

цело то самое, что фигурировало в сегодняшней моей лекции как *das Ding*.

Чтобы не оканчивать это занятие на чрезмерно оптимистической ноте, я укажу на другой случай, когда независимое, изолированное синтаксически слово несет бремя идентичности с вещью.

Дело в том, что этому *Ты*, которое я назвал приручающим и которое ничего на самом деле не приручает, *Ты* тщетного заклания и напрасно чаемого соединения, соответствует то, что случается с нами, когда мы получаем приказ из области, лежащей по ту сторону механизма, где кишит в нас бесформенной массой то, что имеет отношение к *das Ding*. Я говорю о том слове, которым отвечаем мы на возложение на нас поручения или ответственности - слове *Я!* Но что оно, это отдельно стоящее *Я*, собой представляет? Что это, как не *Я* уклонения, *Я* неприятия, *Я* самоумаления?

Итак, *Я* с самого начала артикулируется здесь как нечто такое, что, возникая, изгоняет себя, как защита, как инстанция, которая в первую очередь и прежде всего отвергает, которая не столько анонсирует, объявляет, сколько денонсирует, изобличает, и чье одинокое появление над горизонтом следует одновременно рассматривать как закат.

К этому *Я* и вернемся мы в следующий раз, двигаясь дальше в том направлении, где моральный поступок предстает как переживание удовлетворенности.

9 декабря 1959 года.

V

DAS DING (II)

Комбинаторика Vorstellungen.

Граница боли.

Между восприятием и сознанием.

Недомолвки Verneinung.

Мать как das Ding

Фрейд замечает где-то, что, избавив многих от мучительного чувства вины и дойдя до крайних пределов в исследовании царства инстинктов, психоанализ тем самым несколько не преуменьшил значение моральной инстанции.

И это для нас истина вполне очевидная - наша практическая деятельность приносит ей каждый день новые подтверждения.

Те, кто не имеет к психоанализу отношения, не отдадут до сих пор себе отчет в том, в какой огромной степени воздействует на субъекта неосознанное чувство вины. К тому, что предстает нам, в общих чертах, в виде бессознательного чувства вины, я как раз и счел необходимым в этом году приглядеться внимательнее, формулируя дело таким образом, чтобы выявить в полной мере оригинальность, революционность основанного на фрейдовском опыте осмысления этической сферы.

1

В последний раз я попытался разъяснить вам значение для фрейдовской психологии работы "Entwurf" - работы, в которой интуитивные представления Фрейда о том, что представляет собой невротический опыт, получили свое первое концептуальное оформление. Я попытался, в частности, указать вам на поистине осевую функцию, которую приходится нам приписать тому, с чем сталкиваемся мы на побочной линии этого текста - линии, которую главное просто не пропустить, тем более что Фрейд, в разной форме, подхватывает ее снова и снова вплоть до конца. Речь идет о *das Ding*.

Das Ding - это то, что в начальном - как логически, так и психологически - моменте организации мира в психике предстает в виде изолированного и чуждого предела, вокруг которого враща-

ются представления, *Vorstellungen*, управляемые, как показал Фрейд, тем связанным с функционированием нервного механизма принципом, который именуется у него принципом удовольствия. Вокруг него, этого *das Ding*, и происходит прогрессивная адаптация, которая, будучи неразрывно сплетена с символическим процессом, принимает у человека столь своеобразную форму.

Вновь сталкиваемся мы с *das Ding* в "Verneinung" - статье, написанной в 1925 году и богатой плодотворными вопросами и идеями - где термин этот фигурирует в формуле, существенность которой явствует уже из того центрального места - места загадки - которую этот термин в нем занимает. Дело в том, что *das Ding* совпадает здесь, судя по всему, с *Wiederzufinden*, с тем стремлением к поискам утраченного, которым, для Фрейда, и обусловлена как раз ориентация человеческого субъекта на объект. Объект этот, обратите внимание, даже не называется. Отдавая уместную здесь дань известной критической традиции анализа текстов, чья привязанность к означаемому принимает порою характер вполне талмудический, обратим внимание на этот замечательный факт: объект, о котором идет речь, Фрейд так ни разу и не называет.

Поскольку объект этот надлежит найти, мы называем его объектом утраченным. Несмотря на то, однако, что на поиски его все, по существу, и направлено, утрачен он, собственно, никогда не был. В ходе этой ориентации на объект то, что канву опыта регулирует, *Vorstellungen*, вызывают друг друга по законам организации памяти, комплекса памяти, той *Bahnung* - трассировки - и тех, скажем для строгости, стыковок, чью игру нервный механизм позволяет нам, возможно, наблюдать в материальной форме и чье функционирование регулируется законом принципа удовольствия.

Принцип удовольствия руководит поисками объекта и направляет этот поиск теми окольными путями, которые позволяют субъекту сохранять от этой цели дистанцию. Этимология слова поиск, *recherche*, даже теперь, когда слово это пришло во французском на смену вышедшему из употребления *querir*, несомненно отсылает нас к латинскому *circa*, обход. Перенос количества энергии от одного *Vorstellung* к другому постоянно поддерживает в поиске определенную дистанцию по отношению к тому, вокруг чего он кружится. Искомый объект задает поиску незримый закон, не являясь, однако, тем, что задает собой конкретные его траектории. Фиксирует эти траектории, моделируя их возвращение - воз-

вращение, которое дистанции по отношению к объекту} не упраздняет, - не что иное, как принцип удовольствия. Именно принцип удовольствия обрекает поиски на то, чтобы найти, в результате, лишь удовлетворение жизненных нужд, *Not des Lebens*.

На пути этих поисков субъект испытывает раз за разом удовлетворение, связанное с объектным отношением и им поляризованное. Объектное отношение непрерывно моделирует, темперирует и поддерживает ход поисков в соответствии с законом, диктуемым принципом удовольствия. Этот закон фиксирует уровень определенного количества возбуждения, превысить которое нельзя, не перейдя при этом пределы поляризации *Lust/Unlust*, поскольку удовольствие и неудовольствие представляют собой всего лишь две формы, в которых осуществляется один и тот же процесс регуляции - процесс, который называется принципом удовольствия.

Приемлемое количество регулируется - Фрейд выражается здесь, правда, метафорически, но понимать его можно почти буквально - шириной проводящих путей, индивидуальным диаметром того, что организм может выдержать. Что происходит за этим пределом? Психический импульс отнюдь не обретает способность продвинуться ближе к цели - скорее наоборот, он дробится, распределяется в психическом организме, количество преобразуется в сложность. Расширяя освещенную, так сказать, зону нервного механизма, она зажигает вдалеке, то там, то здесь, созвездия представлений, *Vorstellungen*, которыми диктуется, согласно принципу удовольствия, ассоциация идей, бессознательных мыслей, *Gedanken*.

У предела этого есть имя. И он совсем не то же самое, что полярная пара *Lust/Unlust*, о которой говорит Фрейд.

Я хотел бы обратить ваше внимание на то, что изначально, еще прежде чем берет на себя эту функцию система ϕ , регулирует согласно принципу удовольствия поступающие количественные потоки - я имею в виду уклонение, движение, бегство. Именно двигательная функция выполняет в конечном счете задачу регулирования допустимого для организма уровня напряжения, достижения гомеостаза. Но гомеостаз нервной системы, которая имеет автономный механизм регулирования, не совпадает - что приводит к известной рассогласованности - с гомеостазом организма в целом, что связан, к примеру, с балансом жидкостей в организме. Равновесие жидкостей заявляет о себе как вид стимуляции, осуще-

ствляемой изнутри. Именно так выражается Фрейд - существуют стимуляции, осуществляемые изнутри нервного организма. Эти стимуляции он сравнивает со стимуляциями внешними.

Я хотел бы теперь на этом пределе, пределе боли, несколько остановиться.

Комментаторы, собравшие письма Фрейда к Флиссу, сочли, что Фрейд допустил в одном месте оговорку, использовав слово *motorish*, подразумевающее источник движения, вместо слова *secretorish*, подразумевающего клетку, ядро, орган. Как я уже говорил однажды, у меня нет уверенности, что перед нами здесь именно оговорка. Фрейд действительно утверждает, что в большинстве случаев болевая реакция возникает тогда, когда двигательная реакция, реакция уклонения, невозможна - при условии, что стимуляция, возбуждение, идет изнутри. Мне кажется поэтому, что пресловутый ляпсус этот свидетельствует лишь о том, что Фрейд рассматривает болевую реакцию как гомологичную, в основе своей, реакции моторной. К тому же - что меня поразило очень давно и вам, я надеюсь, не покажется столь уж абсурдным - спинной мозг устроен таким образом, что нейроны и аксоны боли располагаются на том же уровне, в том же месте, что и некоторые из нейронов и аксонов, связанных с тонической двигательной функцией.

Боль, таким образом, не должна быть относимой исключительно к регистру чувствительных реакций. Это именно то, на мой взгляд, что хирургия боли нам демонстрирует - чего-то простого, что могло бы рассматриваться как чувствительная реакция в чистом виде, не существует. Сложный характер боли, ее промежуточное, так сказать, положение между системами передачи сигналов от периферии к центру и от центра к периферии, подтверждается поразительными результатами, которые дает определенный тип разреза, позволяющий при оперировании внутренних образований, прежде всего злокачественных, сохранить сигнал боли при действующей анестезии или устранить в ней субъективное качество, делающее ее невыносимой.

Все эти данные получены современной физиологией, которая не позволяет покуда полноценно их обобщить, почему и ограничусь я здесь предположением, что нам следует, по-видимому, рассматривать боль как область, которая раскрывается в существовании вблизи того предела, где существо не имеет уже возможности двигаться.

Разве не о том же говорят нам поэты в мифе о Дафне, которая обращается в дерево под действием боли, избежать которой она не может? Разве не знаем мы, что живое существо, которое не способно двигаться, самой формой своей наводит нас на мысль о присутствии чего-то такого, что можно назвать застывшей мукой? А в наших отношениях с царством камня, которому мы не даем катиться свободно, который мы всегда стремимся установить, воздвигнуть, неподвижно фиксировать, в самой архитектуре как таковой разве не ощутительна некая демонстрация боли?

Особенно показательно в этом отношении то, что происходило в эпоху барокко - происходило под влиянием того исторического момента, что знаменовал собой начало эпохи, где живем мы с вами. Именно тогда сделана была попытка воплотить в архитектуре порыв к блаженству, зажечь в ней свободу, делающую ее ярчайшим парадоксом в истории зодчества. Но какие формы он, этот порыв к удовольствию, блаженству, здесь принимает - не те ли, которые мы, на языке, чья метафоричность попадает здесь в цель, называем мучительными?

Простите мне этот экскурс - он нужен был мне в качестве предварительной зацепки для перехода к теме, которую нам предстоит затронуть - я имею в виду тип "человека удовольствия" в восемнадцатом веке и связанный с ним совершенно особый стиль в исследовании эротизма.

