимого ингредиента суждения, который присутствует в нем всегда. Т.е. Витгенштейн показывает, что нет никакого резона писать эти маленькие буковки I и L, которые мы все писали, когда на первом курсе проходили логику. Что если утверждение имеет место и если оно не противоречит так называемому факту или же – что для Витгенштейна, похоже, близкие вещи – не противоречит общей логической возможности, то нет никакого смысла это самое утверждение, посредством буковки дополнительно в качестве истины помечать. Истина в нем сама о себе скажет. Не потому, что она является той самой сияющей истиной, на которую обычно принято ставить – это, конечно же, не истина неокантианского образца. Она является истиной просто ввиду того, что утверждение совершается – что оно имеет место.

Я бы хотел обратить внимание на саму организацию витгенштейновского текста – это нужно для того, чтобы понять, каким образом эта организация от всего сделанного на этой же почве Лаканом отстраняется. Это поможет также понять то, о чем я скажу впоследствии – попытку каким-то образом эту самую, совершенно психотическую – как характеризует ее Лакан – ситуацию, сложившуюся благодаря Витгенштейну, преодолеть.

Так вот, особенность витгенштейновского текста заключается в том, что он всеми силами старается избежать хотя бы малейшего намека на то, какой статус носят его собственные суждения. Если вы прочтаете его... а я сам являюсь счастливым обладателем замечательного издания, которое хотел сегодня принести, но потом пожалел. Все знают, как это бывает – выносишь однажды книгу на улицу, а потом не можешь ее в своей библиотеке досчитать.

Книга эта примечательна тем, что она представляет собой трилингву, в которой один из элементов оказывается, к тому же, удвоенным. В ней, во-первых, присутствует русский перевод, во-вторых, немецкий оригинал и, в-третьих, два английских, сделан-

ных в разное время и, соответственно, разными людьми, перевода.

Так вот, пожалуй, книга Витгенштейна является единственной книгой, в которой ссылки на Оригинал – то самое «реальное», возле которого постоянно разворачиваются священные толковательные войны, и которое, в конечном счете, как известно, решает все – не помогают. Так, если вы посмотрите на русский перевод и вам покажется, что тот или иной отрывок, возможно, и имеет смысл, но вот сама возможность утверждать о том, что в его отношении думал сам Витгенштейн, непонятен, то если вы посмотрите на переводы – в данном случае переводом для нас выступает немецкий оригинал – то выяснится, что ситуация несколько не облегчается. Скажем, как не понимали мы, что имеет в виду Витгенштейн под своей последней сакраментальной фразой, так и не поймем. Некоторые, кстати, пытаются понять ее буквально и считают, что это рекомендация: «мол, о чем нельзя говорить, о том следует молчать». Эта фраза загадочна, поскольку совершенно непонятно не то, что Витгенштейн хотел сказать, а то, в каком положении относительно ее статуса сам Витгенштейн находится. Поддерживает ли изложенное в ней как рекомендованное? Или же это просто-напросто последний взмах пера, изящный жест?

Этим я хочу сказать, что Витгенштейн не только бежит от того, что мы называем здесь, в нашем курсе, актом высказывания, но он также делает все для того, чтобы эту дистанцию дополнительно буферизировать еще одним отсутствием, а именно отсутствием того, что в отношении высказанных суждений называют модальностью. Модальность – это не акт высказывания. Я призываю эти вещи ни в коем случае не путать. Модальность – это то, что позволяет нам понять, рассматривать ли данное суждение как реальное или же условное. Т.е. речь идет именно о грамматических структурах.

Примечательно, что Витгенштейн специально выстраивает текст так, чтобы даже и эти базовые грамматические структуры в нем оказались неочевидны. Как правило, он отделяется безличным *muss* – это такое странное долженствование, которое носит совершенно нейтральный характер. Во-первых, неясно, кто в этом долженствовании выступает лицом, долженствующим обя-

занность, налагаемую этим долженствованием, выполнить. Во-вторых, совершенно непонятно, считает ли Витгенштейн данное положение благоприятным и если да, то насколько.

Подобное устройство текста показывает, что, во-первых, ситуация действительно достигает той степени психотичности, о которой говорит Лакан, настаивая, что психотическое всегда имеет место на уровне речи. Лакан говорит достаточно, чтобы сделать максимально ясным то, что данный текст по крайней мере претендует на то, чтобы быть творением психотика – только психотик может таким решительным образом акт высказывания увольнять. С другой стороны, конечно же, возникает необходимость продемонстрировать, что из данной ситуации и из того положения, относительно истины, которое в нем сложилось, есть выход. Этот выход Лакан незамедлительно предлагает, и ходом нашего курса мы к нему уже подготовлены.

Предлагает он его, показывая, что совершенно неочевидно, что когда некоторая вещь говорится, в ней имеет место заранее вписанная истинность, состоящая в том, что данное утверждение просто прозвучало. Т.е., как это обычно, говоря о Витгенштейне, объясняют, что оно является тавтологией по отношению к тому, о чем идет речь. Говорить об истине приходится здесь совершенно иначе просто потому, что в суждении самого Витгенштейна его первой особенностью всегда является бросающаяся в глаза присущая этому изложению отстраненность от его целей.

Лакан здесь приводит пример слова «светает».¹ В заданной Витгенштейном перспективе, разумеется, это чистейшая тавтология. Лакан, напротив, утверждает, что тавтологией здесь даже не пахнет, потому что никто никогда просто так не скажет: «светает». Здесь всегда имеется в виду что-то еще.² Иногда оно имеет непосредственное отношение к желанию как желанию сексуальному – то есть, речь идет, разумеется, ни о чем ином, как об утренней эрекции. «Светает» может отсылать к чему угодно.

Но я бы хотел бы привести еще дополнительные примеры, и тем самым опять-таки вернуться на почву именно нашего курса, в котором, как я постоянно настаиваю – я не знаю, все ли понима-

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 17. «Изнанка психоанализа». С. 74.

² «Что действительно глупо... так это попытка “светает”, эту чистую фикцию, изолировать». Там же.

ют принципиальность этого настояния, но я, так или иначе, пытаюсь всеми силами, возможно, на самом деле, слабыми, показать – что некоторые вещи субъект (я имею в виду историю субъекта, учащегося говорить) говорит чаще, чем другие.

Этими вещами как правило оказываются некоторые физические реалии – заикленность на них сказывается там, когда нас обучают названиям цветов или именованию форм. Почему, собственно, нужно с этого начинать – совершенно непонятно. Никто еще толком этого не объяснил – кроме, разумеется, пресловутой «педагогики развития», которая опять-таки всегда высказывается так, что опять-таки приходится искать в ее высказываниях отличие их содержания от акта. Другими словами, речь такого педагога приходится брать как явление политическое и, в целом ряде случаев, откровенно реакционное.

Но, так или иначе, почему некоторые фразы закрепляются в определенной культуре, скажем, околотературной европейской культуре, и становятся достоянием, которое постоянно выплескивается в первые пробы литературного пера или детские рисунки. Возьмем самые азы – реалию неба и изображенного на нем солнца. Изображение это условно эквивалентно высказыванию «небо голубое», которое я однажды очень поверхностно попытался проанализировать, показывая, что, разумеется, когда говорят, что небо голубое, имеют в виду что-то еще. Это всегда подозрительное высказывание. Но я призвал бы воспринимать данную подозрительность не в качестве ее истины на уровне акта, а в качестве некоторого дидактического подступа, который позволяет понять, что эти вещи еще более подозрительны, даже если за ними ничего не стоит.

Другими словами, не в том дело, что высказывание “небо голубое” непременно принадлежит мошеннику, а в том, что сама по себе его повторность уже вызывает ряд вопросов. Совершенно не ясно, почему именно это, например, становится темой детских рисунков. Почему дети адресуют эти рисунки, как иногда имея того же Лакана в виду говорят – а это, в общем-то, неплохое объяснение, хотя может оно и упускает некоторые детали – Большому другому. Но ведь тогда предстоит объяснить, почему Большой другой в качестве жертвенной пищи, в качестве преподносимого ему дара принимает именно эти тематики детских рисунков, рас-

суждений, разговоров, вопросов взрослому, а не другие.

Действительно, почему, скажем, дети на определенном этапе задаются определенными вопросами – ведь не потому же, что они и вправду желают что-то узнать. Нельзя же думать, будто они настолько наивны, что, будучи вписаны в мир языка, не знают, что именно таких вопросов от них и ждут. На самом деле, однажды столкнувшись с реалией желания другого, дети очень быстро понимают, что здесь приходится на уровне высказывания, этому самому другому подыгрывать. Т.е. ни одного действительно наивного, чисто познавательного вопроса от ребенка вы никогда не услышите.

Я уже однажды разбирал случай малыша, указывающего на обратном пути из магазина на «авто» – учитывая то, что перед тем, как в магазин пройти, на это же самое авто ему с умильной, обычной в такого рода случаях подчеркнутой жестикуляцией указала мать. В данном же случае я бы хотел привести пример, которым в последнее время, буквально, забиты социальные сети – пример, который касается одной из сладчайших, вызывающих чуть ли не психотическое наслаждение у психоаналитического сообщества, реалии. Речь идет об аутизме. Социальные сети в последнюю неделю возвещают о девочке, которая как раз является обладательницей данного диагноза. При этом она исправно отправляет свои аутические обязанности – а нет сомнения в том, что это именно обязанности, а не что-то другое – ведет дневник, пишет стихи – в общем, всячески обращается «к человечеству». Это, кстати, говорит о том, что сегодня аутизм – это вовсе не то, чем занимается медицина или даже психоанализ. Прежде всего, это объект социальной журналистики, для которой аутическая тематика представляет богатейшую пищу.

Так, что касается так называемых «стихов». Содержание их, конечно, поражает. В них много говорится о служении людям, о добре, о том, как нести в мир свет. Речь идет также о том, что существуют люди непохожие на других, и, поскольку по мнению поэтессы она является именно таким человеком, для нее это много значит и т.п.

Размещено все это, кстати, ни много ни мало на сайте «православный мир», но это, в общем-то, не имеет значения. Там может быть размещено все, что угодно, и я бы не стал на этом факте

спекулировать. Достаточно посмотреть на сам материал – на собственно характер подобного письма, чтобы понять, что его тематика, выбор фразовых средств говорят сами за себя. Это прежде всего письмо, под которым подписалась бы любая духовная организация, включая вполне официальные образовательные среды. Т.е. мы говорим не о каком-то маргинальном и потому глубоко трагичном явлении, а о речевой продукции, которая заранее и безусловно одобрена на всех уровнях. Подобный «культурный аутизм» вызывает, конечно же, чувство глубочайшего удивления – специалисты, говорящие об аутизме тогда, когда дела у наблюдаемого ими субъекта дошло до «стишков в редакцию», позволяют себе немалую роскошь. Если это и аутизм, то очень странный.

Все это заставляет вспомнить о другом аутическом случае – ни много ни мало о том самом, который имел место в первом томе лакановских семинаров. Я привожу его для того, чтобы, во-первых, у нас появилась возможность для сравнения, а, во-вторых, кое еще для чего, потому что здесь, в данной аудитории, сегодня находятся два матерых психоаналитика, и потому данный разбор особенно придется ко двору.

Так вот, случай этот состоял, если кто-то помнит, в попытке организовать опеку над мальчиком, который долгое время находился в местах не столь отдаленных, т.е. местах принудительного психиатрического заточения для детей. Речь шла о мальчике, который действительно, по крайней мере, претендовал на истину страдания аутическим расстройством. За этим мальчиком наблюдала женщина, которая получила слово на лакановском семинаре – ее звали госпожа Лефор. Сам случай был озаглавлен Лаканом как случай аутичного мальчика, или же ребенка-волка – ни в коем случае с человеком-волком его не путать.

Данный мальчик в возрасте трех лет не произносил никаких слов и, в общем-то, вел себя, как ему заблагорассудится. Некоторые милые детали, которые я приведу ниже, об этом говорят с полной ясностью. В заведении, где он находился, содержались еще, наверное, штук тридцать подобных детей, которые, разумеется, подобных вещей себе не позволяли. Последний факт представляет собой, конечно же, сердцевину данного случая – самую его интересную, загадочную сторону. Когда я говорю, что этот

ребенок позволял себе все, что угодно, я не преувеличиваю. Например, в частности, из записок воспитательницы, следует, что он мог позволить себе наслаждаться поеданием пирожных, сидя на горшке. Также он с особой охотой бросался испражнениями, в чем был, в общем, вполне тривиален.

Так вот, мальчик его невольную и будущую воспитательницу очень заинтересовал. Она стала, в некотором роде, его наперсницей, его покровительницей, самым доверенным и близким лицом. Разумеется, двигало ей желание, которое, ни много ни мало, состояло в том, чтобы этого мальчика спасти. В этом отношении воспитательница – я говорю именно о госпоже Лефор – заняла определенную, очень характерную позицию, которая недавно стала предметом разбирательства на нашем семинаре. Это позиция, исходя из которой ей казалось, будто бы все сигналы, которые подает ребенок – все его, как она называла это, «маленькие сообщения» – адресованы именно ей. Во всяком случае, даже если допустить, что она не всегда поднималась до подобных высот, она все же тешила себя допущением, что все эти сообщения, по крайней мере, кому-то адресованы – другими словами, что это *сообщения* как таковые, а не что-то еще. Это очень интересное заблуждение, которым были отмечены прежде всего психоаналитики, следовавшие после тех психоаналитиков, что в свою очередь были после Фрейда. Почему-то именно они впали в особый мистический настрой, в котором им казалось, что весь мир вокруг них шепчет и движется, посылая им сигналы. Для них мир состоял не из «фактов», как для Витгенштейна, а именно из «сообщений».

Именно это и произошло с аналитиком, о котором идет речь. Буквально каждую брошенную этим ребенком какашку она воспринимала как чуть ли не дар высшего доверия с его стороны.

Форма этого отношения, которое постепенно в ней зрело и развивалось, была, конечно же, глубоко непсихоаналитической, потому что заняла она в отношении этого ребенка то, что, несомненно, можно было бы назвать позицией переноса. Это отношение ребенок не замедлил истолковать в свою пользу и воспользоваться им в буквальном смысле слова. Т.е. в данном случае аналитиком оказался именно ребенок – правда он, аналитиком он оказался плохим, потому что, не выполняя заповедь Фрейда, ко-

торый заповедовал никогда психоаналитику с пациенткой не флиртовать, он, разумеется, со временем стал проявлять недвусмысленные попытки этой самой женщиной овладеть. Не то чтобы он делал соответствующие жесты, но из его отношения, из его все растущего нахальства, из все возрастающего требования пирожных, которые все так же поедались в позе очень двусмысленной, сделалось ясно, что именно в качестве собственного сексуального объекта он новую воспитательницу и воспринимает.

Вердикт был вынесен, и новоиспеченная пациентка полностью ему подчинилась. Я не скажу, что это привело к ужасному концу с восемью трупами, хотя именно так обычно ситуация выглядит в артхаусном психологическом кино. В действительности же, сложившаяся ситуация ни к какому развитию не привела. Даже, приобретя некоторые навыки – а отчего ему было их не приобрести, когда его так активно сексуализировали – ребенок остался в отношении своего страдания примерно на том же уровне развития. По-моему, он научился произносить отдельные слова, но даже это нельзя было считать большим достижением – и не только ввиду того, что его ожидало в дальнейших инстанциях, где ему предстояло побывать.

В данном случае ошибка очень характерна, поскольку представляет собой блестящий пример того, что я семинаром выше назвал «интоксигированностью истиной». Именно эта интоксигированность истиной, сопровождающаяся попытками во что бы то ни стало извлечь истину из всех мест, где она якобы имеет место, привела дело к закономерной неудаче.

И опять-таки, сравнивая этого классического в своем роде аутиста с тем, кто смеет выступать в роли аутиста сегодня, я бы хотел бы указать, что сегодня наблюдается ситуация, скорее, обратная. Психоаналитическое сообщество по-прежнему заинтересовано в аутистах, оно по-прежнему одаряет их любовью и нежностью, опьяняясь за их счет истиной. Но сегодня, пожалуй, наблюдается еще кое-что другое, что касается именно речи аутичного ребенка и показывает сильнейшее сращение этой речи с речью предельно анонимной и в то же время речью, которой субъекту постоянно приходится пользоваться. Это та самая речь, которую я по возможности деликатно призвал не считать речью, адресованной Большому другому, как это обычно делают, потому

что, говоря так, мы, разумеется, замыкаемся на уровне критики идеологии. А вот этого делать как раз и нельзя.

С другой стороны, эта речь действительно представляет собой своего рода костяк, несущие леса – то, что сам Витгенштейн называет *das Gerüst*.¹ Сам он употребляет это выражение в отношении своих собственных логических конструкций – здесь действительно присутствует параллель, и это очень интересно за той лишь оговоркой, что сегодня несущими лесами являются не логические конструкции. Я призываю оценить данный факт по самому большому счету – дело в том, что лесами сегодня, напротив, является то, что мы усваиваем вместе с речью, и то, что при том для речи совершенно не нужно. Скажем, чтобы провести публичный семинар – не то чтобы даже подобный лакановскому, а просто хоть сколько-нибудь приличный и познавательный – совершенно не нужно опираться на названия основных цветов, а также на знание звуков, которые издают животные. Заметьте, сегодня это то, что знают все, но при этом совершенно непонятно, что с этим знанием делать. Это, кстати, касается и изучения иностранных языков. Чем дальше вы продвигаетесь, тем яснее становится, что предлагаемый *stuff*, которым набиты все учебники того же английского, никуда не годится, потому что вы все равно никогда не будете пользоваться именно этими фразами.

Скажем, выучив язык, никогда не будете обсуждать с другим то, как вы пришли к идее необходимости его изучения или насколько вы в нем продвинулись – во всяком случае, не на этом самом языке – подобное было бы просто вершиной коммуникационного абсурда. Очевидно, что как только язык выучен, возникает совершенно витгенштейновская ситуация, в которой вы отбрасываете лесенку, по которой взобрались к знанию и начинаете владеть им безраздельно. Именно это Витгенштейн и рекомендует делать – правда, уже в другом месте.

В итоге, как изучающий иностранный язык субъект по факту обладает совершенно ненужной ему речью – речью, вложенной в него разнообразными тематическими пособиями и разговорниками – так же точно и любой субъект по прошествии детства обладает речью, которая составляет сегодня в нем те самые несущие

¹ *Витгенштейн*. П. 6.124. С. 190.

леса – леса, конструкции, которыми он не может не пользоваться. С одной стороны, они явно никуда не ведут – это то, что, казалось бы, лежит мертвых грузом. Ан нет. Как только выявляется новоиспеченная аутистка, воспевающая в неумелых стихах добро и человечность, сразу же делает ясным, что именно является несущими лесами субъекта на данный исторический момент – даже если мы этих вещей не произносим, или, по крайней мере, с определенным возрастом, обзаведясь определенным литературным вкусом, стараемся не произносить.

Я хотел бы таким образом вернуться к Витгенштейну и показать, что же в его собственной ситуации демонстрирует, каким образом сегодня срабатывает истина. Продемонстрировать это необходимо так, чтобы, как я обычно пытаюсь, вывести хотя бы несколько суждений, которые смогут перевернуть ваше представление о том, в каком состоянии сегодня находится психоаналитическое знание, или, по крайней мере, показать, до какой степени это состояние, мягко говоря, неудовлетворительно.

Так вот, в отношении Витгенштейна. Если следовать заповедям Лакана, в каждой логической системе необходимо искать ее пуповину – или же то, что ее сращивает, по выражению Лакана, с наслаждением и что одновременно способно эту логическую систему поддержать, сделать ее связной. Т.е. буквально искать то, что в этой системе составляет ее изъян. Ведь всем ясно, что такое пуповина – это и есть изъян живого организма. Именно пуповина не позволяет считать организм целостным, напоминая о том, что организм этот произрастает из чего-то еще, о чем у нас нет представления, потому что это, как мы теперь знаем, вовсе не организм матери – на этом отрицании сегодня стоит как физиология, так и вся лакановская спекуляция на данный счет. Так вот, это самое произрастание организма из чего-то неизвестного, о чем пуповина напоминает, и есть то, что в каждом логическом учении Лакан, не колеблясь, призывает искать.

Где, в данном случае, логический изъян у сказанного Витгенштейном? Да там, где Витгенштейн исподволь учит, что все сказанное является тавтологией и что нет никаких необходимости повторять высказывание, потому что высказывание является не только тавтологией по отношению к тому, что оно истинно – это ясно, без этого оно вообще не зазвучит, – но высказывание

еще кроме того является тавтологией в отношении того, о чем оно говорит. Потому что оно говорит о факте. Режим тавтологии наступает там, где Витгенштейну приходится дать тавтологии определение. Нигде Витгенштейн не говорит о том, истинен ли статус тавтологии или ложен. В одном, правда, месте он заявляет, что в тавтологии, безусловно, есть истинность. Но тем самым он не говорит о том, что тавтология, это что-то такое, о чем нельзя рассуждать.

Самое интересное начинается тогда, когда Витгенштейн пытается «о тавтологии» учить.¹ Он посвящает этому предмету массу положений, не замечая того, что, говоря о тавтологии, он тоже говорит о логическом факте, который, разумеется, в своем роде так же тавтологичен, уж если тавтология сама себя выказывает, как сам себя выказывает любой факт мира – скажем, «светает». Никому не нужно объяснять, что это тавтология, если она имеет место, скажем, на уровне высказывания «масло масляное» – подсказка, которой нас научили пользоваться в школе, настаивая, что это именно тавтология и есть. На самом деле, видов тавтологии гораздо больше – вы самостоятельно можете обратиться к справочнику по филологии, чтобы убедиться, какое большое количество высказываний – на самом деле, не тавтологических – тавтология скрыто питает. Это налицо, например, в литературе.

Но, так или иначе, если тавтология налицо, значит это именно тавтология и есть. А стало быть, у Витгенштейна не было никакой нужды об этом подробно рассуждать – точно так же как не было у него нужды об этом говорить.

И когда Витгенштейн об этом все же заговаривает, становится ясно, что именно в это место в его системе можно просунуть палец. Здесь-то и находится отверстие надувной игрушки, из которого исходит писк, говорящий о том, что игрушка эта является вещью, которую можно вывернуть наизнанку. Другими словами она не представляет собой безусловной целостности. Это не нечто наглухо запаянное – во всяком случае, место запая всегда можно отыскать.

Так вот, когда Витгенштейн говорит о тавтологии и при этом

¹ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М. 2008. п. 6.1 и далее. С. 180-188.

замечает, разумеется – а для этого он делает кучу оговорок, еще более свое положение отягощая – замечая то, что данное суждение о тавтологии тоже является тавтологией, возникает прецедент, который необходимо истолковать правильно. Я имею в виду то, что в данном прецеденте возникает большое искушение указать на него как на то, что имеет отношение к «знанию».

Многое показывает, что именно так этим случаем и распорядились. Так, в последнее время все рассуждения касательно того, что в Лакане составляет его структуралистскую основу, буквально замылены, замазаны указанием на так называемую теорему Геделя. Теорема эта якобы в переводе ее на гуманитарный язык гласит, что каждая структура держится тем, что из нее оказывается вытеснено, исключено – то есть, основывается на самых ее крайних выводах, которые в рамках самой этой структуры как раз не делаются.

Когда таким образом теоремой Геделя пользуются, это вызывает – у математиков, я имею в виду – приступ бешенства. Впрочем, данное обстоятельство совершенно не важно, потому что мы не собираемся заниматься математической стороной этой проблемы. Сейчас важно то, что именно из этой теоремы сделала именно гуманитарная, академическая общность. Ошибка ее состоит не в том, что теорему Геделя она толкует упрощенно или неверно – что с ней поступают, другими словами, как, например, с эйнштейновскими аналогиями относительно раздвоенности атома – а потому, что, толкуя ее, делают совершенно неверный вывод, колеблясь между тем, что в данном случае можно было бы назвать «знанием», и тем, что можно было бы истолковать как истину.

В данном случае, фатальное ее значение заключается в устройстве, согласно которому та или иная система держится самыми крайними из нее выводами – так, система Витгенштейна держится тем, что ему о тавтологии, в итоге, приходится сказать. Если бы он на эту тему не заговорил, его учение никакой революционностью бы не обладало. Другое дело, что когда он о тавтологии все же говорит, все это немедленно падает в пропасть тавтологичности.

