
Д. К. ЩЕРБАЧЕВ

**О ВОЗМОЖНОСТИ ЭТИКИ,
ЗАПРЕЩАЮЩЕЙ ИЗМЕНЯТЬ,
В КОНЦЕПТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ
ПСИХОАНАЛИЗА**

*В предлагаемой вниманию читателя работе предпринимается попытка реконструкции оснований этического требования в отношении акта измены применительно к субъекту психоанализа З. Фрейда и Ж. Лакана. Рассматривается проблема оснований этики в условиях принятого в аналитической традиции разделения субъекта Эго и субъекта Желания, языка и речи, объекта и *das Ding*¹, маленького и большого Другого. В мире, структурированном принципом удовольствия, этическое обнаруживает себя как аномалия, существующая в разрыве между реальностью и Реальным. Высказывается предположение, что источником возможности сохранения этой аномалии является альтернативная третья, негендерная ориентация субъекта на *das Ding*, обеспечивающая доступ к нефаллическому удовольствию. Наполненность этим иным удовольствием позволяет этическому акту идти вразрез с логикой преобладающего фаллического наслаждения.*

Ключевые слова: объект *a*, *jouissance*², желание, маленький другой, большой Другой, этика, психоанализ, *das Ding*.

*In the present work author attempts to reconstruct main ethics demands to Freud and Lacan subject concerning treason. The fundamentals of ethics under analytical traditions of dividing Ego-subject and Desire-subject, language and speech, object and *das Ding*, the little other and the big Other is being considered. In the world structured by pleasure principle the ethical one manifests itself as abnormality, existing in the shift between reality and the Real is considered. It is supposed that the alternative, third, non-gender orientation of*

¹ Вещь (нем.)

² Наслаждение (фр.)

subject on das Ding, providing access to non-phallic pleasures is the only way of preserving abnormality. Sense of completion with this other pleasure enables the ethical act to go counter with the logic of dominating phallic enjoyment.

Keywords: *objet petit a, jouissance, desire, the little other, the big Other, ethics, psychoanalysis, das Ding.*

Измена – это то, что так или иначе практически неизбежно встречается в отношениях с другими. Рассмотрение человеческих отношений вне явления измены не может быть полным. Обрушая отношения, измена обнажает их устройство. Она являет себя в множестве разных одежд: как единственная возможность глотнуть воздуха, когда от духоты теряешь рассудок; как смутное подозрение, постепенно проникающее в каждую пору реальности и отравляющее ее; как соблазн, сочетающий в себе наслаждение и боль; наконец, как апокалипсис, буквальный конец мира. Отдавая должное пессимизму некоторых, можно было бы и вовсе заявить, что измена – основное измерение человеческих отношений, того, что А. Шопенгауэр когда-то назвал «жуткой свалкой взаимного калечения» [Бибихин 2015: 45].

Изменяют религии, изменяют родине, изменяют друзьям, изменяют жене, изменяют себе. Многообразие форм словоупотребления держится вокруг ядерного значения – супружеской измены, измены в отношениях между мужчиной и женщиной, измены в паре. В свете логики психоанализа именно такой акт измены первичен: в нем терпит крах власть другого, а власть эта – исток культуры: ведь культура, как отметил З. Фрейд, начинается с того, что власть индивида заменяется властью коллектива [Фрейд 2013].

Какое этическое требование – то, что, по К. Шмитту [2016: 301], оперирует категориями должного и недолжного, доброго и злого – может быть обращено к измене? Ответ не столь очевиден, как кажется. Этическое требование вторично, оно всегда производно от определенной конфигурации субъекта, задающей для него пространство: это требование всегда зависит от некоторого онтологического и антропологического допущения. Эта вторичность опознается в первую очередь как инерционность: на практике этическое требование почти всегда как бы запаздывает, почти всегда воспринимается как то, что не соответствует сложности ситуации.