Вернемся к нашим *Vorstellungen* и попытаемся теперь понять их, подглядеть и зафиксировать их в момент работы - только тогда станет нам ясно, к чему фрейдовская психология, собственно, ведет дело.

Воображаемый по своему составу, принадлежащий стихии воображаемого, объект представляет собой, так сказать, субстанцию видимости, материал витальной приманки, явление, способное, в качестве *Erscheinung* - простите за немецкое слово - вызвать разочарование, то, одним словом, в чем видимость находит себе опору, но в то же время явление текучее, хаотичное - то, что и фабрикует как раз само *Vor*, нечто третье, нечто берущее начало от Вещи. *Vorstellung* по самой сути своей представляет собой нечто подвергнутое разложению - то самое, вокруг чего испокон веку, начиная от Аристотеля, вращается западная философия и *φαρμακία*.

Vorstellung понимается Фрейдом радикально - в той форме, в которой вошло это понятие в философию, которая движется в

проложенном теорией познания русле. Замечательно то, что он придает представлению, *Vorstellung*, тот самый, причем до крайности доведенный облик, в котором философы так и не осмелились его представить - облик полого тела, призрака, бледного инкуба, паразитирующего на отношениях с миром; чахлого наслаждения, которое на протяжении всех рассуждений философа выступает как его, этого *Vorstellung*, существенная черта. Обособляя *Vorstellung* в этой роли, Фрейд тем самым вырывает его из традиции.

Но сама сфера, где *Vorstellungen* располагаются - куда он ее помещает? К чему эти *Vorstellungen* тяготеют? Я уже говорил в прошлый раз, что если читать Фрейда внимательно, приходится прийти к выводу, что располагаются они между восприятием и сознанием, в подкожном, так сказать, пространстве.

Именно туда, в промежуток между восприятием и сознанием, внедряется то, что функционирует на уровне принципа удовольствия. Что же именно? - Мыслительные процессы, регулирующие посредством принципа удовольствия нагрузку *Vorstellungen*, и структуру, в которую выстраивается бессознательное, структуру, в которой подспудное содержание бессознательных механизмов коагулирует, образуя сгустки репрезентации, то есть чего-то такого, что имеет то же строение - вот пункт, на котором я принципиально настаиваю - что и означающее. Это уже не просто *Vorstellung*, а, как напишет Фрейд позже в своей статье *Бессознательное и Vorstellungrepräsentanz*, то, что делает из *Vorstellung* элемент ассоциативный, комбинаторный. Тем самым, мир *Vorstellung* оказывается заранее организован в соответствии с возможностями означающего как такового. Уже на уровне бессознательного организация происходит согласно законам, которые являются, как убедительно показал Фрейд, вовсе не законами противоречия или законами грамматическими, а законами сгущения и смещения - теми самыми, которые я называю здесь законами метафоры и метонимии.

Что же удивительного тогда, если Фрейд говорит нам, что эти протекающие между восприятием и сознанием мыслительные процессы не существовали бы для сознания вовсе, не будь они сообщены ему посредством дискурса, то есть того, что может быть в предсознании, *Vorbewusstsein*, эксплицировано? Что имеется здесь в виду? Фрейд не оставляет ни малейшего сомнения на этот счет - речь идет о словах. И нам с вами предстоит выяснить, в частности, каким образом эти *Wortvorstellungen*, о которых здесь идет

речь, соотносятся с тем, о чем только что говорили здесь мы.

Эти *Wortvorstellungen*, утверждает Фрейд, совсем не то же самое, что те *Vorstellungen*, процесс метафорического и метонимического наложения которых в механизме бессознательного мы здесь прослеживаем. Это нечто совсем другое. *Wortvorstellungen* полагают начало дискурсу, артикуляция которого отвечает процессу мысли. Другими словами, мы ничего о процессе нашего мышления не знаем, если мы - я специально говорю это, чтобы свою мысль подчеркнуть - если мы, повторяю, не занимаемся психологией. Мы знаем их лишь постольку, поскольку говорим о том, что в нас происходит, говорим в выражениях, избежать которых не можем, хотя и осознаем одновременно их недостойность, тщету, пустоту. Только с момента, когда начинаем мы говорить о нашей воле или о нашем рассудке как об отдельных способностях, имеем мы предсознание и действительно становимся способны соединить в связный дискурс кое-что из той болтовни, которой пользуемся, чтобы себя в себе самом как-то артикулировать, себя оправдать, чтобы рационализировать для себя, в тех или иных обстоятельствах, пути, которыми следует наше желание.

Речь идет не о чем ином, как именно о дискурсе. И Фрейд подчеркивает, что мы о своем желании ничего, кроме этого дискурса, не знаем. В сознание, *Bewusstsein*, поступает только *Wahrnehmung*, восприятие этого дискурса, и ничего более. Именно так, в точности, Фрейд и думает.

Именно поэтому и склонен он сводить к нулю поверхностные репрезентации, или, как их называет Зильберер, *функциональный феномен*. Конечно, встречаются в определенной фазе сновидения элементы, которые репрезентируют в тех или иных образах психическое функционирование - скажем, чтобы воспользоваться известным примером, репрезентируют слои психики посредством игры в "гусёк". Что говорит Фрейд? Что речь в данном случае идет всего-навсего о сновидениях ума, склонного к метафизике - читай: к психологии - ума, склонного придавать преувеличенное значение тому, что дискурс с необходимостью навязывает нам, когда перед нами стоит задача в нашем внутреннем опыте что-то вычленив. Беда, однако, в том - говорит Фрейд, - что репрезентация эта упускает из виду структуру, то иное, самое глубокое тяготение, корни которого надо искать на уровне *Vorstellungen*. А они, эти *Vorstellungen*, тяготеют друг к другу, обмениваются, сочетают-

ся, уверяет нас Фрейд, согласно законам, в которых вы, если вы за моей мыслью следите, без труда узнаете основополагающие законы функционирования цепочки означающих.

Удалось ли мне донести до вас свою мысль? Мне кажется, что трудно на этот счет высказаться яснее.

2

Мы получили, таким образом, представление о действительной артикуляции дискурса, о силах тяготения, которым повинуются *Vorstellungen* в форме *Vorstellungsrepräsentanzen* этой бессознательной артикуляции. Важно теперь обратить внимание на то, что мы назовем, в данном случае, *Sachvorstellungen*. Эти последние занимают место, полярно противоположное словесным, так сказать, играм, *Wortvorstellungen*, хотя, на данном уровне, без них не обходится. Что касается *das Ding*, то это другое дело - это исконная функция, располагающаяся на том уровне, где тяготение бессознательных *Vorstellungen* изначально возникло.

Мне не хватило в прошлый раз времени, чтобы на примерах, почерпнутых из конкретного словоупотребления, пояснить для вас лингвистическое различие между *Ding*, с одной стороны, и *Sache*, с другой.

Ясно, что слова эти не употребляются безразлично, и что даже в тех случаях, когда подходит, в принципе, любое из них, выбор, который вы между ними в немецком сделаете, придаст тому, что вы собираетесь сказать, определенный смысловой акцент. Я попрошу тех из вас, кто знаком с немецким, обратиться к словарным примерам. Так, говоря о религиозных предметах, предпочтут *Sache*, причем одновременно скажут, что вера - это не *Jedermannsding*, вещь не для всех. Майстер Экхарт употребляет слово *Ding*, говоря о душе, а душа для Майстера Экхарта - это, как известно, *Grossding*, самая большая вещь в мире, так что термин *Sache* был бы здесь явно для него неуместен. Пожелай я дать вам почувствовать разницу между этими двумя терминами, сославшись в самом общем виде на то, в чем так рознится в употреблении этого означающего немецкий язык от французского, я бы воспользовался фразой, которая уже вертелась у меня на языке в прошлый раз, но которую я, не будучи как-никак прирожденным немцем, произнести побоялся, решив воспользоваться прошедшими двумя неделями, чтобы опробовать ее на тех, для кого этот язык

является родным. *Die Sache* - так звучит моя фраза - *ist das Wort des Dinges^eno* - другими словами - *это слово вещи*.

Постольку, поскольку мы переходим к дискурсу, *das Ding*, Вещь, разрешается в ряд последствий - в то, о чем как раз и можно сказать: *meine Sache*. Мое всё, одним словом, - и совсем не то же самое, что *das Ding*, Вещь, к которой и предстоит нам сейчас вернуться.

Вы не удивитесь, наверное, если я скажу, что на уровне *Vorstellungen* Вещь не то что является ничем - ее просто нет и заявляет она о себе как нечто отсутствующее, инородное.

Все то, что высказывается о ней хорошего и плохого, раскалывает субъект по отношению к ней - раскалывает непоправимо, неисцелимо, хотя Вещь остается при этом той же самой. Нет хорошего и плохого объекта - есть хорошее, есть плохое, а еще есть Вещь. Плохое и хорошее относятся уже к разряду представлений, *Vorstellungen*, они являются здесь своего рода признаками, ориентирующими субъект в соответствии с принципом удовольствия по отношению к тому, чему навсегда суждено остаться лишь репрезентацией, лишь поиском особенного, привилегированного состояния - состояния пожелания, ожидания. Ожидания чего? Чего-то такого, что всегда остается от Вещи на определенной дистанции, хотя с этой Вещью, выступающей здесь как нечто потустороннее, соотнобразуется.

Наблюдаем мы все это на уровне того, что обозначили в прошлый раз в качестве этапов системы ϕ . Здесь и *Wahrnehmungszeichen*, и *Vorbewusstsein*, и *Wortvorstellungen* поскольку они отражают в дискурсе происходящее на уровне мыслительных процессов, которые управляются, в свою очередь, законами *Unbeugsst*, то есть принципом удовольствия. В качестве отражения дискурса *Wortvorstellungen* противостоят тому, что организуется здесь, в соответствии с речевой икономией, в облике *Vorstellungsrepräsentanzen*, которые именуются Фрейдом в работе "Entwurf концептуальными воспоминаниями - термин, который знаменует у Фрейда первое приближение к этому же, по сути, понятию.

На уровне системы ϕ , то есть на уровне того, что происходит перед входом в систему ϕ и уходом в лабиринты *Bahnung*, в организованную систему *Vorstellungen*, типичной реакцией регулируемого нейронным механизмом организма является избегание. Вещи избегаются, *vermeidet*. Уровень *Vorstellungsrepräsentanzen* - это преимущественное место, где происходит вытеснение,

Verdrngung. Уровень же *Wortvorstellungen* - это место запертости, *Verneinung*.

Я задерживаюсь ненадолго на этом, чтобы показать вам значение одного проблемного для некоторых из вас момента, касающегося *Verneinung*. Фрейд отмечает, что *Verneinung* - это преимущественный способ коннотации на уровне дискурса того, что в бессознательном пребывает вытесненным, *Verdrngt*. Другими словами, *Vemeinen* - это парадоксальный способ, которым присутствует в произнесенном дискурсе, в акте высказывания, в дискурсе *Bewusstwerden* то, что сокрыто, *verborgen*, в бессознательном, способ, которым заявляет о себе то, что для субъекта оказывается одновременно наличным и непризнанным.