В этом отношении положение Витгенштейна нужно – как, кстати, и ситуацию с характерным применением теоремы Геделя

ля – толковать не как то, что имеет отношение к знанию – скажем, знанию психоаналитическому, или знанию того, как устроена противоречивая структура. В данном случае я призываю обратить внимание, что речь идет именно о том, о чем говорит сам Витгенштейн – а именно об истине.

Истина положения самого Витгенштейна состоит в том, что он не может, говоря о тавтологии, не повториться дважды и тем самым не образовать новую тавтологию – теперь уже на тему самой тавтологии. То, что языком систематически злоупотребляют, после Витгенштейна ясно всем. Но на злоупотребление это нельзя указать, не пустившись тем самым на новое злоупотребление точно такой же природы. Истина, таким образом, может состояться только в удвоении означаемого.

Интересно, что это еще не все. Как правило, пропускают то, что интоксигированность истиной, выдающая скрытую таким образом невозможность на истину опереться, как раз и сказывается в том, что разоблачение всегда уже имеет место. Я имею в виду, что у сложившегося положения есть следствия, которые я не замедлю проиллюстрировать на примерах. Например, некий чиновник попадает в ситуацию, когда ему приходится отчитываться в том, что в т.н. среде называется «его доходами» – т.е. когда подозрение достигает такой степени, что чиновника подозревают в том, что все его прекрасные речи и намерения преобразовать окружающую действительность завязаны на том, о чем он сейчас намеренно не говорит – а именно на достаточно большом (для этого самого дохода) уровне. Здесь интересна реакция со стороны чиновника, который уже знает, что у него потребуют объяснений – неожиданным такое никогда не бывает. Так вот, ожидая этого, он попадает в положение очень двусмысленное, поскольку с этого момента начинается совершенно специфическое нагнетание страстей, которые я хотел бы проиллюстрировать анекдотом из Зиновьева – а, точнее, из романа «Зияющие высоты», которым я уже однажды на этом семинаре воспользовался.

Анекдот повествует о том, что некоего гражданина – а дело происходит в глубокую, заматерелую советскую эпоху, когда в ходу все то, в стадию чего мы вступаем опять-таки сегодня – инсинуации, доносы, сплетни, которые поддерживают бесперебойную работу номенклатурного аппарата. Так вот, в данном случае

сплетня сыграла против некоего гражданина по имени Кис – так именно его и зовут – на которого кто-то в соответствующие органы донес, что будто бы он еще давным-давно, в качестве протеста против справедливых карательных мер, направленной против врачей-убийц, сделал себе обрезание. В данном случае этот самый Кис жалуется своему другу – он носит кодовое имя Завистник – сетуя на то, что якобы данная жалоба не позволяет ему выехать в командировку и обзавестись магнитофоном и очередной порцией шмоток. Друг советует ему пойти в соответствующую инстанцию и просто-напросто выложить на стол свой Весомый Аргумент, на что Кис, помявшись, отвечает, что он сделать этого не может. Тогда его собеседник весело и беспечно замечает, что тогда, видимо, для Киса наступают не лучшие времена. Вот, собственно, и все.

Вы можете заметить, что рассказанное вовсе не анекдот, потому что здесь нет той самой изюминки, которая обычно анекдот увенчивает. Но я, напротив, хочу указать на то, что это именно анекдот – то есть буквально, парадоксальная ситуация, в которой Кису отказано выезжать в места не столь отдаленные и именно поэтому – вот смысл – ему настоятельно рекомендуется подумать о том, чтобы выехать в места еще чуть более отдаленные, ибо совершенно очевидно – и, на самом деле, даже в советское время никто не боялся рассуждений на данную тему – что данный гражданин, о чем говорят многие повествовательные признаки – как прямые, так и косвенные – и сам принадлежит довольно почтенной нации, где увечье подобного рода является делом довольно обычным. Т.е. парадоксальность положения Киса заключается в том, что именно потому, что он невыездной и выезжать в ближайшую Европу ему нельзя, ему придется, в итоге, выехать в места, находящиеся чуть поотдаленнее.

Это своего рода околожижиковский парадокс. Может быть, не очень смешной, но, во всяком случае, он дает описанному случаю претендовать на статус анекдота – по крайней мере, по старому, дореволюционному счету, когда именно к этому жанр анекдота и сводился.

В данном случае наш чиновник попадает в ту же самую ситуацию, поскольку, даже имея возможность о доходах отчитаться, он, как и Кис, этого делать не хочет – да и не может. Причем

не обязательно по причинам, которые за ним подозревают оппозиционеры. В данном случае совершенно очевидно, что и Кис не мог выложить свое весомое достоинство на стол чиновника не потому, что он произвел над ним увечье ввиду «протеста против дела врачей». Вполне возможно, что это случилось путем гораздо более естественным и произошло много раньше – мы этого никогда не узнаем. Так или иначе, на данный момент это немыслимо. Но интересно все это в конечном итоге потому, что в ту самую секунду, когда происходит отождествление того или иного факта с его самой подозрительной частью (а так все разоблачения обычно и происходят), на первый план и выходит собственно то, чем мы занимались в позапрошлый раз. На свет появляется разоблачающая, выполняющая критическую роль *истина*.

Как только это короткое замыкание происходит, как тут же возникает целый ряд логических последствий – падает огромное количество стоящих друг подле друга плашек, и возникает, в общем-то, безвыходная ситуация, которую я на примере Витгенштейна как раз и хочу сегодня проиллюстрировать. Ситуация заключается в том, что Витгенштейну, пойманному на горяченьком, т.е. пойманному на том, что ему для того, чтобы отстоять свое право называть систему системой (а в данном случае у него система является Системой, на чем он особо настаивает – т.е. перед нами еще тот Гегель), чтобы свое право на Систему отстоять, Витгенштейну приходится сделать небольшое передергивание, состоящие в удвоении условий этой самой Системы.

Очевидно, что если Витгенштейн на этот момент открыто укажет, ему в таком случае придется выбирать между возможностью стоять на своем, доказывая, что для него его драгоценная система не имеет ни малейшего значения – так он, похоже, под конец и поступает, делая свое изложение превосходным примером запирательства. Другое дело, что будь Витгенштейн чуть-чуть посовестливей – т.е. будь он не Витгенштейном, а нашим чиновником – ему пришлось бы юлить, изворачиваться и в итоге пытаться доказывать, что, в общем-то, действительно, так дело и обстоит и в этом, наверное, лучше всего признаться заранее. Т.е. в данном случае Витгенштейн буквально обречен на то, чтобы, опережая критика, признать, что его маргинальные проделки с тавтологией как раз и совпадают со всем тем, что он сам в каче-

стве возможности до этого воспретил.

Именно так совпадение означающих – предстающих в виде одного слова, но при этом остающихся разными означающими – и появляется на свет. Оно возникает как только в нем – прямо или косвенно – пытаются заранее признаться, чтобы не дать критику копаться в «истине» и в ее грязном белье – не делать того, что Лакан называет «откапыванием тени». Как только эта возможность оказывается исчерпана, истина возникает в полном сиянии своей славы – то есть, в том самом виде, по поводу которого Лакан справедливо замечает, что как раз таки так делать было нельзя, поскольку таким образом мы никакого знания не извлечем.

В данном случае на то, что могло бы быть в этой ситуации реальном выходом, сам Витгенштейн пойти никак не может – этот путь для него совершенно закрыт. Поэтому, в итоге, Лакан и называет – я подозреваю, поскольку сам он этого не говорит, – и называет дискурс Витгенштейна психотическим. В данном случае психоз состоит в том, что все выходы отрезаны и этим положением Витгенштейн, похоже, наслаждается.

Реальным же выходом – обратите внимание, что я не говорю, что этот выход необходим или даже что он «наилучший» – лучше, чем у Витгенштейна все равно уже не получится, так что я просто испробую варианты, которые предлагает наша методология с учетом того, что она может сообщить относительно акта высказывания и запирательства в нем. Так вот выходом из данной ситуации – это выход не для Людвиг, а для нас – является возможность заранее настаивать на том, что, несмотря на то, что здесь как будто бы использовано два похожие термина, что здесь имеет место, казалось бы, полное совпадение (вот тавтология, которую Витгенштейн запрещает, и вот тавтология, которую позволяет, о которой специально говорит, а иначе как ему, бедняге, об этом высказаться), так вот, необходимо заранее настаивать на том, что эти два пункта совершенно не совпадают. Что на их основании нельзя учредить разоблачительного жеста, выдергивающего истину из земли на свет. Напротив, в этом и во всех прочих сходных случаях необходимо продолжать настаивать опять-таки на том, что достоинство Киса пострадало не потому, что это страдание каким-то образом связано с указанным в доносе в ка-

честве его причины. Что если речь идет даже не о страдании? В любом случае, эти две ситуации никоим образом друг с другом не связаны.

Именно это, наконец, позволит – я не говорю, что это является инструментарием или что с помощью самого по себе этого хода можно произвести какое-то дополнительное политическое продвижение. Напротив, напрямую этим пользоваться нельзя – это вообще не для «использования», так что здесь нужно прислушаться ко всем предупреждениям в хайдеггеровском духе на этот счет. Но, так или иначе, данная ситуация, похоже, открывает к знанию доступ именно потому, что так или иначе перекрывает доступ к истине. Здесь возникает возможность совершить увольнение истины с тем, чтобы не дать ей распоряжаться или, по крайней мере, не дать ей распоряжаться до срока, чтобы она не привнесла в ситуацию то, что Лакан называет «бесстыдством откапывания» или, в конечном счете, просто бесстыдством, как возможностью не умирать со стыда – не потому, что умереть непременно необходимо (этого Лакан нигде не говорит – он не экстремист в духе Бланшо), а потому что обычно не умирают по вполне определенной причине – и вот в этом как раз и проблема.

И здесь я хотел бы снова привести литературный пример. Забегая вперед, я подозреваю, что данный автор если действительно и имеет мировое значение, как об этом иногда говорят, то именно благодаря этому роману. Это роман Маканина под названием «Портрет и вокруг». Я помню, что его однажды здесь уже упоминал.

В романе выясняется – я просто кратко обрисую его суть, – что существует объективная невозможность сказать о ком-то, кого ты заранее, по чисто случайным порой причинам считаешь негодяем, что именно «негодяем» он и является. Данная невозможность носит ни в коем случае не этический – думая так, как раз и начинают запутываться в вопросе – а именно логический характер. Дело, кстати, не в возможности ошибки, как думают неподготовленные читатели – не в том, что вы, не дай бог, можете кого-то оклеветать. Речь идет о совершенно ином уровне невозможности, которая не относится ни к измерению наговора, ни к т.н. «праву суждения», которое некоторые этики показательно любят отзывать, требуя от субъекта демонстрации смирения в

этой области.

В данном случае, невозможность заключается в ограничении, согласно которому о негодяе вы можете сказать все что угодно – в том числе и то, что его характеризует с самых отрицательных и даже мерзких сторон – кроме того, что он негодяй. Данная возможность, как постепенно и с удивлением выясняет главный герой романа, ведущий собственное расследование, закрыта полностью, и к трепетному отношению к загадке другого человеческого существа это никакого отношения не имеет. Это именно логическое воспрещение, связанное с порядком срабатывания самих означающих. Маканин – уж не знаю, как это ему удалось, поскольку весь читательский и эпохальный контекст в данном случае против него – показывает, что действительно существуют вещи, когда причинить разоблачающее совпадение на уровне означающего невозможно, поскольку то, что казалось двумя означающими, все же оказываются разными элементами – хотя бы они даже были одним словом, одним термином, одним понятием – даже одной, как выражается А. Бадью – «мыслью».

В этом отношении как раз полезно вспомнить, что делает сам Бадью тогда, когда, например, он уверяет, что хороший антикапиталистический протест всегда организован «по логике» и что он сам сопротивляется – посещает заводские профсоюзы, например – именно потому, что этого требует логика, и он может это доказать.¹ Здесь полезно вспомнить как раз то, о чем Бадью не говорит и что, возможно, ему не пришлось бы по вкусу – о том, что, во-первых, существует, также связанная с историей истины и с историей раскопок истины, невозможность как раз таки назвать вещи «своими именами» – точнее тем, что иногда называют «их именами» – и, во-вторых, что эта невозможность должна быть отстаиваема именно по логике. Данная невозможность состоит в том, что она как раз таки и не позволяет совершить конечный разоблачительный жест, поскольку зиждется такого рода жест только на одном – на уверенности в том, что означающее не знает никакого удвоения кроме удвоения его по отношению к факту – заблуждение, наличие которого многое может объяснить в со-

¹ Любопытно, что здесь есть небольшой проскок, ведь не факт, что доказываемое самой логикой автоматически конвертируется в желание доказательства, которое испытывает сам Бадью.

временной истории истины и ее этических приключениях.

Таким образом, возникает ситуация, в которой психозу истины возможно кое-что противопоставить. Я полагаю, что это уже само по себе значительное достижение. Если истина увольняется, то увольняется она не потому, что истина перестала нас устраивать или обнаружила, скажем – вот неприятность – тоталитарные замашки. Сегодня, как раз таки напротив, истина регулирует тот уровень, который я в прошлый раз назвал уровнем, где реализуется критическая, социально-разоблачительная мысль, показав, как данный уровень работает и каким образом он сопрягается с некоторыми, специально изобретенными для данного случая Лаканом, реалиями – в частности, реалией латузы, которая этот уровень истины регулирует, сама являясь его продуктом и имея некоторое отношение к тем речам, которые я предварительно назвал несущими лесами субъектной конструкции.

Показав, что существуют ситуации, в которых истина – фантастическое образование, которое Лакан называет «сестрой наслаждения» (а называет он ее так, потому что истина и состоит как раз таки в возможности причинить некоторое совпадение и, тем самым, замкнуть некоторые круги – именно это, в общем-то, наслаждение характеризует постольку, поскольку наслаждение всегда имеет место только в одном виде – это наслаждение прибавочное, связанное с тем, что в какой-то момент удается определенный уровень замкнуть сам на себя так, чтобы в этом уровне больше не было противоречия) – так вот, в данном случае истина как сестра наслаждения показывает, что сговор с наслаждением состоит в том, чтобы некоторые вещи, касательно знания, решительным образом отставить в сторону. Тогда, когда истине это удастся, она как раз – вот разгадка лакановского узла, сопрягающего истину и наслаждение – позволяет субъекту определенное наслаждение извлечь – но в этот момент пропадает то самое, что однажды я – в поисках обозначения термина, описывающего то, что остается субъекту после того, как все лакановские конструкции обнажены – назвал «нуждой субъекта». Нигде эта самая нужда не заявляет о себе так ярко, как на том уровне, который уровнем критической мысли с некоторого времени не удовлетворен.

Сегодня мы переживаем, пожалуй, наиболее пикантную ста-

дию всех этих событий, поскольку этот самый уровень критической мысли в настоящий момент заявляет о своей необходимости как никогда громко. Быть критическим мыслителем сегодня – это что-то такое, что снова очень скоро будет вызывать аплодисменты, потому что, по общему мнению, только критическая мысль в виде соответствующей теории, полностью отвечающей своему предназначению, способна сказать «нет» существующему положению вещей.

На этот счет как раз полезно провести небольшой логический тренинг, чтобы показать, что это «нет» далеко не всегда выполняет свою функцию до конца и что есть такие типы возражений, которые в итоге – это не видно сразу – заводят в ловушку еще более глубокую и еще менее способную предоставить субъекту то, что называется «другим выходом», о котором так часто и оптимистично говорят. Я-то полагаю, что истина – это состояние, из которого выхода нет вовсе. А вот у знания зато есть, по крайней мере, вход. О выходе, правда, и речи нет.

Но в данном случае, сравнивая между ними, я полагаю, что выбор сделать нетрудно. Именно поэтому имеет смысл «знание» и «истину» сравнивать. Не то чтобы здесь стоило рассчитывать на выход; мир, который удачно описывают лакановские объекты – это такой мир, в котором двух выходов нет и быть не может. Это, пожалуй, самая интересная его особенность. В этом смысле он от мира, где обитают т.н. «живые объекты» и где выходов действительно, по крайней мере, два – а ведь каждый из них одновременно еще и вход – значительным образом отличается. Но я полагаю, что это не предоставляет причин для отчаяния и что, напротив, отчаяние должно вызывать ситуация, в которой выход с входом не совпадают. Это та самая ситуация, в которой выхода истерически требуют, как это чаще всего происходит, но требуют, разумеется, потому, что здесь выхода нет. Потому что истина сама по себе безвыходна. На то она, как замечает Лакан, и истина, и восторгаются этим – равно, как и спешат разоблачить ее статус – только те, кто еще этого не понял.

В данном случае меня интересует как раз таки то, во что можно просунуть палец. Если есть в «знании» некоторая психоаналитическая составляющая, то она состоит в том, что у знания, так или иначе, все-таки остается дырка, что-то такое, за что мож-

но зацепиться. Если эта дырка имеет место, если палец можно просунуть, то можно быть уверенным, что некоторых искушений истины удалось избежать.

Ремарка:

Я бы хотел добавить кое-что еще, потому что я обещал дать некоторую ремарку к сегодняшнему состоянию психоаналитического знания. Ремарка заключается в том, что сегодня с ним опять-таки систематически имеют дело на том уровне, против которого Лакан предостерегает – а именно на уровне истины.

Когда, например, говорят, что в речи пациента ваше внимание должно привлечь то, что этот самый пациент не говорит – то есть то, на чем его легче всего поймать, но об этом он, мерзавец, пытается умолчать – то здесь как раз и совершают короткое замыкание на уровне истины, поскольку, как уже было сказано, то, что является ближайшим вытесненным, как раз и составляет соблазн. Другими словами, когда пациент преследуется аналитиком на том самом уровне, который, как кажется, составляет именно гёделеанскую истину его структуры как уровень, который, как кажется, целостность его поддерживает, с этим уровнем ошибочно пытаются обращаться как с продуктом знания, полагая, что это именно знание аналитика и есть. Также его немедленно равняют с тем знанием, которое в качестве знания сам аналитик должен извлечь, чтобы ключ к данному случаю подобрать.

Здесь совершается все та же ошибка, выражающаяся все в том же опьянении истиной. Это опьянение созвучно тому опьянению, которое испытывает социальный критик, скажем, на уровне критики общества потребления. Далекое не случайно то, что как раз таки аналитики последней лакановской формации, вполне лакановской так опьянены возможностью это общество критиковать. Делая это, они много говорят о наслаждении, которое предположительно испытывает сломленный и соблазненный субъект, не видя, где на самом деле наслаждение лежит и не понимая, что наслаждение в мире вещей невозможно. Наслаждение возможно только в мире истин.

В этом нет ничего особо нового – последнее было известно еще с Платона. Платон, кстати, – это существо, которое напря-

мую об этом говорит, уверяя, что истиной можно наслаждаться. У большинства эта проповедь вызывает скуку – перспектива на словах кажется довольно пресной, и поэтому с Платоном долгое время не имели дела. Но если посмотреть на эти вещи с другой стороны – если увидеть, что Платон буквально выговаривает то, на что не способны многие из сегодняшних аналитиков, не видя, что наслаждаться только и именно что истинами, но никак не миром объектов – то, в таком случае, пожалуй, и Платона можно опять-таки выставить вперед на повестку дня, воспользовавшись им более эффективно, чем в большей части того, что пишут сегодняшние постлаканианцы. Вот такую ремарку хотел бы я сделать.

То, что истину принимают за знание – я кратко это сформулирую напоследок – это, пожалуй, основная беда, основное несчастье, и основное препятствие как в развитии психоанализа, так и в развитии критического мышления.

9 апреля 2013 года

Х. Понятие Реального

Добрый вечер. Сегодня я бы хотел поговорить об одной фатальной неосторожности, которая была допущена Лаканом, когда он посмел – и, в общем-то, ничего хорошего с самого начала это не предвещало – заговорить о вещи, о которой с тех пор было сказано многое и о которой и по сей день не перестают говорить. Что, кстати, неравнозначно тому, что было сказано в двадцатом семинаре о вещах, которые, скажем, «не перестают не писаться». Это совсем другое дело.

Об этой вещи не перестают говорить. И это означает, что на повестке дня с ней появились некоторые затруднения. Я имею в виду Реальное.

Верно то, что к некоторым недоразумениям на этот счет сам же Лакан и дал повод, что не означало, что следовало в данный повод цепляться мертвой хваткой, затаскивая это понятие до неразличимости. Действительно, ранее Лакан, бывало, говорил о том, что Реальное, скажем, имеет место в роли того, что вызывает у субъект ужас или что Реальное представляет собой что-то такое что, по крайней мере, – это очень слабое выражение, но я предпочитаю скорее его, – заставляет субъекта непременно обратить на него внимание. Что означает это «имело место» – большой вопрос, и Лакан его как раз таки в ранних своих высказываниях не проясняет. Что и заставляет, конечно же, задуматься о том, а не являются они речами лишь вводными, т.е. речами, на которые ни в коем случае потом нельзя ссылаться, если иметь в виду хоть сколько-нибудь серьезное рассмотрение вопроса.

Но ничего подобного с тех пор не произошло. Я имею в виду, что никто к этому едва слышному предупреждению не прислушался. И стоило только Лакану опять заикнуться, его поймали на слове – с тех пор Реальное фигурирует только в одном виде – я

бы сказал, довольно казенном, что нас к понятию места как раз и возвращает. Реальное – это то, что «вызывает травму». Или же: «Реальное повергает столкнувшегося с ним субъекта в шок» – такое тоже довольно часто можно услышать. Здесь вообще никаких выражений не стыдятся, так что невольно – чисто по ассоциации – вспоминается тот самый *соус стыда*, который Лакан так настойчиво рекомендует уже в томе семнадцатом.

Как только Реальное с тех пор ни называли – и ничуть не утешает опять-таки сделанное в том же томе Лаканом заявление, что Реальному от этого ни жарко, ни холодно. Ему действительно ни жарко, ни холодно. Более того, что оно действительно, как Лакан и обещал, кое-что от всех этих перипетий выигрывает. Но это не означает, что ничего не теряет сам субъект. Если Реальное выигрывает, это означает, что субъект, скорее, терпит поражение.

Так вот, говорить о Реальном как о травме сегодня очень похвально. Буквально на днях один из участников семинара – я имею в виду дистанционных участников, обладающих качествами бесценности и верности – обратил мое внимание на видео, содержащее репортаж одного из довольно именитых, очень известных исследователей, почему-то вдруг посчитавшего нужным на счет Реального высказаться.

И то, как он свое исследование озаглавил (а в этом заглавии слово «травма» фигурировало на первом месте – точнее, на втором, после Реального – т.е. можно считать, что на первом, поскольку Реальное – это, конечно же, не слово), заставило задуматься о том, что же, собственно, с Реальным происходит и почему подобный способ высказываний можно длить?

Действительно, если проанализировать тот способ, которым о Реальном, как правило, говорят, то выясняется, что он остается все так же чужд лакановскому дискурсу, как был он чужд в то время, когда Реальное впервые привлекло интерес широкой общественности.

В частном случае, это была общественность левацкая. Я говорю о частном случае, потому что имел место довольно короткий эксцесс, который, впрочем, с тех пор не перестает не заканчиваться. И эксцесс этот ясно показал, что Реальное осмысляется вовсе не на том пути, который Лакан завещал и который мог бы действительно вытекать из того, что мы называем лакановской

логикой. На настроение общества, которое это Реальное так страстно восприняло, скорее, повлияло то, что в данном случае можно было бы назвать персоналистским дискурсом. Разумеется, термин «дискурс» мы здесь употребляем не в лакановском смысле. Дискурс – это просто некий конечный свод высказываний, иногда довольно короткий и в ряде случаев сводимый чуть ли не к одной фразе, которая сама по себе полностью сводится к тому акту высказывания, который всю инициативу одушевляет в целом.

Так вот, персоналистское высказывание – это такое высказывание, которое настаивает на том, что у субъекта с некоторого времени не хватает пороку на некоторые важные, предположительно травматичные вещи. Именно на них посредством термина «реальное» и намекают.

