

Нанси Ж.-Л. Сексуальные отношения? / пер. с фр. А. Черноглазова; под ред. В. Мазина, А. Юран. СПб.: Алетейя, 2011. 128 с. (Лакановские тетради). ISBN 978-5-91419-531-8

Издание осуществлено в рамках программы содействия издательскому делу «Пушкин» при поддержке Посольства Франции в России и Французского института /министерства Иностранных и европейских дел Франции

Книга одного из крупнейших современных мыслителей, Жана-Люка Нанси, включает два текста, анализирующих скандально известную формулу Жака Лакана «сексуальных отношений не существует». Интерес философа Нанси к психоанализу становится очевидным в 1972 году, когда вместе с Филиппом Лаку-Лабартом он пишет «Заглавие буквы» – деконструктивное прочтение лакановской «Инстанции буквы». О книге «Заглавие буквы», вышедшей в свет в 1973 году, Лакан скажет, что никто не читал его «настолько хорошо, с такой любовью». Жан-Люк Нанси – один из самых глубоких философов сегодняшнего мира, переосмысляющих наследие Фрейда и Лакана, о чем и свидетельствует эта книга.

Виктор Мазин

Жан-Люк Нанси, Жак Лакан

и деконструкция сексуальных отношений

1. В начале был предел

Первая книга философа Жана-Люка Нанси – прикосновение к мысли психоаналитика Лакана. Эту книгу, «Заглавие буквы», вышедшую в свет в издательстве «Галилея» в 1973 году, он написал вместе со своим другом, коллегой и соратником Филиппом Лаку-Лабартом. «Заглавие буквы», конечно же, – книга не о Лакане, не о человеке по имени Лакан, и даже не о его теориях вообще. Она представляет собой детальное чтение одного текста – «Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда». Невероятно, но «Заглавие буквы», написанное никому на тот момент неизвестными молодыми философами, высоко оценил и сам Лакан. 20 февраля 1973 года он говорит о том, что «с огромным удовлетворением прочитал эту книгу», рекомендует ее слушателям своего семинара и продолжает возносить ей хвалу: «Никто прежде не читал меня настолько хорошо, с такой любовью <...> Это – образец хорошего чтения, настолько хорошего, что, с сожалением приходится говорить, – никто из моих последователей к такому прочтению и близко не подошел» [5:62]. Так людям со стороны, философам, удастся то, что не удастся людям так называемого своего круга, психоаналитикам. Нанси с Лаку-Лабартом оказываются ближе к Лакану, чем «лаканисты». 10 апреля того же года Лакан еще раз напоминает о своем пожелании слушателям семинара – прочитать «Заглавие буквы».

Интересно, что «Инстанцию буквы в бессознательном» Лакан произносит 9 мая 1957 года перед студентами-филологами из философского кружка Сорбонны. И пятнадцать лет спустя философы, беспредельно любящие литературу, Жан-Люк Нанси и Филипп Лаку-Лабарт отвечают Жаку Лакану. «Заглавие буквы» сначала, в мае 1972 года, было представлено на семинаре Жака Деррида в Высшей нормальной школе.

«Заглавие буквы» – деконструкция «Инстанции буквы», эксплицирующая совершённый психоаналитиком переворот лингвистической концепции знака Фердинанда де Соссюра. Принципиальный момент, волнующий Нанси и Лаку-Лабарта, это артикуляция лакановской, как они пишут, «науки о букве» в психоанализе посредством определенных «отношений *между буквой и истиной*, поскольку в них вовлечено *желание*» [7:108]. Эта вовлеченность желания позволяет говорить, что наука о букве, или наука буквы [*science fife la lettre*] Лакана артикулируется в ином, нежели философский, регистре. При этом значение буквы предельно важно, ведь обнаруживаемый психоанализом субъект, – это субъект инстанции буквы, эффект означающего. Субъекта конституирует пробел [*ecart*] в цепи означающих. Таков отправной пункт рассуждений Лакана в «Инстанции буквы: бессознательное – не некое мифическое седалище инстинктов, поскольку «по ту сторону речи, в бессознательном, психоаналитический опыт обнаруживает цельную языковую структуру» [3:55]. Точкой отсчета

деконструкции лакановского текста становится неразрешимость отношений между психоанализом и лингвистикой, между теорией субъекта и теорией означающего. Философский дискурс Нанси и Лаку-Лабарта проходит между психоанализом и лингвистикой. Одним из предельных вопросов при этом оказывается вопрос о начале: что было сначала, означающее или то, что оно означает? Кто был первым, кто всё это начал, де Соссюр, или Фрейд? Лакан читает де Соссюра через Фрейда, или Фрейда через де Соссюра?

Деконструкция знака Лакана и то, что особым образом отмечают Нанси и Лаку-Лабарт, – «черта фундаментальна, изначальна» [7:147], черта между означающим и означаемым де Соссюра непреодолима. Можно сказать, *вначале была черта различания [differance]*. Вначале был положен предел. Разбор неразрешимого начала, обнаружение в начале различающей черты, деконструктивное чтение как предельно внимательное прочтение, проявляющее не только то, что написано, но и то, что не выписывается, аналитическое чтение, обнаруживающее те места, где текст оказывает максимальное сопротивление, где мысль автора спотыкается, – всё это указывает на того, кто повлиял на философию Жана-Люка Нанси в первую очередь. Это – не Жак Лакан. Это – другой Жак, Жак Деррида.

2. Нанси: философия на пределе

Вслед за Деррида, параллельно ему, Нанси производит дальнейшую деконструкцию психоанализа, в частности, снятие метафизического налета с таких трансцендентных понятий, как Субъект, Отец, Другой. Деконструкция нацелена не на ниспровержение или опровержение, но на пересмотр и дальнейшее движение, вполне в духе Лакана. Так Другой – «это, прежде всего, явное присутствие точки и момента абсолютного, неопровержимого истока, данное как таковое и как таковое исчезающее в момент своего прехождения» [8:43]. Вот различие начала-в-конце, рождения-в-смерти, возникновения-в-исчезновении.

Нанси, конечно же, не только ученик Деррида, но также Батай и Бланшо, Декарта и Канта, Ницше и Хайдеггера. Силовые линии этих философов очевидны в первых же книгах: «Дискурс о синкопе» (1976) и «Категорический императив» (1983) – чтение Канта, «Спекулятивная ремарка» (1979) – Гегеля, «*Ego sum*» – Декарта, «Разделение голосов»

8

(1982) – Хайдеггера. Сам Нанси говорит о том, что определяющее философское влияние Канта, Гегеля, Хайдеггера и Деррида «обусловило его устойчивый интерес к «философии на пределе» – к таким ситуациям в философии, когда она ставит под вопрос свою собственную возможность» [11:306]. Одним из таких пределов оказывается психоанализ. В частности в связи с такими понятиями, как «субъект» и «закон», ведь именно они ведут к «предельной ситуации». «Закон» «субъекта» ратифицирует еще один философский предел – политический.

Вдохновленные работами Деррида, Нанси и Лаку-Лабарт организовали в 1980 году конференцию «Концы человека», посвященную деконструкции и политике, и в этом же году учредили «Центр философского исследования

политики», задачей которого стало переосмысление политического на фоне выхолащенной риторики сегодняшней либеральной демократии. В 1981 году в свет вышла книга Нанси и Лаку-Лабарта «Нацистский миф», в которой выявляется измерение различающей «идентификационной функции», черты отождествления. Предисловие к изданию этой книги 1991 года ее авторы завершают словами, звучащими в психоаналитическом духе: «Мы существуем, запаздывая, исторически задним числом. Что не исключает того, что предел запаздывания может обернуться отправной точкой какой-то новизны» [6:9]. Предел, возникающий всегда уже задним числом [*nachtraglich*],

9

может изменить будущее, открыть его перспективу в пересмотре прошлого.

Один из центральных вопросов философии политического это вопрос совместного бытия в сегодняшнем мире. В «Бытии единственном множественном» Нанси задается вопросом, как мы можем продолжать говорить «мы», говорить о «нас», не преобразуя это «мы» в субстанциональную и эксклюзивную идентичность. Каковы условия разговоров о «нас» сегодня? Перефразируя этот вопрос, можно спросить как будто бы для начала, а есть ли возможность говорить не о нас. Исходя из установленной Фрейдом в «Массовой психологии и анализе я» диспозиции, это просто невозможно; в первой же строке этой книги оппозиция коллективного и индивидуального оказывается пустой, поскольку «в психической жизни одного человека всегда имеется другой» [14:71]. Один это множество, единичное – множественное. Итак, в психоанализе речь всегда уже идет о бытии-с-другим, совместном бытии, бытии-в-отношениях.

Первой книгой Нанси о совместном бытии стало «Непроизводящее сообщество» (1982). В этой работе производится переосмысление самого понятия *сообщество*, которое понимается не как собрание отдельных индивидов, и не как гипотетическая коммунальная субстанция нацистского образца. Для Нанси заранее спланированное кем-то сообщество обречено на политический террор

10

и насилие. Непроизводящее сообщество – это не одно произведение, не произведение искусства. В этой книге, по словам самого Нанси, «предпринимается анализ сообщества, не совершающего определенной «работы» и в этом смысле далекого от завершенности «произведения» [11:306]. Сообщество понимается «не как организованная тотальность или всеобщность, а как сеть сингулярностей, каждая из которых выставляет другие на грань существования, заставляет обнажить их собственный предел» [11:306]. Эта книга не просто стала самой знаменитой книгой Нанси, но и породила острую полемику, вызвала множество откликов (одним из которых стала книга Бланшо «Неописуемое сообщество»).

В «Непроизводящем сообществе» Нанси откликается на призыв восстановить прозрачные маленькие общности, *Gemeinschaft*, в которых можно было бы, наконец, преодолеть отчуждение сегодняшнего общества, *Gesellschaft*. Нанси показывает, что в самом сердце западного политического

мышления неизбывна жажда по «изначальному сообществу», непосредственному, непосредственному совместному бытию. Ностальгическая мысль о том, что когда-то и жили в мире и гармонии, а по ходу истории это начало было утрачено, буквально преследует политическое мышление. *Gesellschaft* как холодное отчужденное общество, возникшее в результате модернизации, противостоит ранее существовавшему

11

якобы теплоте и уютному *Gemeinschaft*. Эта ностальгическая программа возврата к раю до модернизации оказывается принципиальной не только в риторике консервативной политики, но и в как будто бы прогрессивных апелляциях к биологическому, натуральному, экологическому, которые пронизывают потребительский рынок от продуктов питания до косметики.

Причем, такая ностальгическая апелляция не относится к какому-то конкретному периоду истории. Эта – воображаемая конструкция, регрессивный фантазм утраченного рая, возникающий исторически задним числом. Пока эта конструкция существует в обществе как некий миф, нет никакой опасности, но как только она оказывается частью политической риторики, этот миф утрачивает свою невинность, поскольку миф этот, в частности, поддерживает столь популярную в сегодняшней политике ксенофобию рассуждениями об опасности для западного сообщества иммигрантов с их своеобразными нравами и обычаями. Это желание замкнутой на себе, в себе присутствующей, неделимой социальной идентичности Нанси называет «имманентизмом». Имманентизм «предполагается всеми тоталитаризмами и в первую голову нацизмом, где имманентность расы – почвы и крови – поглощает всякую трансцендентность» [6:21].