Однозначно вопрос измены может быть разрешен в этике, основанной на антропологическом допущении возможности существования цельного, прозрачного для себя субъекта, который оперирует означающим, обладающим фиксированным значением. Ярчайший пример такой этики – этическая система И. Канта, строящаяся на допущении радикальной прозрачности субъекта для себя самого и следующей из нее постоянной возможности моментальной редукции – моментального возврата – к предельному вопрошанию, способному дать однозначный ответ. За счет такого вопрошания субъект вопреки всему способен поддерживать собственную стабильность, раз за разом воспроизводя себя. Из абсолютности этого допущения (соблазнительного и обнадеживающего хотя бы тем, что оно раз и навсегда снимает вопрос одиночества, сводя его в разряд проблем пусть сложных, но поддающихся решению) рождается тотальность этического требования, предполагающего возможность исчерпывающей регламентации всего пространства отношений с другими, подчинения его априорному – а значит, присущему самому Реальному – порядку. Эта тоталитарность этики Канта одновременно пугает и вызывает смех [Лакан 2006: 96]. Вместе с этикой де Сада этика И. Канта образует венец новоевропейского рационализма.

Субъект этой традиции обладал четко очерченными границами, в пределах которых ему была предписана суверенность. Суверенность – тяжелая ноша, она всегда предполагает значительную ответственность. Те, кого мерили этой мерой, страдали, изнемогая под ее тяжестью: ноша была тем более тяжелой, что в действительности эти несчастные никакой суверенностью не обладали. За возможность считать себя суверенами они платили необходимостью отвечать на тотальное этическое требование.

Но какое этическое требование можно предъявить к искалеченному при рождении и даже до рождения, нелепому, неполному и радикально антиномичному существу? Именно таким субъект предстает в психоаналитической традиции, причем с самых первых лучей ее зари, уже во фрейдовских “Entwurf” – еще до отхода психолога от веры во всемогущество неврологии [Лакан 2006: 37]. Как отмечает В. Мазин [2004: 21], метафорически Фрейд совершает сходение в ад – катабасис. Оттуда он возвращается с головой субъекта – потеряв голову после фрейдовского разоблачения Я/Эго, субъекта

ект стал ацефалом. Что можно требовать от такого субъекта, того, кто не знает своих границ, кто не властен сойтись с своим Желанием, чье слово пусто именно в тот момент, когда ему больше всего хочется говорить по существу? Как можно что-то требовать там, где означаемое, как кажется, окончательно утратило свою древнюю связь с означаемым, отсылая лишь к покрову других означаемых, где эта древняя связь проявляется разве что в форме симптома [Фрейд 2016]?

Сам Фрейд, несмотря на революционность открытого им психоаналитического метода, рассматривал этику скорее консервативно, в качестве одного из инструментов подавления, которыми располагает культура. Фундаментальное переосмысление этики для этого концептуального пространства, где субъект расколот, а мертвый Бог без конца сменяет мертвого Отца, предпринял Ж. Лакан. Через радикализацию открытий Фрейда этика была представлена им не как надстройка, а как самая сердцевина психоаналитического учения. Радикализм Лакана отпугивал и продолжает отпугивать, но он соответствует духу работ Фрейда, мыслившего психоанализ неразрывно с революционностью. Вместо обтесывания психоанализа под нужды устоявшейся нормы (с чем прекрасно справилась традиция эго-психологии), Лакан раз за разом актуализирует его революционность. А что такое революция, как не переопределение оснований, как не новая онтология, антропология и этика? «Ниспровержение реальности – ниспровержение субъекта – ниспровержение смысла» [Мазин 2013: 21].

К кому обращено этическое требование в психоанализе Лакана? Кто-то ответит, что к субъекту Желания, помещенному им в центр антропологии. Но единственное требование, которому подчиняется этот субъект, – требование *das Ding*, Вещи, нужда найти предвечный потерянный «объект», снимающий разрыв, дающий полноту. А требование по своей сути не может быть единственным, оно возникает там, где есть альтернатива, более, там, где эта альтернатива перевешивает. Где есть лишь единственное стремление, идет речь не об этике, а о чем-то вроде гравитации. Вещь не существует, но ее отсутствие вписано в структуру мира. Отсутствуя, будучи искусственным объектом, она, подобно абсолютному нулю, обладает бытием более реальным, чем то, что в обыденной жизни принято называть объективным фактом. Вещь играет в психоана-