Очень любопытно – я хочу незамедлительно обратить на это внимание аудитории – что такого рода способ рассуждения о Реальном, которое якобы субъекта травмирует и при этом само не поддается артикуляции (при этом, когда сам Лакан продолжает говорить, в том числе и в поздних своих семинарах, что Реальное артикуляции не поддается, это, на самом деле, вовсе не означает то, что под этим мыслят персоналисты) – так вот, этот самый способ таким образом о Реальном говорить прекрасно с некоторого времени сочетается со способом, с которым он раньше, насколько мне известно, никогда не сочетался. Я говорю о способе рассуждения, который выставляет на первый план понятие «практики». Именно практика сегодня и считается чем-то таким, к чему у субъекта, якобы, не хватает духу перейти.

Как уже было сказано, сегодня это предположение почти полностью прочитывается в духе персоналистской установки – практика понимается как то, через что субъект проходит и что субъекту нужно «пережить». Лично я полагаю, что подобное уравнивание практики и «переживания», мягко говоря, неочевидно.

Я обращаю на это внимание, потому что не так давно всеми нами была пройдена эпоха, в которую персоналистское высказывание и, с другой стороны, высказывание о практике – предположительно ленинское высказывание в роли продолжения марксистской линии (вне Маркса, разумеется) – представляли собой не-

что несовместимое.

Вспомним, например, достопамятную идеологическую дискуссию, состоявшуюся, не между, а именно по поводу стихов некоторых советских – а они остаются, разумеется, советскими, что бы о них ни говорили – поэтов. Скажем, дискуссию об Ахматовой, которую ее критики уличили как раз таки в том, что можно было бы назвать персонализмом – речь там шла о метании «между спальней и молельной». В вину ей как раз и вменялось что-то такое, что ставит пресловутое внутренне переживание на первый план и полагает ценным – даже самоценным, как бы двусмысленно это в отношении поэтического продукта ни звучало.

Так вот, этому самому двусмысленному самоценному переживанию советская партийная общественность поспешила выставить обвинение, связанное как раз таки с тем, что это самоценное переживание выступает против того, что правящая верхушка понимала под верностью идеалу ленинской практики. Разумеется, ни для кого не секрет, что никакой верности к тому времени она уже не хранила – это не имеет в данном случае значения, потому что речь идет именно об обозначении случая. Речь идет о том, что некоторые вещи несовместимы в принципе, если на повестке та или иная политическая картина. В этом смысле, политическая картина сегодня радикально изменилась, поскольку сегодня и разговора нет о том, будто бы персонализм представляет собой нечто вроде индивидуалистического хныканья. Напротив, персонализм – это учение, которое, как уже было сказано, прекрасно сопрягается с учением о практике, равно как и с призывом немедленно к этой практике перейти. Здесь все подводится под один и тот же тип высказывания, который неоднократно на нашем семинаре уже разбирался – высказывания, согласно которому, у субъекта на некоторые вещи (и Реальное фигурирует как одна из этих вещей в иных дискурсах чуть ли не первая) якобы не хватает сил – не хватает потому, что ему не хватает решимости. Другими словами, не хватает того, о чем когда-то говорил Хайдеггер и что, разумеется, тоже ни в коем случае нельзя принять за чистую монету, хотя именно за чистую монету это было принято независимо от того, ссылаются на Хайдеггера или же, напротив, полагают его дискурс т.н. «практики» чуждым. Так или иначе, решимость сегодня ставится во главу угла. И, допуская, что в от-

ношении Реального необходима некоторая решимость – что-то, что можно было бы даже назвать броском – невольно создают ситуацию, которая прямо уводит нас от того, что с понятием Реального Лакан намеревался сделать и сделал бы, будь у него немножечко больше времени.

Во-первых, конечно же, совершенно бесполезно мыслить Реальное как что-то такое, что только и ждет, как только субъект наберется храбрости. Напротив, невозможно утверждать – по крайней мере, если мы хоть немножко опираемся на лакановские писания – что Реальное это что-то такое, что субъекта поджидает, думая, что субъект должен это самое Реальное, как храбрый жених невесту, полонить.

Ни к чему не могут привести все те меры, которые в этом отношении принимаются или могут приниматься исключительно искусственно. Заметьте, что на Реальное в обычном академическом суждении, которое глубоко в дело не вникает и считает своим долгом поскорее дать общую картину, полагаются чуть ли не как на божественную инстанцию – именно Бог, в соответствующей традиции, называемой христианской, ждет, когда субъект наконец-таки соблаговолит на него обратить внимание и признать, что он греховен – греховен исключительно тем, что долгое время думал о других вещах. В этом смысле место Бога, еще до того как начнет выступать гарантом он сам, должно быть гарантировано. Об этом все время, как в религиозной, так и в философской дискуссии, и идет речь.

Так вот, в отличие от того, что здесь о Реальном думают, бог знает почему, место Реального, на самом деле, не гарантировано. Эту негарантированность нужно отличать от той негарантированности, о которой слащаво рассуждают, давая тем самым понять, что они, мол, мыслят Реальное действительно трансгрессивно. Воспевать трансгрессивность Реального – вот лаканизм высшего сорта, по обыкновению не имеющий к Лакану никакого отношения. На деле Реальное не гарантировано не потому, что оно запредельно и чрезмерно, а просто потому, что оно не дается даже в том, что можно было бы назвать переживанием трансгрессии. Позволить всем думать, будто оно дается в этом опыте, было ни в коем случае нельзя. Это означало подорвать всю инициативу в целом. Я попытаюсь показать, каким образом это выглядит и

каким образом на эту удочку попали некоторые другие теоретические инициативы.

В первую очередь, необходимо развеять устойчивое представление, будто бы Реальное следует искать на путях так называемой *карнавализации*. Реальное не будет дожидаться, пока кто-нибудь предпримет обценный жест – скажем, нарушит неприличным звуком покой приличной компании. Как раз таки Реального в такого рода случаях и тени нет – минимальный лакановский опыт позволяет совершенно точно определить структурное место и статус подобных забавных происшествий. Несмотря на это довольно долгое время было принято отождествлять Реальное с различного рода обценностями, т.е. непристойностям. Отождествление Реального и карнавальности – это **первая** ошибочная традиция, которую я хочу сегодня зафиксировать, показав, как именно Реальное не нужно мыслить, тем самым дав своеобразный, пусть не полный, ориентир. Мыслить Реальное и обценное как что-то тождественное ни в коем случае нельзя. Более того, если взглянуть на всю карнавальную культуру и, тем более, на манеру, в которой карнавальная культура описывается в академических кругах – описывается автором, которого вы все прекрасно, разумеется, знаете – нельзя не испытать удивления, поскольку подобная карнавальность – это что-то такое, в чем на проверку оказывается поразительно много реакционности.

Реакционность, разумеется, связана с тем, что если участники карнавала веселятся, то это они делают, разумеется, именно потому, что это нравится их доброму господину. В ряде же случаев они и вовсе веселятся за него – если сам господин на это неспособен.

Только так обценность и можно мыслить. В этом плане в ней нет и не может быть ничего подрывного – даже не стоит в этом отношении на нее ставить, как это однажды было сделано. Удивительно, как неохотно замечают эту тонкость те, для кого она должна была бы, говоря по справедливости, стоять на повестке дне. Я имею в виду марксистов – по крайней мере, марксистов отечественного разлива. На самом деле, ничего подобного – марксисты с некоторого времени Бахтина просто обожают. И думать нечего, что они смогут его в какой бы то ни было реакционности заподозрить – хотя непрекращающееся подозрение в реак-

ционности представляет собой почти что основное занятие марксистской критики.

Итак, сказать о Реальном, что оно знаменует собой травму и вообще воплощает в себе все самое для субъекта неудобное, как раз и означает смысл этого неудобства затушевать, отдав его на откуп той традиции, которая постоянно твердит о неудобствах – причем неудобствах, связанных с тем, что сама она называет переворотом, субъективным перерождением. В этой традиции отводится соответствующее место боли, испытанию, риску – это самые частотные ее темы, неоднократно затрагивающиеся в том числе, возможно, знакомых вам материалах. Сложилось так, что именно на питерской философской сцене эти материалы получают особо широкое распространение.

Я же полагаю, что говорить о Реальном как о «травме» нет ни малейших оснований. Просто потому, что, на самом деле, травм – исходя из того, что мы имеем в распоряжении после Фрейда и Лакана – всего две. Первая травма – это та самая, которую переживает персонаж под кодовым названием «истеричка» и связана с тем, что истеричка, согласно Лакану, является единственным субъектом, который самым ближайшим образом сталкивается с проблемой желания. Выражается это в том, что для истерички желание представляет собой нечто отвратительное. Ей не нравится само его существование.

Постольку, поскольку истеричке желание не по душе, постольку, поскольку ей отвратителен сам факт проявления влечения (это и есть то, что Фрейд в ней фиксирует в первую очередь – именно с этого начинается его фундаментальное изучение неврозов: с презрения истерички к тому, что для других составляет предмет сластолюбивого удовольствия) – так вот, если это негодование истерички в отношении желания имеет место, если это действительно травма – а для нее это и вправду травма, усомниться в этом не позволяют результаты анализа – то, в таком случае, заметьте, специально говорить о Реальном как о травме нет никакой нужды. Травмой является само желание субъекта – желание, которое истеричка прочитывает так, что оно становится для нее вещью неудобной. Прочих субъектов – скажем, ребенка, пока он еще не истеризован – желание (например, желание матери) просто ставит в тупик. Это тоже по-своему неудобно. Но о

Реальном, заметьте, здесь речи никакой не идет.

В этом смысле пресловутое всемогущество Реального – то самое всемогущество, которое оно, похоже, в качестве основного тематического стержня в последнее время приобрело – оказывается поколеблено. Очевидно, что в учении Фрейда никакому Реальному нет места. Для того чтобы учение Фрейда смогло Реальному дать почву, этому учению нужна была соответствующая инъекция – в частности, лакановская. В учении Фрейда ничего подобного Реальному вы не найдете, и это как раз таки заставляет понять подлинное место Реального, которое далеко не всеобъемлюще и из которого нельзя ни в коем случае, как это сделали, сотворять фетиш.

Но есть еще и вторая травма, о которой я также хочу в свою очередь сказать. Это травма, которую претерпели сами аналитики. Аналитики, про которых Лакан говорит, что они так и не смогли смириться с тем, что Фрейдом было открыто и поэтому погружены в своеобразный полусон-полуявь, в котором беспомощно хлопают крыльями. А хлопают крыльями они, во-первых, потому что им совершенно непонятно, что делать тогда с фрейдовскими, а теперь уже с лакановскими означающими. Означающими, которые составляют суть лакановской топологии – топологии психоаналитического опыта. *Реальное, знание, наслаждение, истина, субъект*. Что это вообще такое – для многих аналитиков остается загадкой, хотя они и пытаются этим аппаратом пользоваться.

Именно поэтому я хочу сегодня все же рассмотреть понятие Реального, не надеясь притом, что тем самым я смогу его снова вернуть в этот круг в более осмысленном и вменяемом виде. Обойдусь я с ним, кстати, не так, как обычно обходятся с понятиями в круге, который, я надеюсь, мы давно покинули – это круг академического осмысления, где понятия, как правило, получают соответствующее определение в зависимости, например, от того, на каком уровне творчества их изобретателя – скажем, позднем или среднем – они берутся. Напротив, меня будет интересовать Реальное только в одном единственном случае, в одном единственном моменте его явления – это его появление в семнадцатом семинаре, который лежит в основе занятий этого года. Явление, которое ознаменовало собой появление Реального между знанием

и истиной. Только исключительно в этой констелляции, только исключительно в этих особых условиях, и ни в каких больше, Реальное меня сегодня и будет интересовать.

И потому я хотел бы перейти ко второму заблуждению, которое постоянно сопровождает движение термина «Реальное» в риторической публичной сфере. Я специально эти заблуждения сегодня выписал, чтобы не сбиться с изложения – у меня была честолюбивая идея изложить их все за один раз. При этом автоматически это проделать все равно не получится: чтобы их изложить, нужно сделать некоторое количество оговорок.

Так вот, **вторым заблуждением**, которому постоянно подвергается Реальное, это заблуждение мыслить Реальное как тело.

Не то что бы Лакан дал к этому заблуждению много поводов. Но почему-то, с некоторых пор образовалась целая коалиция – иногда это аналитики, чаще всего это философы, иногда это психологи – людей, которых объединяет одно. Все они желают – а это, несомненно, их желание – мыслить Реальное как что-то такое, что являет себя на уровне телесного.

Так называемая философия телесности вложила, конечно же, в эту копилку свои пять центов. С тех пор появляется возможность говорить о Реальном так, чтобы это удовлетворяло определенным ожиданиям – вот это я и полагаю наиболее опасным, когда Реальное удовлетворяет определенным ожиданиям, притом что в данном случае это ожидания уже прописаны у Лакана и не замечать того факта, что они уже таким образом предупреждены, довольно трудно.

Итак, что значит «возвращаться к телу»? Что это такое, скажем, считать, что тело – это такая конструкция, которая помимо намерения субъекта, даже более того, помимо желания субъекта, или присваивая это самое желание субъекта, может это самое Реальное предъявить? Это, конечно, означает попросту возвращаться к тому, что Лакан называет страстью к гештальту.

Именно потому, что тело представляет собой хорошую форму, гештальт, мыслить Реальное через тело означает непосредственно к этому гештальту возвращаться. Что бы там ни говорили о неожиданностях, которыми тело, конечно же, способно субъекта удивить – что бы ни говорили о том уровне, на котором тело предстает наиболее для субъекта, в последние триста лет, по

крайней мере – с тех пор, как он научился делать акты высказывания, – уровне заповедном – ничего хорошего из этого не выходит. Как только Реальное предлагают мыслить через философию телесности, как тут же возвращаются к тому, что Лакан называет заблуждением Воображаемого.

Конечно, можно было бы сделать много плодотворных выводов о том, почему некоторые так поступают. Почему мышление в категориях тела приносит некоторым исследователям своеобразное удовлетворение и, может быть, даже наслаждение. Вполне возможно было бы задаться вопросом о том, как устроено желание этих исследователей. Но я сегодня заниматься этим не собираюсь и, по совести, не вижу в этом ничего особо интересного. Если таково их желание, то пусть оно удовлетворяет себя как хочет. Главное, чтобы на эту удочку никогда не попадались именно мы.

На самом деле, у Лакана есть несколько замечаний относительно тела – замечаний действительно интересных, причем таких, на которые философия телесности никогда не обращает внимания, потому что ей немедленно – этим она себя и выдает – нужно тело как целое. На меньшее она не согласна. Это и показывает то, что она полностью подвержена всем, уже описанным Лаканом, заблуждениям воображаемой инстанции.

Замечания же о теле, которые делает порой сам Лакан, носят характер интересный именно потому, что они сугубо частичны. Так, например, в двадцатом семинаре Лакан замечает, что нет ни малейшей связи между функцией слезной жидкости, которая должна омывать роговицу с тем, чтобы глаз не пересыхал, и между той ролью, которую слезная жидкость играет, когда вам, скажем, наступили на ногу, обидев тем самым вас сильнее, чем вы сами ожидали. Сколько над этим ни бились, а уже, по-моему, стоики – поправьте меня, если ошибаюсь – первые задались этим вопросом – вопросом о том, как заданы, собственно, телесные функции, которые обслуживают тело и только тело и каким образом они являют себя на том уровне, который в древности, не мудрствуя лукаво, называли уровнем души? Точно так же сколько бы ни билась философия – философия вообще – над понятием смеха, над явлением смеха, ей не удастся ответить на вопрос, почему смех имеет место не только в качестве сотрясения диафраг-

мы, но и появляется как реакция на событие, в котором заявило свои притязания на субъекта остроумие? Т.е., собственно, почему шутка вызывает именно смех, а не, скажем, периодическое подергивание бровями или ощущение необходимости почесать нос. На этот вопрос тоже никому не удастся ответить.

Я не знаю, заявляет ли здесь о себе какое-либо Реальное. Лично я полагаю, что нет. На вопросы эти нет ответа именно потому, что между тем, что можно было бы назвать областью телесности, или областью физиологии, или даже областью нейрофизиологии – как дисциплины, преимущественно избравшей своим объектом такие заповедные области как, например, мозговую кору – и между тем, что заявляет о себе на уровне желания, нет ни малейшей связи. Там – и многое на это указывает – находится затычка, отсутствие перехода.

От одной функции к другой перейти нельзя. По крайней мере, пока. Именно поэтому нет ни малейшей связи между субъектом, физиологично увлажняющим слезой свою собственную роговицу, и между субъектом, невесть почему заплакавшим во время просмотра. Нет ее и между субъектом, который доставляет себе толчкообразное, фрикционное наслаждение старым известным способом, и между субъектом, который доставляет его себе несколько иначе – посредством означающего, что всегда происходит, в отличие от первого, произвольно – а заметьте, пожалуйста, что именно то, что касается означающего и носит подлинно произвольный характер, тогда как все телесные отправления, напротив, отличаются как раз некоторой упорядоченностью. Это по меньшей мере значит, что они – в отличие от вторых – не бессознательны, что напоминает о той, тщательно забываемой истине, что бессознательное – это не область тела, хотя без тела ему реализоваться в ряде случаев действительно не удастся.

Разделавшись с этим вторым, гештальтистским, заблуждением, я бы хотел наметить путь, по которому, на мой взгляд, необходимо следовать, чтобы действительно быть способным Реальное каким-то образом помыслить.

Это путь, который открывается в том месте, где Реальное заявляет о себе, как уже было сказано, между знанием и истиной. И конечным пунктом на этом пути перед нами выступает та загадка, которую задает Лакан – загадка, связанная с необходимостью

каким-то образом помыслить истину как что-то такое, что может дать место знанию. Те, кто ходили на предыдущие занятия, должны в этот момент удивиться, потому что истина уже была рассмотрена как что-то такое, что знанию постоянно чинит препятствия. Если истина выходит на первый план, это означает, что знание претерпело некий урон. Не то чтобы это значило, что знанию больше не будет места никогда. Но, по крайней мере, истина показывает, что некоторые дела знания должны быть завершены. Истина – это то, что взывает со знания пошлину.

В долгу, как известно, знание находится непрестанно, потому что знание – это то, что умудряется себе постоянно противоречить. Это значит, что его долг растет. Потому истина – и я даю здесь истине определение – это то, что смеет от знания требовать по долговой расписке. Чего истина требует? Разумеется, однозначности. Именно на этом ее однажды и поймали.

Но я прошу обратить внимание на то, что само требование однозначности, которое истина производит, само по себе неоднозначно. Т.е. сказать о том, что истина просто претендует на истину в последней инстанции – это слишком мало. Не в том дело, что истина вносит упрощение в то, что знание в поте лица произвело. Если истина вносит упрощение, то она вносит его определенным образом. И этот образ всегда имеет место только на одном уровне, в одном дискурсе. Это дискурс университетский. Только там истина имеет право распоряжаться так, что это чреватоз извращающим упрощением. Это, кстати, является ответом на однажды заданную Деррида загадку – загаданную не слушателям, не читателем, а именно себе самому, поскольку для Деррида это загадкой по самый конец жизни и оставалось: как возможно уложнение, которое, как и всякое усложнение – с этим многие согласятся – подразумевает известное извращение, но и в то же время упрощение?

В этом отношении я бы хотел рассмотреть еще одно заблуждение, которое присуще тем, кто с Реальным имеет дело, скажем, на научной основе, а иногда даже на основе активистской. В данном случае это гораздо ближе к теме.

Активисты, как известно, активизировали Реальное – по крайней мере, потребовали его активации посредством того, что они сами называли «операцией реализации невозможного». Да,

действительно, однажды Лакан сказал, что Реальное – это невозможное. Да что там однажды – он говорил это очень часто. Говорил он и иное: например, невозможное – это Реальное. Но, так или иначе, когда было объявлено, что Реальное – это невозможное, совершенно не было – обращаю ваше внимание – никакой необходимости тут же начинать о Реальное биться лбом, равно как не было никакой необходимости заявлять, что если Реальное – это невозможное, то невозможное нужно реализовать любой ценой, любыми средствами, что и было лозунгом небольшой революции, соответствующей по времени описываемым теоретическим событиям.

Потому я хочу указать, что же именно с Реальным случилось и почему рассуждения о нем приняли такой оборот. Я думаю, что те, кто ходили хотя бы на два-три занятия этого года, уже способны дать ответ на вопрос, что же с Реальным произошло и почему с некоторого времени все разговоры о нем носят такой слащавый, возвышенный и, разумеется, бесплодный характер. *Случилось так, что Реальное приняли за истину.*

Вот что с ним произошло в действительности и вот причина, по которой с Реальным с тех пор невозможно иметь дело и по которой Реальное даже в активистском дискурсе уже не котируется. Надо сказать, что активистский дискурс, дискурс протестующих оппозиционеров – это такой дискурс, который на истину, на самом деле, не падок. До определенного момента. Пока момент не наступил, в этом дискурсе истина получает по заслугам – ее место оказывается высвечено так, что делается, в общем, понятно – эта самая истина больше никого не устраивает. Именно поэтому активистский дискурс сегодня с отвращением бросает категорию Реального, оставляя возиться с ним тем, кто возню с падалью объявил своей задачей – это, собственно, носитель университетского дискурса. И именно поэтому с тех пор дела с Реальным так плохи.

Реальное приняли за истину. Очевидно, что делать этого ни в коем случае нельзя – особенно после всех предупреждений в отношении истины, которые Лакан сделал. Но это случилось, и бесполезно было бы спрашивать, кто в этом виноват, кто же так печально и фатально Реальное в итоге проморгал? Очевидно, вопрос бессмыслен, потому что функционера на дело Реального

найти невозможно. Именно поэтому никто за то, что происходит с Реальным, не в ответе. Но, так или иначе, это случилось. И именно случившееся определяет характерную для текущей постановки вопроса о Реальном способность этим вопросом задаваться так, чтобы это не имело никаких следствий.

Я намереваюсь, напротив, дать «Невозможному», раз уж о нем не могла не зайти речь, совершенно другое определение с тем, чтобы оно больше никогда не могло быть поставлено на службу Реальному в таком бесперспективном и бессмысленном виде. Невозможное – это вовсе не то, что обещано вперед на некоторых условиях – скажем, на том условии, что вы решитесь на небольшую революцию, какого угодно цвета, и вам за это отстегнут кусок Реального. Реальное подобного обращения, разумеется, не потерпит. Напротив, Невозможное (равно как и Реальное) – это то, что уже сработало, хотя с этим и труднее всего смириться. Никакого другого смысла ни у Невозможного, ни у Реального быть не может – и это, в общем, единственное, что их роднит. Т.е. если у Невозможного и у Реального есть нечто общее, то это лишь то, что они уже имеют место.

Я хочу показать сейчас на кратком примере, каким именно образом они имеют место – а имеют его они, разумеется, на уровне акта высказывания. Самым ближайшим образом это скажется на уровне как раз такого акта высказывания, который непосредственно обсуждению категории Реального посвящен. Я говорю все о той же книжке, которая уже фигурировала в нашем семинаре и которая была написана на троих – собственно Джудит Батлер, Славоем Жижеком и Эрнесто Лаклау. Книга, в которой понятию Реального было отведено центральное место¹.

Очень интересно, что как только данные авторы начали с этим понятием работать, они обнаружили, что не все идет так гладко, как им хотелось бы. Я не буду говорить сейчас о Лаклау – это автор, который, как мне кажется, наиболее лакановскому дискурсу чужд, и поэтому никаких выводов о его деятельности я делать не буду. Я обращаю внимание исключительно на стычку, которая произошла между Батлер и Жижеком.

¹ Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues On The Left is a collaborative book by the political theorists Judith Butler, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek published in 2000.

В отношении Жижека вопрос приобретает подлинно пикантный характер, потому что у Жижека Реальным в различные периоды его деятельности могло быть все что угодно. Иногда это было Реальное наслаждения Господина, иногда это было Реальное революционного броска, а иногда – так произошло на этот раз – это было Реальное пола, вопроса пола – именно с его помощью таким образом Жижек, очень неизящно, даже грубовато возразил даме, тем самым опровергнув все ее гендерные претязания. Как известно, гендерное учение – это учение, для которого за вопрос пола Реальное отвечать не может по определению, поскольку вся инициатива как раз и состоит в том, что вопрос с самого начала увольняется в область Символического, так что об этом можно говорить только на уровне, скорее, конвенциональном. По крайней мере, так это желают себе представлять, поскольку даже с Символическим, что бы там ни думали, не так легко договориться.