В 1987 году Жан-Люк Нанси защитил докторскую диссертацию, которая была опубликована

12

в 1988 под заголовком «Опыт свободы». Можно сказать, что эта работа – комментарии на тему свободы у Хайдеггера (хотя им дело не ограничено, здесь же Кант, Шеллинг, Сартр). Одна из основных мыслей этой книги: другой не ограничивает свободу, но является непреложным условием самой ее возможности. Свобода, для Нанси, это не субъективистская свобода воли, но заброшенность в мир, в существование с другими. Свобода не исчезает и не ограничивается с появлением другого, но обусловлена его появлением. Понятие совместного бытия, бытия-с-другим, *Mitsein* Хайдеггера становится одним из основных в философии Нанси. Это понятие оказывается принципиальным и в книге «Бытие единственное множественное» (1996).

3. Мысль на грани прикосновения

Мысль Нанси пульсирует на пределе мысли, как будто стремится пробиться к тому, что ей самой уже не является, к невыписываемому телу. Мысль становится осязаемой, к ней вот-вот можно будет прикоснуться. Письмо на пределе как будто подчеркивает ту парадоксальную материальность :>квы, о которой писал в «Инстанции» Лакан. Если метонимия Лакана – смещение, а метафора – сгущение, то

изобразительность, превращение мыслей в чувственно воспринимаемые знаки, в материю буквы, – машина письма, та машина психического, которую описал Фрейд, та самая машина, которая

13

имеет исключительное значение в деконструкции метафизики присутствия Деррида.

Прикосновение как таковое оказывается принципиальным в рассуждениях Фрейда в «Тотеме и табу». Боязнь прикосновения может дойти до бреда, *delire de toucher*; она присуща и неврозу, и табу. В тотемическом сообществе именно запрет на прикосновение – основной. Причем прикосновение расстраивает оппозицию телесного и мысленного. Немецкое слово *Berührung*, которым пользуется Фрейд, означает и телесный контакт, и пересечение мыслей, контакт вполне телепатический. Понятно, что закон, запрещающий прикосновение, и порожден его желанием, и он же желание это порождает: «в самом раннем детстве проявляется сильное чувство наслаждения от прикосновения... этому наслаждению скоро противопоставляется *извне* запрещение совершать именно это прикосновение» [12:224]. Закон этот учреждает запрет на инцест. Закон этот различает запрет на инцест. Прикосновение не ограничивается возможностью сексуального обладания, даже если и самообладания, но оказывается началом «всякого обладания, всякой попытки подчинить себе человека или предмет» [12:228]. Тем самым, прикосновение сопряжено с действием влечения к обладанию [*Bemächtigungstrieb*]. Прикоснуться – не просто установить отношение с другим, но оказать на него влияние. Овладевать, обладать – проявлять сексуальность власти и власть сексуальности.

14

Интересно, что две формы магии, которые описывает в «Тотеме и табу» Фрейд, сопряжены с прикосновением и риторикой работы бессознательного. Имитативная магия – метафорическая – через сходство воздействует на изображение; контагиозная-метонимическая – влияет через смежный объект, такой как элемент одежды, или имя. Метафорическая ось и ось метонимическая как два «принципа ассоциации – сходство и смежность – совпадают в более общем единстве прикосновения. Ассоциации по смежности представляют собой прикосновение в прямом смысле, а ассоциации по сходству – в переносном» [12:277;136]. Удивительно, но прикосновение оказывается перекрестком двух принципов ассоциации. Телесное не противопоставлено мысленному. В прикосновении – различие [*differance*]. Прикосновение к другому – бытие-с-другим, в котором неразлично, кто касается кого. Эта различаемая – неразличимость одного-с-другим и конституирует бытие. Нанси говорит о том, что само это «с», «со», *mit*, *cum* никто так толком и не осмыслил, ни Маркс, ни Ницше, ни Хайдеггер. Впрочем, радикальность фрейдовской мысли утверждает не только всегда уже вовлеченность в себя другого, но и принадлежность субъекта множеству масс. Фрейд проясняет мысль Нанси о том, что каждый из нас «суть каждый раз другой, каждый раз с другим» [8:64]. Интересно, что «множественный субъект [*un sujet pluriel*]» появляется в «Заглавии буквы» в связи с рассуждениями

15

о лакановской стратегии. Это не только эксцентричный неметафизический, не-присутствующий в себе и для себя атомарный субъект, но именно множественный субъект как субъект отношений-с-другими. Отношение – вот что принципиально важно для философского проекта Нанси. Самое главное, что это – не отношения между отдельно существующими субъектами. Нет никаких субъектов, существующих до отношений, после отношений, вне отношений. Бытие вместе-с-другим «современно своим объектам, оно, на самом деле, есть их со-временность» [8:64]. Нанси критикует господствующие дискурсы, утверждающие первенство индивида: в частности, говорящие о том, что сначала есть индивид, а затем группа, что сначала возникает мое *собственное я*, а потом *другой*, что изначально «психология личности», а затем – «социальная психология», сначала «субъект», затем «интерсубъективность». И все это – как будто бы *само собой разумеется*. Нанси отмечает примечательную черту: к пониманию субъекта-в-отношениях-с-другим, субъекта единственного множественного, в самом себе различающегося удалось подойти не в социологии, философии или политической теории, но приблизилась к такому пониманию, «с одной стороны, этнология, которая всегда в большей степени сталкивается с феноменами со-принадлежности, и, с другой стороны, Фрейд с его структурой личности, тройная детерминация которой

16

конституируется в конечном счете в соответствии с принципиальным со-существованием (что такое «оно» и «сверх-я», как не бытие-вместе со-конституирование «я»?). Можно это сказать и о лакановской теории «означающего» в той мере, в какой оно отсылает не к некоторой сигнификации, а ко взаимно учреждающей корреляции «субъектов» (с этой точки зрения лакановский «Другой» есть все, что угодно, кроме «Другого»: взывание к нему – это теологизирующий шлак для обозначения «социации»)) [8:77-8]. Принципиально то, что Другой обнаруживается как трансцендентная фигура, фигура речи, вводящая зазор отношений с другим. Не-существующий Другой создает саму возможность сосуществования различающих отношений с другими.

4. Формула Лакана и отношения между

В формуле Лакана «сексуальных отношений не существует» Нанси в первую очередь интересуют именно *отношения*, то есть тот промежуток между субъектами, который дает возможность говорить о субъектах, о желании, о сексуальности. Этот промежуток [*espacement*] раскрывает возможность сосуществования в пространстве и времени. Этот пространственно-временной промежуток являет свою парадоксальность в том, что несут отношения Нанси с Лаканом, деконструкции с психоанализом. В частности, парадокс приближения в удалении. Нанси пишет: «Я исхожу из того, что

17

мне слышится, то есть из моего выслушивания – не аналитического, конечно, но уже поэтому в известной мере «витающего»: рождающего во мне отклик, который не звучит уже с лакановским высказыванием в унисон, а,

скорее, диссонирует ему, и в соприкосновении, в тесной близости, и, одновременно, может быть, в бесконечной дали, откликается встречным, а то и вовсе, согласно самому характеру отношений (не сексуальных ли?), несоизмеримым своему источнику эхом. Что дают мне расслышать? Им надо, чтобы я прислушался, наострил уши. Но к чему, в какую сторону должен я свой слух обратить?» [9:10]. Неаналитическое выслушивание оказывается с учетом бессознательно снятого отрицания аналитическим – витающим *flottant*, в духе свободных ассоциаций. Впрочем, Нанси и через тридцать лет после пристального чтения «Инстанции буквы» Лакана признается: «я на самом деле его не изучал» [10:37]. В этом как будто и состоит деконструктивный проект: различаться в предельном приближении. В этом саморазличии, самодифференциации – программа всегда уже задним числом будущего *деконструктивного психоанализа*.

Высказывание Лакана, к которому Нанси приближается в удалении, впервые звучит в XIV семинаре «Логика фантазма» и проясняется в XX семинаре. Одно из принципиальных толкований этой формулы: обретая дар речи, субъект лишается всех шансов

18

неопосредованного доступа к сексуальному. Регулируя взаимоотношения между мужчиной и женщиной, культура представляет собой ничто иное, как сеть, посредством которой наслаждение откладывается, отсрочивается. И дело не ограничивается невозможностью некоей гипотезируемой непосредственной сексуальности, невозможность отношений вызвана еще и асимметрией становления мужского и женского. В XVIII семинаре Лакан несколько переписывает формулу не-существования сексуальных отношений: они – не измеримы, не высказываемы, не учреждаемы, но точнее всего, – именно как отношения они «не вписываемы» [4:132]. Различия эти не вписать, с какой бы интенсивностью не работала машина психического письма.

Формула не отдающихся письму отношений – не предел в той связи, что она откликается другими формулами: «Женщины не существует», «женщина – не-всё», «наслаждение невозможно». Эти высказывания как раз и очерчивают предельный контур субъективации-в-отношениях. И он проходит между субъектами, он их трассирует, пересекает, сам промежуток между никогда не оказывается между, и уже в этом смысле невозможно в лакановском ключе говорить о субстанциональных субъектах университетского дискурса. Меж-двух пролагает свои пути в так называемом субъекте, прописывает, прочерчивает его в становлении самой психики как промежутка [*espacement*]

19

различания [*differance*]. И это различие как раз разворачивается в несовпадениях с другим и с собой, в невозможности сексуальных отношений, в эктимизации интимности.

5. Психоанализ: этика патетики

В интимных отношениях деконструкции психоанализа и проясняется лакановский проект. Нанси называет его «этикой патетики», подчеркивая не лишний раз, что речь в психоанализе по большому счету не идет ни об излечении патологий, ни об избавлении от страстей. Об излечении страстей, о *furor sanandi* Лакан пишет в «Вариантах образцового лечения»: «Приученный Фрейдом остерегаться последствий, которые может получить в его работе то, на опасность чего сам термин *furor sanandi* достаточно красноречиво указывает, психоаналитик отнюдь не горит желанием себя в этом компрометировать» [2:16]. Это нежелание себя компрометировать вызвано тем, что человек, сам того не подозревая, может менее всего желать избавляться от своих страстей. В самом конце своей статьи «Заметки о любви-переносе» Фрейд мимоходом говорит, о том, что «человеческое общество может столь же мало нуждаться в *furor sanandi*, как и в каком-либо другом фанатизме» [13:230;111]. Это удивительное замечание говорит не только о бессознательном желании не избавляться от страстей, но и о близости их фанатизму. Страсть, одержимость – не то, от чего хотят избавляться. Страсть и фанатизм связывают с другим, через другого с собой, учреждая не только совместное бытие, но и саму возможность этики патетики.

Библиография

1. Бланшо М. (1983) *Неописуемое сообщество*. М.: Московский философский фонд, 1998.
2. Лакан Ж. (1955) «Варианты образцового лечения» // *Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда*. Пер. с фр. / Перевод Л. К. Черноглазова, М. А. Титовой. М.: Издательство «Логос», 1997. – Сс. 15-53.
3. Лакан Ж. (1957) «Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда». // *Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда*. Пер. с фр. / Перевод Д. К. Черноглазова, М. А. Титовой. М.: Издательство «Логос», 1997.- Сс. 54-87.
4. Лакан Ж. (1971) *Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Р.: Seuil, 2006.
5. Лакан Ж. (1972-1973) *Livre XX. Encore*. Р.: Seuil, 1975.
6. Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. (1981) *Нацистский миф*. СПб.: «Владимир Даль», 2002.
7. Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. (1973) *Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. Le titre de la lettre*. Р.: Galilee, 1990.
8. Нанси Ж.-Л. (1996) *Бытие единичное и множественное*. Перевод с французского В. В. Фурс под редакцией Т. В. Щитцовой. Минск: И. Логвинов, 2004.
9. Нанси Ж.-Л. (2001) *Nancy J.-L. L'«il y a» di rapport sexuel*. Р. : Galilee, 2001.
10. Нанси Ж.-Л., Сержио Бенвенуто (2004) *Jean Luc Nancy. A Conversation with Sergio Benvenuto «On Derrida»*. *Journal of European Psychoanalysis* No. 19, 2004-II. – Pp. 23-38.