лизе роль матемы, позволяющей раскрыть направленность Желания. Это значение проступает более ясно в понятии объекта-а (объекта – причины Желания), введенном Лаканом в VIII семинаре “*Letransfert*” и развивающем концепт Вещи: «Объект-а одновременно представляет собой чистую нехватку, пустоту, вокруг которой вращается Желание, и воображаемый элемент, скрывающий пустоту, заполняющий ее так, что она становится незримой» [Мазин 2004: 58]. На уровне Вещи нет этики, но закладывается ее фундамент. Лаканианская «этика искусного слова» [Лакан 2000: 72] обращена не к субъекту Желания, а к субъекту Я: она требует от него проявить максимум усилий для того, чтобы сойтись с собственным Желанием, чтобы наполнить собственный язык речью. Субъект Я состоятелен настолько, насколько он способен представить подлинного субъекта – субъекта Желания, и в деле этого представления он обречен на тяжесть выбора. Ноша не становится легче от того, что выбор в действительности практически иллюзорен: мышление, с которым традиционно связывается величие сознания, является большей частью бессознательным процессом [Лакан 2006: 44]. Еще больше ситуацию осложняет то, что в деле расширения представления Желания Эго вынуждено играть против себя, так как оно замешано на обмане, являясь в первую очередь инстанцией защиты, отклонения: Я определяется Лаканом как «комплекс сопротивлений, как объект, выполняющий определенную функцию, которая по сути своей есть функция непризнания, неузнавания» [Черноглазов 2012: 32]. Непризнания не только Реального – в результате чего формируется психическая реальность, – но и Желания. Образно говоря, Я, зажатое между Желанием и Реальным, вынуждено между ними балансировать. Его цельность мнима (хотя в статистической норме в состоянии бодрствования Я обладает фантазмическим образом цельности, имея видимость чего-то вроде ядра), оно оказывается эфемерным, зыбким эффектом, возникающим на границе двух «систем» – эффектом, связанным прежде всего с артикуляцией, работой означающих. Но, тем не менее, именно это зыбкое Я несет на себе груз этического требования.

Требование максимально возможного пересечения Я с Желанием можно было бы проинтерпретировать как радикальный эгоцентризм. Цитата С. Жижика «этическая позиция – синоним эксцентрической» [Жижек 2011: 48] как будто бы подтверждает эту ин-

терпретацию. Может возникнуть представление о штирнеровском пространстве, где разные Я ведут вечную войну друг с другом, обгладывая друг друга и утилизируя в качестве материала, на котором они пытаются себя узнать. Однако понять этику Желания Лакана как констатацию вечной войны и благословение на беспредел – значит не понять ее вообще. Образ осажденной крепости, чьи защитники, чтобы защитить свой суверенитет, наращивают укрепления и совершают ночные вылазки для внезапных атак, является соблазнительным («война все спишет»), но грубым упрощением, вернее, уплощением – сведением к плоскости.

В первую очередь, потому что никакой суверенности у Я нет: образ себя/отношений с собой/суверенностью, согласно концепции стадии зеркала [Лакан 2009: 508–516], вторичен и произведен от отношений с Другим. Штирнеровский образ *Eigenthum*, воспевающий суверенность, в пространстве, картографированном Лаканом, раскрывается как несостоятельный и врожденно ущербный. Другой слишком глубоко, прежде всякой суверенности, и говорить приходится скорее о проблеме дистанции. Именно Другой позволяет состояться психологическому генезису Вещи [Его же 2006: 198]. Лакан обращает внимание на то, что в “*Entwurf einer Psychologie*” Фрейд, говоря о Вещи, вводит понятие Ближнего, *Nebenmensch*. Это «реальность, связанная с субъектом самым интимным образом» [Там же: 69]. *Nebenmensch* – своего рода купель Вещи, которая возникает в результате распада этого комплекса. При столкновении с Ближним, *Nebenmensch*, Вещь опознается как радикальное чуждое, *Fremde* [Там же: 70]. Ее абсолютная чуждость соотносится с Другим как с радикально иным. Только от него человек ждет милости, только к нему он обращает свои мольбы и тянет руки: как максимум, Желание требует встречного Желания Другого, как минимум: признания Другим права на себя [Мазин 2013: 55]. В таких координатах никакое подлинное обособление не реализуемо. Впрочем, это никак не мешает, а скорее, даже способствует востребованности образа плодотворного обособления как одного из инструментов нарциссического процесса, то и дело пускаемого в ход в деле поддержания целостности фантазма Я, иначе говоря, фундаментальной фантазии [Жижек 2011: 56].