В любом случае, когда Батлер замечает, что Жижек понятием Реального злоупотребляет, она замечает еще кое-что, о чем она прямо не говорит, но что в качестве вывода вполне можно из ее писаний сделать – а именно то, что Реальное представляет собой не что-то такое, чему можно дать содержательное определение. Именно в этом, конечно же, злоупотребление, которое обычно здесь совершают, и состоит.

Вопреки тем описаниям, которые Реальное периодически получает и которые могут при известном благодушии действительно сойти за определения, Реальное – это вовсе не Реальное некоего субъекта или же процесса – скажем, революционного движения. Нет у Реального и тех тематических вписок, с которыми оно в силу некоторой, присущей современной культуре модной аберрации, постоянно связывается – ужас, смерть, трансгрессия и прочие милые и знакомые вещи. Реальное – это не Реальное боли или риска, это не Реальное ужасающей гниющей плоти. Реальное – как, кстати, и Желание, заметьте – прежде всего представляет собой функцию, которая выполняет определенную работу, но на конце которой ничего не лежит, просто потому, что никакого целевого конца у нее нет. Функция – это не вектор. Функция – как известно – это то, что определенным образом расставляет вещи.

Именно Батлер заметила, что, похоже, Реальное в дискуссиях о Реальном сказало в свой черед как раз потому, что эти дискуссии, как правило, обустроены определенным образом. Их отмечает как раз таки то, что Лакан однажды назвал бессилием. Бессилие – это, как известно, изнанка невозможного¹.

При этом очень интересно, что бессилие и невозможное представляют собой далеко не те инстанции, которые можно было бы объяснить на чисто житейском уровне. На уровне бытовом нам кажется, что невозможное – это как раз и есть то, в отношении чего мы обнаруживаем бессилие. Именно это так фатально и сбило с толку революционеров 68-ого года, которые, взяв данное определение на вооружение, естественным образом пришли к выводу, что если невозможное – это то, чего нельзя добиться в обычных условиях – значит нужно создать условия предельно необычные. Взяв на вооружение этот сугубо онтический способ рассуждения о невозможном, они пришли к результатам, которые по доброте душевной не называют плачевными просто потому, что они, по крайней мере, *пытались*.

Напротив, бессилие представляет собой то, что происходит каждый день и имеет место практически постоянно. В этом плане от невозможного оно отличается тем, что бессилие имеет место на уровне, который можно было бы назвать явным. Скажем, университетский дискурс, который, однажды познав Лакана, дает по мере своих сил Реальному определение – это, разумеется, то, что манифестирует собой бессилие. Бессилие же он манифестирует потому, что он не учитывает, каким образом Реальное в его обсуждениях сказало. Другими словами, он не учитывает пропажи Реального – на самом деле, пропажи знания – которое при этом определении Реального произошло.

Именно с этим связана работа, которую Реальное производит. Заметьте, что нам удастся, таким образом, успешно с персоналистским дискурсом разделаться, указав на то, что это не субъект должен из кожи вон вылезти, чтобы произвести ценой своей плоти и крови некоторые новые истины и «новые невозможности», а что, напротив – это как раз *то, что уже действует*,

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 17. «Изнанка психоанализа». С. 205, а также: Лакан Ж. Семинары. Кн. 20. «Ещё». С. 23.

предъявляет к субъекту некоторые требования. Но это действие субъект описать не в состоянии: ему легче – таково его положение – совершить революцию. Именно поэтому в университетском дискурсе он и находит себе прибежище, а вовсе не потому, что он революции опасается, как опять-таки некоторые сегодня ошибочно думают, заново поднимая непродуктивность того, чему Лакан уже дал толкование.

В этом плане единственное определение, которое можно было бы дать невозможному – определение, которое не позволит потерять от него голову и заставить призывать субъектов кинуться в гущу революционных событий немедленно и прямо здесь – определение, которое звучало бы следующим образом: невозможное – это то, что закрывает доступ к некоторым вещам.

Если невозможное – это то, что закрывает доступ к некоторым вещам, то это как раз не позволяет понять его инстанцию как то, что нужно реализовать во что бы то ни стало, любой ценой. Невозможное – это вовсе не что-то такое, чего нужно добиться. Являясь функцией, Невозможное ответственно за то, что некоторые вещи оказываются для субъекта недоступными в том поле, в котором имеет место его Желание.

Опять же, в определенной среде – это также среда активистская – принято считать, что Желание может все, и что только дай инстанции желания соответствующий простор, оно в итоге развалит прогнившее здание капитализма. На самом деле, Лакан никогда на желание таким образом не смотрел. Желание – я это подчеркнул, говоря о *нужде субъекта* в соответствующей лекции – это тоже инстанция довольно-таки ограниченная. Она не только может не все, но в дополнение к этому есть некоторые невозможности, которые она дополнительно производит одним своим существованием, чем значительно положение субъекта усугубляет. Впрочем, поскольку у субъекта нет никакого другого положения, кроме как положения желающего субъекта, могло ли быть это положение легким?

В любом случае, в Желании некоторые вещи не имеют места именно благодаря тому, что существует инстанция Невозможного. И проиллюстрировать это можно на примере того, что только лакановский дискурс – обращаю ваше внимание, никакой другой, поскольку отвечать за точность словоупотребления в случае всей

психоаналитической практики нельзя – называет «кастрацией».

С кастрацией с некоторого времени шутки плохи. Во-первых, потому что никому разговор о ней уже не интересен. Во-вторых, потому что диагноз ей уже поставлен. Как было замечено со стороны тех, кому Лакан особо досаждал – речь идет о феминистском движении – это функция виктимная, а значит политически подозрительная. Другими словами, это функция, на которую у субъекта не было никакой нужды соглашаться, а если он согласился, то виноват в этом он сам, поскольку опять-таки не смеет решиться на Невозможное, которое почему-то – Бог вещь почему понятия укладываются у людей в голове определенным образом – должно кастрацию или ее последствия преодолеть. Почему-то здесь Невозможное противопоставляют кастрации – на самом деле, я не знаю почему. Это трудно объяснить – и особенно трудно после чтения самого Лакана.

Так вот, кастрация. Лакан специально в семнадцатом томе, устав от бесплодных дебатов, которым он, конечно, был свидетелем, потому что следил за академической прессой, дает, наконец-таки, определение: кастрация – это то, что связано как раз таки с тем уровнем, где имеет место истина. Сейчас я объясню, что имеется в виду.

Для этого я хочу припомнить еще один эпизод из лакановского изложения – это тоже семнадцатый семинар, мы никуда от него не уходим – изложения, в котором Лакан дает характеристику Отцу народов – я думаю, что все понимают о ком идет речь – тому самому Отцу народов, от которого, как говорит Лакан, все ожидают, что он «приберет к своим рукам все, и истину в том числе»¹.

Возникает вопрос: а почему же этому самому Отцу народов не нужно знание? Тем более, что, как мы выяснили, знание является штукой довольно дорогой – производится его мало, а теряется и перерождается оно легко. И тогда уж, если Отец народов и есть тот, кто стоит у истоков бюрократического дискурса современности, почему бы ему на это знание лапу не наложить? Заметьте, это тем более актуально в свете того, что в том числе и лакановский дискурс многие философы, аналитики – короче, до-

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 17. «Изнанка психоанализа». С. 159.

вольно уважаемые люди, которых нельзя заподозрить в каком бы то ни было соглашательском способе мысли – постоянно нам о т.н. знании говорят. Знание – это нечто такое, что способно выступать в качестве репрессивного агента. Т.е. знание – это то, что легко заступает на место производства репрессивного. Именно поэтому, начиная со времен франкфуртской критики, философы постоянно почитают своим долгом напоминать: знание – это то, посредством чего происходит порабощение.

Звучит это убедительно и в конечном итоге, образованные люди к данному положению вещей привыкли. Но что-то все-таки остается неясным. Во всяком случае, читать таким образом Лакана – значит добровольно обрекать себя на путаницу. Почему, если все так просто, Лакан не хочет сказать о том, что Отец народов и есть тот, кто налагает лапу на знание? Я думаю, что те, кто посещал нас, уже знают ответ. Состоит он в том, что посягнуть на знание невозможно без некоторых потерь. Посягнуть на знание – значит лишиться свое положение той, пусть конфликтной, но незаменимой устойчивости, которую сулит истина. В данном случае, это означает ввергнуться в круг последствий, в котором некоторые заявления, на которые опирается позиция лица – властная или менеджерская – позиция, которая позволяет, по крайней мере, некоторым вещам быть однозначными, этой однозначности лишатся. Это не значит, что данные вещи сами собой поднимаются до статуса истины – подозрение, вечно терзающее критика идеологии. Их однозначность – это всего лишь эффект «истины» как образования (как стало ясно после лакановского изложения) предельно неоднозначного.

Тем не менее, именно это напрочь пропадает в тот момент, когда о себе заявляет знание. Я хочу напомнить, как это случилось, скажем, с беднягой Кьеркегором – хотя, почему беднягой? – да потому, что все его начинания получили и продолжают получать превратные толкования. Но, как я попытался показать во вторую нашу встречу, Кьеркегору действительно удалось толику знания произвести, и произвел он ее именно ценой отказа от того, что я определяю в данном курсе в качестве акта высказывания.

Вот что такое знание. Знание – это то, что появляется тогда, когда от акта высказывания удастся отказаться, равно как отказаться от преимуществ, которые акт высказывания сулит.

Разумеется – это то, на что Отец народов решиться не мог. Потерять акт высказывания – пусть даже он отщеплен от содержания (с ним это всегда происходит, так что это уже никого не расстраивает, да никто об этом, как правило, не догадывается) – это то, на что распоряжающийся пойти не может. Это слишком непозволительная для него роскошь.

Все помнят, надеюсь, что значит *потерять акт высказывания*. Это значит выйти на территорию, где господствует расщепление означающего. На эту территорию опять-таки властный дискурс, равно как дискурс университета, зайти не способен – ему это противопоказано. Расщепление означающего – это не то, что он может себе позволить – это для одиночек типа Кьеркегора или там, скажем, Хайдеггера – да и то последний до самого конца этому расщеплению означающих сопротивлялся и даже придумал два различительных слова «Бытие» и «сущее», хотя ему неоднократно указывали, что фигурируют они в истории философии неоднозначно. То, на что Хайдеггер действительно так и не решился – и это единственное, за что его можно упрекнуть и тем самым известную и утомительную по большому счету рессентиментную тему закрыть – так это на признание, что, на самом деле, он хочет сказать о бытии и о бытии, которые отщеплены друг от друга в качестве означающих. Эту роскошь зато позволил себе Лакан, и объяснил довольно внятно и, пожалуй, впервые в истории, почему он мог ее себе позволить.

Как я уже сказал, для такого персонажа как Отец народов поступиться истиной во имя знания – совершенно невыносимая вещь. Именно поэтому на истину, и только на истину, он и может лапу налагать.

Потому я призываю сейчас провести необходимое различие и больше никогда опять-таки не путать эту фигуру Отца народов, фигуру Господина, с другой фигурой, с которой ее путают постоянно, не уставая на этом пути делать одни и те же ошибки. Это фигура того, кого Лакан называет «реальным отцом».

Не секрет, что отец с господином путаются постоянно, и есть такие области – целые территории – где действительно их можно по ряду свойств отождествить. Но по большому счету весомый повод для этого на самом деле появляется очень редко – в силу того определения, которое Лакан опять-таки в семнадцатом се-

минаре дает: определения, согласно которому реальный отец (а реальный отец – это вовсе, разумеется, не тот отец, который фигурирует во плоти и крови – речь идет об отце на уровне Реального, и это вовсе не то, с чем можно запросто встретиться. Чтобы с ним встретиться, скажем, нужна была такая литература как та, что носит название «реалистической» – сейчас я это объясню) – так вот, реальный отец – это тот, кто с истиной дела иметь не желает. Он и знать ничего не желает о том уголке, где вершатся дела истины.

Почему я сказал, что с реальным отцом трудно встретиться? Потому что здесь, по верному замечанию Лакана, имеют место мистагогии, которые делают из отца тирана. Нужна была определенная хватка, определенные навыки, чтобы, наконец-таки, показать, что отец это самое пресловутое место тирана не занимает и вообще не имеет на него никаких видов. Верно, что в философском дискурсе эпохи Просвещения отец, пожалуй, это место все еще за собой придерживает – на это указывают многие признаки. Но появляется литература и, вместе с ней, появляются те самые реальные отцы, которых Лакан с презрением и жалостью описывает как трудяг, которым хочется, чтобы их любили. Как правило, это люди, которые, как мы все знаем, содержат семью, которые сегодня даже берут ипотеку и которые поэтому не могут, например, нагрубить начальнику. Я как раз таки возвращаясь к теме – нет, это, пожалуй, не «как раз таки», но об этом мы действительно говорили и не далее, чем в прошлый раз – возвращаясь к теме учебных пособий, в которых наблюдается то самое, что я назвал разгулом первичных высказываний – высказываний, доступных ребенку, а также тем людям, которые в статус ребенка насильственным образом помещаются. Речь идет о людях, изучающих какой-либо иностранный язык – ведь кем еще могут быть люди, изучающие язык, как не детьми?

Так вот, эти самые новоиспеченные дети, которые берутся, скажем, за книжку по английскому, обречены на ряд высказываний, которые их в это детское положение возвращают: «небо голубое», «мама моет раму»... Но есть еще кое-что интересное, что открылось лично мне, когда я позавчера пытался повторить некоторые грамматические явления, касающиеся немецкого языка. Книга пестрела картинками, которые полностью соотносились с

этой самой функцией реального отца – того самого реального отца, который не так давно начал представлять в его подлинном свете и о жалком положении которого все, наконец, оказались осведомлены. На этих картинках несчастных реальный отец пытался устроиться на работу – читал соответствующие разделы газет, устраивался, наконец, на рабочее место, почему-то просыпал, опаздывал, дерзил начальнику, его увольняли и т.п. Я хочу уточнить, что книжка была посвящена сослагательным наклонениям. Т.е. звучало это как *«если бы ты не дерзил начальнику в ответ, то не вынужден был бы сейчас просматривать колонку в газете, где расположены объявления о вакансиях»*.

Эта самая иллюстрация реального отца, которая – я совершенно убежден – не случайно заявила о себе именно в том месте, где субъекту приходится заново изучать язык. Это действительно имеет отношение к реальному отцу, поскольку он тесно связан с эффектами языка в его изначальных проявлениях.

Именно этого самого «реального отца», благодаря соответствующим фильмам и книгам – скажем, тетралогии Апдайка (я имею в виду «Кролика») – мы, наконец-таки, узнали. На самом деле с ним было довольно сложно познакомиться – гораздо сложнее, чем принято сейчас полагать. Еще предстоит выяснить, каким образом пресловутая реалистическая литература отвоевала себе право об этом реальном отце говорить. Более того, я выдвинул бы гипотезу, которая, наверное, не найдет приветствия в литературоведческих кругах, но все же хочу ее опробовать – гипотезу, согласно которой, реалистическая литература – это как раз и есть та, которая завязана на место освещения реального отца и которая находит способы показать, что это место не является местом тирана. Стало быть, перед нами больше не мистагогия. Именно разделавшись с мистагогией того самого устрашающего отца, который субъекту отказывает в его желании, эта самая реалистическая литература смогла появиться на свет. Вот где нужно искать ее корни – и если я прав, неудивительно, что литературоведение пока не слишком продвинулось в изучении предпосылок этого действительно нового среди классических образцов разнообразной изящной словесности явления.

Лакан со своей стороны подает руку помощи, указывая на то, что мистагогия, сделавшая из отца тирана, имеет корни не только

в том, что можно было бы назвать «традицией». На поле традиции ее, пожалуй, разоблачали слишком часто. Но она задним числом закрепляется также и за тем – и это нельзя упустить из виду – что можно было бы назвать «желанием Фрейда». Почему-то Фрейду было нужно, чтобы все дело – все, связанное с желанием ребенка и присутствием возле него отца – выглядело именно так. В любом случае, Лакан срывает с этих событий завесу тайны, указывая на то, что никакой кастрации как лишения ребенка его желания и как воспрещения ребенку это желание удовлетворять, не существует. Это фантазия Фрейда. А в реальности, на уровне реального отца, дело обстоит так, что этот бедняга ничего не знает об истине, в силу чего субъект не имеет к этому отцу доступа. Это в данном случае и есть Невозможное.

В этом месте, как ни в каком другом, мысль Лакана кажется, как иногда неловко выражаются, «эзотеричной». Но я хочу обратить внимание аудитории, что, как и в случае с ответом Лакана бельгийцу, изложение его нигде от т.н. «актуальных реалий» не отрывается. Даже самые банальные и недалёковидные авторы давно уже заметили, что между современным социально-критическим движением интеллектуалов и чем-то таким, что все еще предстает в облике «вопроса отца» есть какая-то связь. Сформулировать они ее, правда, толком не смогли – все как и обычно скатилось до низкопробного «межпоколенческого» психологизма, так что лакановское вмешательство в вопрос на деле очень уместно.

На самом деле, без введенных Лаканом реалий дать вменяемое и не тенденциозное объяснение этой связи не получится – я имею в виду все те же «знание» и «истину» во всей, предпосланной Лаканом этим понятиям, оригинальности. Этот «реальный отец» никакой не тиран и в этом плане его нельзя назвать, как это часто с тиранами бывает, горлопаном и невеждой. Он может быть вполне интеллигентен и тих – как и отец самого Фрейда, и я не знаю, почему досужие комментаторы видят в этом проблему чуть ли не теоретического свойства. Дело вообще не в этом. Важно, что он, будучи реальным отцом, ничего не знает об истине и именно поэтому он ведет себя определенным образом. Именно поэтому ему бывает так сложно что-то объяснить в том числе и на том уровне, который подростковая психология называет «за-

труднениями в отношениях с отцом» – та самая психология, которая моралистически и оптимистично обещает, что если сегодня тринадцатилетний дерзит и возражает папаше, то в двадцать лет он кое о чем задумается, а в пятьдесят скажет себе, что отец был прав по всем статьям без исключения.

Но опять-таки, если сегодня появляется возможность утверждать, что отец все-таки не был прав во всем даже в пятьдесят лет (как известно, пресловутый Кролик этого не утверждает – перед собственной смертью он говорит себе: «эх, папка, папка», и ничего больше, что, конечно же, означает, что с отцом он не соглашается) – так вот, если сегодня можно с правотой отца не соглашаться, если сегодня можно не склоняться перед его истиной в силу того, что он мертв – а, как мы знаем от Фрейда: никакого другого способа склониться перед отцовской истиной не бывает, поскольку нужно сначала его убить, чтобы потом испытать всю меру раскаяния, испить чашу – то не соглашаться можно лишь в силу того, что и показывает нам Лакан, этот порочный круг в итоге разрывая.

Разрывает он его не каким-либо новым обещанием или революционным призывом, а просто показывая, что дела – как для реакционера, так и для отъявленного прогрессиста – давно уже обстоят по-другому. Что местом кастрации отец является именно потому – заметьте, агентом, т.е. поводом-причиной, но не кастратором-деятелем (Лакан специально функцию агента для этого случая осмысляет¹) – агентом кастрации он является потому, что что-то касающееся истины – и уж тем более перипетий, в которых истина каким-то образом выступает вперед знания, ему втолковать невозможно. Ничего об истине, о тех самых истинах, которые мы узнали, взрослея – о том, что, скажем, отец не знает вообще ничего (вот это, пожалуй, неправда, но это как раз и есть знание в роли симптома). Или же о том, что все политические воззрения отца – это, очень мягко говоря, чушь собачья (жест, который совершает социальный критик, и это уже его маленькая, собственноручно добытая им истина). На этом любая критическая интеллектуальная позиция сегодня стоит чуть менее, чем полностью – и я не хочу сказать, что в этом есть что-то, с чем

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 17. «Изнанка психоанализа». С. 158

нельзя смириться. Без поруки истины, как уже было сказано, никакой критики не бывает. Пусть она представляет собой поступательство двойным местом знания, но, по крайней мере, это истина, которую можно пустить в оборот и с позиции которой можно возражать не только реальному отцу, но любой реальной власти. Поэтому я и не говорю о том, что истину необходимо уволить.

Истину необходимо не уволить, а, скорее, развенчать то, что она сулит. Без критического мышления, как известно, сегодня никуда – и не потому что оно полезно в перспективе какого-то нового Блага, а потому, что оно – просто на просто реальность того, что субъекту остается сегодня в качестве возможности опять продолжить производство знания. Верно, что в этом производстве когда-то прекрасно обходились и без «критического мышления», но грезить об этих временах в любом случае бессмысленно.

Так вот – подытоживая – эта самая маленькая критическая истина, которую субъект получает, возможна именно потому, что отец об этой истине ничего знать не желает. Благодаря этому самому «реальному отцу», она как раз и имеет место.

Важно показать, каким образом иногда ставка на эту истину – вопль к отцу, который умоляет пресловутого отца, чтобы он эту истину все же познал – каким образом это имеет следствия на, скажем, социальном уровне. Показать это можно, кстати, опираясь на последний маленький скандал. Он давно уже отгорел, на его место пришли другие, но я хочу все-таки дать ему трактовку.

Скандал этот касался одного педагога, который вышел на митинг против закона о пропаганде гомосексуализма с тем, чтобы объяснить ОМОНовцу – на самом деле, оцените, какой объект для объяснений он избрал – что этот закон неправомерен, потому что, на самом деле, гомосексуализм, как сам этот учитель сказал – это явление врожденное. Очень интересно, что на этого человека поспешили наброситься более или менее подкованные левацкие критики, указывающие на то, что с точки зрения последних событий – событий, происходящих на фронте производства, скажем, аналитического или гендерного знания – гомосексуализм ни в коей мере врожденным не является. Для интеллектуала сегодня, в общем, очевидно, что ориентация представляет собой сконструированную функцию – причем такую, с которой можно

солидаризироваться, а значит, каким-то образом – вот тут мы вступаем на скользкую дорожку – ее «пропагандировать». Другое дело – вот ответ на всю коллизию в целом – что регулировать эту пропаганду нельзя – это как раз и есть то, что относится к области невозможного.

Маленький учитель выходит на площадь – выходит для того, чтобы объявить этому самому реальному отцу о том, что тот не имеет об истине никакого понятия – а его собственная маленькая истина состояла, как уже было сказано в том, что гомосексуализм – это явление врожденное и, стало быть, его преследование на этой основе невозможно. Последнее, кстати, еще одна маленькая истина, касающаяся так называемых «естественных прав» – дискуссия, которая в области современной философии поразительным образом никак не может завершиться. Заметьте, как глупо это учитель, сам не зная того, забрался.

Итак, выходя на площадь, кто-то пытается объяснить отцу все, что имеет отношение к истине, т.е. пытается каким-то образом заставить отца признать, что истина имеет место, и тем более, каким-то образом на этой основе поменяться – а это именно то, чего критик требует от власти: познать истину и изменить свое поведение – например, понять, что происходящее давно уже покинуло сферу более-менее дружелюбного либерализма, или что транслируемое телевизором ничего общего не имеет с правдой – с фактической правдой, я имею в виду, хотя, почему только с фактической правдой? С истиной тоже. На повестке дня у критика много истин – например, та, согласно которой общество потребления до добра не доведет. Есть и другие. Но, в любом случае, как только критика предлагает реальному отцу эти вещи познать, как происходят, разумеется, все те же самые, уже сто раз описанные вещи, которые, во-первых, низводят знание на уровень симптома так, что на первый план выходит истина – процедура, досконально Лаканом в ответе бельгийцу описанная¹ – а, во-вторых, именно благодаря этому напрямую выказывает себя то, что Лакан называет Невозможным.

Ибо втолковать реальному отцу такие вещи невозможно, не-

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 17. «Изнанка психоанализа». С. 233-237. Подробно эта речь разобрана в лекции «Знание, истина, наслаждение» от 6 марта 2013 г.

мыслимо. Вот это есть та невозможность, которую я в качестве примера существования инстанции Невозможного и хотел привести.

Многое указывает – я имею в виду, многое в лакановском опыте – на то, что этот путь неконструктивен. Говорить реальному отцу об истине совершенно бесполезно – ему от нее ни жарко, ни холодно. Ипотеку, во всяком случае, она выплатить ему точно не поможет – а что, на самом деле, вся существующая государственная ситуация как не попытки каким-то образом этот счет по мировой ипотеке выровнять? Здесь, разумеется, не до вопля оппозиционера.