11. Нанси Ж.-Л. (2009) «Нанси Ж.-Л.» // Современная западная философия. Энциклопедический словарь. М.: «Культурная революция», 2009 Сс. 306-7.
12. Фрейд З. (1912) «Тотем и табу» // *Труды разных лет. Кн.1.* Тбилиси: «Мерани», 1991. Сс. 193-350.
13. Фрейд З. (1915) «Заметки о любви переносе» // *Сочинения по технике лечения.* Перевод А. М. Боковой. М.: «Фирма СТД», 2008. Сс. 217-230.
14. Фрейд З. (1921) «Массовая психология и анализ человеческого я» // *Труды разных лет, Кн. 1.* Тбилиси: «Мерани», 1991. – Сс. 71-138.

ЖАН-ЛЮК НАНСИ

«Есть» и «нет» в применении к сексуальным отношениям

Психоанализ, говорит Лакан, построен на том, что «сексуальных отношений нет». Королларий этого положения, или просто иная его формулировка, гласит, что «наслаждение невозможно»¹.

Вникать в тонкости этих принципиальных, Матричных для психоаналитической теории положений и проследивать их видоизменения мне не интересно: для этого я ни в теории, ни в клинике недостаточно компетентен. У меня нет ни малейшего желания разрабатывать эти структуры изнутри, и комментировать тексты, где они сформулированы я тоже не собираюсь. Я подхожу к ним – прошу заметить – со стороны и интересуют меня в первую очередь не они сами, а способ, которым они высказаны. В каком-то смысле я исхожу из того, что есть в этих высказываниях, как и в любых других, от акта высказывания – другими словами, из перформативной и прагматической (в лингвистическом смысле) составляющей этих констативов (я говорю: констативов, поскольку они позиционируют себя именно так: как констатацию тех или иных фактов). Речь идет, конечно, не об эмпирических фактах,

25

а о данных относительно самой структуры, но ведь проблема и состоит как раз в отношениях между эмпирией и структурой, в отношениях между отношениями, которые имеют место *de facto*, и теми, которых *de jure* быть было бы не должно. Я исхожу из того, что мне слышится, то есть из моего выслушивания – не аналитического, конечно, но уже по этому в известной мере «витающего»: рождающей во мне отклик, который не звучит уже с лакановским высказыванием в унисон, а, скорее, диссонирует ему, и в соприкосновении, в тесной близости и, одновременно, может быть, в бесконечной дали откликается встречным, а то и вовсе, согласно самому характеру отношений (не сексуальных ли?), несоизмеримым своему источнику эхом. Что дают мне расслышать? Им надо, чтобы я прислушался, наострил уши. Но к чему, в какую сторону должен я свой слух обратить?

Высказывание явно провокационно – провокационно, ибо парадоксально. Нам заявляют, будто того, без чего не обходится ни дня (а без сексуальных отношений точно не обходится ни дня; да и о «наслаждении» говорить, будто оно не случается каждый день, нельзя: не так это очевидно, как многим хотелось бы думать) почему-то нет. Высказывание функционирует, таким образом, как броское и поразительное, по сути своей, заявление: того, что есть, оказывается, нет! Искушенный в философии читатель не преминет отметить, что так же подумают Гегель и Хайдеггер, когда утверждают, каждый на свой манер, что нет бытия. Высказывания эти не провозглашают, однако, несуществование того, что существует; они утверждают всего-навсего, что бытие, или понятие «быть»,

независимо от того, рассматривать ли его как глагол-связку (функцией этого последнего тоже, кстати сказать, является своего рода совокупление), или как действие того, что является сущим в активном, причастном, в смысле (гипотезы эти прекрасно совместимы друг с другом), не может состоять в чем-то сущем, понятом как отдельная вещь – будь то кошка, Бог, цветок или пенис. Смысл их сводится, в конечном счете, к тому, что «бытие» – этот некая-то отдельная вещь; бытие состоит в том, что какие-то вещи вообще есть. И еще они подразумевают, что пресловутое «то, что есть», сам тот факт (эмпирический и трансцендентальный одновременно, двойственный изначально), что нечто имеется налицо, или, проще говоря, само «есть», не является чем-то сущим.

Может быть с сексуальными отношениями, которых нет, дело обстоит точно так же? В каком-то смысле, в этом, возможно, вся проблема и состоит. Со временем выяснится, пожалуй, что «сексуальные отношения» как раз и ведут себя как «бытие» (в глагольном, выражающем действие смысле) по отношению к чему-то такому, что предстоит ему как «сущее» (в данном случае, пара, сплетенная в любовных объятиях). Другими словами, то, что

27

пару «спаривает», само парой не является, хотя не является при этом и чем-то одним. То, что спаривает и, поэтому, «есть» в том переходном смысле, которого требует для этого слова Хайдеггер – то, что пронизывает сущее, пересекает его, его подхватывает, восхищает, само восхищается вместе с ним, что возносит сущее и одновременно, при этом, на нем преизбыточествует – само ни единицей, ни двоицей не является, да и вообще никакому счету не поддается.

В области, о которой у нас идет речь, французы используют слово, которое является одновременно глаголом и существительным: *baiser*, поцелуй. В качестве глагола оно приобрело сейчас арготическое значение «еть», «иметь» (классическое значение «целовать», «дать поцелуй», оказалось вытеснено на второй план). «Поцелуй» в каком-то смысле не существует как нечто такое, что один дает, а другой получает; поцелуй – это дар поцелуя (можно, конечно, выделить в поцелуе дарителя и получателя, но это значило бы делить то, что они, напротив, разделяют друг с другом, и мы прекрасно чувствуем, насколько это бестактно по отношению к прикосновению, к соприкасающимся в поцелуе устам). Зато гласит лежащее в основе психоанализа положение каждый раз, когда я имею кого-то, имеют меня (я не знаю, вдохновлялся ли им сам Лакан, но он вполне в его вкусе). Само арготическое значение глагола *baiser* говорит о том, что обыденное знание

28

усматривает в сексуальных отношениях своего рода текучесть: Лакан мог бы возвести это знание и достоинство знания аналитического – наподобие того, как сделал это Кант с обыденным знанием по отношению к благорасположению.

Стоит отметить, так или иначе, что уничижительный смысл слова *baiser* (а следовательно, и пресловутое обыденное знание) берут начало в его семантике, связанной с категорией обладания: человек позволяет себя

«отыметь», им «овладевают» (точнее даже, содомизируют). В основе этого смысла лежит, следовательно, представление об акте (я не случайно говорю здесь об «акте», так как Лакан различал между «актом» и «отношениями», к чему мы в дальнейшем еще вернемся) как присвоению одного человека другим и его господстве над ним. Само это представление происходит, в свою очередь, из заранее существующей схемы, различающей роли активные и пассивные и устанавливающей между ними ценностное соотношение. Мы прекрасно знаем, опять же, начиная с Канта, а то и с Платона, насколько

хрупкой оказывается эта схема, насколько тесно связана, сплетена с пассивностью та «пассивная, страдательная сила» (*potentia passive, dunamis tou patein*), которую мы именуем «пассией», «страстью» – термин, одно упоминание которого вызывает неистощимые и плодотворнейшие философские, литературные и богословские ассоциации,

29

всю ту «патетику», которая к патологии, конечно же, не сводима. Психоанализ же, и лакановский в особенности, как раз и претендует на нечто большее, чем лечение патологий: он хочет быть, скажем так, «этикой патетики».

Итак, когда я имею, имеют меня – но как это следует понимать? Кто имеет кого, и что, собственно это «иметь», или «быть ятым» здесь означает?

Вернемся к вопросу о бытии отношений (тех самых, которых «нет») и о том, как оно высказывается. Провокационность этого высказывания лежит на уровне логики и семантики его содержания: рождаемое им недоумение призвано дать нам понять, что то, чего нет, и то, что, как мы знаем, имеет место – разные вещи. Нельзя не учесть, однако, и другой, вторичный аспект, который сулит, в свою очередь, автору высказывания вторичную выгоду: мы «застываем» в этом недоумении, в нем есть отзвук запрета, оно словно бы останавливает занимавшуюся любовью пару, в нем явно прослеживается прагматический, перформативный аспект – перед нами своего рода *coitus interruptus*. Понять его, тогда, и значит как раз этот запрет осознать. И мы прекрасно знаем, что именно в этом, в конечном счете, все дело, рассматривая сексуальные отношения в перспективе запрета на кровосмешение³. Но мы знаем, в то же время, что обнаруживая кастрацию, ее артикулируя, психоанализ не собирается выступать в роли кастрирующего агента сам. Необходимо,

30

следовательно, обратить взгляд в другую сторону и спросить себя, что представляет собой пресловутый «запрет», если его нельзя понимать как прерывание спаривания совокупляющейся пары. Этика патетики предполагает, что пара запрещает себе спаривание каким-то иным образом, нежели отказываясь от него.

Попытавшись понять (я всегда говорю с позиции внешнего наблюдателя, я подхожу к аналитическому высказыванию извне), мы обнаруживаем, что вызов, брошенный этим высказыванием чувственному опыту, эмпирическим данным (которые свидетельствуют, что без отношений не обходится ни один день), оказывается при ближайшем рассмотрении

несущественным. Ведь возможен этот вызов лишь благодаря другой провокации – провокации в форме насилия над языком. «Нет отношений» звучит как же, как «в скважине нет нефти» (в метафоре скважины заключены, как вы, наверное, чувствуете, и другие возможности, но сейчас о них говорить не время). Предполагается тем самым, что «отношения» представляют собой что-то предметное. И это как раз в языке непосредственно и не дано. Слово «отношения» подразумевает действие, а не субстанцию. Субстанцию (*suppositum*, то есть опору, или, как во французском *support*, пособия), оно может означать лишь в производном смысле рапорта, служебной бумаги, либо стабильного результата (например: «между ними сложились гармоничные

31

отношения»). Смысл в обыденном словоупотреблении оказался перенесен с действия на его результат (так, еще в словаре Литтре слово *rapport*, «отношение», означает, в частности, инструмент, получивший впоследствии однокоренное название *rapporteur*, транспортер: предмет, позволяющий рассчитать результат определенных соотношений).

В собственном смысле слово «отношение» ни чего вещественного, однако, не означает. Более того, мы не станем употреблять выражение «сексуальные отношения», когда нам нужно сказать о вещах прямо. Ни один сплетник не скажет вам, что «у ни были сексуальные отношения» – он скажет просто: «они спали вместе». Другое дело, если он врач или сыщик – в медицине и юриспруденции так говорить принято. Выражение это сообщает физическую и физиологическую предметность тому, о чем в обыденной жизни мы говорим глаголами – спи» занимаемся любовью, трахаемся, или изображав» по выражению Пруста, орхидею. Первоначальное французское *rapport* означало «доход», «отчет: «донесение», «соответствие», то есть определенные: вещи и качества. Именно в этом регистре, берущем начало в юриспруденции и экономике, и возникло впоследствии выражение «интимные отношения» а затем, еще позднее, «сексуальные отношения».