Изучение *Verneinung* следовало бы дополнить, как начал я было уже это делать, изучением функционирования негативной частицы. Я уже показывал вам, воспользовавшись работой Пишона, насколько тонко используется во французском языке для выражения несогласия частица *ne*, продемонстрировав в качестве примера один парадоксальный, на первый взгляд, способ, которым может субъект высказать свое чувство страха.

Мы не говорим как, казалось бы, требует того логика, я *боюсь, что он придет (je crains qu'il vienne)* - мы говорим я *боюсь, как бы он не пришел (je crains qu'il ne vienne)*. Это *не* витает между двумя этажами графа, который я научил вас использовать для того, чтобы различать акт высказывания и его содержание. Говоря, я *боюсь того-то и того-то*, я вызываю его к существованию, к существованию в виде пожелания, *чтобы он пришел*. Вот тут-то и проникает в мою речь маленькая частица *ne*, демонстрируя своим появлением рассогласованность акта высказывания с его содержанием.

Отрицательная частица *ne* является на свет лишь в момент, когда я действительно говорю, а не тогда, когда я, на уровне бессознательного, одержим чужой речью. Именно это, без сомнения, Фрейд и хочет сказать. Именно так, по-моему, нужно понимать Фрейда, когда он говорит, что отрицания на уровне бессознательного нет - ибо он тут же убедительно демонстрирует, что оно-таки есть, то есть что в бессознательном существует множество способов выразить это отрицание метафорически. Существует множество способов репрезентировать его в сновидении - кроме, конечно, нашей маленькой частицы *ne*, поскольку она появляется лишь как элемент дискурса.

На этих конкретных примерах хорошо видна разница между функцией дискурса, с одной стороны, и функцией речи, с другой.

Verneinung, таким образом, это не просто парадокс, состоящий в том, что нечто оказывается налицо в форме *ne* - далеко не безразлично, что именно за этим *ne* кроется. Существует целый мир несказанного (*non-dit*), запретного (*inter-dit*), так как именно в этом облике предстает нам то вытесненное, *Verdrngt*, которое и называем мы *бессознательным*. Но *Verneinung* - лишь наиболее явная форма того, назвать сказанным невзначай, между прочим. С тем же успехом можно было бы обратиться к повседневному языку выражения чувств - возьмите, хотя бы, все случаи, когда мы начинаем речь с фразы: *Я не говорю, что...* Или просто, как в известном месте у Корнеля: *Я вас не ненавижу. Нем*.

Как видите, в этой своего рода игре в "гусёк" *Verneinung*, запертость, выступает, с определенной точки зрения, как превращенная форма вытеснения, *Verdrngung*. Выясняется также и различие организации того и другого по отношению к функции признания. Для тех, кто это не до конца понял, укажу дополнительно на соответствие между тем, что артикулируется сполна на уровне бессознательного, *Verurteilung*, и тем, что происходит на уровне, обозначенном Фрейдом в пятьдесят втором письме к Флиссу, где значение *Verneinung* выступает в первом знаковом своем обличий - в обличий *Verwerfung*.

Один из вас, а именно Лапланш, в своей диссертации о Гельдерлине, о которой нам доведется однажды, я надеюсь, здесь побеседовать, задается вопросом, обращенным, естественно, и ко мне тоже, о том, что же это *Verwerfung* собой представляет. Идет ли речь - спрашивает он - об Имени *отца (Nom-de-pere)*, как это происходит в случае паранойи, или об *Именк-Отца (Nom-du-Père)*? Если речь идет о втором, то найдется довольно мало патологических случаев, которые ставили бы нас перед фактом его отсутствия, его действительного отказа. Если имеется в виду Имя-Отца, не сталкиваемся ли мы с рядом трудностей, обусловленных тем фактом, что какое-то означаемое, связанное с опытом, наличным или отсутствующим, чего-то такого, что на каком-то основании и в какой-то мере является, чтобы это место занять, для субъекта всегда найдется?

Конечно, подобное понятие означающей субстанции не может не вызвать недоумения у любого, кто добросовестно над этой про-

блемой задумывается. Не забывайте, однако, что мы имеем дело с системой *Wahrnehmungszeichen*, знаков восприятия, то есть с первичной системой означающих, с первоначальной синхронией означающей системы. Все начинается вообще лишь постольку, поскольку несколько означающих могут предстать субъекту одновременно, в *Gleichzeitigkeit*. Именно на этом уровне *Fort* коррелятивно *Da*. *Fort* не может выразить себя иначе, нежели в чередовании, опирающемся на основополагающую синхронию. Именно на базе этой синхронии организуется нечто такое, для образования чего простой игры *Fort* и *Da* было бы недостаточно.

Я уже ставил перед вами эту проблему - каков должен быть минимальный состав батареи означающих, чтобы регистр означающих мог организоваться? И я говорил, что где два, там и три, а это, в свою очередь, непременно предполагает четверку, четырехчастное, *Geviert*, как говорит где-то Хайдеггер. И лишь постольку, поскольку один из терминов, тот, что удерживает систему слов на определенной дистанции, в схеме определенных отношений, оказывается отвергнут, возникает и развивается на наших глазах психология психотика - не хватает чего-то такого, что он отчаянно стремится возместить, обозначить. Я не оставляю надежды на то, что мы к этой проблеме, быть может, вернемся, равно как и к замечательному объяснению, предложенному Лапланшем для случая поэтического опыта, который раскрывает эту проблему, снимает с нее завесу, особенно остро и значительно дает нам ее почувствовать - для случая Гельдерлина.

Функция этого места состоит в том, чтобы быть тем, что содержит - в том смысле, в котором *содержать* значит *удерживать* - слова. Благодаря этому возможными становятся первоначальная дистанция и артикуляция, вводится синхрония, на котором можно затем возвести здание той непреложной диалектики, в которой Другой может оказаться Другим Другого.

Этот Другой Другого налицо лишь благодаря своему месту. Он может найти себе место даже в том случае, если в Реальном мы его нигде не находим, даже если все то, что мы в Реальном для занятия этого места можем найти, красно только этим местом и не имеет за собой в качестве гаранта ничего, кроме самого места, которое занимает.

Перед нами, таким образом, вырисовывается другая топология - топология, начало которой полагают отношения с Реальным. Теперь

мы попробуем эти отношения с Реальным определить и посмотреть заодно, что же означает на самом деле принцип реальности.

3

Именно с принципом реальности связана всецело та функция, которая артикулируется у Фрейда термином *Uberich*, *сверх-Я*. Игру слов, здесь заключенную, пришлось бы, по совести, признать не слишком удачной, не будь она всего лишь способом, за неимением лучшего, обозначить то, что до тех пор называли нравственным чувством или чем-нибудь в этом роде.

Фрейд обнаруживает здесь совершенно новые связи, обнажая корни, демонстрируя психологическое функционирование чего-то такого, что довлеет в человеческой природе тому, чьи многочисленные проявления в ней ни в коем случае нельзя игнорировать - включая сюда и те, простейшие, которые мы называем заповедями, и десять заповедей в том числе.

О них, о десяти заповедях, которые нам, казалось бы, неплохо знакомы, я тоже не постесняюсь поговорить. Совершенно очевидно, что если не в нас, то, во всяком случае, в вещах вокруг нас они функционируют чрезвычайно активно, и к тому, что Фрейд говорит о них, следовало бы еще раз вернуться.

Выводы Фрейда я изложу сейчас в терминах, которые все комментаторы его, словно сговорившись, постарались изгладить у нас из памяти. В отношении основ морали Фрейд совершает открытие - сказали бы одни, делает утверждение - возразили бы им другие, заявляет об открытии - сказал бы я, смысл которого сводится к тому, что фундаментальный, изначальный закон, полагающийся началу культуры как чему-то противоположному природе - ибо понятия эти разграничены у Фрейда во вполне современном смысле, то есть в том самом, в котором сформулировал бы это различие Леви-Стросс сегодня, - что закон этот, повторяю - это закон запрета на инцест.

Развитие психоанализа приносит этому факту все более веские подтверждения, все меньше и меньше обращая на него, однако, внимание. Я хочу сказать, что все, происходящее на уровне психологии отношений между матерью и ребенком и плохо укладываемое при этом в категории фрустрации, вознаграждения и зависимости, является лишь развитием, в огромных масштабах, того, что представляет собой по самой сути своей материнская

вещь, мать, поскольку она занимает место вещи, о которой мы говорим, *das Ding*.

Всем прекрасно известно, что коррелятивом ее является желание инцеста - желание, представляющее собой великое открытие Фрейда. И не сообщайте мне, что о нем говорится где-то у Платона, или что именно о нем идет речь у Дидро в *Племяннике Рамо* или в *Приложении к Путешествию в Бугенвиль* - меня это не касается. Мне важно, что в определенный исторический момент нашелся человек, который указал на него и сказал - смотрите, вот главное наше желание.

Вот то, что нужно всегда иметь твердо в виду - в запрете на инцест Фрейд видит принцип изначального закона, по отношению к которому остальные культурные образования суть не более чем его последствия и ответвления. В то же самое время он рассматривает инцест как наиболее глубокое, основное желание.

Леви-Стросс в своих замечательных научных трудах убедительно демонстрирует изначальный характер Закона как такового, то есть введение означающего и его комбинаторики в человеческую природу посредством регулируемых способами обмена брачных законов, которые получили у него название *элементарных структур* - законов, задающих при выборе брачного партнера набор предпочтений, который упорядочивает брачные союзы, давая начало новому, к закону наследственности не сводимому измерению. Но даже делая все это и пространно рассуждая об инцесте в попытке дать необходимости его запрета какое-то объяснение, он ограничивается указанием на то, почему отец не женится на собственной дочери - потому что дочери служат предметом обмена. Но почему сын не спит со своей матерью? Здесь что-то так и остается у него неразгаданным.

Он рассматривает, разумеется, те объяснения, которые исходят из губительных, якобы, биологических последствий родственных браков. Он показывает, что таковые вовсе не приводят к воспроизводству регрессивных черт, ведущих к опасности вырождения - напротив, при одомашнивании эндогамия до сих пор активно используется для улучшения пород, будь то растительных или животных. Закон действует в ином регистре - в регистре культуры. И следствием его всегда является исключение инцеста снимать, того инцеста по преимуществу, которому как раз и придает значение Фрейд.

Если прочим, смежным явлениям истолкования найдены, этот, центральный пункт остается неразъясненным. И читая текст Леви-Стросса внимательно, убеждаешься, что менее всего поддающийся объяснению, загадочный момент встречи между природой и культурой лежит именно здесь.

На этом мне хочется ваше внимание несколько задержать. То, что мы находим в законе инцеста, располагается как таковое на уровне бессознательных отношений с *das Ding*, Вещью. Желание матери не может быть удовлетворено, потому что оно знаменует собой конец, границу, упразднение всего мира требования - того мира, где выстраиваются глубинные структуры человеческого бессознательного. И поскольку принцип удовольствия, в силу предназначенной ему роли, обрекает человека на поиски чего-то такого, что он должен вновь обрести, но при этом не способен достичь, именно тут кроется самое главное, та внутренняя пружина, тот связующий принцип, который именуется *законом запрета на инцест*.