С пространством, применительно к которому Ж. Лакан говорит об этике, соотносится скорее образ дикобразов из притчи А. Шо-

пенгауэра [1904: 923]. Если в ней мучительно жаться друг к другу дикобразов заставлял холод, то здесь дикобраз вынужден от голода залезать на другого, совокупляться с ним. Наслаждение от соития, постоянно прерываемого болью от иголок – что, через реализацию кастрационной логики наслаждения, на которую обратил внимание Ж. Бодрийяр [2000: 195], лишь способствует возгонке возбуждения, – возобновляемого с различными партнерами в разных позах, оттеняет зияние отсутствия Вещи, потеря (хотя она никогда и не была в собственности) которой предваряет и структурирует всю историю. Возня тел в некоторой степени спасает от меланхолии – естественного, по замечанию С. Жижека, состояния Желания: «...понимания того, что ни один из существующих объектов не является “тем самым”, нужным объектом, что ни один объект в наличии не может заполнить эту значимую пустоту» [Жижек 2012: 154].

Отношения в этом пространстве можно охарактеризовать строчкой из песни «Приговоры» группы «Саша Скул»: «Обворованные полностью воруют в мелочах». Не в силах ни удовлетворить свое Желание, ни часто даже осознать сам факт потери, лежащей в его основании, они вынуждены слоняться по поверхности означающих цепей, наслаждаясь частичным, рваным удовлетворением влечений (влечение – преломленный аспект Желания [Мазин 2004: 55]). Иначе говоря, они сублимируют – пытаются возводить те или иные объекты, всегда частично, в достоинство Вещи [Лакан 2006: 147].

Воровство – удачная метафора. Это скрытое, как будто бы незначительное, как будто бы незаметное – часто именно для того, кто подворорывает – насилие. В коммуникации, даже в нежнейших речах влюбленного, всегда присутствует элемент насилия. Этот аспект раскрывается в свете концепции разделения маленького и большого Другого, предложенной Лаканом на семинарских занятиях 1955 г.: само приведение большого Другого (радикально инакового и недоступного) к маленькому (как к проекции Я [moi – *фр.*], как к члену воображаемого порядка), втискивание его в пространство ожидания является насилием. На это ожидание почти всегда поставлено слишком многое. Насилие, защищающее это ожидание, многообразно.

Это насилие – от бессилия. В нем читается недостаток власти. Но этот недостаток парадоксален: полная власть над другим как над объектом, буквальное сведение его до материала, не разрешает, а наоборот, лишь усиливает отчаяние этого бессилия. Насилие несет разрыв в самом своем основании: то требование, которое в нем звучит, не может быть удовлетворено из-под палки, едва ли может быть удовлетворено осознанно и, строго говоря, не может быть удовлетворено в принципе. Вещь – «объект», который нельзя вынудить отдать, он может быть только дарован. Практически полный контроль над другим возможен, но он не способен компенсировать отсутствие власти над Вещью. Вещь не поддается контролю. Насилие обречено на навязчивое воспроизводство в силу того, что в действительности оно никогда не достигает своей цели. Насилие лишь отчуждает от Вещи, к которой стремится.