Говоря, что сексуальных отношений нет, можно подразумевать тем самым, что когда пара совокупляется, говорить об этом в терминах дохода,

32

донесения, соотнесения или пропорции нет никакого смысла. Ничего этого в происходящем нет. Имеем ли мы в виду, что сам сексуальный акт что-то «доносит» до нас, или, наоборот, что о нем, акте этом, можно что-то рассказать, «донести», что его можно исчислить и подытожить (а, следовательно, описать и зарегистрировать), в любом случае приходится признать, что измерить его, учесть, ним, в более широком смысле, как-то определить и усвоить оказывается невозможно. Ни рассказать об этих отношениях, ни рассчитать их нельзя- в этом, кстати говоря, вся беда эротической литературы. Если это и получится сделать, то разве что, как я уже говорил, под совершенно определенным углом, то есть с медицинской, физиологической, психологической, энергетической – если угодно, также патологической и социологической- точки зрения, имея в виду, в частности, перспективу возможного оплодотворения (что ограничило бы рассматриваемое явление гетеросексуальными отношениями без

предохранения, исключив все прочие формы, в том числе аутоэротические), да еще, разве что, в ситуациях полицейского, юридического или инквизиционного расследования.

Если подходить к отношениям как к чему-то предметному, можно с чистой совестью утверждать, что никакого «отношения», в смысле послания» нам со стороны сексуального нет, сексуальное ни о чем нам не «рапортует». Именно

33

это, возможно, имеет в виду Лакан, говоря, что в отличие от отношения, которое составляет «пишется», сексуальное не пишется. Письмо явно понимается здесь не столько как наделение значением, сколько как предписание – не литература, а алгоритм или граф. Но как же быть тогда, возникает вопрос, со всей посвященной сексуальным отношениям литературой, в особенности с поэзией (а также, кто знает, и с философией)? Говорит о сублимации, как бы мы это слово ни понимали нельзя, пока мы не знаем, что, собственно, сублимируется и в чем эта операция состоит: ведь не исключено, что структура или природа того, что якобы, сублимируется, в процессе, именуемо сублимацией, сама активно задействована.

Но так или иначе, какими бы из предложении мной уловок или лазеек мы ни попытались воспользоваться, результат всегда оказывается один и тот же: то, чего, в качестве сексуальных отношений нет, представляет собою нечто предметное, нечто такое, что является лишь завершением, субстанцией ей, энтелехией отношений в собственном смысле слова (аристотелевский термин «энтелехия» означает здесь всего-навсего завершенное, окончательное состояние некоего сущего, ту точку, где его бытие завершается, достигает вершины, и которую можно, пожалуй, представить как точку, где оно прекращает быть; сам Аристотель понимал под ней индивида по преимуществу или иное полностью

34

индивидуализированное сущее). Здесь вновь необходимо, поэтому, учесть совершенное над языком насилия и прибегнуть к нему, если необходимо, Вновь: насилие, которое дает о себе знать как в акте высказывания, так и в его содержании.

На самом деле, если первоначально слово «отношение» (rapport) означало преимущественно, так ним иначе, «чье-то отношение», то в современном языке оно чаще употребляется в смысле «отношений между...» (или, если угодно, «чьих-то отношений к...»). Именно это, в частности, произошло в философии, да и в современных гуманитарных науках вообще. Под отношениями подразумевается тут как раз нечто такое, что никакой вещью (субстанцией, энтелехией) не является: то, что (если здесь вообще можно говорить о «том, что», поскольку «то» употребляется здесь иначе, нежели в отношении вещи) происходит между вещами, в промежутке между одной и другой. Говоря об отношениях в этом смысле мы вновь сближаемся с общим, логико-философским их пониманием (во французском есть два термина, обозначающие отношения: relation и rapport; оба они происходят от глаголов, означающих «нести» и «передавать» и во многих ситуациях синонимичны, но в термине relation на первый план

выдвигается активная, динамичная, повествовательная составляющая, и потому пользоваться им мы будем преимущественно для обозначения не совокупления как такового, а любовной интриги).

35

Отношение (relation) является одним из четырех классов, по которым Кант распределяет, параллельным образом, суждения и категории. Класс этот подразделяется на три вида: категорическое суждение и соответствующие ему категории принадлежности и самостоятельности («это принадлежит тому», «это является свойством или акциденции того»); условное суждение и категории причинности и зависимости («это является причиной того» «то является следствием этого»); разделительное суждение и категория общения или взаимодействия между действующим и страдающим (координация отдельных частей, которые внутри целого во действуют друг на друга внутри целого путем как разделения, так и соединения). Именно эта, третья категория делает класс отношений действительно обширным и содержательным: отношения принадлежности и причинности могут сойтись – вступи во взаимодействие и даже обернуться собственным отрицанием – как раз в регистре общения (или, как его еще называет Кант, связи, координации). Отношения взаимодействия и есть, в каком-то смысле, отношения как таковые, в абсолютном смысле этого слова; им можно, в частности, приписать сформулированные логикой отношений свойства, так например, как: отношения между двумя терминами не существуют между двумя другими; отрицание отношения само представляет собой отношение; всякое отношение имеет себе обратное, и ряд других

36

свойств, которые лица более компетентные вам без труда перечислят.

Важно, однако, что эта логика отношений совершенно иная, нежели логика субстанций или предикатов (включая и отношения предикации). Это отличие обнаруживается в том, что мы назовем онтологией отношений: отношения не являются чем-то сущим, они имеют место лишь между сущими. В той мере, в которой они вообще суть, то есть в модусе бытия не сущего, а, скорее, присутствующего отношения принадлежат к разряду того, что стоики характеризовали как бестелесное. В бестелесном они выделяли четыре вида: пространство, время, пустоту и *lecton* (сказанное, высказывание). Эти четыре вида бестелесного как раз и представляют собой, как видите, четыре вида, или четыре условия, отношений: различие по месту, различие во времени (включая так называемую одновременность, поскольку два *tempi* оказываются в этом случае синхронными, синкопированными), пустой промежуток между телами и возможность передачи и приема высказывания, возможность прения, прещения, запрета. Это последнее условие кажется, на самом деле, необязательным, и это действительно так, но так лишь до тех пор, пока не становится необходимо подчеркнуть, что отношения, какими бы они ни были, всегда имеют определенную ориентацию, будь то чисто пространственную (когда что-то приводится в движение), чувственную

37

(прикосновение кожи к коже, прикосновение глаз к ласкающему взору)

цвету), или смысловую, которая, объединяя в себе направленность (даже когда действие, о котором идет речь, взаимно), и чувствительность (поскольку голос в высказывании касается слуха чувственно), производит при это) значение – значение принципиально незавершенное и без конца отсылающее от одной сторон к другой, то есть и выстраивающее как раз отношения, которые никогда не могут быть ни закончены, ни описаны: «отношение», в смысле рапорта, о них составить нельзя.

Отношения всегда относятся, таким образом, к тому четверичному разряду бестелесного, который является одновременно четверичным условием смысла и который мы можем резюмировать как различие тел. Если бы тела не различались между собой, никаких тел не было бы, а была бы лип неразличимая бесформенная материя. А чтобы они различались, требуется два условия: они должны быть отделены друг от друга, во-первых, и отделены так чтобы одно вступало в отношения с другим (отличало, то есть замечало, избирало и оказывало честь), во-вторых. Отношение не является, следовательно, чем-то сущим, отличным – это само отличие и есть. Точнее, это та «отличительность», к которой отличное обладает как своим свойством, но обладает лишь по отношению к другим, от него отличным. Вступая в отношения, отличное отличает

38

себя: то есть одновременно открывается и закрывается. Оно отсылает к другому и отделяется от него.

Отношения возможны лишь постольку, поскольку представляют собой дуэль – слово, которое обозначает в французском как имеющееся в некоторых языках, например, греческом и санскрите, двойственное число, так и поединок: схватку, в которой сходятся один на один два противника, позволяя им шикнуть в разделяющей их пустоте своего рода ордалии, Божьему суду, в котором на карту ставится честь, то есть достоинство и отличительные достоинств каждого. (С этим можно, разумеется, связать и некоторые мотивы того, что толковалось когда-то как любовный турнир: приступ, схватка, где на карту ставится если не жизнь, то, по крайней мере, I существование или бытие в мире – *Combatimento* Монтеверди или «маленькая смерть» Хемингуэя).

Отношения, следовательно, имеют место лишь посредством отличия и представляют собой то, что, не будучи сущим (или просто не будучи) отличает сущие (названные здесь мной телами) одно от другого. Говоря, что отношений нет, мы высказываем тем самым самую суть их: чтобы быть, они не должны быть между двумя чем-то третьим. Они призваны, напротив, открыть промежуток как таковой: то, что, будучи между – двумя, делает их двумя. Но то, что лежит между двумя, само ни одним из двух не является: но пустота, или пространство, или время (включая, ОПЯТЬ же, и одновременность), или смысл – который

39

соотносит, не собирая, или собирает, не соединяя или соединяет, не завершая, или завершает, не доводя до конца. (Вот почему, кстати говоря, «безотносительность» отношений стала в современной мысли навязчивым мотивом, так что нелишне напомнить что отношения между ними взаимные:

как безотносительность открывает отношения, так и отношения прокладывают дорогу безотносительности).

Безотносительность отношений как сущность их (тот факт, если хотите, что отношения есть, поскольку их нет) отнюдь не является диалектическим пируэтом. Это лишь выражение их парадоксальной реальности в качестве вещи (*res*, реальное), мест которой лишь между вещами. Это прекрасно знала уже схоластика эпохи расцвета, приписывавшая отношению, *relatio*, ничтожное бытие на самой границе бытия как сущего. Вот почему у Фомы Аквинского отношение не может именоваться «субстанциональным» (оно «акцидентально», то есть относится к какой-то субстанции или субъекту, ими само не являясь), кроме как в случае субстанции божественной, которая, как раз, и представляет собой *relatio* в чистом виде: отношение между тремя лицами Троицы. Другими словами отношение между вещами предполагает разделение субъектов и само отношение в качестве *res* тождественно бытию нетоварного в-себе-вне-себя (в отношении творения и его лежащих в божественной любви причин отсюда вытекают следствия,

40

которые мы рассмотрим в другом месте). С одной стороны, иными словами, соотношение субъектов вещей или лиц) суть одна и та же вещь, а с другой стороны, вещь эта представляет собой, будучи отличной от себя и себя отличающей (или желающей, или любящей, что сводилось бы в данном случае к одной реальности или одному действию, одинаково чуждому как логике полной идентичности, так и симметричной ей логике нехватки или конституирующего лишения), само тожество как таковое.

Эта логика отношений может быть выражена и иначе: она строго соответствует другой лакановской аксиоме (возможно, начальной его аксиоме, поскольку она прочно связывает его мысль с Хайдеггером и Батаем), согласно которой целого (*tout*) нет аксиоме, получившей классическое выражении в словах Лакана о том, что женщина, с ее знанием в наслаждении, не представляет собою целого, что она «не-вся» (*pas-toute*). Но тот факт, что «все», или целого, нет, вовсе не говорит о наличии нехватки или предварительного удаления какой-то части, так как целого не хватало раньше, чем его хватились. Это означает, скорее, что все, что есть (а все, что есть, разумеется, есть) не суммируется, не составляет целого, оставаясь при этом всем. Целое можно понимать по-разному: это и целокупность (*holon, totum*), и совокупность, например, целых чисел, и «все» в значении «все люди», «весь мир» (*pan, omnis*). Что представляет собой совокупность

41

в случае совокупляющейся пары? Не целое это точно. Если это животное, то у него оказываются две спины. Два не становятся здесь одним – это два влечения, два порыва, параллелограмм сил, обеспечивающих необходимую для работы этой машины дистанцию в контакте между частями.

Одним словом, не опора (*support*), а передача, перенос, исступление (*transport*): отношения (*rapport*) поддерживаются, обеспечиваются исключительно исступлением (*transport*). Когда говорят что чего-то нет или

что-то наоборот есть, то важно поинтересоваться, где именно. Ведь какую вещь не взять, она может быть либо в одном месте, либо в другом, но когда речь идет не о вещи, не о сущем, а об отношении между вещами, о целом, то для единства никакого места не находится и говорить можно лишь о промежутке, где что-то имеет место- о том, что имеет место между местами.