Этот метафизический анализ не был бы достоин внимания, не будь мы способны подтвердить его на уровне того действительно-го дискурса, который может оказаться для человека в пределах досягаемости его знания, то есть дискурса предсознательного и сознательного - на уровне, одним словом, действительно-го закона и, в конечном счете, тех пресловутых десяти заповедей, о которых только что была у нас речь.

Действительно ли этих заповедей десять? Очень может быть. Я попытался пересчитать их, обратившись к источникам. Для этого я воспользовался своим экземпляром Библии в переводе Леметра де Саси. Это самое близкое, что мы имеем во Франции, к тем переводам Писания, которые оказали на мысль и историю других народов столь решающее влияние - переводу Св. Кирилла, положившему начало славянской культуре, или Библии короля Иакова у англичан, не зная которую наизусть вы не будете у них считаться своим. Ничего похожего у нас нет, но я все-таки советую вам обратиться к этому переводу семнадцатого века, ибо несмотря на все его неточности и несовершенства именно этот перевод французы на протяжении веков читали, именно над ним поколения священников ломали копья, интерпретируя по-разному содержащиеся в этих текстах прошлые и ныне действующие запреты.

Итак, я нашел в этой книге текст Декалога, который Господь, воспретив приближаться к Себе народу, дал Моисею из блистаю-

щего молниями темного облака на Синае в третий день третьего месяца после выхода из Египта. Должен сказать, что я очень хотел бы дать однажды слово кому-нибудь более меня сведущему в этих вопросах, попросив его проанализировать серию превращений, через которые прошла за века формулировка этих десяти заповедей, начиная от еврейских версий этого текста и вплоть до привычно журчащих полустийских современного катехизиса.

Что касается этих десяти заповедей, то при всем негативном их характере - нам любят напоминать, что у морали есть не только негативная, но и позитивная сторона - я не стану особенно останавливаться на той стороне их, которая связана с запретами, а напомним лишь, что, как я раньше уже отмечал, они представляют собой, возможно, лишь заповеди речи; я хочу сказать, что они эксплицируют то, без чего никакая речь - не дискурс, а именно речь - невозможна.

Тогда, не имея возможности развить эту мысль, я ограничился лишь беглым замечанием, и сейчас добавлю по этому поводу несколько слов. Я хочу обратить ваше внимание на то, что в этих десяти заповедях, которые заключают в себе едва ли не все, что, наперекор стихиям, принято в качестве заповедей всем цивилизованным человечеством - или почти цивилизованным, потому что нецивилизованное известно нам только по нескольким скудным криптограммам, так что будем лучше держаться так называемого цивилизованного - так вот, в этих десяти заповедях ничего не сказано на тот счет, что с собственной матерью спать нельзя. Я не думаю, что заповедь "почитать" ее может содержать хоть какое-то - будь то положительное или отрицательное - указание в этом смысле - невзирая на то, что в провансальских историях о Мариусе и Оливии называют *бесцеремонностью*.

Не стоит ли нам в следующий раз попытаться интерпретировать эти заповеди как некую силу, близкую к той, что действует в процессе вытеснения бессознательного? Понять десять заповедей как то, что призвано удерживать субъекта на определенной дистанции от совершения инцеста, возможно при одном-единственном условии - а именно, если мы отдаем себе отчет в том, что запрет на инцест есть не что иное, как условие сохранения речи.

Сказанное заставляет нас задаться вопросом о смысле, который получают десять заповедей поскольку они глубочайшим образом связаны с тем, что регулирует дистанцию субъекта по отношению

к *das Ding*, поскольку дистанция эта как раз и является условием речи, а сами десять заповедей суть условие сохранения речи как таковой.

Я только начинаю подходить к этой теме, но уже сейчас, начиная с этого момента, никто из вас не усомнится, надеюсь, в том, что десять заповедей являются условием всей общественной жизни. Достаточно просто эти заповеди перечислить, чтобы сразу же ясно стало, что они являются своего рода каталогом, рубрикаторм тех отношений, в которые мы ежеминутно вступаем друг с другом. Именно в них раскрывается собственно человеческое измерение наших действий. Другими словами, мы все время только и занимаемся тем, что эти заповеди нарушаем, что, собственно, и делает общество возможным.

Чтобы держаться этого, мне нет нужды присоединяться к парадоксам Бернара де Мандевилля, который показывает в своей "Басне о пчелах", что личные пороки являются источником общественного благополучия. Речь идет не об этом, а лишь о том всего-навсего, чтобы посмотреть, чем именно обусловлена имманентность предсознанию этих десяти заповедей. С этого я в следующий раз и начну - сделав, впрочем, небольшое отступление в сторону того существенного предмета, к которому мне уже случилось здесь обратиться, когда я впервые заговорил о том, что можно назвать Реальным.

Реальное - говорил я вам - это то, что всегда оказывается на том же месте. Вас убедит в этом история науки, история человеческого мышления. Отступление это необходимо нам для того, чтобы подойти к теме великого революционного кризиса морали, чтобы поставить принципы под вопрос там, где они должны быть поставлены под вопрос - на уровне императива. Это и есть кантовская и одновременно садистская кульминация Вещи - момент, когда мораль становится, с одной стороны, применением всеобщей максимы в чистом виде, а с другой, в чистом виде объектом.

Момент этот важен для понимания того шага, который был сделан Фрейдом. В заключение сегодня хочу лишь процитировать одного поэта, моего друга, который однажды написал следующее: - *"Проблема зла заслуживает рассмотрения лишь до тех пор, пока мы не расстались с идеей трансцендентности некоего блага, которое могло бы диктовать человеку его обязанности. Пока мы не сделали этого, возвышенное понятие зла сохранит свою огромную революционную ценность"*.

Жак Лакан

Так вот, шаг, сделанный на уровне принципа удовольствия Фрейдом, состоит в демонстрации нам того, что Верховного Блага не существует, что Верховное Благо - *das Ding*, мать, инцестуальный объект - это благо запретное, другого же блага просто-напросто нет.

Теперь нам с вами предстоит разобраться в том, откуда берется положительный моральный закон - закон, который не только ни на йоту не изменился, но стоит, напротив, столь прочно, что мы можем скорее - воспользовавшись популярным теперь благодаря кино выражением - *расшибить себе лоб*, нежели его опрокинуть.

Что это означает? А означает это - вот оно, направление, в котором я вас веду - что то, что на месте пропавшего объекта тщетно искали, оказалось объектом, который в реальности всегда налицо. На месте объекта, обрести который на уровне принципа удовольствия невозможно, явилось нечто такое, что обретается без труда, но предстает при этом в форме наглухо закрытой, слепой, загадочной - явился мир современной физики.

Вот то, вокруг чего и разыгрывается, собственно, как вы сами увидите, в конце восемнадцатого века, начиная с французской революции, кризис морали - то, в ответ на что и возникает как раз учение Фрейда. Учение это проливает на современную ситуацию свет, которым мы, как я надеюсь вам показать, так и не сумели до сих пор воспользоваться до конца.

16 декабря 1959 года.

VI

О МОРАЛЬНОМ ЗАКОНЕ

Критика практического разума.

Философия в будуаре.

Десять заповедей.

Послание к Римлянам.

Пригласим в наше собрание простеца, дадим ему место в первом ряду и спросим у него, что, по его мнению, хочет сказать Лакан.

Простец поднимается, подходит к доске и объясняет нам вот что. "Лакан - говорит он - весь этот год рассказывает нам о *das Ding*. При этом *das Ding* занимает у него самый центр субъективного мира - того мира, икономию которого согласно учению Фрейда он исследует на своих семинарах уже несколько лет. Для субъективного мира человека характерно то, что означющее уже находится в нем на бессознательном уровне в обращении, так что ориентиры, которые этим означющим заданы, действуют в человеке наряду со способностями ориентации, предоставленными ему, как и всякому живому существу, функционированием природного организма".

Достаточно лишь прописать это на доске, поместив в центре *das Ding* и расположив вокруг организованный как совокупность означющих связей мир бессознательного, как сразу станет видно, насколько трудно представить эту картину топологически. Ибо в центре *das Ding* находится в том смысле, что оно из картины исключено. Другими словами, *das Ding*, это не поддающееся забвению доисторическое Другое, на обязательном первенстве которого Фрейд так настаивает, следует, на самом деле, представлять себе как лежащее вовне, в форме чего-то такого, что, будучи мне чуждым, *entfremdet*, находится, тем не менее, в самой сердцевине моего Я - в форме того единственного, что, на уровне бессознательного, представляет представление.

1

Когда я говорю - *что-то такое, что представляет представление* - не думайте, что это просто плеоназм, так как слова *представляет* и *представление* означают здесь, как из самого терми-

на *Vorstellungsrepräsentanz* это явствует, две различные вещи. Речь идет о том, что - в бессознательном - представляет, то есть репрезентирует в качестве знака, представление как функцию восприятия, - о том способе, которым всякое представление репрезентируется, поскольку напоминает о благе, которое приносит с собой *das Ding*.

Но сказать "благо", значит уже прибегнуть к метафоре, к атрибуту. Все, что зачисляет представления в разряд блага, оказывается включено в систему преломлений и раскладов, навязанных ему структурой проложенных в бессознательном путей, возникающими в означающей системе элементов комплексными эффектами. Только таким образом и соотносит себя субъект с тем, что предстает ему как лежащее на горизонте блага. Его благо уже указано ему как значимая результирующая расклада означающих, возникающего на бессознательном уровне, то есть там, где система направлений и нагрузок, которые поведение субъекта подспудно задают, им ни в малейшей мере не контролируется.

Я использую здесь один термин, который смогут оценить по достоинству только те, в чьей памяти живы еще предложенные Кантом в *Критике практического разума* формулы - что же касается тех, кто их не припоминает, и тех, кто с этой замечательной во многих отношениях книгой до сих пор не знаком, то я посоветовал бы им багаж своей памяти или же культуры пополнить.

Мы не сможем плодотворно на этом семинаре работать, не сможем разобраться в вопросах психоаналитической этики, если книга эта не станет у вас настольной.

Пока же замечу лишь, хотя бы для того, чтобы пробудить у вас к этому труду интерес, что он замечателен, в частности, с точки зрения юмора. Нельзя удержаться на пределе концептуальной строгости, не испытывая смешанного чувства полноты удовлетворенности и головокружения и не чувствуя порою при этом, как раскрывается перед вами на очередном вираже мысли настоящая бездна подлинного комизма. Мы скоро сможем, кстати, в каком-то смысле повторить этот опыт сами.