Прекрасной иллюстрацией для этого служит фильм «Монстр» Хидэо Накаты: одиночество безымянного антагониста безмерно именно в свете того, что с рождения он обладает способностью управлять человеком или группой людей одним взглядом. Впервые в жизни столкнувшись с тем, кого он не в силах контролировать, безымянный никак не может его убить, каждый раз останавливаясь буквально в шаге от цели. Проникновение в его мир Другого, чужой субъектности, которую он не может свести до вещи, шокирует его, интерпретируется им как угроза и становится для него соблазном. В конце, спасенный своим противником, он впервые в жизни плачет.

Обращаемое к Другому требование тем более яростно, чем более многообещающим было ожидание – чем более горячей была вера в то, что именно этот Другой обладает объектом-а. Это очарование Другим всегда слишком радикально, иррационально. Оно глубже, чем мысль, оно уже там, где мысли только предстоит родиться: строго говоря, мысль разворачивается в пространстве, которое оно ей уготовит. Ожидание, структура в воображаемом порядке, консервативно и тоталитарно: если река выбрала себе русло (Bahnung из “Entwurf...” Фрейда – «непрерывная связная цепочка» [Лакан 2006: 53]), то не то что заставить течь ее вспять, а даже сменить путь ее движения слишком сложно. Порой, казалось бы, совсем абсурдные ожидания упрямо сохраняются, когда уже весь мир – реальность, выстроенная на изгибах Желания – рушится.

Груз чужого ожидания тяжел. Измена, безусловно, является ответом на обнажившееся насилие чужого ожидания: когда на лице ближнего промелькнул «всепоглощающий рот всепожирающей Матери» [Мазин 2013: 115]. Объект-а, являясь объектом-причиной Желания, также является и объектом страха по преимуществу. Развивая идеи М. Кляйн, Лакан пришел к «оральной теории страха»: «...не утрата, отсутствие матери, отделение от нее ведут к страху, а, как раз наоборот, нехватка отделения, всепоглощающая близость» [Там же: 139]. Но то, что измена является протестом против поглощения, не делает ее этичной.

Этика выстраивается вокруг доверия. Она возникает вынужденно: из-за той самой разницы между маленьким другим и Другим, из-за того, что Желание – это всегда Желание Желания, Желание Другого. В штирнеровском пространстве вечной войны не было бы нужды в этике.

«...По существу этика состоит в суждении о наших поступках, с той оговоркой, впрочем, что приложима она лишь постольку, поскольку поступок, являющийся ее предметом, сам несет в себе, или предполагается, что несет, пусть имплицитное, но суждение» [Лакан 2006: 396]. Потребность в этом суждении возникает потому, что поступки – находящиеся в символическом пространстве и в этом смысле всегда уже являющиеся суждениями – не достигают своей конечной цели. Потому что достижение Вещи без конца воспроизводится как проблема. Высшее благо, Вещь – обретение которой, в чем психоанализ отдает себе горький отчет, невозможно по определению, – является лишь в ответах, неизбежно связанных с Другим.

Этика возникает потому, что существует потребность в Другом. Единственная форма представления Другого, доступная обворованным, – это доверие. Оно безальтернативно. В мгновении доверия кажется, что изначальный, предваряющий историю разрыв если не преодолит, то о нем хотя бы можно на время забыть: объятие, знак доверия – это буквальная метафора снятия разрыва. Доверие рискованно, но на этот риск идут с легкостью: в акте доверия в Другом просвечивает Вещь, и в духоте окружных путей это дает ни с чем не сравнимую надежду. Акт доверия предваряет этику, так как вводит особое пространство отношений с Другим, но при этом не относится к ее сфере. Доверять сладко и приятно, доверие не воз-

никает по принуждению. Этическое же связано с сопротивлением: в этом главное открытие Канта. Это сопротивление дает о себе знать в переходе от более привычного, обладающего большей инерцией поступка/суждения, к менее привычному – ради чего? – ради более полных отношений с Другим. Но эта полнота – совсем не то, чем соблазняет фантазм слияния.