Вы, вероятно, успели уже перенести мысли на сексуальность все то, что я только что я только что сказал об отношении вообще. Но нам предстоит пойти дальше и много утонить. Ибо сексуальные отношения – если мы начинаем понимать их как то, что имеет место в силу того, что их нет- вовсе не представляют собой частной случай отношений вообще. Тот факт, что мы обратились к категориальной логике отношения, не должен вводить в заблуждение. Сексуальное не является видом отношений как рода-отношения, скорее, распространяются на

42

сексуальное и целиком себя в нем обнаруживают; сексуальное представляет собой своего рода «отношения» об отношениях, но в отношении этом – в этом своде, рассказе, рапорте – концы с концами не сходятся.

Отношения не являются «сексуальными» в том же смысле, котором могут они быть, к примеру, «служебными» или «дружескими» – из сказанного выше это совершенно ясно. Сексуальное не является предикатом, поскольку само, как и отношение, не вещью, не субстанцией не является. Сексуальное есть нечто иное, как собственное различие, или отличие. Отличаться в качестве представителя пола, в качестве существа, наделенного полом – вот в чем суть пола или его приобретения (сексуации) состоит; но это как раз и не оставляет для «энтелехии» никакого места, так как никто не является мужчиной или женщиной без остатка, никто без остатка не является гомо-, или гетеросексуальным (если этими категориями вообще правомерно пользоваться, как если бы сексуальное не было, не взирая на все эти фигуральные выражения, взаимодействием гомо- и гетеро- их разделением и смешением).

Но пол – это не просто различие с самим собой, это бесконечный процесс собственной дифференциации: каждый раз «мужчина» и «женщина», «гомосексуальный мужчина» и «гетеросексуальная женщина», «гомосексуальная женщина» и «гетеросексуальный мужчина» соединяются и

43

и различаются во мне, образуя множество совместимых и исключающих друг друга, друг друга проникающих или друг с другом соприкасающихся комбинаций. Эта комбинаторика – бесконечна так как никакой из ее терминов-элементов не дан заранее и не представляет собой ни *terminus a quo*, ни *terminus ad quem* – и есть, собственно, то самое, что называют сексуальными отношениями.

Именно поэтому и предпочитаем мы не говорить о сексуальных отношениях как о чем-то определенном, используя имя существительное, а обходя их глаголами, вроде «спать», «трахать», «есть», «дрочить», и т. д. Многие из этих глаголов имеют, что характерно, возвратную форму с

сопутствующей двусмысленностью: значение в ней колеблется между алло- и аутоэротизмом. И не случайно: ведь именно здесь предстоит нам преимущественно в первую очередь провести различия – отличить, от другого и посредством другого, самого себя; отличить самого себя, отличив от него другого; отличить от себя вместе с другим и, в то же время, самого себя от себя вместе с другим. Последнее очень важно, поскольку именно с этим «вместе», с приставкой «со» в слове «совокупляться», вся неопределенность как раз и связана. Совокупление и есть не что иное, как «совместность» соединения, связи (аріо от аріо), точно так же, как коитус есть не что иное как совместность ходьбы (іге), ходьбы взад и вперед, движения, объединяющего в себе то удаление

44

и сближение, то прикосновение и отрыв, которое собственно, и являются собой(конституируют, структурируют, означают, символизируют, образуют, активируют, формируют- как хотите) само это «со» – «со», которое само по себе ничем не является, а представляет собой чистое отношение: то, благодаря чему единое в себе или идентичное оказывается поколеблено. Пол и призван как раз это в – себе – единое поколебать, с той оговоркой, впрочем, что «единое» это полу отнюдь не предшествует. Ничего и никого, что существовало бы раньше или помимо разделения полов, нет: это последнее не просто разграничивает между собой индивиды и формирует, отделяя их друг от друга, определенные группы- оно представляет собой начало дистанции и относительности – начало, пронизывающее всякое «единое» с момента его происхождения, и в само зарождение его вносящее разделение. Не будем забывать, что разделение полов распространяется на большое количество животных и растений: и том, что мы привыкли называть природой, пол тоже присутствует. Это обстоятельство заслуживало бы подробного комментария: обратим внимание хотя бы на то, что именно с помощью пола воздействует техника на природу, используя гибридизацию и селекцию – условия существования того, что называют «культурой». Именно сексуальные отношения являются источником бесконечного изобилия наблюдаемых в природе различий.

45

Вообще говоря, отсутствие в едином единства и единственности как раз и является условием того, что единое было – точнее, чтобы его было много: речь идет о едином именно *singuli* (во множественном числе), а не *unus* (в единственном). Философия всегда, от Платона до Гегеля, отдавала себе отчет в том, что пресловутое *unus*, единое в себе (единственное единое, как говорит нам этимология), является, будучи в отношениях с собой ничем не опосредовано, собственным отрицанием. Непосредственное отношение к себе самому отрицает единое, себя и само отношение одновременно – будь то отношение к другому или к самому. Единое, по словам Гегеля, себя из себя исключает⁵. Говоря об отношениях (любых возможных отношениях) в терминах «объединения», нельзя забывать, что никакое объединение не может образовать единства, немедленно себя при этом не упразднив. Но если единое исключает себя из себя, то двое (именно двое, а не двоица) не состоят из двух единиц и не являются двумя моментами, фигурами или

обломками предшествующего им «Единого». Двойственность, скорее, включает себя в себя – другими словами, она повторяется. Она вновь и вновь делится (гетеро/гомо, мужское/женское и т.д.), проигрывает все новые и новые комбинации (каждый раз первая и последняя, каждый раз наслаждаясь своей бесконечной конечностью), являет себя в представлении (любовь в искусстве, любовь

46

Как искусство и соотношения того и другого являются плодотворнейшей темой для изучения).

Различие между полами не является различием между одной или двумя вещами, каждая из которых существует для себя как нечто «одно» (один из полов), оно не является ни различием, природным, видовым или индивидуальным, ни различием в степени. Оно является различием пола как такового, поскольку этот последний различается в самом себе. Для любого существа, наделенного полом, пол есть нечто различающееся от самого себя: различающееся как в смысле дифференциации по различным переплетенным направлениям и градиентам становления, таким как «мужское/женское, гомо/гетеро, активное/пассивное», и т. д., так и в смысле бесконечного умножения неповторимых особенностей у «представителей» рода.

Можно сказать, следовательно, что разницы полов нет, а есть лишь всегда, изначально различающийся в себе пол. И мыслить в себе различающийся в себе пол можно лишь как отношение – не отношение с тем или другим сущим (например, с другим полом) а само отношение, действие отношения, раскрытия между собой и между нами того промежутка, что мы называем интимностью: различающийся в себе пол – это раскрытии пространства интимности.

Этимологически, интимное – это превосходная степень внутреннего (interior intimo meo: вся

47

европейская история пола вышла, возможно, из тех интимных отношений, что связывают у Августина субъекта с Богом). Что же оно представляет собой, то внутреннее, которое претерпевает разделение полом? Речь не идет о внутреннем чего-то самотождественного, какого-то замыкающегося на себе или замкнутого в себе отношения: разводится между собой, образуя интимное пространство, как раз то, что для себя никакого существования не имеет, поскольку по эту сторону пола ничего – ни общего, различного, ни бесполого – просто нет. Нет ничего, что существовало бы раньше или помимо этого и интимного состояния, раньше или помимо отношений с полом – отношений, которые, формируя этот различающийся в себе пол, и составляют, возможно, в нем ту структуру, которую зовет Лакан символической: разве не являет собой *symbolon*, с его соединяемыми, спаренными обломками, фигуру пола по преимуществу? С той разницей, однако, что никакого первоначального единства спариванию, совокуплению, не предшествует, и что никакого окончательного единства из него не проистекает. Если единое упраздняет себя, то ни отделиться от себя, ни воссоединиться в себе оно не способно. Любовная пара не

является продуктом распада неделимого и лишенного пола единого, и не сливается ни в какое потустороннее полу единство⁶.

Неправомерно предполагать, поэтому, будто существует некое первоначальное, или, наоборот,

48

конечное единство, которое и подвергается разложению и разделению, чье словесное выражение (наслаждение невозможно!) является в этом случае констативом (или контрацептивом!), выполняющим функцию императива или запрета. Если так, то слово «запрет» {interdiction} надо понимать в соответствии с его строением: как высказывание, которое произносится *inter*, «между» – не для того, чтобы разрешить тяжбу (таков его смысл в латыни), хотя это измерение в нем тоже присутствует (междоусобица ради себя самой, своего рода «междусобойчик»), а для того, чтобы само это «между» выпростать. Так что сексуальные отношения, то есть отношения с собой через различие от себя, если и не «записываются» в лакановском смысле этого слова, то, по меньшей мере, «выговариваются». Не просто выговариваются словами – словами, первое и последнее из которых: «мне/тебе хорошо!», тавтология в форме обращения, заслуживает специального отступления – а сами представляют собой не что иное, как акт высказывания. И смыслом и огом акта является наслаждение, а не означивание: верное указание на то, что означивание вообще представляет собой наслаждение – наслаждение по ту сторону любого значения (недаром слово *jouissance*, «наслаждение», Лакан записывал как *jouis-sens*, «наслаждайся-смыслом»).

Если констатив «наслаждение невозможно» является контрацептивом, то лишь в порядке

49

предохранения от концептуализации наслаждения, то есть призыва постигать его невысказанным, постигать его в неконцептуальной, непонятийной форме. Не значит ли «наслаждаться» (наслаждаться, или страдать, в самом широком смысле этого слова) как раз это самое: «понимать без понятия»? Знание о наслаждении, или знание об отношении, представляло бы собой тогда не что иное, как точное знание о том, что объектом познания не является⁷.

Наслаждение – это не наслаждение полем, как если бы этот последний был каким-то благом, которым можно обладать, но это и не наслаждение посредством пола как средства к обладанию каким-то благом. Поэтому использовать в этом контексте термины «субъект» и «объект» чрезвычайно опасно: ведь очень часто, особенно в философском словоупотреблении, подразумевается, что объект субъектом формируется и является ему в представлении. Но пол ничего не формирует и ничего не представляет: он различается сам в себе, и потому ни собственным субъектом, ни собственным объектом являться не может. Наслаждение – это деятельность или бытие пола, поскольку этот последний различает и сам в себе различается. Представление о первоначальном или конечном слиянии – это представление не о наслаждении, а о его угасании. Именно об этом согласно свидетельствует вся эротическая литература от Платона и

трубадуrow до Генри Миллера.

50

Из нее же можно узнать, кстати, что наслаждение никогда не обходится без страдания, а радость без праха: чем более чувство верно себе, тем вернее оно от себя отделяется и отчуждается.

(Надо признать, что никакого объекта желания, собственно говоря, нет. То, что желание желает, не предъявлено ему как предмет, не находится пред его лицом, а является частью самого желания. Желанная вещь ни обективации, ни суб-ективации не подлежит. Она вообще не является для этого латинского *iecto* («метать», «бросать») ни объектом, ни подлежащим: это не утраченный предмет, и не то, что подлежит поиску, а сам бросок как таковой – посыл, обращение, междо-метие.)