Итак, хочу прямо признаться, что именно кантовский термин, термин *Wohl*, использую я в дальнейшем для обозначения того блага, о котором у меня идет речь. А речь идет о довольстве, доступном субъекту постольку, поскольку в отношении его действует, если горизонтом ему служит *das Ding*, принцип удовольствия -

принцип, который задает тот закон, где разрешается напряжение, связанное, согласно формулировке Фрейда, с тем, что назовем удачными обманками, или, еще лучше, знаками, расписками, по которым платит, или не платит, реальность. Знак граничит здесь с разменной монетой репрезентации и вызывает в памяти фразу, которую очень давно, в одном из нервом моих выступлений, в том, что было посвящено *психической причинности*, я использовал в формуле, открывавшей один из его абзацев - *более недоступные нашим глазам, созданным для знаков менялы*.

Развивая этот же образ, скажу, что знаки менялы уже присутствуют на заднем плане бессознательной структуры - структуры, которая регулируется законом *Lust* и *Unlust*, следуя в этом правилам нерушимого, жадного до повторения, до повторения знаков, *Wunsch*. Именно таким образом регулирует субъект свою первоначальную дистанцию по отношению к *das Ding*, источнику всякого *Wohl* на уровне принципа удовольствия, тому, в чем дано уже, в сосредоточенном виде, то самое, что мы, следуя путеводной нити философии Канта можем, вслед за практикующими аналитиками, которые не преминули уже это сделать, назвать *das Gute des Objekts, хорошим объектом*.

По ту сторону принципа удовольствия, на горизонте, вырисовывается *Gute, das Ding*, вводя на бессознательном уровне то, что должно, по идее, вынудить нас заново поставить чисто кантовский вопрос о *causa noumenon*. *Das Ding* предстает на уровне бессознательного опыта как то, что уже задает собою закон. Причем речение это, *закон*, окрашено здесь теми самыми смысловыми оттенками, которые свойственны ему в жестких отношениях внутри примитивного сообщества - отношениях, описанных в вышедшей недавно книге Роже Вайана. Это закон произвола, каприза, закон оракула, закон знаков, не дающих субъекту ни малейшей гарантии, закон, по отношению к которому субъект не предполагает тем, что именуется у Канта *Sicherung*. Вот почему на уровне бессознательного *Gute* является одновременно, и притом в самой основе своей, тем *плохим объектом*, который фигурирует по сей день в формулах школы Мелани Клейн.

Я должен пояснить, однако, что *das Ding* не различается на этом уровне как плохое. Субъект не имеет к плохому объекту ни малейшего доступа - уже потому хотя бы, что и по отношению к хорошему он держится на расстоянии. Неспособный вынести

избыток блага, который может ему дать *das Ding*, тем более не способен он сориентироваться по отношению к тому, что плохо. Он может стонать, выходить из себя, проклинать - так или иначе, он ничего не понимает, ничто у него не складывается, не артикулируется, не помогает даже метафора. Как мы говорим в таких случаях, он обнаруживает симптомы, и симптомы эти лежат в основе происхождения симптомов защиты.

Как должны мы на этом уровне ее, защиту эту, себе представлять? Существует органическая защита - собственное Я защищается, калеча себя, как калечит себя оставляющий собственную клешню краб - что демонстрирует, кстати сказать, ту связь между двигательной функцией и болью, о которой я в прошлый раз говорил. Но в чем разница между защитой человека и защитой калечащего себя животного? Эта разница обусловлена означивающими построениями в человеческом бессознательном. Но защита, самокалечение, к которому прибегает человек, осуществляется не только с помощью подстановки, смещения, метафоры - всего того, что задает его тяготению к хорошему объекту ту или иную структуру. Она осуществляется с помощью чего-то такого, у чего есть имя - с помощью, собственно говоря, лжи относительно зла.

На уровне бессознательного субъект лжет. И ложь эта является способом, которым пользуется он, чтобы высказать на этот счет истину, *брфоя* Аоуо? бессознательного артикулируется на этом уровне - о чем, собственно, и пишет Фрейд в "Entwurf" в связи с истерией - как *rrpurov feuВод*, первая ложь.

Нужно ли мне, после того, как мы так долго говорили об "Entwurf", напоминать вам о приводимом им в этой работе примере с Эммой - той Эммой, которая с Эммой из его "Studien" ничего общего не имеет? Речь идет о женщине, которая боится войти одна в магазин, опасаясь, что одежда ее станет там предметом насмешек.

Все это связывается сначала с неким ранним воспоминанием. Однажды, когда ей было двенадцать лет, она вошла в магазин, где продавцы посмеялись над ней, судя по всему из-за ее одежды. Один из них ей понравился - больше того, девушка, переживавшая тогда период полового созревания, почувствовала в связи с ним сильное волнение. За этим воспоминанием обнаруживается иное, указывающее на причину - воспоминание о том, как в возрасте восьми лет, в лавке, к ней приставал некий *Greissler*. Французский перевод, сделанный, и притом весьма бесцеремонно, с английского, называет

его "лавочником" - на самом деле речь идет о старикашке, человеке, скажем так, почтенного возраста, который ушипнул ее весьма откровенным образом где-то под юбкой. Таким образом, в дальнейшем с этим воспоминанием соединилось представление об отмеченной в другом сексуальной привлекательности.

Все, что осталось в качестве симптома нетронутым, связано с одеждой, с насмешками по поводу одежды. Направление к истине, однако, указано, но указано прикровенно - в ложном *Vorstellung*, связанном с одеждой. Налицо, в непрозрачной форме, намек на происшедшее в том, втором воспоминании, а не в первом. Нечто такое, что не могло быть замечено поначалу, обнаружилось задним числом, и обнаружилось благодаря этой обманчивой трансформации - *proton pseudos*. Именно таким образом получаем мы указание на то, что навсегда клеймит для субъекта его связь с *das Ding* как нечто дурное, хотя сформулировать относительно него, что оно дурное, субъект иначе, как посредством своего симптома, не способен.

Вот то, что опыт работы с бессознательным заставляет нас добавить к нашим посланкам, когда мы вновь ставим этические проблемы в том виде, в котором они в течение веков ставились и в котором они были завещаны нам кантовской этикой, остающейся вершиной того, что мы - если не в опыте, то, по крайней мере, в мышлении нашем - сумели достичь.

Пути, на которых этические принципы формулируются как предстоящие сознанию - или всегда готовые возникнуть из предсознательного, - в качестве заповедей, теснейшим образом связаны со вторым принципом, который ввел Фрейд - *принципом реальности*.

Принцип реальности служит диалектическим коррелятивом принципа удовольствия. Один из них не является, как это представляется поначалу, осуществлением последствий другого - нет, каждый из них является для другого его полярным коррелятивом, так что один без другого не имел бы смысла. Понятие принципа реальности, которого я коснулся здесь, говоря о горизонте параноидального опыта, нам предстоит поэтому рассмотреть поглубже.

Принцип реальности не является, как я уже говорил вам, всего лишь тем, чем предстает он в работе "Entwurf, то есть поверкой, происходящей, иногда, на уровне системы *и*, или системы *Wahrnehmungsbewusstsein*. Его действие проявляется не только на

уровне системы, посредством которой субъект, поверая в реальности то, что подает ему знак ее, этой реальности, присутствия, может скорректировать адекватность обманчивого *Vorstellung*, чье появление спровоцировано повторением, имеющим место на уровне принципа удовольствия. Он является чем-то расположенным по ту сторону этого уровня. Реальность предстает человеку как таковая - и интересна ему - в силу того, что она структурирована, в силу того, что она представляется ему в опыте чем-то таким, что всегда возвращается на то же самое место.

Я уже показал вам это, когда комментировал случай председателя суда Шребера. Функция звезд в системе бреда этого классического психотика указывает нам, подобно буссоли, на полярную звезду отношения человека к реальному. Изучение истории науки наводит на ту же самую мысль. Разве не удивителен, разве не парадоксален тот факт, что наблюдения пастуха или мореплавателя за тем, как возвращается вновь и вновь на то же самое место объект, имеющий, казалось бы, к человеческой жизни самое отдаленное отношение - звезда, указывают землепашцу, когда ему лучше сеять зерно? Вспомните о колоссальной роли, которую сыграли Плеяды в развитии средиземноморского мореплавания. Разве не очевидно, что именно наблюдения за возвращением звезд на круги своя - наблюдения, которые велись веками - позволили описать реальность как физическую структуру, каковое описание мы, собственно, и называем наукой? Законы, живительные законы, спустились с неба на землю, из эмпириев перипатетической физики к Галилею. Но обнаружив на земле те же законы, что и на небе, галилеева физика восходит обратно на небо, демонстрируя нам, что звезды на самом деле совсем не то, за что поначалу их принимали, что они вовсе не беспорочны, что они подчиняются тем же законам, что и мир дольний.

Более того, теперь, много лет спустя после того, как удивительный Николай Кузанский сделал решающий шаг в науке, одним из первых заявив о небеспорочности звезд, мы прекрасно знаем, что они могли бы на том же месте и не оказаться.

Итак, изначальный позыв, вынуждавший нас веками прокладывать в Реальном борозды, чтобы обратить полученную структуру в нашу замечательно эффективную, но в высшей степени обманчивую науку, этот позыв *das Ding* - позыв отыскивать то, что повторяется, возвращается и гарантирует нам свое вечное возвращение на то же самое место - привел нас к последнему пределу, у

которого мы ныне находимся, - пределу, где под сомнение мы вправе поставить любое место, а в реальности, которую мы столь замечательно научились ставить с ног на голову, ничто не тешит нас уверенностью в своем возвращении.

Но именно с этим поиском - поиском того, что вечно возвращается на то же самое место - остается до сих пор связано то, что выработывалось людьми веками под названием *этики*. Этика - это не просто факт наличия каких-то обязательств, не просто связи, которые связывают общество воедино, устанавливают в нем порядок и составляют для него закон. Существуют наряду с этим и так называемые элементарные структуры родства, на которые мы здесь так часто ссылаемся, а также структуры собственности и обмена - структуры, в силу которых в так называемых примитивных сообществах, то есть во всех сообществах на базовой ступени развития, человек сам становится знаком, элементом, предметом особым образом регулируемого обмена, который, как показали исследования Леви-Стросса, обязан своей неизменностью собственному относительно бессознательному характеру. То, что на протяжении поколений этот новый, сверхприродный структурный порядок поддерживает, и является как раз тем самым, что объясняет подчинение человека закону бессознательного. Но этика начинается по ту сторону этих структур.

Начинается тогда, когда, задаваясь вопросом о благе, которое он до тех пор бессознательно в социальных структурах искал, субъект обнаруживает глубокую связь между тем, что предстает ему как закон, с одной стороны, и самой структурой желания, с другой. Даже не видя поначалу то последнее желание, которое, как показали фрейдовские исследования, является желанием инцестуальным, он все равно так или иначе сталкивается с тем, что регулирует его поведение таким образом, что объект желания всегда удерживается от него на некотором расстоянии. Но расстояние это не вполне расстояние, это интимная дистанция, которая именуется *близостью* - дистанция, которая, не допуская идентичности, является близостью совершенно буквально, так что фрейдовский *Nebennensch* в основании Вещи есть, в этом смысле, поистине его ближний.