Но существует другой путь, и путь этот Лакан ясно обозначает, указывая на то, что ни в коем случае не стоит путать господина с реальным отцом, потому что если и есть у господина какая-либо существенная черта, то состоит она в том, что господина отмечает определенное невежество – и вот тут уже ничто не говорит о том, что это невежество именно в отношении истины. Это вопрос тонкий, и в нем необходимо разбираться с семнадцатым семинаром в руках.

Тем не менее, если есть различие между инстанцией реального отца и инстанцией господина (мы понимаем, что, конечно, это различие должно быть), то связано оно с тем, что господин демонстрирует свое невежество как-то иначе. И именно для этого и нужна была Лакану функция говорящего бога Яхве, который обращается к своему избранному народу с требованием признать его и только его. Заметьте, что при этом Яхве не отрицает истину, ибо очевидно, что никаких других богов, кроме того, кто говорит о себе «Я есмь», на доступной глазу территории нет. В этом смысле Яхве на истину вовсе не ополчается. Не истина Его интересует в качестве отрицаемого объекта.

Яхве интересуется совершенно иное – а именно, возможность каким-то образом вызвать к жизни желание народа, относительно которого он заявляет, что народ этот – его собственный. Именно в этом отношении он и невежественен и беспощаден. Лакан не случайно замечает, что этому самому Яхве чужды т.н. буддийские добродетели – такие как: спокойствие, отстранение, выживание, нежелание знать о том, что всех тревожит и т.д. Напротив, этот самый господин в образе единого бога, бога единственного,

требует и требует с пеной у рта – т.е. ему не чужды человеческие страсти – чтобы его народ его признал в качестве единого бога и единственного покровителя. С какой вообще стати – вот что читателя Ветхого Завета на деле должно сегодня интересовать – с какой вообще стати он на это претендует, не ясно никому, включая и его самого. Именно в этом смысле Лакан и называет эту ситуацию проявлением невежества.

Здесь возникает интересная коллизия – постольку, поскольку это же самое невежество, по словам Лакана, в какой-то степени отмечает и позицию аналитика.

Несколько раз я говорил о том, что, вопреки всеобщему благодушному заблуждению, позиция аналитика не чужда тому, что можно было бы назвать «университетским дискурсом». Она ему не чужда там, где аналитику приходится некоторые достижения университетского дискурса принимать в расчет. Простой пример – если аналитик совсем не будет считаться с тем, что происходит в области злободневного критического суждения, то вряд ли аналитику удастся преуспеть. С этим нужно считаться хотя бы для того, чтобы указать на то, что это истина – то есть, что здесь имеет место именно тот самый процесс, который может заставить нечто в качестве истины фигурировать.

Но здесь Лакан дает возможность учредить и другую форму связи, гораздо более скандального характера. Вопреки всему тому, что в последнее время о господине говорится – а говорится о нем исключительно с нотками ненависти, так что кажется, что господин причастен репрессивному производству в его современной форме, что на самом деле не так – напротив, он ничего о нем не знает. По верному замечанию Ницше, согласно которому господин, это не тот, кого об угнетении можно допрашивать, поскольку он, как правило, совершенно не в курсе. Это точно подмечено – он не в курсе и сегодня.

Так вот, аналитик причастен господину именно в том, что психоаналитика тоже отмечает известное невежество.

Я хочу указать на то, что то же самое невежество отмечает всех тех, кому что-то удалось сделать в области знания. Это поразительный факт. Я не знаю, способны ли мы сегодня его оценить, но это в любом случае остается фактом. Все те, кому что-то удалось, вопреки истине, сказать о знании – те же самые Кьерке-

гор или, например, Хайдеггер – были людьми, отмеченными своеобразным невежеством – людьми, которые знать ничего не желали, кроме того, что они в своей философии твердят. Я думаю, что наилучшим примером является Хайдеггер – человек, который с пеной у рта постоянно занимается одним и тем же разведением – разведением категорий бытия и сущего. Это проходит через все его писания красной нитью и только об этом он и говорит. Если Хайдеггер вдруг зачем-то занялся Гегелем или Кантом, это, разумеется, только для того, чтобы снова показать, что эти два субъекта не смогли грамотно и точно провести различие между бытием и сущим.

Хайдеггер в свое время по вопросу этого различия вызвал немало страстей. Сегодня все они отгорели, никому это больше не интересно. А неинтересно это, разумеется, потому что различие между сущим и бытием тоже, наконец-таки, опустилось в ранг истины, чего все долго очень ждали и чему все, наконец, обрадовались. Именно поэтому совершенно невозможно сегодня понять, а чем же, собственно, хайдеггеровская философия занимается? Я давно хотел на эту лакуну обратить внимание, но случай представился только теперь.

Действительно, опросите сами себя, и вы убедитесь, что у вас нет ни малейшего представления, для чего хайдеггеровская философия была нужна? Ни одна из академических инициатив не проливает на это ни малейшего света. Какую реальную роль хайдеггеровская инициатива – не то что даже в происходящем, а хотя бы в истории философии – сыграла? О чем Хайдеггер вообще? Распознать этого нельзя именно потому, что с тех пор отвердение различия между сущим и бытием произошло довольно прочно. Т.е. знанием это уже больше не является. Именно поэтому можно дурачить субъекта, предлагая ему различные интерпретации Хайдеггера, устраивать соответствующие конференции, или, скажем, уверяя его, в области другого мыслителя, что дал нам мыслитель, например, способный открыть путь к преобразующей субъекта практике – я имею в виду Кьеркегора, о котором сегодня снова заговорили. Но реальная роль ни Кьеркегора, ни Хайдеггера не может быть прояснена именно потому, что с ними произошли определенные пертурбации в результате которых их знание – то, что они смогли в качестве «знания» – в лакановском,

опять-таки смысле – предложить – больше не прочитывается.

Но что изначально их отмечало – это, разумеется, невежество. Ничего, кроме своего маленького участка, где они твердили – Хайдеггер о различии между сущем и бытием, а Кьеркегор о различии между субъективным и объективным, – они знать не желали. Именно это их с господином, с позицией господина, с дискурсом господина – в том виде, как его описал Лакан – и роднит.

Особенно это явным становится тогда, когда Лакан говорит о том, что аналитику тоже нужно своеобразное упорство и что именно характер этого упорства определяет относительный успех психоаналитической практики, т.е. относительный успех практики в отношении конкретного индивида. И, безусловно, то, что двусмысленный успех психоанализа сегодня – успех, в котором сегодня некоторые, включая тех, кто присутствует здесь, начинают сомневаться, указывая на то, что, мол, психоанализ это дело прошлое и что сегодня так уже не мыслят – что, скажем, есть спекулятивный реализм, который занимает философскую сцену (я, ей-богу, не понимаю на каком основании можно эти вещи сравнивать) – так вот, именно это и роднит аналитика с господином. Одновременно это то, что никак не могут сегодня признать психоаналитики, наследующие Лакану – ни-ни, упаси бог при них говорить о функции господина. Только функция университета, дискурс университета – единственное, что они готовы обсуждать, потому что это кажется им вполне однозначным. Дискурс Господина им тоже кажется вполне однозначным, и вот тут они с Лаканом явно начинают расходиться.

Но то, что роднит дискурс аналитика с дискурсом господина и состоит – я на этом настаиваю – в актуализации знания в форме, которая – это только пример, я понимаю – приняла та же теория Кьеркегора, когда он отчаялся сделать то, что он сделать на самом деле желал (последнего так никто до сих пор и не заметил) – а я напоминаю, что желал он слияния акта и содержания высказывания – задача, которая только господину и может быть по плечу. Паниковать, впрочем, нет нужды, поскольку добиться этого все равно было невозможно. В любом случае, все то, к чему Кьеркегор призывал впоследствии – почитайте, например, его поздние типично христианские писания – и было тем обходным путем, по которому его мысль устремилась после того, как он с

этой невозможностью столкнулся.

То же самое – в ином, гораздо более тонком и, можно сказать, усовершенствованном виде имело место и в учении самого Лакана. Господином у него, как известно – вот, Жижек не даст нам соврать – является Желание. Лакан на этом настаивает и только благодаря этому ему удалось некоторое знание в текущей ситуации произвести. Только ввиду этого момента, который тоже является своеобразным, утонченным проявлением господского невежества, Лакану удалось толково показать, что именно в так называемой «социальной реальности» происходит – причем происходит образом, который он смог до мельчайших деталей предсказать, но который, как я уже говорил, не смог предотвратить. Это вовсе не парадокс, потому что знание воспроизводится только и именно таким образом. Без невежества тут не обойтись. Именно это и легло в основание того, о чем Лакан говорит, предупреждая, что некоторые вещи работают даже тогда, когда вы этого не замечаете. Разумеется, первой из таких вещей является бессознательное – это мы уже усвоили. Но вот почему-то в отношении Реального – я возвращаюсь к нашей теме – это усвоению никак не поддается.

Это, кстати, означает, что Реальное на самом деле находится за пределами Желания – не желания конкретного субъекта (и его конкретного другого), а «желания» как теоретической инстанции. Это и есть тот вывод, который из всей лакановской топологии приходится сделать, даже если сам Лакан не говорил об этом ни слова. Его приходится сделать просто потому – даже если кому-то покажется, что он Лакану в корне противоречит – что иначе все дальнейшие пертурбации с этим понятием не объяснить. Мешать желанию видеть Реальное определенным образом может только что-то такое, что выполняет те самые функции, которые Лакан Реальному приписал. Заметьте, это не то же самое, что сказать, что мол «Реальное от символизации ускользает» и прочие тому подобные псевдолакановские мантры, от которых Университет сегодня в восторге. *Дело не в том, что Реальное «ускользает», а в том, что оно как раз действует.*

Реальное – это то, что не дожидается, пока вы о нем запросите, пока вы к нему ринетесь, чтобы сработать – это совершенно точно. Наоборот, как только о Реальном пишется очередной ака-

демический сборник, сразу становится явно, что здесь не имеют дела со знанием и что к знанию это не имеет никакого отношения. Что, в лучшем случае, это имеет отношение к истине. И именно поэтому все возвращается на круги своя.

Лакан, на самом деле, об этом предупреждал. Он чуть ли не умолял – тогда, когда началась университетская реформа – реформа, которая обещала, что теперь в университетах будут читать Маркса в полном объеме – по крайней мере, на социологическом факультете, а именно на такие уступки уже готовы были пойти, только бы студенты успокоились. Так вот, именно Лакан тогда предупреждал, что это ни к чему хорошему не приведет и что расширение университетской программы оставляет университет с тем, с чем он уже и без того есть и даже более того усугубляет ситуацию, доводя ее до предела. Разумеется, сколько бы Лакан ни бился и ни предупреждал, ничего из этого не вышло – нет, на самом деле, кое-что все же вышло – а именно то, что и Лакан в итоге тоже занял свое место в университетских коридорах. О Реальном Лакана сегодня говорят, как я уже указывал, только академики, что означает, что процесс достиг крайней точки развития. Но если они, повторяюсь, о Реальном говорят, это не означает, что Реальное не действует.

И потому, как я уже сказал, очень опасно ставить Реальное на место истины. Очень недальновидно позволять Реальному функционировать так, чтобы оно выступало в качестве истины и тем самым выступало для субъекта чем-то в роли путевода. Крайне опрометчиво инициировать собой процедуру, которую невольно запустил учитель в описанном выше примере. Вместо того, чтобы сделать то, что заповедовал аналитик – поместить знание на место истины и позволить проявиться последствиям – он, напротив, норовит туда всунуть истину непосредственно. К этому в итоге все и свелось – к тому, чтобы сказать абы кому, что вы, якобы, поступаете с гомосексуалистами несправедливо, потому что существует наука, которая показывает, что, в общем-то, они своей вине не причастны – это вообще не их дело, это дело либерального попечения, которое должно дать им место и соблюсти их права...

Так вот, напротив, то, на что Лакан указывает – это необходимость поставить-таки знание на место истины. Это происхо-

дит – не всякий раз конечно – в аналитическом дискурсе, и это как раз таки, как ни странно, и означает «дать истине наилучший отпор». Вместо того чтобы думать и гадать как это могло получиться так, что самый адекватный критик истины, Лакан, все-таки ставит знание на место истины, да и еще и уверяет, что именно это позволяет психоаналитическому дискурсу сработать – вместо этого нужно было бы увидеть, что, напротив, как раз таки наилучший способ истину приручить – это вытеснить ее в пользу знания. Поставить знание на место истины как раз и означает не дать истине хода.

Не дать же истине хода можно только одним способом, который я уже неоднократно здесь озвучивал, и который состоит в том, чтобы признать, что субъект имеет дело с невозможным – а, стало быть, и с истиной – не тем способом, которым он это себе мыслит. Иметь дело с истиной не означает брать истину на вооружение. Делать этого с истиной нельзя, если так можно выразиться, по причинам чисто техническим. Как в одном месте сказал Лакан, она этого просто не потерпит.

Но это также означает, что нельзя брать на вооружение и знание – ведь знание еще менее позволяет это сделать. Этому откровенно препятствуют всякого рода двусмысленные вещи, связанные со знанием – вещи, на которые я обращал внимание, показав, что даже желание в лакановской топологии – наиболее ее популярный и в этом смысле устойчивый элемент – это то, что сначала было в ней раздвоено, а потом ограничено и в этом смысле тоже не больно-то позволяет на себя опираться. Я совершенно не понимаю, почему у некоторых могло возникнуть ощущение, будто бы с Желанием для субъекта может быть связана какая-либо мессианическая перспектива. Желание – как и прочие категории – понадобилось Лакану для того, чтобы описать некоторые вещи. Т.е. «желание» в роли понятия – это тоже структурный оператор, равно как и истина и равно как и многие прочие, введенные Лаканом, реалии.

Чего читателям Лакана остро не хватает, так это умения обращаться с некоторыми вещами как со структурным оператором. Скажем, не видеть в кьеркегоровском субъективном обещания для субъекта, трезво понимая, что это самое «субъективное» вообще не представляет собой то, что субъект должен в итоге завое-

вать, переродившись, переползая с уровня эстетического на уровень этического, а потом на уровень религиозного, как нас учат. Напротив, истине – если от нее столько проблем – нужно уметь придавать присущее ей обличие. Здесь нужна, как я попытался объяснить в прошлый раз, определенная деликатность.

Так, например, нужно отличать те вещи, которые субъект произвести не может в принципе, от тех вещей, которые позарез ему нужны. Пока субъект неспособен их отличить, происходит то самое, о чем постоянно говорит Лакан – на свет появляются вещи, которые заставляют субъекта упорствовать в том, что, в общем-то, не только ему не нужно, но, став объектом его упорства, и запускает этот самый порочный механизм превращения знания в истину.

И напоследок я бы хотел бы отличить место аналитика от того места, которое ввиду его знания часто ему приписывается в качестве ассоциации – это место Сократа. Искушение присутствует, и Лакан на него не раз указывал, выражая по его поводу открытое недовольство. При этом связано оно, прежде всего, с тем, что Лакан говорит о знании – но еще более оно связано с тем, что Сократ говорит об истине.

Нельзя ли сразу решить вопрос, указав на то, что различие между позициями аналитика и Сократа кардинально и непреодолимо? Во-первых, аналитик, это совершенно не тот, кто, как Сократ, бережно и постепенно ведет субъекта к истине, поддерживая его под руки, чтобы он, не дай бог, не споткнулся и не упал. Аналитик – это, на самом деле, тот, кому на те нежные отношения, что возникают между субъектом и истиной, совершенно наплевать. Суть анализа как раз таки в том и состоит, чтобы показать субъекту, что та история, в которую он впутался – вся его возня в отношении истины, не имеет ничего общего с тем, что ему в качестве его нужды предстоит сделать. Нуждой же субъекта, как я уже сказал несколькими занятиями ранее, является признание того, что с некоторого времени он имеет место со случайно, но неотвратимо выпавшим ему знанием.

Признать, что субъект имеет место со знанием, означает в данном случае как раз таки показать ему, что знание на месте истины эту самую истину замещает. Субъект имеет дело со знанием, потому что он сам, как было сказано, обречен на целую серию

различий. Это не та серия различий, о которой учит делезианство, показывая, что субъект смещается, преобразуется, трансформируется, и вместе с ним преобразуются и трансформируются его влечения, так, что субъект волен выбирать себе что угодно. Я, напротив, говорю о смещениях, указывающих на то, что в основании действий субъекта, в основании всех его намерений, с самого начала положено то, что ставит им преграду. Это то самое, что описывается формулой одного-единственного акта высказывания.

Субъект отмечен актом высказывания, который, как известно, не в ладах с содержанием. И как только субъекту удастся это увидеть, он немедленно – эту не только судьба Кьеркегора – производит это самое знание различия акта и содержания высказывания исключительно посредством расщепления означаемого, возле которого потом вся его инициатива вынуждена крутиться.

В общем-то, только так навязшую всем в зубах нехватку нужно понимать. В этом отношении опять-таки отличив ту самую античную перспективу, в которой истина отождествлялась с благом, от перспективы, в которой все термины оказываются разнесены – истина, это не то, что знание; знание, это совершенно не то что желание; а желание, это не то что наслаждение (то, что нам известно уже от Лакана) – вот в этой перспективе положение субъекта сегодня предстоит заново осмыслить для того, чтобы увидеть, что в этом положении, как я уже сказал и я завершаю на этом, есть вещи, которые субъекту, может быть, позарез нужны, но это совершенно не то, что он призван в знании произвести.

Именно это, кстати, описывает лакановская формула, согласно которой: «нужно отказаться от того, что тебе предлагают, потому что это совершенно не то».

Вот на этой формуле я бы и хотел закончить.

17 апреля 2013 года

XI. Означающее и сексуальные отношения

Итак, добрый день. Я хочу поблагодарить Аллу за предоставленную площадку. Признаться, я уже ни на что не рассчитывал, так что, в каком-то смысле моя просьба в отношении философского кафе была жестом отчаяния, хотя отчаяние это или нет – еще вопрос.

В этом году темой семинара стало знание. Говоря о категории знания, я пытался показать, что же в ней такого своеобразного, что позволило сделать Лакану – производя над этой категорией работу – то, что поддается определению разве что со стороны опыта, который не задается «вопросами» – в том смысле, в котором вопрос представляет собой получение знания как средство передачи.

Говоря о средстве передачи, я имею в виду не то, что некоторые вещи по причине своей эзотеричности передаче не поддаются, а то, что целый ряд вполне реальных вещей предназначен для того, чтобы произвести совершенно другие эффекты. Это в первую очередь те вещи, которыми мы занимались в этом году.

Начавшийся еще в шестидесятые годы спор о допустимости смотреть на происходящее с точки зрения «обмена информацией» – спор, в котором т.н. либеральная сторона, как правило, обвиняется в том, что она только на этот обмен и ставит, рассчитывая, что надлежащий эффект добавится к нему самостоятельно – этот спор не учитывает того, что помимо передачи и обмена существует еще целый ряд вещей, для которых речь, даже если она к тому не предназначена, в любом случае производит. При этом ни к передаче, ни, с другой стороны, к тому самому «глубинному внутреннему перерождению», о котором постоянно говорит воинствующая персоналистская, направленная против либералистского учения сторона – это не имеет никакого отношения.

Сказав, что центральной темой в этом году является знание, я, видимо, должен был бы – если бы речь шла именно о передаче знания – дать некоторое введение, которое позволило бы понять, в чем же состоит пресловутое упомянутое своеобразное знание в том переводе, которому подверг этот термин Лакан. Но делать введение я не собираюсь просто потому, что с любым «введением» происходит одна и та же история – или вы говорите общие вещи, которые никуда не продвигают и в этом плане введением не является, или, напротив, вы сразу же начинаете говорить о чем-то, что имеет отношение к делу. Такая речь тоже, конечно, не является «введением» в классическом смысле этого слова, но практика показывает, что, как правило, это наилучший способ куда-то ввести.

В качестве такого (не)введения я бы хотел прямо перейти к тому, что я намереваюсь сегодня подвергнуть анализу и характеристике. Речь пойдет о состоянии, в котором сегодня находится дисциплина под названием лингвистика.

Я говорю о лингвистике, поскольку центральной темой сегодняшнего занятия, как было заявлено в анонсе, является означающее. В то же время я хочу воспользоваться случаем – хотя, может быть, на последнем занятии, которое должно стать в отношении курса подытоживающим, это и неуместно – в этом плане подведение итога – это такая же бесполезная деятельность, как и введение. Но итога сегодня все равно не получится, поскольку я хочу продвинуться немного дальше и, возможно, впервые в нашем курсе показать, в чем все-таки состоит специфика означающего в том смысле, в котором это понятие пытается продумать Лакан – притом что смысл этот остается у Лакана не до конца раскрытым, что придает происходящему дополнительную интригу.

На самом деле, мне не впервые приходится говорить именно в этом месте – я имею в виду философское кафе – вещи, которые в курсе собственно семинара лакан-ликбез (я имею в виду в том месте, где он обычно читается, в Музее Сновидений) так и не были сказаны. На это, в частности, обратил мое внимание один из слушателей, задав вопрос, что же такого в категории означающего, что заставляет сегодня снова над ней работать, и почему я в данном курсе время от времени говорю о расщепленном озна-

чающем или о двух означающих? В частности, этот слушатель попросил меня привести примеры, и как раз по этому поводу я вспомнил, что самым главным примером было и остается то самое выступление, которое я однажды делал в этом кафе и которое было посвящено понятию «перемены» (*Change*).

Тогда мне – так, по крайней мере, задним числом мне кажется – я надеюсь – удалось довольно отчетливо показать, что же происходит сегодня с означающим, что не позволяет им пользоваться так, как означающим пользуются – или, думают, что пользуются – в так называемой повседневной речи. С этим вопросом тесно связан другой, и именно он станет предметом сегодняшнего разговора – как именно к означающему подходит лингвистика и что из этого следует.

Характеризуя состояние сегодняшней лингвистики, нельзя не сказать и о том, что ей сопутствует на философском поле. Я имею в виду часто возникающее по отношению к лакановской инициативе в частности и к инициативе психоаналитической в целом подозрение в том, что эта инициатива каким-то образом причастна тому, что в философской (но не в лингвистической) среде называют «лингвистическим поворотом».

То, что инициатива обозначения этого «поворота» в виде лингвистического исходит из среды философской, конечно, создает определенные трудности, и вызывает к жизни ряд соперничающих эксцессов, когда лингвистика прямо указывает философии на то, что она свои полномочия превышает. Но в данном случае мне необходимо размежеваться с обвинением, которое я однажды здесь услышал и которое исходило, ни много ни мало, от одного из модераторов философского кафе – не того, правда, что присутствует сейчас. Обвинение заключалось в том, что якобы под видом трансляции лакановского знания и того, что я скромно именую попытками его развития, я, по сути, продолжаю все то же самое, что философия – напоминаю опять-таки, не лингвистика – в свое время назвала лингвистическим поворотом.

Сказавший это человек, разумеется, намекал на то, что сегодня все это уже неинтересно и что лингвистический поворот в самой своей сути исчерпан. Другими словами, что речь идет об определенной конъюнктуре, время которой вышло.

Ответить на это можно только одним способом – а именно указав, что то, что делает сам Лакан, ни в малейшей степени под эгидой лингвистического поворота продумано быть не может. Это совершенно о другом. И для того, чтобы эту фигуру размежевания подкрепить примером, я хочу сослаться на буквальное высказывание Лакана, которое было им сделано в отношении инициативы Фрейда – инициативы, которая Лакану была на тот момент важна, поскольку перед Лаканом стояла другая аналогичная задача: срочно вывести анализ из под эгиды т.н. «психологии». В одиннадцатом томе, примечательным образом давая определение психоанализу, и показывая его сходство и в то же время его отличие от деятельности, называемой научной (а психология тогда еще не полностью от притязаний на научное достоинство отказалась), Лакан указывает на то, что сделанное Фрейдом – и в частности то, что сам Лакан называет «желанием Фрейда», как чем-то таким, на чем инициатива Фрейда стоит – не является деятельностью психологической¹.