Подтверждение этому можно найти и у Фрейда – надо лишь провести четкую границу между господствующей у него моделью, где возбуждение (так называемое «предварительное» удовольствие) и удовлетворение («конечное» удовольствие), противостоят друг другу, с одной стороны, и теми моментами, когда он, в определенном отношении, и почти безотчетно для себя самого, выходит за рамки этой схемы напряжения и разрядки, с другой. Удовольствие приходит с желанием и как желание – в полном соответствии с двойным смыслом немецкого слова *Lust*, который Фрейдом обыгрывается (и который не чужд, кстати, ни греческому *eros*, ни санскритскому *kama*). Успокаиваясь, желание одновременно гаснет и из себя поступает: его разрядка позволяет оценить

51

неизмеримые масштабы той энтропии, которая имеет место лишь временно, ввиду невозможности бесконечно сохранять напряжение. Наслаждение и есть, собственно говоря, одновременность разрядки напряжения и его избытка. И в этом отношении оно, если хотите, действительно «невозможно» – не в том смысле, что фантазм слияния обнаруживает благодаря ему свою безвыходность, а в том, что пресловутый фантазм этот как раз и оказывается тем самым, что открывает прямую дорогу – чему? – той бесконечности желания-удовольствия, которая и есть не что иное, как бесконечность различающегося в себе пола. (Нужно отметить, что желание-удовольствие несет в себе и определенное неудовольствие: то, что выходит за рамки довольства как такового.)

Здесь следует также договориться поточнее о том, что мы имеем в виду, говоря о желании. Можно, следуя устоявшейся уже традиции, представлять его себе как лишение, как нехватку бытия. В этом случае оно оказывается ближе к фрейдовскому *Wunsch* (пожелание, воля, чаяние) нежели к его же *Gier*, *Begierde*, или *Geltiste*, означаящим жадное стремление, *appetit* в его изначальном смысле напряженной устремленности. Если в первом из этих регистров действие мотивируется отсутствием и нехваткой, то во втором, напротив, сильным переживанием, обусловленным присутствием чего-то такого, что настойчиво продолжает о себе заявлять. Это соответствует различию, которое проводит Декарт

52

между желанием избежать того, что приносит вред (вернув тем самым

утраченное было благо) и желанием, вызванным «возбуждающей щекоткой радости» и требующим «средств к продлению этой радости или обретению другой, ей подобной⁸».

Обратившись к истории, мы обнаружим, однако, что эта свойственная желанию двойственность живет в нашей эротической традиции начиная с Платона. Недаром в качестве родителей Эроса выступают у него Пеня, то есть бедность, нехватка, и Порос – проход, переправа, стремительное течение (противоположность апории или тупику)⁹. Чтобы помыслить Эрос как интимный союз между ними двумя, необходимо избавиться для начала от одностороннего влияния латинской этимологии (*desidero* означает по-латыни «потерять из виду звезды», потерпеть неудачу, крушение). Желание (*desir*) сводится тогда к простому бедствию, катастрофе (*desastre*): ориентируясь на подобное представление мы и приходим как раз к онтологии нехватки – своего рода катастрологии. Но желание имеет на самом деле и другую сторону: нехватка оборачивается в нем порывом, неустанным напряженным вниманием – *consideratio*. Если чего-то и не хватает ему, то уж никак не предмета, объекта, ибо для него все – субъект. Желаящий субъект имеет дело только с субъектом – субъектом, который, в свою очередь, испытывает желание. Это субъект, которому не хватает своей собственной

53

субстанции своих собственных предпосылок, ибо он опережает, бесконечно опережает самого себя – восстает, а не пребывает. (Отметим, не задерживаясь на этом, что неизбежная, интимная близость Эроса и Танатоса дает о себе знать и здесь. Они оба предшествуют субъекту и вместе влекут его, друг друга, и друг в друге, к этому побуждая (*s' 'intimant*). Слово *intimer* – побуждать, предписывать – во французском того же корня, что и *интимный*: речь идет о побуждении изнутри).

Субъект желания ненасытен – не потому, что ему не удастся насытиться, а потому, что ему чужда сама логика, экономия, энергетика насыщения. Оно питается собой самим, но не в смысле возврата к себе или замыкания на себя, а в смысле как раз *внутреннего побуждения*, настойчивого стремления идти все глубже, в самые недра. Юм, анализируя сексуальные отношения, различает в них три побудительные причины: «родовое стремление», которое он связывает не непосредственно с порождением, сколько с генитальностью вообще, поскольку, как он сам говорит, «пол выступает здесь не только как причина стремления, но и как его предмет»; «нежность и щедрая благожелательность», которая не может половому акту, хотя бы на краткий момент, не сопутствовать, как если бы щедрость и плодородие всегда шли рука об руку; и, наконец, чувственное восприятие красоты, которое возбуждает стремление, не давая ему угаснуть: это чувство красоты

54

есть не что иное, по Юму, как удовольствие, которым заражает нас (путем «симпатии», или, как мы теперь говорим, «эмпатии») удовольствие, ощущаемое другим в собственном теле – красота желанного мною тела и есть то самое, чем это тело нравится самому себе¹⁰. Отношения между полами распределяются, таким образом, как в полифонической музыке, по трем регистрам, в каждом из которых мы обнаруживаем удовольствие и желание,

устремленное к самому себе, поскольку их равенство самим как раз и состоит в том, что они выступают по отношению к себе как иные. Именно по этой причине, будучи равны себе лишь в меру отличия от себя, сексуальные отношения не могут не быть бесконечными – иными словами, они, не имея конца, каждый раз оказываются налицо целиком.

Под конечностью отношений или наслаждения (на которую Лакан недвусмысленно нам указывает) следует понимать то, что размечает в сексуальной бесконечности паузы (то, что придает им финальность, *но*, в то же время, и рафинированность). Бесконечность сексуальных отношений – это не дурная бесконечность, в силу которой мы вечно оказываемся в одной и той же дыре (выражение, которое можно, разумеется, понимать двояко). Это бесконечность благая и актуальная – актуальная бесконечность самого акта как акта, который себя превосходит. Пол по самой сути своей себя превосходит – вот почему он, опять же по сути

55

своей, всегда возбужден. Ибо соотносится с самим собой, в том смысле, о котором я говорю, как раз и значит возбуждаться: выдаваться наружу, выходить из себя, бить фонтаном. Желание, умиротворяясь, отнюдь не гаснет: разряжаясь, оно вновь себя превосходит. Так называемое «завершающее» удовольствие завершает лишь очередной цикл в не знающей конца последовательности. К тому же оно, удовольствие это, в буквальном смысле слова избыточно: до недовольства от него один шаг. Истощаясь, оно истощает: в нем слышна жалоба, стон, порою мольба.

Здесь следовало бы остановиться на еще одном виде письма, которое с этим удовольствием имеет дело – на письме художественном. Следовало бы посмотреть, какое место занимает любовь в поэзии и литературе. Я ограничусь, однако, короткой цитатой из Целана – цитатой, которая заслуживала бы гораздо более подробного комментария: «ночной поцелуй / клеймит язык ожогом смысла¹¹».

«Ожог смысла» (*du sens*) – он же, разумеется, и ожог чувств (*des sens*), так как одно происходит в другом и через другое – это то, что ускользает от представления: не будучи формой или фигурой, которая указывала бы нам путь «в глубину», он не является в то же время и способом упразднить себя, слившись с неким бесформенным присутствием, дав ему себя поглотить, потребить без остатка. Конечно, акт «потребляет себя», себя исчерпывает, но

56

не в форме энтропийной полноты или симметричного ей зияния под маской фантазма: исчерпывая себя, акт не прекращается; не представляя собой ни единицы, ни двоицы, он не подводит никакого итога, не прекращает заканчиваться и вновь начинаться. В каком-то смысле, он соприкасается с простым чувством существования – или головокружения от него – но существования и не слитного, и не раздельного, так как то и другое суть лишь два способа с подлинным существованием разминуться.

Возбуждение удовольствия, вызванного напряжением, не является «предварительным», как называл его Фрейд. А если и является, то лишь в том смысле, что стоит на пороге – *limen* – интимного соприкосновения собственной возбужденности. Именно такова логика эрогенных зон, которой

удовольствие напряжения и напряженность удовольствия в равной степени повинуются. Тело здесь трансцендентально в качестве эмпирического (или экзистенциально в качестве экзистенции): его деление на зоны, ничем заранее не обусловленное и физиологическому делению нимало не соответствующее (я отвлекаюсь здесь, по нехватке времени, от рассмотрения вопроса о связи генитальных зон с репродуктивной функцией, о совпадении, возможном, но вовсе не обязательном, избытка в наслаждений с избытком в оплодотворении), задает промежутки, которые, собственно, и наделяют нас полом. Пол разделяется здесь, так сказать, на зоны

57

(*zone*, по-гречески, означает «пояс», в смысле того, что разграничивает, разделяет). Отличие одной зоны от другой (груди от живота или уха, губ от подмышек – но можно ли вообще именовать зоны словами, уже имеющими анатомическое значение: ведь зоны – это, в том числе, процесс их образования, так называемая ласка, регистром которой является поцелуй?) это отличие одновременно ничтожное и абсолютное: неразличимое, так оно и есть не что иное, как само различие – тот живой процесс различения, за которым никакое определение не угонится.

Зоны имеют значение не сами по себе как субстанции, или, в данном случае, как органы: если это и органы, то органы удовольствия-желания, то есть органы тела не физиологического, а бестелесного. Зоны имеют значение в качестве *эроса*: они не производят его на свет, не содержат его в себе -возбуждаясь, позволяя себя возбудить, они сам *эрос* и есть: их значимость как того, что, дифференцируясь, выходит за собственные пределы, никакому исчислению не поддается. Как не поддаются исчислению ни количество зон, ни их границы: уже Фрейду было известно, что эрогенным может оказаться все тело в целом. Зоны имеют подвижные, мимолетные очертания, идентичные жестам, которые их выводят, возбуждают, воспаляют. И в этом смысле зон столько же, сколько есть жестов, которые их вновь и вновь очерчивают и варьируют.

58

Существуют, конечно, области привилегированные – области, в которых собственно генитальная сфера, а, следовательно, и продолжение рода, сплетается с эротизацией в один узел. Это не значит, однако, что значение одного сводится без остатка к другому: удовольствие и ребенок вполне могут выступать как две отдельные, не обязательно накладывающиеся друг на друга, фигуры непредсказуемого выхода за собственные пределы. Именно поэтому, возможно, они и не хотят зачастую друг о друге ничего знать: удовольствие не желает признать себя в способности продолжения рода, а ребенок, в свою очередь, не видит связи своей с отношениями, плодом которых он стал. В этом смысле, отношения не признают наличие ребенка, и ребенок не признает наличия отношений. И те и другие вынуждены настаивать, что никакого отношения между ними нет: запирательство, с которым и той, и другой стороне приходится волей-неволей мириться. Как соотносятся друг с другом тело удовольствия, с одной стороны, и тело ребенка, с другой? Тело ребенка можно рассматривать как отделившуюся эрогенную зону, усвоившую себе самостоятельную судьбу. Тело удовольствия может сообщаться с телом

ребенка путем отверстий: того, что открывается и закрывается, поглощая и выбрасывая те или иные элементы – воздух, влагу, жидкости, тепло, ткани, напряжение.

Нам возразят, возможно, что дискурс этого разбитого на зоны тела есть не более, чем наша

59

интерпретация? Но ведь разбиение на зоны, да и сам *эрос*, и есть не что иное, как само-интерпретация тела (или души, если вам это слово больше по нраву)! Пол по самой природе своей выступает толкователем самого себя: партия, которую он разыгрывает и исполняет, и представляет собой как раз становление полом. Он разыгрывается как партитура: он разыгрывает свою собственную партитуру, свое собственное распределение по партиям различных полов. Разбитое на зоны тело наносит на себя своего рода геральдические знаки – знаки того, что различие здесь действительно состоялось.