И если то, что венчает собой здание этических заповедей, артикулируется в конце концов в неожиданной и скандальной для многих форме завета *возлюбить ближнего как самого себя*, то причина здесь в том, что в силу закона отношений человеческо-

го субъекта с самим собой он становится в отношениях со своим желанием своим ближним сам.

Мой тезис состоит в том, что моральный закон артикулируется направленно на Реальное как таковое - выступающее как то, что может стать гарантией Вещи. Вот почему я предлагаю вам поинтересоваться тем, что можно рассматривать как вершину, акмэ, кризиса этики и связано при этом, как я вам уже указывал, с моментом выхода в свет *Критики практического разума*.

2

Кантовская этика возникает в момент, когда обнаруживается, что физика - перейдя, в форме ньютоновской физики, тот порог, за которым она стала независимой от *das Ding*, от человеческой *das Ding* - оказывает дезориентирующее воздействие.

Именно ньютоновская физика вынуждает Канта радикально пересмотреть функцию чистого разума. Именно в связи с такой, откровенно научного происхождения, постановкой вопроса предлагается нам мораль, принципы которой отличаются неслыханной дотоле строгостью - мораль, открыто отказывающаяся от опоры на любой объект эмоциональной реакции, на то, что Кант называет *pathologisches Objekt*, патологическим объектом, то есть просто-напросто объектом, вызывающим страстное к себе отношение, какого бы характера оно ни было.

Никакое *Wohl*, благо, будь то наше или нашего ближнего, не должно в целеполагании морального действия приниматься в расчет. Единственным возможным определением морального действия является сформулированное Кантом правило - *поступай так, чтобы максима твоего действия могла быть принята в качестве максимы универсальной*. Поступок не является, таким образом, поступком моральным, пока единственным мотивом его совершения не является тот, о котором говорит это правило. Перевод немецкого *allgemeine* словом *универсальная* вызывает некоторые сомнения, так как по смыслу слово означает здесь скорее *всеобщий, общепринятый*. Кант противопоставляет "общее" "универсальному" - последнее слово заимствуется им в своей латинской форме, из чего следует наличие здесь какой-то недоговоренности. *Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. - Поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла послужить принципом*

законодательства, предназначенного для всех.

Из формулы этой - которая, как вы знаете, является для этики Канта центральной - философ делает самые крайние выводы. В своем радикализме он доходит до парадоксального утверждения, что *gate Willen*, добрая воля, полагается как исключаяющая всякое действие, которое целью своей полагает чье-либо благо. Я полагаю, на самом деле, что субъективность, заслуживающая имени современной, субъективность человека сегодняшнего дня, не может в формировании своем пройти мимо этого текста. Я говорю лишь в общем, потому что обойтись можно без чего угодно - наши соседи слева и справа если и не являются в наши дни в полном смысле этого слова ближними, то подпирают нас с обеих сторон достаточно тесно, чтобы мы не упали. Однако пройти через испытание чтением этого текста нужно - нужно хотя бы для того, чтобы оценить экстремальность, почти бессмысленность, ситуации, в которую загоняет нас нечто такое, что в истории, как-никак, ощутимо присутствует; куда загоняет нас упрямый факт существования науки.

Но хотя, конечно же, никто никогда не мог - в чем сам Кант нимало не сомневался - осуществить подобную моральную аксиому на практике, интересно все же было бы посмотреть, насколько далеко дела в этом направлении двинулись. На самом деле мы навели в отношениях с реальностью еще один важный мост. Начиная с определенного момента сама трансцендентальная эстетика - я имею в виду то, что разумеется под этим понятием в *Критике чистого разума* Канта - оказалась поставлена под сомнение: во всяком случае, на актуальном для новейшей физической теории уровне. С момента, о котором я говорю, можно было бы, исходя из последних достижений нашей науки, обновить кантовский императив, придать ему, используя язык автоматизации и электроники, более современное выражение - *поступай лишь так, чтобы всякое твое действие могло быть запрограммировано*. Что представляет собой еще один шаг к еще более демонстративному - демонстративнее уже нельзя - отмежеванию от того, что именуется Верховным Благом.

Поймите это правильно - Кант предлагает нам, когда мы рассматриваем максиму, которой подчиняются наши поступки, взглянуть на эту максиму как на закон некоей природы, в которой мы призваны жить. Именно здесь, представляется ему, заложен тот механизм, который заставляет нас с ужасом отвращаться

от тех или иных максим, к которым могли бы легко увлечь нас наши склонности. Он приводит на сей счет примеры, которые небезынтересно будет здесь разобрать конкретно, так как несмотря на видимую свою очевидность, они могут навести аналитика на некоторые размышления. Заметьте, однако, что он говорит о законах *какой-то определенной природы*, а не *какого-то определенного общества*. Слишком ясно ведь, что общества не только прекрасно живут по законам далеким от того, чтобы претендовать на универсальное свое применение, но, как я вам в последний раз уже показал, именно нарушение пресловутых максим и позволяет этим обществам процветать.

Речь идет, следовательно, о чисто умозрительной ссылке на некоторую природу, причем упорядочена эта природа по законам объекта, сконструированного в связи с вопросом, которым задаемся мы по поводу правила своего поведения. Это имеет замечательные последствия, в которые я не стану теперь входить.

Ограничусь тем, что открою вам глаза одним потрясающим фактом, не осознав который мы с вами продвинуться вперед не сможем - дело в том, что если *Критика практического разума* появилась в 1788 году, через семь лет после выхода в свет первого издания *Критики чистого разума*, то уже через шесть лет после *Критики практического разума*, по наступлении месяца термидора 1795 года, вышла другая книга, озаглавленная ее автором "Философия в будуаре".

Философия в будуаре написана, как, я думаю, вы все знаете, неким маркизом де Садам - человеком, знаменитым не только своими писаниями. Его скандальная известность сопровождалась с самого начала тяжелыми невзгодами и гонениями со стороны властей - ведь он провел в заключении двадцать пять лет, что, согласитесь, немалый срок для того, кто, насколько мы знаем, никаких значительных преступлений не совершал, - но дошла до наших дней, превозносимая ныне иными идеологами до крайней, если не неприличной, степени.

Хотя и способное в глазах у некоторых сойти за посвящение в развлечения определенного рода, творчество маркиза де Сада веселым не назовешь, причем наиболее высоко ценимые его пассажи оказываются, как правило, и самыми скучными. Последовательности, однако, у него не отнимешь, и как раз кантовские критерии выдвигаются им на первый план для обоснования позиции,

которую можно назвать своего рода анти-моралью.

Наиболее последовательно парадокс этот развивается в его книге *Философия в будуаре*. В нее входит небольшой отрывок, являющийся, с учетом характера этой аудитории, единственным, чтение которого я всем настоятельно рекомендую - "Французы, еще одно усилие, чтобы сделаться республиканцами".

Вслед за этим призывом, позаимствованным, как полагают, у развернувших бурную активность в тогдашнем революционном Париже газетчиков, маркиз де Сад предлагает, ввиду крушения авторитетов, которое знаменует, как с самого начала предполагается в его книге, рождение подлинной республики, нечто полностью противоположное тому, что могло рассматриваться до тех пор как жизненно необходимый минимум любой последовательной и жизнеспособной морали.

На самом деле, предложение это недурно им обосновано. Вовсе не случайно открывается *Философия в будуаре* похвалой клевете. Клевета, утверждает Сад, никогда не вредит - ведь приписываемая ближнему нечто гораздо худшее, чем то, что можно по справедливости ему вменить, она внушает нам остерегаться его козней. Далее Сад продолжает в том же духе, оправдывая пункт за пунктом нарушения важнейших императивов морального поведения и превознося инцест, прелюбодеяние, воровство и всё что хотите. Выверните наизнанку все законы Десятословия, и вы получите последовательное изложение учения, которое в конечном итоге формулируется примерно так - *Примем за универсальную максимум нашего поведения право пользоваться другим, кто бы это ни был, как инструментом собственного удовольствия*.

Сад демонстрирует, и притом очень последовательно, что в обобщенной форме своей закон этот, предоставляя либертенам свободно распоряжаться всеми женщинами без разбора и независимо от их согласия, освобождает, в свою очередь, и этих последних от всех супружеских, матримониальных и прочих обязанностей, которые цивилизованное общество возлагает на них. Такая концепция открывает широкую дорогу всему тому, что рисует воображение автора на горизонтах желания, призывая всякого довести до предела позывы своего вождения и осуществить их.

Если равные возможности будут даны всем, мы увидим воочию, что представляет собою естественное сообщество. Наше отвращение перед этой картиной можно законно приписать

тому, что сам Кант из числа критериев морального закона по видимости исключает, - элементу сентиментальности.

Если мы исключим из морали всякий элемент чувства, если мы устраним, обесценим того вожатого, которым чувство нам служит, то полученный на пределе этого процесса садистский мир окажется всего лишь возможным - пусть карикатурным, изнаночным - вариантом мира, руководимого радикальной этикой, той самой, которую формулирует в 1788 году Кант.

Отголоски кантовской этики прекрасно слышны, поверьте мне, в моральных суждениях, которыми полна обширная литература так называемых либертенгов, людей, стремящихся к удовольствию, - литература, поднимающая в карикатурной, опять же, форме проблеме, которая столетиями, начиная с Фенелона, занимала Старый Режим - проблему воспитания девушек В *Поднятом занавесе* Мирабо вы найдете крайнее, юмористически-парадоксальное ее решение.

Так вот, мы прикасаемся здесь к тому, что для этики в ее поиске оправдания, утверждения, почвы - опоры на принцип реальности, одним словом - означает неудачу, крушение. Я хочу сказать, что вопиющее противоречие обнажается здесь в этике как интеллектуальной конструкции. Ведь как кантовская этика не имела иных последствий, помимо умственной гимнастики, чье образовательное значение для любого мыслящего человека я уже отметил, так не возымела никаких социальных последствий и этика Сада. Поймите меня правильно, я не берусь судить, сделали ли действительно французы усилие, чтобы стать республиканцами, но ясно, что они, как и все народы Земли, даже те, кто совершил после них революции куда более смелые, более радикальные и более грандиозные по своему замыслу, не только оставили неизменными основы религиозной по своему существу этики Десятословия, но и внесли в них пуританскую ноту, которая со временем звучит в них все явственней. Дошло до того, что глава большого социалистического государства во время международного визита к своим партнерам по мирному сосуществованию возмущается, обнаружив на тихоокеанских берегах танцовщиц славной страны Америки, задирающих слишком высоко ноги.

И все же остается вопрос, от которого мы здесь не можем уйти - вопрос об отношениях с *das Ding*.