Этика возникает только после разочарования: тогда, когда Другой является как равный. Пока он еще выступает светлоликим носителем объекта-а, обещающим полноту бытия, пока он еще является распорядителем Блага, для этики нет места: там лишь сладкое подчинение превосходящему. Но очарование рано или поздно уходит, химера Единства [Лакан 2000: 43], заслоняющая Другого, отступает, и он распадается на руках: остается лишь набором частичных объектов. Другой оказывается всего лишь равным: таким же обворованным, отмеченным потерей. У него нет объекта-а, воображаемого элемента, скрывающего полноту. Он такой же, у него нет кадуцея. Он также беспомощен: это равенство в беспомощности, *Hilflosigkeit* Фрейда – полное завершение Эдипова процесса – есть единственно возможное равенство. Другой открывается как равный именно в том и именно там, где терпит крах. Близость в этой потере, идентификация с пустотой в Другом – единственная возможная близость. Потеря, недостаток бытия выступает единственным источником равенства.

В надежде хоть как-то прикоснуться к Вещи обворованные вынуждены договариваться. Для этого требуется хотя бы минимальное доверие. Договор иногда претендует на полноту, но никогда не обладает четкой границей (феномен права, в котором фантазм четкости границы возводится в абсолют, является гротескной компенсацией этой невозможности). Договаривающиеся не представляют ни собственных границ, ни границ Другого. Артикулируемые ими обещания – лишь толика от смутно ожидаемого, предполагаемого: осознаваемые и проговариваемые границы всегда уже, чем границы воображаемого порядка, через призму которого Другой воспринимается. Из-за этой зыбкости договору при всем желании невозможно следовать: он постоянно в чем-то нарушается. В зависимости от степени доверия и очарования друг другом эти нарушения будут восприниматься по-разному. С уходом последнего очарования, в тот момент, когда Другой оказывается всего лишь равным, обяза-

тельства, связанные с договором, все больше начинают восприниматься как нечто ограничивающее, как тягота чужого ожидания.

Возникает необходимость выбора: либо договор неким радикальным образом перезаключается (что практически невозможно в силу инерционности тех самых *Bahnungen*, путей наслаждения), либо связь с Другим разрывается (что также противоречит инерции), либо совершается измена. Здесь сразу необходимо сделать оговорку, что в реальности как таковая ситуация выбора никогда не наступает: самые существенные, значительные выборы совершаются практически незаметно, чаще всего на самом краю сознания. Воссоздание, реконструкция некой ситуации выбора почти всегда происходит задним числом. Это, наравне с неопределенностью границ договора, одна из причин, почему прикладная этика по своей сути практически полностью импотентна: этическое размышление как то, что предваряет решение, в действительности случается крайне редко.

Измена – сознательное нарушение этого договора одной из сторон: в ее акте попирается не конкретное ожидание, а сам момент доверия, который дал возможность договору случиться. В акте измены закрепляется потеря Другим статуса равного: он низводится до материала наслаждения, отправляется в утиль – маркируется как тот, кто уже не способен дать что-то существенное. Измена вписана в икономию наслаждения. Она почти всегда слишком разумна: пока осуществляются поиски альтернативных сценариев, прагматичнее длить то, что есть, если позволяют обстоятельства.

В мире, где все, как кажется, завязано на принцип наслаждения, чем более буквального, тем лучше, этическое выступает как аномалия. «Положение это может показаться тривиальным и парадоксальным одновременно. Оно действительно предполагает, что моральный закон утверждает себя вопреки удовольствию» [Лакан 2006: 29], – в том числе вопреки и нарциссическому удовольствию следования определенному идеалу. Но сохраниться в этой парадоксальности, окончательно не исчезнуть в условиях, когда она постоянно терпит ущерб, трещит под довлеющим стремлением к конкретному, осязаемому наслаждению «здесь и сейчас», этике позволяет то, что она утверждает себя вопреки удовольствию, но ради удовольствия – только иного рода. В отказе этического акта от буквальности наслаждения являет себя иной способ обращения к Вещи.