Мы не собираемся отрицать ни напряжение как таковое, ни тот факт, что оно не способно достичь состояния, в котором преодолевалась бы противоположность между напряжением и разрядкой: напряженности, увековечивающей себя в своем для себя присутствии. Достичь такого состояния, конечно же, невозможно, но этого и не требуется. Достижение важно постольку, поскольку достигается лишь оно само: достижение становится приобретением лишь тогда, когда оно застаёт врасплох, неожиданно, и потому в принципе остается от себя скрыто. Доступа к наслаждению нет уже потому, что само наслаждение *и есть доступ*: именно это делает наслаждение хрупким и болезненным, легко приводя к имеющему серьезные последствия кризису, когда полу не удается в нем сориентироваться – а растеряться, потерпеть неудачу в становлении

60

собой и выходе за собственные пределы, то есть оказаться не на высоте собственной задачи, пол может всегда.

Здесь же нельзя не отметить, что отношения, понятые как разбиение на зоны, то есть как формирование тела отношений (тела как места смысла отношений) начинается раньше и идет гораздо дальше полового акта как такового. Фрейд сам говорит, что удовольствие идет поначалу от зрения, слуха, и т.д. Присмотревшись, мы обнаружим, что потенциально сексуальные отношения имеют место абсолютно везде, где возникают отношения как таковые. Везде, иными словами, где происходит нечто такое, что можно назвать *актуализацией бесконечности* двух или более конечных реальностей, когда реальности эти обращаются друг к другу, открывают друг для друга интимность своей бесконечности. Нельзя, возможно, определить наслаждение и отношение лучше, нежели как *интимность бесконечного*, Или *бесконечность интимного*.

Но тогда то, что имеет место в *интимных отношениях*, не является взаимоотношением двух интимностей, которые заранее были бы с той и другой стороны налицо (как если бы могла существовать какая-то интимность, как говорится, *помимо меня*, то есть *помимо другого*): интимность, напротив, заключена в Самих отношениях. Но и интимность, в свою очередь, нужно

с собственной ее природой, а по природе своей это превосходная степень: *intimus* есть не что иное, как *intus* в превосходной степени, то есть наивнутреннейший. Это нечто настолько внутреннее, что ничего более внутреннего, глубокого, уже нет. Но глубина, о которой идет речь, бездонна, безосновна: если бы это основание было, или если бы она была на чем-то основана, то она (или оно) ни в какие отношения не могли бы вступить: Ибо основа прочно укореняет бытие в его собственной субстанции. Интимное же всегда лежит глубже самой глубокой основы (именно поэтому оно, в частности, соприкасается с *экстимным*, как его называл Лакан – происходит его, так сказать, *экстимизация...*). С другой стороны, однако, интимное всегда остается водоразделом между собой и другим. Именно это доказывает «интимный дневник» – но какое письмо не является, в той или иной мере, таким дневником?

Если в наслаждении нет ничего невозможного, то именно потому, что существует интимное, то есть нечто такое, что вечно уклоняется от любой попытки что бы то ни было ему (ей) приписать. Невозможность наслаждения означает, что приходит оно лишь постольку, поскольку не кристаллизуется в «обладание» и поскольку цель его состоит в нем самом как деятельности. Но оно приходит-таки, более того: оно только это и делает. В этом смысле, разницы между потенцией и действием наслаждение

не знает: оно действенно именно как потенция, и потенция эта (не надо путать ее с так называемой «сексуальной потенцией») и есть возможность невозможного – потенция столь же активная, сколь и пассивная. Наслаждение наслаждается самим собой – а это возможно только тогда, когда наслаждается не один (одна) и между ними налицо отличие, различие, отношения. Сказав, что наслаждение наслаждается самим собой, мы подразумеваем тем самым, что оно является по отношению к себе другим, и потому «возможно» оно не в том смысле, что может придти, а может и не придти, а в том, что содержит в себе – и высвобождает – потенцию невозможного. Различие полов здесь – это сама интимность, и потому так трудно бывает распределить ее по ролям.

Когда в свои права вступает интимное, речь в первую очередь идет не о том, что мы обычно зовем «сексом» (то, что мы имеем в виду, относится, скорее, к разряду «эмоций, или «мыслей», но может с тем же успехом быть «жестом», «выражением», или «присутствием»). Сексуальное, наоборот, оказывается на поверку чем-то таким, что открывает некое новое, по отношению как к вещам, так и к значениям, измерение: измерение *смысла*, или *смыслового чутья*: функционирующие в нем знаки производят не значения, а наслаждение-желание. Такими знаками являются, например, жесты, прикосновения, призывы (вспомните хотя

бы, отвлекшись от его вульгарности, об английском выражении *сексапильность*). Здесь налицо именно призыв, о котором нельзя точно сказать, представляет ли он собой требование, приказ, предписание, или

просьбу. Он может даже¹² оказаться выражен взглядом (прислушиванием, прикосновением), направленным на что-то такое, что человеческому миру не принадлежит (животному, веществу, предмету): это последнее если и не наделяется при этом полем, то получает, по крайней мере, сексуальную окраску. Но с тем же успехом это может быть и призыв в никуда, акт высказывания без содержания, что и составляет буквальный смысл латинского *adoratio*, обожание. (Обожание может быть тайным и безмолвным, оставаясь секретом даже для самого обожателя – в любом случае, ни о каком «отыгрывании» его не может идти речи. Об этом прекрасно знает Евангелие, уличающее в греховности и того, кто всего лишь «пожелал женщину в сердце своем». Вместо того, чтобы пускаться по этому поводу в рассуждения о христианском чувстве вины, стоит поразмыслить о бесконечной перспективе, которая открывается здесь для желания – не так уж далекой, возможно, от той, что открывает перед ним платоново учение о любви-эросе.)

Противопоставление любви желанию, какую бы форму оно ни приняло, рискует остаться в рамках августиновского антагонизма между *cupido* и *caritas* – антагонизма, являющегося одним из

64

краеугольных камней христианского учения. Противопоставление природы – как начала ненасытного аппетита – благодати – как начала неистощимой жертвенности – становится возможно тогда, когда человек и мир рассматриваются как бесконечные. Это отличает его от Платонова противопоставления телесной и душевной любви, так как это последнее оставляет возможность перехода от одного регистра к другому открытым, представляя его как переход от одного вида *форм* (по определению своему не бесконечных) к другому – сам процесс перехода является здесь бесконечным, но этапы его сохраняют конечность и определенность. Христианская же бесконечность расщепляется на дурную бесконечность отсутствующего объекта и благую бесконечность... субъекта. Речь идет, так или иначе, о том, что ни одно тварное существо не является своей собственной сущностью: бытие каждого из них заключено в творце, который, в свою очередь, не имеет, в конечном счете, иной субстанции, кроме отношения как такового. Тем самым греко-христианское мышление связывает *caritas* и *cupido* в нерасторжимый узел, который интимный спор между ними завязывает еще крепче (интимность, возможно, как раз в этом споре и заключается...).

Можно сказать, поэтому, что любовь – будь то христианская, философская или эротическая – не отличается от желания настолько, чтобы не иметь с ним ничего общего. Ведь в свете сказанного нами

65

далеко не очевидно становится, что их можно безоговорочно противопоставить друг другу, хотя просто-напросто спутать их тоже, конечно, нельзя. Любовь и желание взаимно обуславливают и исключают друг друга: каждое из этих начал являет собой становление другого как конечного и, в то же время, как бесконечного; каждое, выпадая из другого, не остается вне его, замкнутым в своей собственной сущности. В каждом жесте желания обязательно сказывается любовь, и наоборот. Но каждый раз дело может идти к

исчезновению того или другого. Желание и любовь, находясь друг с другом в отношениях, характеризующихся отсутствием этих последних, предстают таким образом как два полюса отношений, которым, чтобы иметь место, место не нужно. Любовь, по Лакану, дает то, чего сама не имеет, а желание схватывает то, что его превосходит: где-то между ними существует общая для них зона, где они сотрудничают или сталкиваются. Здесь я процитирую еще одного писателя, на этот раз совершенно другого, но одного из тех, у кого нам, как не раз повторял Фрейд, говоря о людях искусства, есть чему поучиться. Я имею в виду Нормана Мейлера, который, размышляя о Генри Миллере, писал так: «...и все же разврат может спонтанно обернуться любовью. На самом деле, чем разврат глубже, тем больше он дистанцирован... граница между развратом и любовью оказывается как раз там, где свет ослепляет, где почва остается неизведанной¹³».

66

В качестве соперничающих между собою – но новее не противоположных поэтому – фигур любви и желания выступают верность и удар молнии. Одна во многих отношениях исключает другую. Верность не состоит в том, чтобы поддерживать пламя, всепожирающее по своей природе: одно не может, поэтому, перейти в другое и стремится, напротив, его истребить; даже сосуществуя, они остаются друг другу совершенно инородны. Однако как молния, так и верность, являются в то же время фигурами актуальной бесконечности – того, что зовется вечностью: молния кладет конец, а верность возлагает венец. Вечность, живущая в каждом мгновении, и вечность, обетованная по ту их сторону: вне интимных отношений, ту и другую связывающих и разграничивающих, никакой вечности просто не может быть: вечное возвращение есть не что иное, как уверение в присутствии по ту сторону любого присутствия. Это уверение, в котором звучит разногласие, это поистине отчаянное чаяние и есть та форма, в которой молния и верность, желание и любовь, вызывают друг к другу несмотря ни на что – даже если ответ их лежит, как это всегда и бывает, по ту сторону любого ответа. Для желания это еще один способ разжечь себя: уподобиться вере, несгораемой в пламени, или пламени, опаляющему любую веру.

Но даже когда дело к обмену знаками призыва не сводится, даже когда мы *занимаемся любовью*

67

в прямоте смысле этого слова (хотя говорить о *прямоте* в отношении этого выражения вряд ли уместно), природе призыва мы все равно, в каком-то смысле, остаемся верны (и это подает повод отметить, по ходу дела, что идея так называемой «сублимации» весьма сомнительна: ничто никогда «сублимировано» быть не может, но зато что угодно может оказаться сублимированным, возвышенным...). Дело лишь в том, что, занимаясь любовью, мы *за-кладываем*, *созидаем*, и *вы-кладываем*, демонстрируем, отношения *как таковые*. Тем самым мы свидетельствуем о невозможности в отношении их хоть что-нибудь донести. Парадокс в данном случае стоит в том, что; хотя, занимаясь любовью, мы демонстрируем уход этих отношений в бесконечную перспективу (переходим, иными словами, от сексуального, наделяющего полом, к сексуальному, полом наделенному), сексуальные

позиции, фигуры идентичности и фигуры наслаждения при этом фиксируются и приобретают, до известной степени, «конечный» характер. Демонстрируя открывающуюся в них бесконечную перспективу, действующие лица, или актеры, наслаждаются, однако, на пороге конечности.

Если, говоря об отношениях, мы подразумеваем возможность дать в избыточности какой-то отчет, подвести ей какой-то итог, то никаких отношений, разумеется, не существует: не потому, что избыточность нескончаемо бьет ключом (что в пределе вернуло бы нас к представлению о слиянии и океа-

68

нической энтропии), а потому, что избыточность, строго говоря, есть не что иное, как доступ к себе как различию и к различию как таковому, то есть, по сути дела, доступ к тому, что никогда не может быть взыскано и предъявлено как *такое*, пока мы не уясним, что само это как *такое* никогда (вопреки навязчивой идее найти для отношений меру, оценить их, придать им некую завершенность) *таким* не является. Отношений в качестве отношений фактически нет. Иначе говоря, любовный акт не имеет места как *таковой*, но всегда *по-другому* (его пресловутое «как таковой» и есть не что иное, как порнография: фигура – и притом единственная – невозможности как тупика). Любовный акт имеет место тогда, когда обнаруживается его собственная невозможность, или когда его собственная невозможность обнаруживает то, что, вступая в отношения с собою самим, с любыми отношениями несоизмеримо. Но мы, несмотря на это, любимся и, любясь, печатлеем друг друга – я вновь повторяю Делана – *ожогом смысла*. Наслаждение не является чем-то таким, чего можно достичь: оно само достигает себя и, достигнув, истребляет в собственном пламени, где смысл этот, догорая, светится раскаленным углем.