Мне представляется, что отношения эти достаточно выпукло обрисованы у Канта в третьей главе его книги, посвященной дви-

жущим силам чистого практического разума. На самом деле Кант признает здесь по крайней мере один действующий в чувстве коррелятив морального закона в чистом его виде, и что интересно, коррелятив этот - обратите, пожалуйста, внимание на третий параграф этой третьей главы - есть не что иное как страдание. Я читаю вам этот отрывок - *Мы можем, следовательно, а priori усмотреть, что моральный закон как основание определения воли должен, будучи противен всем нашим наклонностям, вызывать чувство, которое позволительно назвать страданием. Это первый и, может быть, единственный случай, когда мы исходя из понятий а priori в силах установить связь образа познания - в данном случае это познание посредством чистого практического разума - с чувством удовольствия или неудовольствия.*

Другими словами, Кант согласен здесь с Садам. И в самом деле, чтобы вплотную приблизиться к *das Ding*, чтобы открыть все клапаны желаний - какое средство для этого предлагает нам, в пределе, Сад? По сути дела, страдание. Страдание другого, а заодно и собственное, так как они, глядишь, могут оказаться одним и тем же. Чрезмерное удовольствие - удовольствие, состоящее в том, чтобы силой прорваться к Вещи - невыносимо для нас. В этом и состоит как раз то смехотворное, или, используя популярное слово, маниакальное, что бросается нам в глаза в романических конструкциях Сада - они повсюду обнаруживают свойственное живым конструкциям недомогание, то самое, что так затрудняет для наших невротиков признание в некоторых своих фантазмах.

И действительно, до определенной степени, в каких-то пределах, фантазмы не выносят откровения речи.

3

Мы возвращаемся, таким образом, к моральному закону в привычном виде - к закону, воплощенному в определенном количестве заповедей. Я имею в виду те десять заповедей, свод которых обнаруживается в истоках, не столь уж затерянных в прошлом, народа, который сам рассматривает себя как избранный.

Я уже сказал вам, что к ним, заповедям этим, следовало бы вернуться. Я заметил в последний раз, что здесь надо провести работу, к которой мне хотелось бы привлечь одного из вас, как представителя традиции нравственного богословия. Множество вопросов заслуживают нашего внимания. Я говорил о количестве

заповедей, но есть еще и форма их, тот способ, которым они нам, будущим поколениям, переданы. Я охотно обратился бы к помощи кого-нибудь из вас, кто достаточно хорошо знаком с ивритом, чтобы помочь мне ответить на интересующий меня вопрос - не используется ли уже в еврейском тексте "Чисел" и "Второзакония", где впервые формулируются десять заповедей, глагольная форма будущего, форма выражения воли?

Сегодня, однако, меня занимает в первую очередь то привилегированное положение, которое в структуре закона этим формулировкам принадлежит. Я хотел бы сегодня остановиться на двух из них.

Мне придется оставить в стороне те колоссальные проблемы, которые ставит перед нами сам факт установления этого закона чем-то, что заявляет о себе в *форме Я есмь то, что есмь*. Здесь явно не подобает толковать этот текст в духе греческой метафизики, предпочитая в переводе "который есть" или же "который есмь". По мнению гебраистов, английская версия, / *am that I am*, ближе всего передает мысль этого стиха в подлиннике. Может быть, я ошибаюсь, но, не зная еврейского и в ожидании дополнительных сведений, которые кто-либо может мне на этот счет сообщить, я полагаюсь на лучшие авторитеты и верю в их безупречность.

Обращаясь к небольшому народцу, это *Я есмь то, что есмь*, заявив для начала, что именно оно вывело его из египетского плена, провозгласило затем - *Да не будет тебя других богов кроме меня пред лицом моим*. Я оставляю открытым вопрос о том, что это *пред лицом моим* означает. Означает ли это, что не перед лицом Господним, то есть вне Ханаана, поклонение другим богам не является для правоверного еврея чем-то немислимым? Слова, вложенные во второй книге Самуила в уста Давида, можно понять именно в этом ключе.

И все же вторая заповедь - та, что категорически воспрещает не только любой культ, но и любой образ, любое изображение всего, что в небе, на земле и в преисподней можно найти - показывает, на мой взгляд, что здесь устанавливается совершенно особое отношение ко всем душевным движениям человека вообще. Иными словами, исключение функции Воображаемого кладется здесь - на мой, как, надеюсь, и на ваш взгляд тоже - в основу отношения человека к Символическому - к Символическому в том смысле, в котором мы здесь его понимаем, то есть к речи. Для символического формулируется здесь его начальное, принципиальное условие.

Я оставляю в стороне вопрос о субботнем отдыхе, но полагаю, что этот поразительный наказ, благодаря которому мы, живущие в стране господ, до сих пор проводим каждый седьмой день в бездельи, не оставляющем, как говорят острословы, обычному человеку никакой середины в выборе между занятиями любовью и смертной скукой, эта приостановка, пустота эта вводят, безусловно, в человеческую жизнь знак чего-то всякому закону полезности потустороннего, знак дыры. Что и связывает эту заповедь ближайшим образом с тем, по следу чего мы с вами теперь идем.

Я оставляю в стороне запрет на убийство, к которому мы еще вернемся, когда будем говорить о соответствии между поступком и воздаянием за него. Перейду прямо к заповеди о лжи, поскольку именно она смыкается с тем, что предстает нам как принципиальная, диктуемая принципом удовольствия, связь человека с Вещью - с той ложью, одним словом, с которой сталкиваемся мы повседневно в явлениях бессознательного.

В заповеди *не лжесвидетельствуй* наиболее рельефно выступает интимная связь желания в его структурирующей функции с законом. На самом деле эта заповедь для того и нужна, чтобы мы могли подлинную функцию закона почувствовать. И очень интересно, мне кажется, сблизить ее с софизмом, в котором ярче всего предстает нам тип мыслительной виртуозности, еврейскому, талмудическому способу рассуждения прямо противоположной, - я имею в виду парадокс Эпименида, тот самый, что начинается с заявления, будто все люди - лжецы. Что говорю я, произнося это, и следуя в этом, кстати, описанной мною артикуляции бессознательного? Да то, отвечает софизм, что прежде всего лгу я сам и поэтому не только по поводу функции истины, но и по поводу значения самой лжи ничего ценного высказать не способен.

Функция заповеди *не лжесвидетельствуй*, этого отрицательного наказа, состоит в том, чтобы устранить из высказываемого субъект высказывания. Вспомните хорошенько мой граф, и вы в нем без труда обнаружите то же самое - именно постольку, поскольку я лгу, поскольку я вытесняю тот факт, что именно я, лжец, сейчас говорю, могу я сказать *не лги*. В этом *не лги*, сформулированном как закон, заключена возможность лжи как главного, основополагающего для нас желания.

Приведу другой пример, не менее, на мой взгляд, уместный. Это знаменитая формула Прудона "собственность - это кража".

Еще одним примером служат истошные вопли протеста, раздающиеся со стороны адвокатов всякий раз, когда встает, в самой гипотетической, мечтательной форме, вопрос об использовании детектора лжи. Должны ли мы заключить отсюда, что уважение к человеческой личности предполагает право на ложь? Это, безусловно, вопрос, и ответом *да, конечно*, от него не отделаться. Здесь все далеко не так просто.

Как объяснить категорическое неприятие того факта, что найдется нечто такое, что сведет вопрос о речи субъекта к общезначимой объективирующей оценке? Дело в том, что когда речь обманывает, она и сама не знает, что говорит, хотя в то же самое время, обманывая, она выговаривает некую истину. И вот в этом-то обусловленном речью антиномическом напряжении между желанием и законом и нужно искать тот источник энергии, который именно эту заповедь соделывает одним из краеугольных камней того, что зовется, в меру уважения, ею заслуженного, *человеческой участью*.

Время у нас на исходе, и я перескачу к следующей заповеди, чтобы добраться, наконец, до того, к чему мы во всех наших размышлениях о соотношении между желанием и законом, собственно, и шли. Я имею в виду знаменитую заповедь - она всегда вызывает улыбку, но по здравому размышлению улыбка эта долго не задерживается - которая звучит так - *Не желай дома ближнего твоего, не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего*.

Тот факт, что жена упоминается здесь между домом и ослом, многих навел на предположение, что речь здесь идет о нуждах примитивного сообщества - бедуины, ослы, арабы. Я так не думаю.

Закон этот, неистребимый в сердцах людей, которые, во всяком случае, в отношении жены ближнего, ежедневно нарушают его, стоит, без сомнения, в прямой связи с тем предметом, который мы с вами теперь исследуем - с Вещью.

Ибо речь здесь идет вовсе не о безразлично каких благах, речь идет о том, что подлежит закону обмена, об общественных гарантиях, *Sicherung*, о легализации, в занимательной, так сказать, форме позывов, *impetus*, владеющих человеком инстинктов. Речь идет о чем-то таком, ценность чего обусловлена тесной связью, в которой любой из этих объектов состоит с тем, в чем может покоиться само существо человека, ибо это и есть *das Ding* - не в качестве его блага, а в качестве блага, в котором он находит покой. *Das Ding*, до-

бавлю здесь, именно как коррелятив закона речи в самых первых его основаниях - в том смысле, что именно *das Ding* и было в начале; что это первое, что смогло отделиться от всего того, что субъект начал именовать и артикулировать; что само желание, о котором говорит заповедь, обращено не к какой попало желанной вещи вообще, а к вещи именно в смысле Вещи моего ближнего.

Значение этой заповеди как раз и состоит в том, что она сохраняет дистанцию субъекта по отношению к Вещи как берущей основание в самой речи.

И куда же это нас выводит?

Неужели Закон и есть Вещь? Ни в коем случае. Однако Вещь я узнал не иначе, как посредством закона. Ибо у меня и мысли бы не было пожелать ее, если бы закон не говорил мне - не пожелай. Но Вещь, взяв повод от заповеди, произвела во мне всякое пожелание, ибо без Закона Вещь мертва. Я жив был некогда без Закона, но когда пришла заповедь, Вещь ожила, пришла вновь, а я обрел смерть. Таким образом, заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти, ибо Вещь, взяв повод от заповеди, обольстила меня и сделала меня посредством ее желанием смерти.

У некоторых, по крайней мере, из вас мелькнуло уже, я думаю, подозрение, что начиная с какого-то момента говорю с вами уже не я. И они правы, так как с одной лишь маленькой разницей - *Вещь* заступила у меня место *греха* - перед вами рассуждения апостола Павла о грехе и законе из *Послания к Римлянам*, глава 7, стих 7.

Какое бы мнение ни бытовало на этот счет в определенных кругах, вы ошибаетесь, если думаете, что авторы Писания чтения не заслуживают. Я, во всяком случае, никогда ничего кроме пользы не извлекал из них - что же касается Павла, которого я настоятельно рекомендую вам для чтения на каникулах, то в его обществе вы наверняка не соскучитесь.

Отношения между Законом и Вещью определены здесь как нельзя лучше. Именно это определение и послужит нам отправной точкой. Диалектика отношений между желанием и Законом такова, что желание вспыхивает в нас только в связи с Законом, посредством которого оно становится желанием смерти. Только в силу существования Закона грех, *a^apria*, что означает по-гречески нехватку и непричастность к Вещи, принимает характер чрезмерный, преувеличенный. Оставляют ли нас открытие Фрейда и психоаналитическая этика в плену этой диалектики? Нам

предстоит теперь исследовать то, что человеческое существо оказалось способным в течение столетий выработать, чтобы Закон этот преступить, чтобы установить со своим желанием отношения, которые преодолевали бы этот связывающий их запрет и вводили бы, сверх морали, эротику.