На различие Ж. Лаканом ориентаций в отношении Вещи обратил внимание Д. Платт, предпринявший реконструкцию этих позиций субъекта. Первая позиция – ориентация на ущерб Реального перед Символическим. Она «ведет к объекту а – потерянному объекту <...> присутствующему в Воображаемом лишь в виде различных “частичных объектов” (как, например, грудь)» [Платт 2013]. Она предполагает воспроизводство обреченных на провал попыток найти на месте Другого метонимические суррогаты того самого как будто когда-то утраченного объекта, которого не хватает для полноты бытия (объекта-а). Вторая позиция – ориентация на ущерб Реального перед Воображаемым, она связана с воспроизводством проекций «символического фаллоса». Фаллос в данном контексте – означающее Имени-Отца, обнаруживающего Закон (в первую очередь закон кастрации) и открывающего пространство для символического, социального порядка. Также фаллос – означающее страдания от неполноты, потери Вещи. Субъект этой позиции «стремится ухватить фаллос, отцовское имя, как метафорический субститут предотвращенного наслаждения» [Там же] – пытается не восполнить в Другом зияние отсутствия, а подавить его. Эти две позиции можно назвать основными, они связаны с распределением гендерных ролей и нормативной гендерной сексуальностью: первая соотносится с маскулинностью, вторая – с феминностью (это соотношение условно: к маскулинному отношению может склоняться женщина, и наоборот; вдобавок отношения всегда сочетаются). В терминах XX семинара Лакана «Еще» эти позиции объединяются как две формы фаллического наслаждения.

Но в этом же семинаре также намечена и третья позиция, предполагающая радикально иное наслаждение. Если в первом случае субъект выстраивался через субституты объекта-а, а во втором случае – через субституты фаллоса, то третье отношение связано с означающим нехватки в Другом и строится «вокруг» «несоизмеримости “реальности” (сочетание Воображаемого и Символического) и Реального, располагаясь в пункте наибольшего напряжения между ними» [Там же].

Ориентация на означающее нехватки, раскола в Другом запечатлевает Закон в апогее его перманентного краха: ведь все его обаяние, его способность увлечь гендерной игрой, держится не на обещании, но на намеке на возможность бытия полного Другого –

Другого, обладающего объектом-а. Закон дает горизонт, на котором маячит химера Единства, Вещи обретенной, и именно это позволяет ему частично компенсировать потерю, предваряющую историю. Но там, где Другой дезавуирован, где его немощь – не просто досадная оплошность и временный изъян, а конститутив его бытия, где он в этой немощи схвачен, Закон теряет свое великолепие и предстает как паллиативная мера, позволяющая скрыть возможностью мелкого воровства – воровства наслаждения – зияние изначальной потери. Наконец, ориентация на означающее нехватки в Другом, на означающее тотальности кастрации, подрывает саму состоятельность объекта (и, соответственно, слова) как такового в деле представления Вещи: любой объект открывается как неизбежно частичный и ущербный, а любое слово – как отсылающее преимущественно к другим означающим. Но тем самым становится возможным то самое иное наслаждение, связанное с представлением Вещи не через метафорические и метонимические объекты-субституты, а через особый «объект» по ту сторону принципа удовольствия, по ту сторону объектности, по ту сторону фаллоса и гендера: «...не простое звено в цепи означающих, а означающее, созданное ex nihilo, произведенное вокруг того ничего, что есть Вещь (как брешь в Реальном), и, таким образом, способное его представлять» [Платт 2013]. Круговорот пустоты, Дело пустоты. «Вместо «идиотского наслаждения фаллического удовольствия» это иное наслаждение «заключено в теле гораздо глубже, чем все, что связано с “порезами” эрогенных зон» [Там же]. Апофеозом буквального наслаждения таким «объектом» Лакан видел мистический экстаз [Лакан 2011: 91]: в нем, в Боге, черты фаллического господствующего означающего, задающего дискурсивный порядок в виде исключения из Закона, отходят на второй план, и Он предстает как тот самый «объект» по ту сторону объектности, как Дело, в переживании которого Закон рушится и все становится возможным.