Подразумевает он то, что отсылка к желанию Фрейда не является, во-первых, тем, что можно продумать с помощью психологической дисциплины, и что, во-вторых, само желание Фрейда не является чем-то таким, что можно было бы понять в перспективе, собственно, фрейдовской индивидуальной психологии – если такая вещь вообще, как фрейдовская психология – я не говорю, психология вообще, я говорю только о фрейдовской – существует на свете. Недаром Лакан в другом месте предупреждал, что сказать о психологии т.н. сверхизвестных людей, в общем, нечего.²

Сейчас я хотел бы сделать симметричное – т.е. устроенное точно таким же образом заявление, которое подчеркнуло бы то, что занятие психоанализом (и, в частности, занятия вещами такого рода, которыми действительно занимается лингвистика: я имею в виду означающее, акт высказывания или содержание вы-

¹ «Отсылка к желанию Фрейда не является отсылкой психологической». *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 11. «Четыре основные понятия психоанализа». С. 20

² «Что бы вам, к примеру, о Ленине или Фрейде ни рассказывали, я не думаю, чтобы в их жизни было много любви, ненависти или ненавлюбленности». *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 20. «Ещё». С. 116.

сказывания) ни в коей мере не является тем, что можно было бы продумать в качестве лингвистического поворота.

На самом деле, с этим лингвистическим поворотом постоянно наблюдаются досадные срывы. Это, наверное, самый слабый вид настояния, который сегодня (возможно) производить. Я имею в виду самую бесперспективность связанной с этим теоретической инициативы. На то, что это так и есть, указывает один недавно произошедший случай – под случаем я имею в виду не акцию или выступление, а буквально один небольшой обрывок дискуссии, который промелькнул в групповой организационной переписке. На самом деле, именно вещи такого рода звание случая и достойны носить, поскольку в них благодаря их повседневности гораздо лучше видно то, на что субъект в контексте своего времени и своей среды пытается опереться. В данном случае переписка была предпринята изданием, которое я сейчас не хочу называть в целях избежания разжигания интеллектуальной розни. Данное издание – и в этом смысле, если кто-то из-за вас интересуется им, то очень скоро поймет, о чем идет речь – запланировало выпустить в свет очередной номер, полностью посвященный тому, что называется «проблемой языковой школы». В частности, речь идет о поэтической дисциплине – о дисциплине поэтической критики, которая появилась в США и которая занята тем, что особым образом анализирует средства стихосложения.

Политика этого издания очень точно отражает то плачевное положение, в которое попадает «лингвистический поворот», когда выясняется, что и он, и упоминания о нем, как правило, предпринимаются для того, чтобы потом это начинание, которое начиналось так прекрасно, бросить на полпути. В чем обычно заключается подобная стратегия? В том, что этим самым лингвистическим поворотом долгое время занимаются, настаивают на том, что все «вещи мира» своей реальностью обязаны языку – а именно так, обычно, основной посыл лингвистического поворота и определяют. Говорят, что все имеющиеся на свете объекты кровным образом зависят от знака и что не существует ничего реального, кроме того, что язык мог собой пометить. Эту линию рассуждений некоторое время развивают с тем, чтобы, вдоволь ей наевшись, потом неожиданно бросить, заявив, что сегодня, мол, мы опять возвращаемся к представлению о том, что первичность

следует передать обратно вещам. Именно это и стало основным посылом того издания, о котором я сейчас намеками, полуэкивоками и говорю.

Высшим проявлением хорошего тона в подобных инициативах, с некоторого времени, является указание на то, что сегодня мы якобы от этого мнения отошли и снова благополучно возвращаемся к представлению о том, что вещи непосредственно обязаны именно инстанции вещности, а не инстанции высказывания.

Я подозреваю, что именно к этому вся история с лингвистическим поворотом и стремилась. После того, как обнаружилась невозможность долго на нем настаивать, здесь считают хорошим тоном дать задний ход и объясниться перед традиционно мыслящей прослойкой, указав, что они ни в коем случае не имели в виду того, что сказали ранее.

На самом деле, на это есть определенные причины, и я попытаюсь ниже показать, в чем они состоят. Я попытаюсь также объяснить, почему зову лингвистического поворота нельзя следовать слишком долго и почему в итоге приходится дать этот самый задний ход и, поматросив тему, принести общественности извинения.

Трудность в том, что об этой причине нельзя говорить как о достаточном поводе для извинений, потому что, на мой взгляд, здесь имеет место ни много ни мало как предательство. И предательство это, в первую очередь, приводит к тому, что мосты между тем, что называется лингвистическим ходом мысли, и между тем, что все еще продолжает называться философией, хотя никто уже не понимает, что за этим стоит, рушатся окончательно.

Я не говорю при этом, что мосты эти там когда-то были. Прекрасным примером их отсутствия как раз таки и является деятельность, на которой в данном семинаре я концентрируюсь. Это деятельность Жака Лакана, которую, как я уже сказал, ни в коем случае под эгидой того, что называют лингвистическим поворотом, мыслить нельзя, поскольку мыслить ее так – означает с самого начала спутать все карты.

В этой аудитории все, полагаю, знают, что у Лакана с лингвистикой были некоторые «проблемы». Я специально употребляю именно это слово и не говорю о, например, «затруднениях» или о «плодотворной» или пусть даже неплодотворной дискус-

сии, или о теоретической конфронтации. Слово «проблема», которое в отечественной среде подверглось, как известно, двойному переводу – поначалу оно было заимствовано из античных языков, а потом подверглось переписыванию с языка английского, в этом плане содержит в себе очень интересные – иронические, и в то же время, горькие потенции. Сказать, что у кого-то проблемы, означает намекнуть, что его деятельность приняла довольно жалкий вид. Поэтому, говоря о том, что у Лакана с лингвистикой были проблемы, я напрямую намекаю на то, что вещи к тому времени действительно приняли вид очень неудобоваримый и что договориться не удавалось не только потому, что со стороны лингвистики Лакана слушать отказывались, но и ввиду того, что между Лаканом и лингвистикой изначально господствовало еще более тяжелое непонимание, корни которого я сейчас попытаюсь прояснить.

Непонимание, как это ни странно, было связано с тем, что самому Лакану из лингвистики выпутаться так и не удалось. Все, что Лакан делал, оставалось фундаментальным образом лингвистическому образу мысли, если не обязанным, то, по крайней мере, демонстрирующим, что этот образ необходимо принимать в расчет. В какой-то степени, что бы сам Лакан об этом ни думал, продумывание им основных лингвистических реалий, которые он сам из лингвистики заимствует – он никогда этого, на самом деле, не скрывал – является в некотором роде продолжением все той же старой истории, из которой Лакану в итоге удается победно выпутаться. Но выпавшую в этот момент нить подхватить так и не удалось. Другими словами, здесь имеет место разрыв.

И разрыв этот не удастся восполнить указаниями на лакановские тексты. Для того, чтобы он не препятствовал дальнейшему продумыванию, его придется латать самостоятельно. Именно это я сегодня попытаюсь сделать, как бы тенденциозно это, возможно, ни прозвучало.

Итак, обязательства Лакана по отношению лингвистике необходимо искать не в деятельности самого Лакана. Деятельность эта сама по себе, разумеется, лингвистике не обязана – дискурс, который ее поддерживал, называется психоаналитическим и к дискурсу научному, т.е. к тому, который поддерживает лингвистика, он не имеет отношения. Но то самое странное запаздыва-

ние, которое лингвистическое знание, в итоге, в обработке Лака-на претерпело, конечно же, является достоянием именно лингвистики. В частности, связано оно с той деятельностью, которую лингвистика ниспосылает так называемым парным означающим.

Как известно, это и есть то, на чем стоит лингвистика сосю-ровской эпохи. Указание на то, что означающее невозможно про-думать поодиночке. Потому что любое означающее, по сути, представляет собой пару с другим означающим, которое всегда выступает по отношению к первому в качестве противоположно-сти, или же антиномии. Я предпочитаю говорить именно о пар-ном означающем, поскольку простая логика позволяет предпо-ложить, что здесь оно находится со своей парой в таких отноше-ниях, что здесь вполне можно говорить об одном означающем.

Как правило, считают, что лингвистика, заметив это обстоя-тельство, сделала важный шаг, который позволил, в частности, объяснить деятельность, которая лежит у истоков человеческой деятельности вообще. Это то, что называется мифопроизводст-вом.

Именно лингвистика указала на то, что последнее заключает-ся не в производстве догадок, домыслов и фантазий условно-познавательного толка, а, в частности, в задействовании антино-мии означающего, как того, что лежит в основании не только мифологического мышления, но и мышления, которое называют человеческим вообще. Т.е. речь идет ни много ни мало как о воз-можности построить дисциплину под названием антропология на довольно-таки научных, действительно доказуемых началах, ко-торые полностью были бы обязаны разработке этого означающе-го, представленного парой означающих, которая всегда выступа-ет в виде противопоставления на уровне значения.

Когда указывают на то, что таким образом лингвистика ре-шающим жестом раз и навсегда завоевала для себя поле мифоло-гической дисциплины – я имею в виду дисциплину, изучающую мифологию, хотя еще Кассирер верно замечал, что в этой дисци-плине довольно много от своего собственного предмета – так вот, как только лингвистика совершает решающий жест, позволяю-щий ей отвоевать поле мифологии, жест этот немедленно расце-нивается как наиболее прогрессивный и трезвый шаг в отноше-

нии мифологии и в отношении той части человеческой деятельности, что регулируется означающим.

Не то чтобы я призывал от этого толкования отступить. Я вовсе не призываю устроить лингвистике обструкцию и показать, что структурное мышление, основанное лингвистикой, не является чем-то таким, на что можно полагаться. Ничего подобного. Я лишь хочу указать на то, что некоторые вещи, которые поначалу кажутся опровержением более примитивного долингвистического знания и которые выступают в роли орудия секуляризации (на самом деле, та ставка на означающие, которую лингвистика производит – это секуляризация в чистом виде), на самом деле, впоследствии, оказываются чем-то другим – чуть ли не прямо противоположным.

В качестве примера я хочу привести место из семнадцатого семинара, где Лакан пронизательно замечает, что известнейший секулярный жест Фрейда, в котором он якобы приструнивает религию, показывая, что в ее основании – этот момент очень популярен – лежит поклонение фигуре отца. В то же время Лакан показывает, что этот самый жест на самом деле нимало нас за поле религии не выводит, поскольку вместо того, чтобы поставить под вопрос сам институт любви к отцу, эту зачарованность тем, кто предположительно был нами же и умертвлен, он эти самые сомнения увековечивает. Иначе быть никак не может, поскольку именно на предположении о реальности этой любви религия и основывается, и совершенно неважно, какое в итоге мы дадим этому аффекту толкование – атеистическое или же, напротив, клерикальное.

Важно и то, что к этому самому жесту, выражающему мертвому отцу любовь и почтение, сам Фрейд относится с чрезвычайным доверием. Это означает, что в данном случае имеет место вовсе не опровержение. Именно поэтому – Лакан этого вывода не делает, но его вполне можно сделать, за пределы лакановского поля не выходя – именно поэтому таким бесперспективными, в конечном счете, являются все попытки Фрейда положить в основание своей системы атеизм современного толка. Все обречено на провал ввиду того, что якобы самый атеистический жест Фрейда оказывается не таким уж атеистическим ввиду того, что в нем

тоже лежит религиозная подоснова – пусть даже в том дискурсе, который Фрейд производит, и следа религиозности найти нельзя.

Именно в этом как раз и заключается невозможность, которую я хочу перенести на лингвистику, показав, что лингвистика, даже пытаясь поле мифологии присвоить, т.е. пытаясь показать, что в мифологии нет ничего мифологического в религиозном, донаучном смысле этого слова и что вся мифология устроена строго логически, поскольку играет на парах означающих (мужское-женское, темное-светлое, солнце-луна и т.д.), показать, что здесь, тем не менее, присутствует невозможность, связанная с тем, что лингвистика это самое поле не преодолевает.

Когда лингвистика дает этому полю толкование, указывающее на то, что данное поле регулируется парой означающих, она как раз таки и совершает фрейдовский жест, который полностью под очарование пары в итоге подпадает. Происходит это, в частности, потому – и в этом, наверное, заключается основной грех лингвистической науки – что руководствуется лингвистика, как и любая, в общем, научная дисциплина (это замечено было уже Хайдеггером), опорой на то, что можно было бы назвать бытовым мышлением.

Как известно, Хайдеггер тоже в свою очередь разрабатывает тему религии и делает оригинальное, очень существенное для понимания перспектив критики религии замечание, которое указывает на то, что в основании религии – и именно в этом Хайдеггер видит ее непобедимость, – лежит вовсе не сакральное, а самое что ни на есть бытовое продумывание, связанных с обыденным употреблением отдельных слов. Даже такой важнейший религиозный термин как грех происходит из того словоупотребления, который Хайдеггер называет подручным как использующим то, что уже наличествует в арсенале – причем таким наличествованием, о котором нельзя задаться вопросом.

Именно в этом Хайдеггер видит определенную бесперспективность – я имею в виду в онтологическом формате – религиозного мышления. Но именно в этом и лежит, согласно Хайдеггеру, бесперспективность мышления научного. Наука грешит вовсе не тем, что она отрывает понятия от их естественной почвы, давая им причудливые, абстрагирующие определения – то самое, в чем наука обычно обвиняют. Напротив, основной промашкой науки

как раз и является неспособность из этого самого бытового контекста выйти и вывести вещи на уровень, который позволил бы расстаться с ходом мысли, полностью погруженной в контекст, где слова приобретают смысл разве что благодаря тому, что Лакан в двадцатом семинаре называет курлыканьем. Курлыкующий дискурс – это такой дискурс, который полагает, что некоторые вещи имеют место просто ввиду того, что эти вещи можно привычным образом проговорить. Заметьте, пожалуйста, что здесь почти что издевательским образом повторяется все та же старая посылка лингвистического поворота.

Это и доказывает как раз таки, что данному повороту психоаналитический образ мысли ни в малой степени не причастен. Более того, в психоанализе вполне можно найти материал для критики тех, кто о нем постоянно говорит. Доверять вещам просто потому, что о них можно сказать – это последнее, что в свете открытого в психоанализе следует делать.

Нас интересует момент, когда лингвистика впервые обращает внимание интеллектуала на эти самые пары означающих, имеющих место в мифостроительстве, и выводит на первый план правило, согласно которому означающее всегда функционирует в виде антиномии – т.е. ему всегда нужна пара. Не бывает, короче, инь без янь и наоборот. Интересно, что здесь таким образом в качестве предрассудка задается своеобразная симметричность, которая – именно об этом пойдет сегодня речь – и создает невозможность из этой ситуации в дальнейшем выпутаться.

Именно здесь появляются все предпосылки, следствия которых и приводят лингвистику к тому облику, в котором она продолжает сегодня фигурировать. Именно он выступает причиной тому, что лингвистике не удастся в итоге до конца продумать понятие «означающего». По этой же причине лингвистике не удастся также дать определение инстанции «акта высказывания» – я имею в виду определение, которое действительно объясняло бы, каким образом речь субъекта приняла ее характерный облик и получила ряд функций, которые бросаются в глаза, но которые в т.н. теориях коммуникаций обсуждать не принято.

Все в лингвистической дисциплине, таким образом, ведет буквально, к тому, о чем говорит Лакан, показывая, что научный дискурс – это дискурс, который в отношениях с тем, что можно

было бы назвать «положением вещей», испытывает некоторые затруднения, заставляющие его упрямо продолжать однажды взятую линию. В данном случае онтичность, дотеоретичность лингвистики заключается в том, что она подходит к целому ряду вещей совершенно естественным с ее точки зрения образом – т.е. образом, который нуждается по меньшей мере в оправдании. Так сложилось, например, что основанием для выделения в лингвистике инстанции означающего – и в этом основная проблема лингвистического знания – явилась чисто бытовая, разумеется, реалья, которая с самых древних времен носит наименование «слова».

Означающее для лингвистики – это то, что только в опоре на слово и можно выделить и что всегда, в некоторой степени, находится с пресловутым словом во взаимоотношениях. Т.е., говоря простым языком: сколько слов – столько и означающих. Именно таким образом лингвистика производит свое знание об инстанции означающего – последняя получает определение только исходя из того, что известно об инстанции слова. При этом определение «слова» предоставить в рамках лингвистики нельзя – никто и не пытается. Более того, можно убедительно показать, что определения у слова и быть не может. «Слово» – это такое означающее, которое показательно определению не поддается.

При этом именно опора на слово, конечно же, и заставляет лингвистику мыслить в том формате, в который она с самого начала себя погрузила. Это, безусловно, формат мистический, ибо что еще может означать отсылка к слову, как не полное доверие к тому самому знанию, на которое по традиции уповает мистический образ мысли.

Заслуга Лакана, разумеется, состоит в том, что в продумывании инстанции означающего на реалию слова он уже не опирается. Но не опираться на реалию слова – мало. Необходимо показать, каким образом означающее связано с тем, что я в данном курсе пытаюсь продумать под именем инстанции акта высказывания как еще одной инстанции, с которой лингвистика, по моему мнению, опять-таки показательно не справляется.

Почему необходимо перейти к инстанции акта высказывания? И что происходит, т.е. в какую пучину погружается мысль,

когда этого сделать не удастся? Примером является деятельность лица, которая сегодня пользуется популярностью разве что в левацких кругах – притом что данная судьба им совершенно не заслуженна. Поскольку лицо это достойно гораздо большего, чем упоминаний о нем тогда, когда нужно упрекнуть нынешних деятелей оппозиции в бездействии, я немедленно назову его – речь идет о Теодоре Адорно, о котором только и вспоминают то, что он, выражаясь фигурально, отказался предоставить свою кафедру левому движению, а когда ему на этот факт указали, покинул ее сам.

Теодор Адорно – это, во-первых, по крайней мере (я так считаю) лицо, которому впервые удалось сказать пару-тройку внятных вещей о фигуре, к которой я тоже постоянно на данном семинаре обращаюсь. Это фигура Серена Кьеркегора. Именно молодой Адорно пишет диссертацию¹, в которой показывает, что основная проблема, связанная с учением Кьеркегора состоит вовсе не в затаканном «переходе на религиозную стадию», и вообще не в пресловутом внутреннем развитии субъекта. Другими словами, суть кьеркегоровского учения вовсе не в экзистенциальном перерождении, не в конверсии – хотя это то, что из него обычно вычитывают – а в той проблематизации, которой Кьеркегор подвергает положение современного субъекта в его отношении к языку.

Как правило, эта работа Адорно толкуется тоже крайне тенденциозно – на нее указывают чуть ли не как на первую ласточку лингвистического поворота, хотя, на самом деле, последний к том времени давно был в разгаре. При этом сказать, что он был в разгаре, не погрешая против логики, все же нельзя поскольку лица, которые его якобы предпринимали, не являлись теми, которые могли бы впоследствии с результатами этого поворота солидаризироваться. Все это в итоге вверглось в такую же путаницу, как и учение о пресловутом «постмодерне» – никто не знает, что это такое, и никто себя с ним не идентифицирует – как известно ни одна из действительно серьезных фигур никогда таким образом

¹ Adorno T. «Kierkegaard: Construction of the Aesthetic (Theory and History of Literature)», вышла в 1933 г.

себя не называла, притом что данная реальность в пресловутом курлыкующем дискурсе продолжает с успехом существовать.

Пресловутый лингвистический поворот тоже является продуктом подобного «дискурлыканья». И если ни одна из известных нам фигур свою принадлежность к нему также не признает, то существуют фигуры, которые еще более настоятельно нужно из-под эгиды этого поворота вывести – например, потому, что они не могли в должное время выразить свой протест против подобного наименования просто потому, что тогда об этом речи не было. Из таких фигур Кьеркегор является, разумеется, чуть ли не первой.

Поэтому, когда Адорно указывает на то, что самым важным в учении Кьеркегора является то, что проблематизирует отношение субъекта к языку, и что это гораздо важнее пресловутой экзистенции и что даже, возможно – а это еще более сильный ход – пресловутая экзистенция является всего лишь метафорой для описания этого самого нового, странного отношения к языку, в которое субъект ввергается, и в котором он сам не может отдать себе отчет (отчего современное дискуссионное поле принимает такой причудливый характер) – принимая все это в расчет, следует при том избежать искушения броситься из огня в полымя и, спасая Кьеркегора от ползучего персонализма, бросить его в пучину дискуссий, полагающих, что достаточно лишь вывести на первый план «проблему языка» и все остальное завертится само собой.

Именно поэтому я и хочу обратиться к Адорно, который в порыве юношеского раздражения на невнятные рассуждения об «экзистенциализме», которых в то время в его среде хватало, пытается показать, что Кьеркегора совершенно необходимо продумать заново. И, справедливости ради, нужно заметить, что Адорно на этом пути довольно многое удается – пусть даже диссертация о Кьеркегоре не относится к числу тех работ, которые чаще всего, пытаясь заниматься Адорно, читают.

Так или иначе, это и вправду одна из самых важных его работ, поскольку именно в ней Адорно задается вопросами, которыми до него, например, показательно незамеченным образом, задавался Эрнст Юнгер. Это вопросы, связанные, в частности, с не дающим – в том числе и сегодня – всем покоя процессом *ниги-*

лизации. Процесс этот, как неоднократно замечалось, почти что напрямую задействует язык. Мало кто не задавался вопросом, что же такое произошло с субъектом – причем это событие относят примерно к началу или к середине XIX века – что язык перестал ему служить, что он постоянно ему отказывает? Почему вдруг невозможным сказать некоторые вещи без того, чтобы само высказывание не поставило эти вещи под сомнение? Ситуация, безусловно, знакомая сегодня всем и каждому.

Эта ситуация давно привлекала внимания всех мыслящих фигур. Тем не менее, само привлечение внимания к ней оставалось незамеченным на том, что можно было бы назвать «вторым уровнем» – уровнем, где мог бы возникнуть вопрос о том, а почему вопрос ставится именно так? Одно дело, ощущать на своей шкуре, как становятся бессильными формулировки и воззвания, еще вчера возбуждавшие энтузиазм, и совсем другое возлагать вину на «слова». Это тоже указывает на то, что здесь наступает своего рода сфера довольно болезненной деятельности – деятельности, связанной с тем, что субъект, говоря о некоторых вещах, получает возможность сказать о них только ввиду того, что вещи эти в какой-то степени поверены его пониманием. Это опасная иллюзия, против которой, в частности, выступал Лакан, показывая, что некоторые вещи для понимания совершенно не предназначены – не потому, что они эзотеричны сверх меры, а потому, что гораздо более чем понимания они требуют учета – учета, который никакое понимание как раз не гарантирует. Именно поэтому в данном курсе я занимался целым рядом высказываний, включая отдельные высказывания С. Кьеркегора, а также некоторых других, в числе которых можно назвать Лакана и Маркса.

Речь, вопреки академическому обыкновению, шла о высказываниях, которые пониманию совершенно не адресованы, но которые при этом производят то новое отношение, которое характеризует сегодня то, что нужно продумать в свете того нового положения, которое занимает субъект по отношению к означаемому. Именно в связи с этим я сказал о том, что означаемое нельзя продумать без акта высказывания. Это видно уже из того, что когда Адорно поднимает тему означаемого, когда он пытается дать этой самой шаткости положения субъекта в отношении означаемого определение, он попадает в ситуацию, в которой

ему это определение показательно не удастся. Жалуясь на «изменившиеся современному субъекту слова», характеризуя их упадок, Адорно приходится прибегать к сугубо художественным средствам выражения, чуть ли не к метафорам. Ситуация принимает горький, особо иронический оттенок, именно потому, что до этого Адорно – это и было основным посылом его диссертации – уверял, что Кьеркегора как раз таки нельзя понимать *литературно*. Адорно буквально настаивает, что философия Кьеркегора прекращает свое действие в ту самую секунду, когда над кьеркегоровским текстом берет свою опеку сугубо художественный способ видения.

Тем самым Адорно намекает на очень знаменитый в его время *hollywar*, который разразился в начале XX века возле Кьеркегора и который пытался поделить наследие Кьеркегора на две части – раз уж не удастся поделить его так, чтобы каждой стороне оно отошло целиком. Эти две части заключали бы в себе, с одной стороны, сугубо философское, т.е. теоретическое продумывание «кьеркегоровской философии», а с другой стороны занимались бы Кьеркегором как эксцессом исключительно литературным, возводя его текст в высшее достоинство «поэтического». Последнее многим казалось не только удобным, но и представлялось вполне реальным политическим способом Кьеркегора из-под власти философского дискурса вывести, и в то время, в эпоху засилья первых персоналистов, в этом действительно был некий резон.