Такая постановка вопроса не должна, мне думается, вас удивить, ибо это то самое, что делали испокон веку все религии, все мистические учения, все то, одним словом, что Кант именуется несколько свысока *Religionsschwärmereien*, религиозными мечтаниями - слово это переводу поддается с трудом. Что все это, как не способ восстановить, где-то по ту сторону закона, отношения с *das Ding*? Есть, без сомнения, и другие способы. Так, говоря об эротике, нам придется говорить и о том, что поддерживалось веками - о правилах любви. Фрейд говорит где-то, что он, в принципе, мог бы говорить о своем учении как об эротике, но, продолжает он, я не сделал этого, потому что сделать это означало бы уступку на словах, а кто уступает на словах, уступает и на деле - вот почему я говорю о теории сексуальности.

И это правда - на первом плане у Фрейда стоит этическое исследование простых взаимоотношений между мужчиной и женщиной. Но интересно, что в отношениях этих все так и осталось с тех пор на своих местах. Вопрос о *das Ding* и сегодня остается связанным с открытой, зияющей брешью в сердцевине человеческого желания. Я бы сказал, если вы мне позволите эту игру слов, что все дело для нас заключается в том, чтобы понять, что можем мы сделать, чтобы пропажу эту, *dam*, обратить в госпожу, *dame*, в нашу госпожу, *notre dame*.

Не улыбайтесь этому превращению - ведь язык произвел его до меня. Поинтересовавшись этимологией слова *danger*, опасность, вы обнаружите, что та же двусмысленность заключена и в нем, ибо *danger* означало первоначально *domnarium*, господство. Сюда же проникло потихоньку и слово *aame*, дама, госпожа. И не удивительно - ведь во власти другого находиться небезопасно.

Вот в это-ту, безусловно опасную, область и попробуем мы с вами в следующем году углубиться.

23 декабря 1959 года

демонстрировал вам, тому, что предносилось Канту на горизонте его "Практического разума", являя ему едва ли не парное соответствие. Предлагая термин, за псевдогреческий характер которого заранее прошу меня извинить, я назову это *causapathomenon* - *causa* наиболее фундаментальной человеческой страсти.

Лютер пишет в этой связи о вечной ненависти Бога к людям: не только к слабостям их, или к делам, содеянным ими по свободному произволению, а именно к ним самим - ненависти, существовавшей еще до сотворения мира. Как видите, я не зря советовал вам читать время от времени религиозных авторов - настоящих, а не тех, что пишут розовой водицей - впрочем, даже из этих последних можно почерпнуть порою кое-что интересное. То, что Франциск Сальский пишет о браке, вполне стоит книги Ван дер Вельде о совершенном браке. Но Лютер - это, по-моему, явление куда более крупное. Ведь ненависть, существовавшая до сотворения мира и коррелятивная отношениям между определенными последствиями закона как такового, с одной стороны, и определенной концепцией *das Ding* как радикальной проблемы, по сути дела, проблемы зла, с другой - я думаю, от внимания вашего не ускользнуло, что именно эта ненависть представляет собою то самое, с чем имеет дело и Фрейд, когда вопрос, которым задается он об Отце, позволяет ему разглядеть в нем образ тирана первобытной орды, того, против которого совершено было первое преступление и установлен был тем самым порядок, заложены принципиальные основы сферы закона в целом.

Не обратить внимания на культурную преемственность, связывающую Фрейда с определенным направлением мысли, заявившим о себе в переломный момент, приходящийся на начало шестнадцатого века, но отголоски которого слышны вплоть до конца века семнадцатого, значит ничего не понять в том, какого рода проблемы фрейдовское мышление перед собой ставит.

Я сделал это двадцатипятиминутное отступление исключительно для того, чтобы показать вам, что в работе "Einführung", то есть вскоре после 1914 года, Фрейд подводит нас вплотную к чему-то такому, что позволяет ему, формулируя вещи сами по себе очень важные, но понятные лишь в контексте, где они были высказаны, вновь увильнуть от проблемы отношений с объектом.

Проблему отношений с объектом следует рассматривать с фрейдовских позиций. Вы сами видите, что возникает она в от-

ношениях нарциссических, отношениях воображаемого характера. Объект на этом уровне выступает постольку, поскольку он постоянно взаимозаменяем с любовью, которую питает субъект к своему собственному образу. Говоря об *Ichlibido* и *Objektlibido*, Фрейд ставит их в соответствие с *Ich-Ideal* и *Ideal-Ich*, миражом собственного Я и формированием идеала. Идеал этот воцаряется самостоятельно, образуя внутри субъекта нечто такое, что становится для него предпочтительно и чему он в дальнейшем неукоснительно подчиняется. Проблема идентификации как раз и связана с этим психологическим удвоением, ставящим субъекта в зависимость от навязанного ему идеализированного образа его самого - удвоения, которому Фрейд впоследствии всегда будет придавать столь большое значение.

Именно в этих призрачных по сути своей отношениях понятие объекта и возникает. Но это совсем не тот объект, что предстает на горизонте стремления в качестве цели. Между объектом, выстроенным в нарциссических отношениях, с одной стороны, и *das Ding*, с другой, существует разница. Исследуя эту разницу, мы как раз к проблеме сублимации и приходим.

В работе "Три очерка" Фрейд, в небольшом примечании, оставил эссеистическую по стилю своему зарисовку, посвященную задевающему нас за живое отличию между любовной жизнью древних - речь идет о дохристианской древности - и нашей собственной. Состоит оно, по словам Фрейда, в том, что если для древних важно было само стремление, то у нас основное значение придается объекту. Древние окружали праздничными церемониями само стремление и готовы были, ради стремления этого, воздать честь даже объекту обычному, заурядному, тогда как для нас манифестация стремления сама по себе ценности не имеет и нуждается в поддержке наделенного ценными чертами объекта.

Фрейд, к тому же, посвятил немало страниц описанию того, как любовная жизнь принижает нас - принижает во имя чего? - Во имя некоего незыблемого идеала. Прочтите, например, что пишет он в *Недовольстве культурой*, - "*Среди вещей Голсуорси, этого тонкого, заслужившего ныне всеобщее признание английского прозаика, мне очень нравился когда-то один рассказ. Рассказ этот называется "The Apple Tree", и в нем хорошо показано, что в современной, цивилизованной, жизни не осталось больше места для простой и естественной, в духе пасторали, любви между*

двумя человеческими существами".

Все это, высказанное спонтанно и как бы непроизвольно, представляется мне неоправданной крайностью. Откуда Фрейд знает, что мы делаем акцент на вещи, а древние - на стремлении? Вы скажете, что, в отличие от наших классических трагедий, в античной превознесение идеала никогда не имеет места? Пусть так, но сам Фрейд, в конце концов, никак свое мнение не мотивирует.

Нам предстоит в следующий раз сравнить наш идеал любви с идеалом древних, обратившись к историческим работам. Нас будет интересовать совершенно определенный исторический момент. Речь идет, на самом деле, об эффекте возникновения структуры, об изменениях, которые претерпевает Эрос в истории. То, что куртуазная любовь, превознесение женщины, сложившийся в христианстве особый стиль любовных отношений составили целую эпоху, является фактом первостепенной важности, и к этому явлению я и предлагаю вам теперь обратиться.

Тем не менее, уже среди античных авторов, причем, что интересно, более у латинян, нежели у греков, имеются, как я вам покажу, некоторые, а может быть, и все элементы, характерные для того культа идеализированного объекта, который оказался решающим при выработке, носящей несомненные черты сублимации, определенного склада отношений. И то, о чем Фрейд так поспешно и ставя, возможно, дело с ног на голову, ведет речь, свидетельствует на самом деле, если присмотреться поближе, не столько о деградации любовных отношений, сколько об утрате какой-то нити, о кризисе объекта как такового.

Когда мы пускаемся на поиски стремления, это говорит, на самом деле, об определенной утрате - о происшедшей в нашей культуре утрате объекта. Возможно, что именно эта проблема стоит в центре интеллектуального кризиса, в котором берет свое начало фрейдизм, - таков, во всяком случае, тот вопрос, который нам предстоит поставить. Ностальгия, нашедшая выражение в представлении, будто древние находились к стремлению ближе, чем мы, свидетельствует, как всякая мечта о золотом веке, об Эльдорадо, всего лишь о том, что нам, не знающим больше, как вести себя по отношению к объекту, поневоле приходится опуститься со своими вопросами на уровень стремления.

В плане сублимации, объект неотделим от воображаемых, чисто культурных построений. Дело не в том, что сообщество при-

знает эти объекты полезными, а в том, что оно находит в них своего рода поле разрядки, где может, в каком то смысле, тешить себя иллюзиями в отношении *das Ding*, колонизировать поле *das Ding* разного рода воображаемыми образованиями. Именно в этом направлении развиваются коллективные, получающие признание со стороны общества формы сублимации.

Общество радуется тем миражам, что поставляют ему моралисты, художники, ремесленники, модельеры платья и головных уборов, творцы всевозможных воображаемых форм. Но истоки сублимации нужно искать не в санкции, которую общество, довольствуясь этими формами, им сообщает. Истоки эти лежат в воображаемой функции - той самой, выражению которой послужит нам символическая запись фантазма (S-a), представляющего собой ту форму, в которой желание субъекта находит себе опору.

В своих исторически, социально обусловленных формах элементы *a*, воображаемые элементы фантазма, облекают собой, обольщают субъект именно там, где кроется *das Ding*. И поскольку тайну сублимации нам предстоит исследовать именно здесь, я поговорю с вами в следующий раз о куртуазной любви в средние века - в частности, о *Minnesang*.

Отмечая годовщину нашего прошлогоднего разговора о Гамлете, я скажу также несколько слов о елизаветинском театре - явлении, ознаменовавшем собой поворотный пункт европейской, равно как и всей цивилизованной, так сказать, эротики. Именно в этот момент и происходит, собственно говоря, то, о чем говорит в своем примечании Фрейд - идеализированный объект выходит на первый план.

Итак, Фрейд оставил нас перед проблемой зияния, которое вновь на месте того *das Ding*, что предносилось мистикам и богословам, открылось, - оставил в момент, когда рассчитывать на гарантию для *das Ding* со стороны Отца было больше нельзя.

13 января 1960 года.

Jacques **Lacan**

LE SEMINAIRE
L'ETHIQUE
DE LA PSYCHANALYSE
LIVRE 7
(1959-1960)

Texte établi par Jacques-Alain Miller

EDITIONS DU SEUIL
PARIS
1986

ЖАК ЛАКАН

СЕМИНАРЫ КНИГА 7

ЭТИКА
ПСИХОАНАЛИЗА
(1959-1960)

В редакции Жака-Алена Миллера

ГНОЗИС/
/ЛОГОС
МОСКВА
2006