Именно это нефаллическое удовольствие позволяет сохраняться этическому в разрыве между реальностью и Реальным. Этическое в принципе оказывается способом обращения с Реальным: «...моральный закон, моральная заповедь... являются тем самым фактором, посредством которого заявляет о себе в нашей деятельности – поскольку деятельность эта структурирована Символическим – присутствие Реального» [Его же 2006: 28], ранее «вопрос этики

ставится как вопрос об ориентации человека по отношению к Реальному» [Лакан 2006: 20]. Во вспышке этического отступает объектность реальности, структурированной принципом удовольствия, и само это движение становится указанием на нечто непредставимое, на нечто по ту сторону порядков объектов и слов – на Реальное, одновременно ужасающее, восхищающее и дарующее надежду.

Таким образом, этический акт является в первую очередь актом выбора между различными регистрами удовольствия. Другой предстает в нем уже не как потенциальный объект – ключ к бесконечному наслаждению, а как равный, такой же нищий, отмеченный абсолютной кастрацией, такой же неразложимый на объекты. Утилитарная близость сменяется близостью в потере. Этический акт можно назвать изысканным сценарием сублимации: в достоинство Вещи в нем возводится не объект, а Дело. Об этом Деле возможно лишь свидетельствовать, но нет возможности ни реализовать его до конца, ни без остатка облечь в замкнутый символический порядок.

Эта наполненность иным удовольствием позволяет этическому идти вразрез с экономией преобладающего фаллического наслаждения, что особенно явно в контексте измены. В этическом акте удается пусть на мгновение, но вырваться из духоты пространств петляющих троп фаллического наслаждения, прервать череду кастраций и возбуждений. Он не прагматичен и, казалось бы, ничего не дает, но пустота этого ничего – свежий морозный воздух после душной комнаты. Простор, обращающий к Реальному. В этом акте проблескивает, дает о себе знать нечто иное, то единственное, в связи с чем заповедь «возлюби ближнего своего», доводящая до предела требование отказа от собственного наслаждения, становится воплощенной.

Только ввод третьей позиции и концептуальное обоснование нефаллического удовольствия позволяют вырваться из пессимизма позднего Фрейда (который можно ощутить, читая, например, «Недовольство культурой»), испытавшего ужас перед открывшимся ему миром, выстроенным принципом удовольствия. Только это позволяет раскрыть этическое не как аппарат социального подавления. Потому в этом отношении прочтение психоанализа Лаканом можно назвать более обнадеживающим.

Литература

- Бибихин В. В. Узнай себя. 2-е изд., испр. и доп. СПб. : Наука, 2015.
- Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М. : Добросвет, 2000.
- Жижек С. Искусство смешного возвышенного. О фильме Дэвида Линча «Шоссе в никуда». М. : Европа, 2011.
- Жижек С. Чума фантазий. Харьков : Гуманитарный Центр, 2012.
- Лакан Ж. Телевидение. М. : Гнозис, Логос, 2000.
- Лакан Ж. Семинары. Кн. 7. Этика психоанализа (1959–1960). М. : Гнозис, Логос, 2006.
- Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55). М. : Гнозис, Логос, 2009.
- Лакан Ж. Семинары. Кн. 20. Еще (1872–1973). М. : Гнозис, Логос, 2011.
- Мазин В. А. Введение в Лакана. М. : Прагматика культуры, 2004.
- Мазин В. А. Онейрокритика Лакана. СПб. : Алетейя, 2013.
- Платт Д. Б. Зоя Космодемьянская между истреблением и жертвоприношением [Электронный ресурс] : Новое литературное обозрение. 2013. № 6. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/124_nlo_6_2013/article/10690/.
- Фрейд З. Недовольство культурой. М. : Фолио, 2013.
- Фрейд З. Характер и анальная эротика. 2016 [Электронный ресурс]. URL: <https://freudproject.ru/?p=567>.
- Черноглазов А. К. Лакан. Приглашение к Реальному... М. : Проект letterra.org, 2012.
- Шмитт К. Понятие политического. СПб. : Наука, 2016.
- Шопенгауэр А. Полн. собр. соч.: в 6 т. Т. 3. М. : Изд-е Д. П. Ефимова, 1904.