Но, как это часто бывает, многие прогрессивные жесты заканчиваются еще более резким регрессивным отступанием. То же случилось и с дискуссией на том этапе, на котором ее застаёт Адорно. Попытка продумать Кьеркегора как сугубо художественного нарратора – т.е. нарратора, который не обязан господствующему философскому знанию (читай, гегелевскому), привела к тому, что Кьеркегора, по верному замечанию Адорно, совершенно перестали понимать.

Действительно, если вы подходите к некоторому произведению как к сугубо художественному факту, понимать там особо нечего. Иногда это непонимание оборачивается производством знания, как это произошло, например, с Беккетом. В иных случаях, напротив, ничего особенного не происходит. Именно это с

Кьеркегором и случилось, и именно потому Адорно счел нужным привлечь к этому факту внимание.

Но, как я уже сказал, ирония заключается в том, что, пытаясь ни в коем случае не отдать Кьеркегора тем, кто считает его текст сугубо художественной новацией, Адорно сам неожиданно, в своем же собственном письме, ввергает его в сугубо поэтический дискурс. Пытаясь описать отношения субъекта с означающим и объяснить, почему сегодня субъект не может своим языком пользоваться – пользоваться так, как, кажется, пользовался он им еще лет триста-четыреста назад, ни мало в отношении своих высказываний не сомневаясь, и не считая нужным давать каждому слову извиняющую оговорку – пытаясь это новое затруднительное отношение описать, Адорно ввергается в то, что я назвал поэтическим способом выражения и начинает употреблять термины, которые опять-таки иначе как литературными не назовешь. Так, Адорно говорит о «хрупкости» (*die Brüchigkeit*) означающего, о его рыхлости, о его проницаемости, о подверженности порче. И, разумеется, говоря так, он ввергается в тот способ высказывания, на который к тому времени уже указал Хайдеггер, сделав это в отношении Юнгера, намекая на то, что некоторые вещи нельзя описывать способом, который лишь усугубляет перспективу, из которой исследователь пытается выйти.

Существует ряд отношений, которые не поддаются метафорическому описанию – вот мысль Хайдеггера – не поддаются просто потому, что метафорическое описание просто воспроизводит те же самые отношения в их начальном смысле. Я лишь напомню то, что я неоднократно говорил об этой дискуссии [между Хайдеггером и Юнгером], пытаясь ее охарактеризовать и показать операцию, которая повергла писания Юнгера в то, что иногда называется иллюкутивным самоубийством, т.е. самоубийством своих теоретических посылок на уровне собственного же высказывания.

Еще раз напомню, как это выглядит. Так, когда Юнгер пытается описать современную нигилистическую ситуацию как ситуацию фундаментальную и историчностную, как ситуацию своего рода нового апокалипсиса – принципиально непохожего на прежние, существующие по его мнению лишь в пустых фантазиях – он, прибегая к самым ярким, доступным ему на тот момент

художественным средствам, невольно обрекает себя же самого на нигилистический способ выражения. Так происходит, поскольку вместо того, чтобы дать ситуации теоретическое полновесное продумывание, которое в то же самое время пытался дать и Хайдеггер, он (Юнгер) эту ситуацию живописует опять-таки на языке апокалипсиса – т.е. предела всех пределов, которых достигает мысль и речь. Разумеется, говорить об апокалипсисе апокалиптически как раз и означает ввергаться в иллюкутивное самоубийство.

В некоторой степени то же самое происходит с Адорно. Если, пытаясь ни в коем случае не дать Кьеркегору сугубо художественное прочтение, он именно такое прочтение и дает, то это происходит лишь потому, что перед Адорно так и не встал в полный рост вопрос акта высказывания. Для него инстанция означющего так и не оказалась связана с инстанцией того, что Лакан пытается продумать под видом инстанции акта.

Теснейшая связь между означющим и актом высказывания – это не то, о чем вы можете у Лакана прочитать. Формулировка данного положения вещей у него нигде не зафиксирована. Но я настаиваю на том, и не устаю в ходе семинара продолжать настаивать, что это единственный способ самому тексту Лакана придать смысл – тот смысл, который позволит не просто в тексте разобраться, но и совершить несколько самостоятельных шагов. Для того, чтобы этот смысл придать, приходится то и дело выступать против обычного прочтения, которому Лакан подвергается.

Ибо непреложно, так бы я сказал, что Лакан – если использовать задействованную им же метафору письма – «продолжает писаться» именно в том виде, в котором Лакан остается в некоторой степени певцом этой самой антиномии означющих, о которой выше у нас, при характеристике лингвистического подхода, шла речь.

Я думаю, что немногие из вас смогут похвастаться пониманием Лакана, которое выходило бы за пределы представлений, согласно которым Лакан – это о вечном противостоянии мужского и женского. Когда речь заходит о Лакане, опять-таки появляется ощущение, что мыслить Лакана вполне возможно в сугубо оперном, даже опереточном контексте, в котором эти два сущест-

ва – мужчина и женщина – пусть даже одно из них не имеет артикля и не существует – в виде пары означающих продолжают кружить друг возле друга и никак не могут найти друг к другу подход.

Именно эту невозможность опять-таки, как кажется, как показалось многим, фиксирует знаменитая формула, согласно которой «сексуальных отношений не существует». Не существует – я сделаю здесь скидку на необходимость объяснения – не в том смысле, в котором мужчина и женщина никогда этим не занимаются, а в том, в котором между ними нет согласия на уровне, который можно было бы назвать уровнем взаимного удовлетворения – и не беда, что никто не знает, что это такое – тем лучше, поскольку тем очевиднее максима таким образом становится.

Как правило, в отсутствии этого самого взаимного удовлетворения, в том, что точки наслаждения, его экстремумы, у мужчины и женщины никогда не совпадают, винят именно инстанцию символического. Таково объяснение, которое лакановскому афоризму обычно дают.

Я хочу сказать, что данное объяснение, по крайней мере меня, не удовлетворяет по причинам, которые я изложу ниже. Но так же в том числе и потому, что тогда, когда данное объяснение пытаются представить более развернуто, когда, скажем, ему посвящают работу – я говорю сейчас о работе Жан-Люка Нанси «Сексуальные отношения?» (со знаком вопроса), из которой выясняется, что эти самые не-отношения не удастся объяснить никак иначе, как разве что способом опять же сугубо неудовлетворительным, почти художественным. Именно поэтому сказал я в анонсе об экзистенциальном измерении, которое почти что полностью наше внимание на себя оттягивает.

То, что сексуальных отношений не существует, и то, что мужчина и женщина, в качестве означающих, никогда друг с другом не встречаются, для Лакана выступает в виде составной части того, что можно было бы назвать лакановским знанием. Т.е. на определенном этапе это можно принять за объяснение и в некотором смысле это так и есть. Это своеобразная аналитическая истина, если хотите. Но когда этой истине пытаются дать объяснение, выясняется, что ничего кроме тривиальностей здесь произвести не могут. В частности, в работе «Сексуальные отношения?»

тривиальность выступает на первый план, когда Нанси пытается объяснить несуществование сексуальных отношений, опираясь на самую философскую категорию «отношения», указывая на то, что в Бытии, если мы понимаем его более-менее искушенно, такая инстанция как «отношения» – или же соотношения – просто не имеет места. В каком-то смысле ход этот оправдан, он даже по-своему остроумен. Но, с другой стороны, его банальность – что здесь, в конце концов, после того же Деррида такого нового? – не позволяет им пользоваться как чем-то таким, что могло бы оказать услугу в понимании именно лакановского текста – если мы, конечно, не согласны считать его чем-то банальным.

Да, действительно, если бытие – это что-то, что учит о твердых, солидных – буквально, от латинского *solidus*, – вещах, то, разумеется, никаких «отношений» как таковых в бытии быть не может. Отношение остается вещью сугубо эфемерной. Это что-то такое, что находится в промежутке, т.е. буквально медиум. Я со своей стороны понимаю, что современное, заимствованное в культурологии понятие медиума как сугубо промежуточного, т.е. опосредующего, является не совсем удовлетворительным. Но, так или иначе, нам предлагают вывод, согласно которому «отношений» не существует вообще, из чего задним числом выводится подтверждение лакановской формулы – мол, если не существует никаких отношений вообще, потому что отношениям в бытии нет места, то, конечно, якобы не существует и сексуальных отношений как подвида отношений. С чем, я полагаю, Лакан ни за что бы не согласился. Сексуальные отношения – это вовсе не подвид отношений как общей онтологической категории. Напротив, это в своем роде единственные отношения – или же не-отношения – как таковые.

Так вот, в этом отношении, разработка Нанси мне представляется пресной и малоинтересной. Я хотел бы заострить данный вопрос и попытаться проблематизировать данную формулу в том направлении, в котором ничто не указывает на то, что этих сексуальных отношений никогда не существовало в принципе. Между субъектами, я имею в виду.

Да, Лакан действительно предлагает нам формулу, согласно которой сексуальных отношений нет. Но тот же Лакан делает ряд оговорок, что в некоторых случаях, так или иначе, в ряде усло-

вий, сексуальные отношения могут иметь место. Причем далеко не только в Воображаемом. Они могут иметь место и доходить в этом имени до уровня Реального – до такой степени, что этим отношениям даже приходится ниспосылать божественные проклятия. Божественное проклятие, напоминая, это очень важная, с лакановской точки зрения, сфера. В одном месте – по моему, я уже этот пример однажды эксплуатировал – он даже делит все сущее, с одной стороны, на то, что может сказать о нем наука, а, с другой стороны, на то, «о чем только библейские проклятия и могут дать какое-то представление»¹.

И, хотя поначалу кажется, что этой второй сфере никакого определения дать нельзя, очень скоро делается ясно – из самого контекста – что как раз таки данная сфера и подразумевает собой существование сексуальных отношений. Потому что если чему-то библейские проклятия адресованы, то это, конечно, тем сексуальным отношениям, тому непосредственному голому, вседозволенному наслаждению, которому избранный народ предается в тех случаях, когда ему удастся создать себе более-менее симпатичного кумира.

Как раз это сексуальные отношения, кстати, и есть. Не будь этого кумира – между мужчиной и женщиной тоже никаких отношений не было бы.

Я полагаю, что несуществование сексуальных отношений – это вовсе не то, что может быть взято в качестве последнего и всеохватывающего слова лакановского опыта. Я еще раз подчеркиваю, что данная формула имеет место на уровне того, что сам Лакан называет «знанием на месте истины», т.е. знанием психоаналитическим. Но это не означает, что у данной формулы нет другого измерения, которое не могло бы заставить продумать ее так, чтобы она пролила свет именно на положение современного субъекта.

Я полагаю, что ни у кого не вызывает сомнения, что сегодня несуществование сексуальных отношений – это реальность гораздо более грубая и непосредственная, чем, скажем, реальность,

¹ «Я выделю здесь – по слабым, чисто дидактическим соображениям – три уровня. Это наука, за ней философия, и далее, по ту ее сторону, нечто такое, о чем разве что библейские проклятия дают нам какое-то представление». *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 17. «Изнанка психоанализа». С. 192.

к примеру, политической власти. То, что у современного субъекта с этими самыми сексуальными отношениями какие-то затруднения и что именно это является одним из определений, одной из опций субъекта – который носит наименование современного – сегодня, как я уже сказал, сомнений вызывать не может. Многие знают, это чуть ли не на уровне, который можно было бы, с известной осторожностью, назвать интуитивным. Проще говоря, это доступно из опыта, который сегодня терпит невозможность состояться помимо того, что вы можете об этом прочитать на подростковом сайте.

Но если именно сегодня сексуальные отношения терпят бедствие – они терпели его всегда, но количество жалоб по направлению к современности действительно растет в геометрической прогрессии – если именно сегодня они встречают преграду, то было бы интересно задаться вопросом о том, почему эта преграда выступает на первый план? Почему она действительно, может быть, впервые в истории сумела поставить заграждение тому самому, что Лакан называет извечной долей субъекта – я имею в виду наслаждение.

Искать ответ на этот вопрос следует, на мой взгляд, в связи с тем, что я предлагаю продумать под понятием означающего, которое, с тех пор, как о нем заговорила лингвистика – и, более того, гораздо раньше, чем лингвистика это сделала, – успело несколько поменять свой статус.

Моим основным тезисом является то, что сегодня означающее – это вовсе не то, что необходимо продумать в виде пары антиномических отношений.

Сегодня означающее, другими словами, это вовсе не оппозиция. Напротив, в данном курсе я постоянно призываю аудиторию продумывать означающее, как то, что ни в коем случае с инстанцией слова – и значения слова со всеми его антиномическими потенциями, не совпадает. В частности, я указываю на то, что означающих может быть гораздо больше, чем слов. Причем больше не в делезианском смысле, в котором инстанция, скажем, означающего по отношению к означаемому смещается – а именно этому, как известно, служит приведенная Делезом иллюстрация о пассажире без места, который иногда сам превращается в место без пассажира. Иллюстрация, которая живописует молнию, зип-

пер, в котором вставляющийся друг в друга элемент никогда не совпадает, так что один всегда опережает другой.

Я же, говоря о том, что означающих может быть больше, чем слов, имею в виду немного другое. В частности, основным тезисом в том знании, которое я аудитории пытаюсь предложить, фигурирует указание на то, что сегодня субъект оказался в ситуации, в которой у каждого слова – я имею в виду у каждого значимого для субъекта слова, у каждого понятия, обладающего хотя бы в малой степени потенциями того, что Лакан называл *point de capiton*, «точкой пристежки» – наблюдается, по меньшей мере (на самом деле, не более чем, но и не менее чем) два означающих.

Положение, согласно которому субъект сегодня вынужден, сам не замечая того, иметь в одном и том же слове дело с двумя означающими, я пытался иллюстрировать уже давно. Именно этому, в частности, была посвящена лекция о переменах, в отношении которых я попытался показать, что они являются примером расщепленного, или удвоенного означающего по преимуществу. Именно потому рассуждать о грядущих или необходимых переменах как раз таки и означает ввести контекст, в котором никаких перемен ждать не стоит.

Исходя из вопроса, который был мне задан в личном сообщении – это была просьба, которая требовала, чтобы я каким-то образом это отношение двух означающих еще раз прояснил – я бы хотел привести пример, который, возможно, данной аудитории – если ранее она с изложением была не знакома – позволит составить себе представление о том, что же такое представляет собой расщепленное, или же двойное означающее.

Я полагаю, все из вас бывали в маленьких городках. И все из вас обращали внимание, что, как правило, именно в местах сугубо провинциальных можно наблюдать совершенно особую эстетику, в свете которой осуществляет свою деятельность ведущаяся в этих маленьких городах торговля. Я имею в виду эстетику вывесок. Как правило, вывески маленьких городов – это высказывания, которые спекулируют на означающих, по своему относимых к сфере, которую ранее люди, по некоторым историческим причинам лишенные вкуса, называли сферой прекрасного.

Скажем, совсем не трудно представить себе название провинциальной кафешки, которое звучало бы как Адамант, или

Изумруд, или Лилия. Как правило, именно такие кафешки под именно такими названиями в провинции только и можно встретить. Коллизия, связанная с имеющей здесь место попыткой на прекрасное посягнуть, заключается в том, что не существует в истории такого промежутка, такой ситуации, в которой данные означающие действительно бы нечто прекрасное именовали. Исконно пробавляются ими разве что провинциальные барышни. И так происходит не только сегодня. Такой ситуация была всегда – не в фундаментальном смысле «начала» или «вечности», а в том, что никакого другого смысла манипуляция этими означающими ни разу не обнаруживала. Именно так, просто-напросто с социологической точки зрения все означающие, сентиментально намекающие на красоту момента или места, и фигурируют. Здесь и сказывается пресловутое расщепление, в котором дать своему заведению название «Рубин» или «Фиалка», как раз и означает посягнуть на инстанцию прекрасного так, что тем самым вы делаете ее смехотворной, проводя ее через инстанцию, которая в критико-литературной сфере именуется пошлостью.

Т.е. означающее, которое посягает на прекрасное, задействуя название цветка или женское имя – это и есть означающее, которое как будто бы и вправду являясь указанием на алмаз, изумруд или имя, принадлежащее предположительно прекрасной девушке, полностью ситуацию дезавуирует. В этом отношении изумруд – я имею в виду опять же историческую ситуацию, в которой это означающее получает соответствующую нагрузку в виде маркетинговой приманки, например, – никогда изумрудом – ни подлинным и фальшивым – не является. Другими словами, ссылка с его помощью на инстанцию прекрасного подозрительна, но никакой другой в наличии все равно нет. Подозрение упраздняет себя с самого начала. Именно потому и приходится говорить вовсе не о несоответствии «слова» «концепту», как это делают испокон веку, а о двух означающих, которые отсылают не к инстанции, а к взаимной неудаче значить.

Точно по такому же сценарию сегодня разворачивается политическая речь, в которой – это ее существенная черта – сказать о прогрессе означает, в пределах своем, произвести нечто сугубо регрессивное. Ни одно высказывание о прогрессе невозможно без того, чтобы в итоге, сказав о прогрессе, вы подвергли себя худ-

шим подозрениям. Т.е. нет такого политического высказывания, которое, задействовав какое-то означающее, в итоге это самое означающее не поставило под сомнение и не показало бы, что под этим означающим имеется в виду нечто совершенно другое, в пределе этому означающему противоположное, но при этом – вот странность – не являющееся его грамматической оппозицией.

Возьмем для примера тот же «прогресс», чтобы показать, как изменилась сама логика подозрения этого означающего сегодня. Сегодня уже никто не считает, что прогресс – это увеличение количества самолетов или танков, или разрабатывание новых научных технологий. Под прогрессом сегодня понимается только одно – это возможность для интеллектуала – в частности, для интеллектуала оппозиционно настроенного – каким-то образом произвести на свет прогрессивно-ориентированное политическое высказывание. Загвоздка в том, что сделать это никак не удастся не только потому, что все основные означающие гуманитарного толка уже скомпрометированы, но и потому, что сама ситуация прогресса – это такая ситуация, в которой невозможно на прогресс уповать. Невозможно к прогрессу апеллировать без того, чтобы на первый план досадным образом не вылезло бы рыло регрессивности, реакционности. И связано это вовсе не с тем, что пытаются в качестве толкования предложить тот же самый, уже зрелый, Адорно, при помощи Хоркхаймера показывая, что ссылка на прогресс потому регрессивна, что прогресс по определению содержит в себе нечто репрессивное. В конце концов, регресс с репрессией, как бы ни играть здесь словами, никак не уравниешь – хотя Джудит Батлер это в какой-то степени удалось. В любом случае, мы сегодня сжились с представлением о том, что прогресс одних – это подавление всех прочих. Вот на чем зиждется аргументация франкфуртской школы, которая легла в основание современного левого движения.

Я лично полагаю, что ситуация гораздо более специфична, и что мыслить ее нужно, именно опираясь на то особое положение, в котором оказывается инстанция означающего и в котором любое означающее, на которое субъект стремится опереться, оказывается раздвоенным, причем виною этому акт высказывания, устройство и функции которого, отличающиеся от тех, что по умол-

чанию приняты в лингвистике, и стали одним из центральных предметов обсуждения в этом году.

Другими словами, ситуация, в которой, говоря о прогрессе, вы в итоге рано или поздно обнаружите, например, либеральную подоснову своего мышления – основу, которую сегодня, после всех претензий, высказанных демократии, конечно, на голубом глазу прогрессивной считать нельзя – ситуация эта примечательна тем, что в итоге вы, сказав, что вот это самое указание на прогресс прогрессивным не является, вы тем самым наткнетесь на то, что, возможно, истинный прогресс заключен в каком-то другом высказывании. Другим словами, расщепленное означающее, будучи взятое не на уровне синхронии – т.е. на уровне, где это означающее сразу же фигурирует в виде расщепленного – а на уровне хронологическом, где нам приходится в качестве рассуждающих субъектов с этим означающим иметь дело, вы сначала, задействовав одно означающее, и потом в нем усомнившись и увидев, что у него, вопреки его смыслу, есть реакционные следствия, продолжите предполагать, что все-таки существует какая-то возможность этим означающим пользоваться так, чтобы этих реакционных следствий избежать. Другими словами, верить в возможность все-таки назвать придорожное кафе «Изумруд» и при этом не впасть в двусмысленность пошлости.

Именно это допущение стало объектом подозрения дисциплины, которая носит название деконструкция и которая поставила пресловутую подлинность остатка под сомнение. Интересно, что отделаться от остатка таким образом не удастся. Чаще всего, этого даже не пытаются делать – напротив, для ряда интеллектуалов существование этого остатка носит характер по меньшей мере обнадеживающий. В частности, это касается размышления Дж. Батлер, которое, по крайней мере, на уровне ее работы под названием «Психика Власти», полностью базируется на этом самом упущенном остатке, относительно которого Батлер полагает, что его ни в коем случае нельзя потерять. Существует субъект, сделанный властью, – говорит Батлер, – но существует еще и субъект... тут-то Батлер и задействует другое означающее, чего, разумеется, она не замечает, – существует, утверждает она, еще и субъект, который все же, каким-то образом, остается свободным,

потому что власть свою работу завершить над ним не успела. Вот именно на этого субъекта сегодня и нужно ставить.

Ситуация, в которой кто-то полагает, что можно поставить на остаток, отрывок означающего, выпавший из-под означающего в его первом употреблении, представляет собой ситуацию, которая продолжает поддерживать самые типичные либеральные надежды. Собственно, у либерализма сегодня нет больше никакой опоры. Естественно, скомпрометированы уже и права человека – и Батлер тоже участвовала в этой компротации, причем непосредственным образом¹; скомпрометированы все либеральные свободы; компрометированы все надежды на воссоздание политического режима в его более-менее прозрачном виде. Но остается нескомпрометированным то самое, что как раз и представляет собой нечто стремящееся к постоянному сокращению и при этом никогда не исчезающее.

Я полагаю, что продвижение на этом пути – я имею в виду прогресс интеллектуальный, если таковой вообще возможен – если вообще в этой сфере можно о прогрессе говорить и если знание на месте истины может все-таки некоторый прогресс принести – я полагаю, что добиться некоторого более внятного понимания можно лишь с помощью ясного представления, которое поможет понять, что никакого остатка нет и что ситуация с двумя означающими дана сегодня субъекту в качестве его базового условия.

Именно в этом и заключается пресловутое различие между тем пониманием означающего, которое выработала лингвистика и на котором, в некотором смысле, еще стоит лакановское знание, и, с другой стороны, той ситуации, к которой Лакан постепенно подходит и в которой означающее нужно мыслить совершенно оригинальным образом. Когда все высказывания субъекта в качестве высказываний, опирающихся на означающее, если так уместно будет выразиться, леви-строссковского образца, т.е. означающее, базирующееся на противопоставлении своей позиции – прогресс/регресс, акция/реакция и т.д. – оказались исчерпанными.

¹ В работе Judith Butler «Undoing Gender», 2004.

Сегодняшняя ситуация подсказывает, что ставить на означающее в виде антиномии, на означающее, которое помогло бы нам чему-то регрессивному, что-то более прогрессивное противопоставить, совершенно исчерпаны. Сегодняшняя ситуация, и на этом я постоянно настаиваю, описывается совершенно новым положением означающего, в котором означающее представляет собой инстанцию, где разные означающие вполне могут фигурировать в качестве одного и того же слова. Но речь при этом не идет о контексте употребления. Тезису о релятивизации означающего, к которому иногда прибегают с политическими и, реже, теоретическими целями, противостоит наблюдение, показывающее, что во всех сомнительных случаях – а сомнительными сегодня являются практически все случаи опоры на означающее – их именно два.

Это забавно, но здесь на помощь приходит самое что ни на есть народное высказывание, которое формулируется следующим образом: есть, например, мужчины и мужчины. Или: существует пиво и пиво. Заметьте, что все хоть сколько-нибудь принципиальные заявления на уровне публичных – например, политических – исследований формулируются точно таким же образом: существует мол, политика и политика. Всякую попытку с этой двусмысленностью покончить, назвав одну из них, например, как это сделал Рансьер, «полицией», мы делаем это к неизменному удовольствию аудитории, воспитанной в школе т.н. «определений», но при этом совершенно затушевываем то, что по существу от двусмысленности мы таким образом просто уклонились. Последствия, впрочем, бывают всегда, и внутренняя грызня тех, кому посчастливилось на этот раз назваться «носителями политического», занятых поисками «проявлений реакционности» уже в своих рядах, это неопровержимо доказано.

То, что означающих именно два и, более того, что они в этом отношении совершенно равноправны – другим словами, не существует Первого Означающего, которое заключало бы в себе полноту ценности (скажем, означающее «свобода»), и какого-то второго означающего, которое бы выпало бы после использования первого как вторая попытка поднять, подхватить, спасти все то, что в первом стало вызывать брезгливость – когда, например, стало ясно, что ссылки на свободу ничего не дают и что, более

того, они зачастую являются прикрытием реакции. Понимание этой ситуации как раз и поможет нам продвинуться в понимании того, что даст нам сегодня продумывание акта высказывания.

Но я сегодня хотел бы сделать другой, может быть, несколько боковой по отношению к данному курсу вывод, и все-таки оправдать тему лекции, показав, почему же сегодня эти самые сексуальные отношения делаются так мало возможными. Почему сегодня тот самый навар наслаждений – который из сексуальных отношений хотя бы на уровне мифа – ранее можно было извлечь, стремиться к нулю? Я полагаю, что отсутствие этого навара наслаждения прямо обязано тому самому изменению в формации означающего, к которому я пытаюсь привлечь ваше внимание.

С этого места я попытаюсь двигаться немного быстрее, тем более, что я не вижу возможности подать этот момент экивоками – он сам по себе достаточно тонок. Если сексуальные отношения имеют место, то они имеют место только в том случае, если означающее сохраняет свое, если угодно, право первой ночи с другим означающим, которое описывается другим словом, т.е. фигурирует в виде антиномии. Если существует противопоставление мужчины и женщины, луны и солнца, активного и пассивного, твердого и мягкого, то сексуальные отношения – пусть даже в виде несовершенном, пусть в виде, поврежденном означающим как таковым – оказываются если не возможны, то, по крайней мере, мыслимы. Я прошу уловить эту маленькую разницу. Именно от Лакана – в особенности от т.н. раннего – мы знаем, что там, где означающее сказывается, сексуальные отношения, конечно же, терпят повреждения – с той лишь оговоркой, что, разумеется, без означающего никаких сексуальных отношений нет вовсе. Это как раз и указывает на то, что только на уровне означающего они имеют место.

Оговорка эта делается для того, чтобы ни в коем случае не дать просочиться мнению, будто бы без означающего, без языка, в сфере сексуальных отношений дела пошли бы лучше. Ничего подобного. Лакан ясно указывает на то, что без означающего ни один пенис в фаллос не превратится, что не противоречит тому, что можно представить сексуальные отношения, которые имели бы место и без эрекции, поднимающей как орган так и его статус на искомую высоту. Но мысль Лакана еще более оригинальна. Он

настаивает на том, что менее всего сексуальные отношения возможны без детумесценции. Т.е., может быть, без эрекции они имеют место, что пытаются нам доказать квир-теория – почему бы и нет? Но квир-отношения – вот в чем их вечная трудность – не срабатывают не потому, что в них опущена функция фаллоса, а как раз таки потому, что они лишены его изнанки в виде т.н. детумесценции как присущего этому органу опадания. Эта самая пресловутая, описанная в 10 томе Лаканом¹ детумесценция в них не выполняет ту самую функцию, которую Лакан описывает под именем минус-фи. Если нет тревоги, которая заставляет орган падать, и которая, по догадке Лакана, приводит к оргазму, то никаких сексуальных отношений – в том числе и несуществующих, а это единственный их способ существовать, как вы уже поняли – в подобных практиках тоже нет.

Но если сексуальные отношения возможны, то это как раз таки потому, что эта самая детумесценция выступает, заметьте, в качестве второго, противоположного, антиномического означающим по отношению к эрекции. Если эрекция и детумесценция продолжают выступать в качестве мифологической пары, если есть подъем и спад, то с сексуальными отношениями, какими бы несуществующими они ни были, все более-менее в норме. Они не существуют совершенно обычным для них, узаконенным папашей порядком, на что Лакан тоже обратил своевременное внимание. Это, как видите, не особо противоречит гипотезам того же Фуко, хотя ни в чем прочем эти авторы не сходны.

Если их нет, это еще не означает необходимости считать, что из них никто не может ничего извлечь. Т.е. если сексуальных отношений не существует – именно в той сфере, в которой они относятся к тому, что можно о них узнать с точки зрения психоанализа – это еще не повод устраивать по ним плач. Никто, кстати, кроме совсем уж неадекватных персон, по поводу этого знаменитейшего лакановского заявления и не расстроился. Все, разумеется, продолжают быть убеждены, что все это просто куртуазные уловки – то есть, в этом отношении являются стихийными фукианцами.

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. 10. «Тревога». Глава XII «Тревога, сигнал Реального».

Но современного субъекта отличает то, что у него этих самых отношений нет еще в каком-то другом, дополнительном смысле, который Лакан не продумывает, и на отличие которого от первого он не указывает. Поэтому я и сказал, что для того, чтобы из Лакана сегодня извлечь плод, необходимо будет совершить самостоятельно внесение некоторых дополнений, которые позволят это самое несуществующее отношение между лакановским знанием и между тем, что мы пытаемся сделать сегодня, образовать.

Так вот, я полагаю, что сексуальных отношений, которые полностью базируются на означающем, нет сегодня как раз таки потому, что сегодня означающее больше не выступает в качестве возможности найти себе другое означающее, которое противоречило бы ему, *любовно противоречило*, на уровне слова – т.е., буквально на уровне инстанции языка. Сегодня отношения означающих – это вообще не то, что имеет место на уровне того, что сам Лакан называет кристаллом языка – вполне кошерное структуралистское определение, делающее Лакана достойным представителем. Но на уровне инстанции акта высказывания, как я многократно пытался продемонстрировать, означающие противопоставляются не на уровне языка, в котором они образуют пары – пары, базовым отношением для которых выступает отношение между мужским и женским, на чем ранний лакановский психоанализ настаивает как на самой ранней антиномии, с которой непременно знакомится любое новообразовавшееся человеческое существо.

Напротив, сегодня пару нужно искать именно в том, что я назвал удвоенным означающим и которое, как я сразу сказал, чтобы предупредить недоразумения, не сводится к отношениям одного «подлинного» означающего с его паразитом или же спасителем. Заметьте, кстати, что здесь отношения подлинности и эпигонства переворачиваются – в той области, которую критикует деконструкция, в той самой сфере мышления, которая характерна для либеральной мысли сегодня, не первое означающее является подлинным, а второе всего лишь выпадает в качестве тени. Подлинной тем самым оказывается сама тень. Если о свободе больше говорить нельзя, если слово поругано, если оно оплевано до невозможности, то, по крайней мере, сохраняется мессианическая

надежда на то, что скажется какая-то другая свобода, о которой никогда не говорят, которая, возможно, поначалу, покажется чем-то репрессивным (знакомый революционный сюжет). Но именно потому, что к ней слово «свобода» никогда не применялось, она окажется подлинным освобождением и исполнением того, чего субъект ждет – точнее, как раз не ждет.

Эти самые отношения между первично заявленным и его тенью не случайно были названы конспирологическими. Я полагаю, что в некотором смысле область этого конспирологизма не покидает даже Деррида. Он их не покидает в том числе и потому, что у Деррида вы можете встретить выписанное черным по белому, разработанное им самим отношение между «мессианским» в его традиционном, пронизанном ожиданиями религиозного института виде, и «мессианическим»¹.

В каком-то смысле, конечно же, мессианическое – невзирая на всю критику подлинности – остается, если не более подлинным, то, по крайней мере, более потенциальным. Способным на производство чего-то такого, что можно было бы назвать новым – разумеется, после того как все прежнее содержание капля за каплей из расхожего концепта «нового» оказалось в процессе его деконструкции слито, отжато.

Я полагаю, что возможность рассчитывать на то, что подобное использование означающего даст нужный эффект, сегодня не имеет места, потому что само рассмотрение способа, которым субъект высказывается – в том числе в публичном поле, но не только – подтверждает, что то, что я называю двумя означающими, имеет место синхронно и сразу. Если даже в перспективе той или иной политической дискуссии второе означающее выпадает постепенно и служит основанием для некоторых, питаемых субъектом надежд, то в поле оценки означающего и положения означающего с точки зрения акта высказывания, нельзя питать ни малейшей надежды на то, что второе означающее чуть лучше первого. Если и вправду существует «пиво» и «пиво» – оба в кавычках, разумеется – это притом что мы все прекрасно знаем, что то пиво, которое считается более подлинным и противопоставлено дешевым образцам, тоже, конечно, давно уже является «не тем».

¹ Деррида Ж. «Маркс и сыновья». М., 2006. Со стр.73 и далее.

Формула Лакана «это не то» здесь может найти прекрасное применение, если брать ее не как всеобщую и универсальную ситуацию Желания, а как исторический прецедент, где нельзя даже питать надежды на то, что на второе означающее – притом что мы даже не знаем, какое из них является вторым – если они синхронны, то это означает, что им нельзя присвоить порядковый номер. Ни первое, ни второе, ни даже «второе перед первым», другими словами.

В данной ситуации я полагаю очень важным – и я поэтому еще раз хочу этот тезис повторить – указать на то, что сегодня означающие нужно продумывать не в среде, в которую они, якобы, исконно были погружены – в среде языка. Возможно, они и вправду были в нее погружены, хотя ничто не указывает на то, что данная погруженность не является определенным этапом, или же определенной ситуацией, которая может в любой момент закончиться. В том-то, возможно, и состоит мифологичность лингвистики, и вообще мифологичность любой структурной теории, включая теорию самой мифологии как первичного человеческого знания, что данная теория мыслит отношения между двумя означающими – я имею в виду в виде антиномии, в виде противопоставления мужского и женского, черного и белого, т.е. в виде оппозиции – как фундаментальные, как лежащие в основании антропологического эксцесса как такового. Я имею в виду эксцесс возникновения самого человеческого существа из лона чего-то такого, что природой тоже сегодня уже никто не называет.

Полагаю, что сегодня в этой этнологической картине можно сомневаться, и что, более того, сомнения в этом возникают потому, что сегодня субъект если и ставит на противоположности, если и пытается мыслить в модусе противопоставления черного и белого, детства и взрослости или, скажем, школы и жизни – то вся публичная ситуация довольно скоро показывает несостоятельность подобных попыток. Любой субъект, который имеет хотя бы малейший опыт публичной дискуссии, прекрасно понимает, что противопоставлять нужно не черное и белое, не фашистов и коммунистов, не либералов и репрессивных политиков, а, напротив, мыслить в терминах того, что постоянно отличает либерала от либерала, репрессивного политика от репрессивного политика, фашиста от фашиста, а коммуниста от коммуниста. Не

обязательно читать Деррида, не обязательно даже читать Лакана или Кьеркегора, чтобы увидеть, что только такое различие сегодня и имеет, если так можно выразиться, инструментально-практическое значение. Это – если вообще инстанцию «различия» брать хоть сколько-нибудь серьезно – на сегодня самая актуальная различительность, которая в основании высказывания современного субъекта и лежит.

И поэтому данную различительность нужно продумывать не на уровне «кристалла языка», который, если предшественники структурализма правы – а как они могут быть не правы, если никакой другой теории языка нет вообще? – а на уровне того, что необходимо продумывать на уровне акта высказывания. Именно акт высказывания и позволяет провести различие не между словами или «понятиями», а именно между означающими там, где означающее больше не обязано отсылать к определенному, раз и навсегда закрепленному за ним слову или находиться со всем словарным запасом, с лексическим тезаурусом, в отношениях взаимооднозначного соответствия, так, что каждому слову соответствует только одно и только одно означающее.

Именно уровень акта высказывания и способен показать, что означающее сегодня отличается от означающего на основаниях, которые могут несколько пошатнуть представления, многие из которых являются очень недавними и даже совсем свежими. Я понимаю, что тот же Делез сегодня кажется невообразимой древностью, но в масштабах обсуждения вопроса все это не столь отдаленные по времени гипотезы. Как раз это – и вот ответ на тот самый вопрос, который я в качестве вопроса, в некоторой степени, проходного или, по крайней мере, уклоняющегося, но все равно очень интересного и, уверен, многих волнующего, поставил – и является вопросом сексуальных отношений. Если сегодня субъекту приходится опираться на противопоставление между означающим и означаемым, которое при этом – вот тот шаг, который мы пытаемся совершить и обосновать – больше не содержит различия, отсылающего к различию оппозиций, то сегодня у субъекта просто нет возможности эти самые сексуальные отношения – сколь угодно невозможные – поддерживать. Существовали они именно как возможные или нет – вопрос, разумеется, важный. Но сегодня, в дополнение к первичной невозможности

возникает еще одна невозможность, которая заставляет субъекта опираться не на различие оппозиций, не на различие антиномий, где это самое пресловутое сексуальное наслаждение – пусть даже путем сепарации – только и может состояться, но на различие, которое субъекту не дано в опыте. Оно иногда предъявляет к нему свои требования, тогда, когда дискуссия достигает хоть сколько-нибудь высоких уровней. В другое время этого самого различия между двумя неопозиционными означающими субъект, как правило, не замечает, хотя в дискуссиях более-менее наивных – в том, что называется просто разговорами (*Gerede*), это различие все же то и дело дает о себе знать.

Зато с другой стороны, и я на это неоднократно указывал, в целом ряде дискуссий, которые особо не утруждают себя ссылкой на современное состояние языка, возникает другое важное различие, которое характеризуется различием между актом и содержанием высказывания. Именно это я имел в виду, когда попытался представить нынешнюю ситуацию субъекта в качестве медали о двух сторонах. Двусторонность здесь и вправду сохраняется с той оговоркой, что две эти стороны нимало друг другу не обязаны. Т.е. мыслить их нужно не как две стороны одной медали, а как два отдельных эксцесса, которые отсылают друг к другу лишь косвенно. Эти два эксцесса находятся в отношениях лишь потому, что между ними можно установить отношение хиазма. Хиазм – это когда если имеет место один, то нет другого – и наоборот.

Эти два эксцесса я описал как, во-первых, противопоставление акта и содержания высказывания – это то, что имеет место на уровне дискуссий, которые я исключительно из публицистических соображений назвал наивными. И, с другой стороны, это различие между двумя означающими.

Одно без другого не бывает. Но дело всегда обстоит так, что в данном конкретном выражении, в данной конкретной речи всегда имеет место либо одно, либо другое. Иначе никак.

Я продолжаю поэтому настаивать, что для понимания и пониманию адресованы лишь те речи, в которых имеет место первое отношения, т.е. противопоставление акта и содержания высказывания. Те речи, в которых имеет место противопоставление двух означающих, которые больше не являются разными слова-

ми, понимание уже места не имеет – я приводил примеры, к которым не буду сейчас возвращаться, чтобы не повторяться и не задерживать аудиторию. Важно одно: чтобы речь была «понятной» – понимайте это как хотите – ваша речь должна все же на означаемое опираться. В данном случае, это означает, что другое означаемое должно быть на время отставлено в сторону. Но забывать о нем нельзя: только опираясь на эксцесс удвоения означаемого и можно составить некоторое представление о деятельности субъекта.

Ясное представление об этой деятельности достигается только там, где делается видно, что в этих самых двух означаемых, которые являются одним и тем же словом, субъект некоторым образом закован, пойман в ловушку. Именно потому, что он не видит различий – например, потому, что он полагает, что дело все еще в том, чтобы реализовать, скажем, демократический идеал, или же свободу, или же то, что в субъекте касается его права отправлять сексуальные отношения самостоятельно – именно поскольку он все еще полагает, что речь идет именно об одном означаемом, которое никак не может сбыться, и возникает в его ситуации характерное для нее непонимание. Непонимание, в котором субъект не отдает отчет ни себе, ни другим.

Это непонимание можно разве что истолковать. Разрешить его нельзя. В этом, пожалуй, состоит предельный пафос того, на что указывает Фрейд, подсказывая, что некоторые вещи для понимания не предназначены. Он все еще называл это «бессознательным», хотя я полагаю, что сегодня нет вообще никакой нужды использовать означаемое «бессознательное», учитывая, что уже в эпоху Фрейда оно означало вещи самые различные, так что Фрейду пришлось его из существующего контекста буквально выцарапывать – для того, чтобы в итоге мы теперь, поняв о чем речь, от этого означаемого могли бы отказаться. Подобный отказ, на самом деле, как раз и будет являться, может быть, самым подлинным жестом признания того, что сделал Фрейд. Первичные означаемые Фрейда, как однажды заметил Лакан, выработаны не для того, чтобы за них держались как за спасательный круг. Когда за них начинают держаться, предоставляя тонуть всему остальному, возникает новый обскурантизм.

Так вот, в данном случае положение субъекта, как было сказано, характеризуется этим самым различием между двумя означающими, которое является различием, как я утверждаю, совершенно оригинальным – различием, которое ранее, на уровне мифологического мышления (впрочем, оно в то же время и логическое, заметьте) не имело места. И именно по этой причине субъекту так плохо удаются его сексуальные отношения – сегодня, если верить даже не жалобам, а, скорее, сопровождающему эту тему росту озлобленности, трудность качественно возросла. Многие из тех, кто более проницателен, связывают это как раз с теми завоеваниями в области борьбы за реализацию «сексуального права», которые характеризуют субъекта современности. В целом, я согласен с этой трактовкой и лишь хочу чуть более оригинально это объяснить. Затруднение, которое субъект в приобретении сексуального опыта демонстрирует, связано не только с тем, что можно было бы назвать повышением уровня осведомленности – а именно это чаще всего называют причиной затруднения сексуальных отправлений – толкование, которое, конечно же, восходит к старому обвинению книжности, книжного знания как такового. Затруднения, как я полагаю, связаны не только с нарастанием того, что можно было бы назвать уровнем реалистичности в описаниях – то есть того, как эти самые сексуальные отношения выглядят, хотя последний фактор довольно многими субъектами прямо называется в качестве причины своей ситуативной импотенции.

Это интересно, но важнее все же другое. Некоторыми проницательными публицистами порой замечается, что есть связь между возрастающим уровнем готовности субъекта отдавать себе отчет в своем бессилии – бессилии самого разного состава и вида – скажем, бессилии политическом, или бессилии в попытках образовать то, что можно было бы назвать ячейкой общества, т.е. семью – и, с другой стороны, бессилием в сексуальных отношениях. Но я полагаю, что этот самый возросший уровень реалистичности, который многие пытаются протащить по картезианской инстанции (что, разумеется, не получается, поскольку мы до сих пор не можем понять, действительно ли Декарт учил о «сознательности» в младореволюционном смысле этого слова, или же под философией субъекта когито нужно все-таки понимать нечто

другое, более оригинальное) – это самое бессилие, я полагаю, как раз таки нужно искать в той области, откуда оно и произрастает – области изменения положения означаемого.

Последнее связано, как уже было сказано, с вынужденным отказом субъекта от какой бы то ни было непосредственности в «использовании языка» и выходом на уровень того, что субъекту отведено в качестве единственного доступного ему акта – это уровень акта высказывания. При этом субъект этот самый акт высказывания в качестве своей единственной, в общем-то, деятельности не признает и продолжает производить старые противопоставления, опирающиеся на те же самые старые мифологические оппозиции – а, скажем, чем является демагогическое противопоставление «речи» и «действия», как не той же старой мифологической оппозицией, в которой одно обладает теми качествами, которыми не обладает другое? Пока субъект пытается к этим объяснениям отослать, пока он пытается положение – опять-таки мифологически, разумеется – объяснить, нет ничего удивительного, что это объяснение не только производит новые затруднения, но и подает субъекту ложные надежды.

Говоря так, я не хочу сказать, что субъект ни на какие надежды больше права не имеет и что ему нужно ввергнуться в состояние полной безнадежности. Я лишь имею в виду то, что существует уровень, где субъект, невзирая на все предупреждения Фрейда, Лакана и им подобных, продолжает не отдавать себе отчет. При этом ни к чему толковому, разумеется, не приведет попытка этот отчет отдать в той форме, в которой отчет отдается в классическом представлении о сознательности и способности отдавать отчет как таковой.

Если то, о чем идет речь у Лакана, не полностью предназначено для понимания, если, более того, сегодня субъект выходит в сферу, которая для понимания не предназначена – что не означает ни господства абсурда, ни необходимости устраивать в культуре что-то наподобие нового «театра жестокости» – то это лишь значит, что те самые механизмы, которые Лакан и Фрейд, в частности, пытались описать, не только продолжают действовать, но воспроизводят ответные реакции, показывающие, что эти механизмы остаются не понятыми и что они не могут быть поняты в принципе. Что тот способ адресации, который Лакан или Фрейд

избирают, не только требует толкования, которое бы помогло понять, что имелось в виду – а понять это можно, и лгут те, кто говорит обратное – но при этом, что важнее, писания этих субъектов, начиная с Кьеркегора, требуют изменения отношения к тому, что является актом толкования в принципе.

Совершенно не случайно мой курс носит название «ликбез», которое, как поняли уже почти все, является сугубо ироническим. Иронично оно потому, что прозрачно намекает на то, что сам способ вспомоществования, который иногда, некоторые более-менее перспективные интеллектуалы пытаются оказать субъекту, адресуя ему разъяснения по поводу того, что там имели в виду те, кого всегда можно записать в великих и закрыть вопрос. Глубоко комичен тот способ интеллектуального вспомоществования, который многие применяют и на котором многие останавливаются, считая, что достаточно просто дать объяснение – что субъекту достаточно помочь понять, и тогда сложные выражения станут для него простыми.

Я полагаю, что речь идет об изменении толкования, которое до сих пор остается толкованием, обязанным исключительно языку как способу, который производит объяснение в опоре на эти самые антиномические означающие – способу, благодаря которому субъект – и это чудо из чудес – действительно что-то порой понимает. До этого субъекта действительно – этому масса подтверждений, пусть даже они все грешат некоторым феноменологизмом – что-то доходит, когда ему показывают, что одни вещи прогрессивны и освободительны, а другие нет. Только так субъект способен на некоторые решения. Но эти решения постольку, поскольку они оборачиваются, как правило, еще худшим обскурантизмом, как раз указывают на то, что сам способ толкования и вспомоществования толкованию, который принят сегодня, предельно неудовлетворителен.

Именно поэтому я считаю нужным указывать на то, что необходимо своего рода переориентирование в тех способах, которыми субъект мыслит и которыми он пытается понять отношения между вещами, опять-таки опираясь на кристалл языка. При этом, разумеется, упускают то, что, вслед за Лаканом – и также вслед за Хайдеггером – приходится мыслить именно под именем инстанции акта высказывания.

То, что для субъекта все это и вправду бывает небезразлично, доказывает тот самый экивок, который я сегодня предпринял – экивок, который позволяет субъекту увидеть, что изменившееся положение сказывается на том, что он считал до поры до времени кровно своим – а именно те самые сексуальные отношения, которые базируются на отношениях инстанции языка, и которые как-никак обеспечивают субъекту то, что сам он называет человеческим воспроизводством.

Если это самое воспроизводство ставится сегодня под удар – так, что некоторые религиозные и государственные инстанции считают нужным принять немедленные меры – то это как раз таки напрямую обязано тому самому изменению в сфере отношений субъекта к языку, на которые я сегодня попытался указать. Именно поэтому, если субъекта не удастся убедить в том, что для него имеет сегодня значение его политика, или его личный выбор, или его принципиальное отношение к так называемым ценностям – а субъекта в данном направлении до конца расшевелить никогда не удастся, он не так прост – чтобы субъекта увлечь, чтобы его выманить, нужно что-то совершенно другое. Для этого недостаточно политической акции в пользу якобы всеми разделяемых свобод и ценностей.

Так вот, если субъекта не удастся увлечь таким искусственным способом, то вполне возможно, что его заинтересует то самое, что касается его собственного сексуального наслаждения как того самого, что действительно способно субъекта кровно интересовать. Я думаю, что ни у кого не вызывает сомнения, что сексуальные отношения и, в частности, их несуществование – двойное, как я сегодня показал – это, пожалуй, одна из немногих вещей, которая действительно способна привлечь и обеспокоить субъекта. Указание на то, что сексуальные отношения способны пострадать от того, что положение субъекта по отношению к означаемому изменилось – это, я полагаю, возможно, то самое, что может послужить для аудитории своеобразной приманкой. Так это или нет, покажут ваши вопросы.

4 мая 2013