В заключение, я предложил бы продолжить анализ положения, которое я сформулировал бы окончательно так: *сексуальное представляет собою «суть» отношений*¹⁴.

69

Кода:

Мой друг Ариана Шотен предложила читать заголовок этой работы, *L'«il y a» du rapport sexuel*, как *Illiadedu rapport* («Илиада отношений»). В этом есть доля истины: лежащий в основе нашей культуры двойной литературный памятник, *Илиада* и *Одиссея*, является идеальным образом сексуального в обоих его ипостасях: как молнии и как верности. *Одиссея* повествует о долгом плавании, завершающемся возвращением героя в родной царский дом, где Пенелопа, хитростью отвергая домогательства женихов, терпеливо ждет, пока супруг, явившись, не отведет ее вновь на брачное ложе. Странствие закончено, и ложе, вырезанное некогда из масличного дерева, готово дать новые побеги. *Илиада* же, напротив, начинается с гнева царей, рассорившихся из-за пленниц, в то время как причиной войны является благосклонность к Парису богини любви Афродиты, позволившей ему похитить Елену (которой, кстати сказать, и посвящен этот текст). Когда Ахилл соглашается вернуться в ряды Ахейцев, те возвращают ему «прекрасноланитную», подобную златой

Афродите, пленницу Брисеиду. Именно на ее ложе и застаем мы героя поэмы в последний раз. Утром Андромаха оплакивает своего мужа Гектора: ему, павшему в поединке, уже не дано ни заключить супругу в объятия, ни молвить слова, которое осталось бы навек в ее памяти. Вся поэма есть не что иное, как наслаждение языком и язык наслаждения.

ЖАН-ЛЮК НАНСИ

«Есть» в сексуальных отношениях – и потом

1

Заглавие этой статьи объясняется просто: оно отражает тему моего выступления на семинаре Мирей Каль-Грубер. На этом семинаре я попытался развить мысли, высказанные несколькими годами раньше в одной небольшой работе. Речь в ней идет о известной лакановской аксиоме, гласящей, что «сексуальных отношений нет». Изложение этого выступления, которое читатель найдет здесь, достаточно приблизительно, ибо основано лишь на сделанных к нему предварительных записях: дело в том, что главной целью встречи было обсуждение доклада Эберхарда Грюбера и дискуссия со студенческой аудиторией.

Мне хотелось бы, разумеется, чтобы пресловутое «и потом» открывало возможность и дальше двигаться в намеченном направлении. Вопрос об «отношениях» в общем смысле этого слова так и остался проработан не до конца: лакановская аксиома стала в нем не столько финальной, сколько отправной точкой и дает повод к самым разнообразным исследованиям. Говоря об отношениях, мы, в конечном счете, подразумеваем нечто такое, что в нашем мышлении, занятом проблемами «субъекта»,

73

«рода», «множественности» и «единственности» остается своего рода эскизным проектом.

Уже после семинара мне пришло в голову, что заявленное мной «и потом» можно развивать еще в одном направлении: заменив «и» на «а» и снабдив вопросительным знаком. В результате оно обернется своего рода провокацией, вызовом: «а потом?», то есть: «ну и что дальше?», «что это нам даст?». Все дело ведь и правда в этом: что нам в них, этих отношениях, без которых мы можем, кстати сказать, прекрасно обойтись, тем более сейчас, когда ясно стало, что воспроизведение рода можно, при желании, обеспечить другим путем?

Иными словами: что происходит после того, как в результате сексуальных отношений на свет появился ребенок? Сексуальные отношения продолжаются – еще и еще. Продолжение сексуальных отношений ради них самих, ради удовольствия (а знаем ли мы что это такое – вот в чем вопрос) заложено в их природе. «И потом» в применении к сексуальным отношениям означает, следовательно: «потом снова».

Встает, однако, еще вопрос: а как с отношениями обстоит дело между «сношениями»? Считается, что никак: грустное настроение, душевный спад, временный распад любовной пары, упадок сил, чувство «насыщения» (то «довольно!», «я больше не могу», что расщепляется до беско-

74

нечности на опустошение и полноту), на смену которым приходят возобновление отношений, возврат желания, его признаков, связанных с ним эмоций и действий.

2

Я хочу напомнить для начала главный тезис моей работы: аксиома Лакана зиждется на двойном значении слова «отношение»: с одной стороны, это донесение,

рапорт (ср. англ.: «report»), с другой – деятельность, направленная от одного к другому; точнее – действие чего-то «межеумного», не являющегося ни тем, ни другим (ни одним из них, ни включающем обоих единством, ни обоими в качестве двоицы). Никакого «донесения» о сексуальных отношениях не составишь: это не результат, продукт, или достижение (то, что англичане называют «achievement») – и именно поэтому сексуальные отношения «есть».

То, что «отношения», в главном, активном, значении этого слова («я не имею к нему/к ней никакого отношения»), ни к какому состоянию, субстанции, или итогу не сводятся, открыла для нас не философия, и не математика. История этого понятия потребовала бы длинного экскурса в эпистемологию и онтологию.

Отношения не являются ни бытием, ни становлением. Для того, чтобы конкретное бытие чем-то стало, отношения, разумеется, необходимы, но сами

75

отношения ни этим бытием, ни его становлением не являются. Отношения остаются по отношению к бытию и становлению на заднем плане – хотя именно их можно, в принципе, мыслить как нечто первичное (сначала группа, родители, потом ребенок...; сначала язык, а потом субъект...; сначала дифференциация, а уже потом род и половая определенность).

«В начале были отношения» – именно эта формула была бы, пожалуй, правильной, если бы не противоречие, заложенное здесь в глаголе «быть». Ясно, однако, что бытие, как его обычно понимают (то есть в качестве субстанции, субъекта, чего-то устойчивого и ограниченного) быть в начале не может, ибо в противном случае ему пришлось бы каким-то образом из себя выйти. Именно на этом стоит вся философия от Платона до Гегеля и далее до наших дней.

Бытие в классической онтологии, которой мы, условно и несколько упрощенно, противопоставляем ту, что была, вслед за Гегелем, открыта Хайдеггером и что Деррида и Делез у него унаследовали – предстает как раз тем, что мы получаем, когда от отношений целиком отвлекаемся. Все, что, мы рассматриваем как некое единство, из всех отношений изъято. Что же тогда остается? Это уже другой вопрос, и я не стану его здесь обсуждать, но ответ, который напрашивается, следующий: остается «единое», отступающее от нас все дальше) и дальше, до бесконечности.

76

3

Итак, усвоим себе, что «единое = ничто», что оно в принципе несостоятельно. Если быть самим собой значит вступать в некие отношения, отличающие себя самого от других и от самого себя (последнее необходимо, чтобы оставаться собою и, в то же время, самим, то есть тем же самым), то быть «единым» значит, напротив, от себя удаляться. Отношения, таким образом, имеют в виду нечто такое, что направлено от «одного ничто» к еще «одному ничто». То есть от одного бесконечно удаляющегося пункта к другому. При этом нет, собственно, ничего, что было бы таким образом «направлено». Никакого актанта/субъекта/подлежащего у этой активности нет. Есть лишь близость: одно вместе с другим, то есть рядом с ним (*apud hoc*).

Именно близость является здесь главной категорией – и не просто близость, а, скорее, интимность, превосходная ее степень: то, что глубже всего проникает в

недра, в тайны, в святая святых одного и другого. Важно понять, что сводя дистанцию к минимуму, мы не устраняем ее, а, напротив, сообщаем ей крайнюю интенсивность. Что слово «крайнее» вообще означает? Оно означает, что достигнут некий предел – достигнут, но вовсе не упразднен. Коснуться предела – вот предел отношений (да и касания как такового: ведь сексуальные

77

отношения и есть не что иное, как апофеоз «касания» в лобзании и любовной ласке).

Однако подлинной категорией является, строго говоря, не близость, а приближение. Не состояние, а движение (сюда входят и перемещение в пространстве, и колебания интенсивности, и смена состояния). У приближения есть два свойства: с одной стороны, оно бесконечно (так как стороны сближаются асимптотично), с другой (это следствие из первого) оно, в соответствии с логикой не-единства, носит характер фрагментарный, дискретный, постепенный – от одной зоны к другой. В результате оказывается, что приближение включает в себя движение как поступательное, так и возвратное, что оно периодически возобновляется (это проявляется не только в ритмичности полового акта, в ритмической логике ласки, прикосновения, усиливающего ощущения повторения, но и возобновлении самих актов, периодичность которых не подчиняется какой-то определенной программе).

4

Приближение предполагает вступление в зону, в определенное место (зачастую обозначенное не слишком отчетливо: зоной, как отмечает Фрейд, может стать весь кожный покров целиком). Единство тела в результате дробится на многочисленные «здесь» и «там». (Вопроса о разграничении так или иначе сексуально наиболее маркированных зон –

78

оральной, анальной, генитальной – я здесь касаться не стану. Ограничусь лишь указанием на тот факт, что наиболее ярко выраженные зоны обнаруживаются лишь в контексте деления на зоны вообще, то есть лишь при подходе к телу как чему-то дискретному, не совпадающему с представлением о нем как о некоем единстве).

Повторяясь, приближение делает свое дело: неуловимое или неизменно отдаляющееся единое совершает возвратно-поступательное движение, оказываясь в конкретной зоне, месте, детали. Это напоминает жест живописца, фотографа, может быть, музыканта – любого художника вообще: приближение к единству достигается здесь исключительно через его части, детали (так что не ясно даже, вправе ли мы говорить в данном случае о «его» деталях). Что делает образ искусством? Движение деталей туда-обратно по отношению к целому.

Упражнение в этом приближении именуется вниманием. Вниманием, то есть состоянием, когда мы оказываем той или иной зоне и детали активное предпочтение, ценим ее, смакуем, любим ее, ее ласкаем (вспомним Сезанна с его «элементарными впечатлениями», Витгенштейна, требующего, чтобы ему воспроизвели «эту вот синеву», микротональную музыку, и т. д.). От интенциональности, о которой говорит феноменология, внимание отличается тем, что она представляет собой не

79

ориентацию на объект, а напряженное тяготение к месту, с которым важно не совпасть, а «совместиться», сцепиться, вступить в контакт. Мы называем это «совмещение» «удовольствием», потому что оно дает в определенной зоне доступ к единству: усваивающее, поглощающее единство (результат интеграции, восприятия, организации) оказывается при этом утрачено, уступая место единству выброса, взрыва, вспышки.

(Можно вообще противопоставить слова с приставками о или при- (приближение, привычка, пристрастие, обращение, обожание...) словам с приставками ин- или в- (интенция, инспекция, вторжение, воплощение...). Но приставка «при» приставкам «а» и «ин» несколько не противоречит: она лишь выводит внутреннее и интимное наружу, поскольку эти последние не пребывают в себе как в замкнутом единстве.)

5

Установив, таким образом, абсолютную несоизмеримость отношений вообще (не существует отношений, соизмеримых с чем-то «одним», будь это одно из двух, или единство двух или многих, да и самим себе отношения единой мерой служить не могут), можно сказать, что сексуальные отношения являются воплощением несоизмеримости отношений как таковой – несоизмеримости, взятой в отдельности и продемонстрированной ради нее самой.

80

Сексуальные отношения представляют собой отношения по преимуществу.

Можно сказать тогда, что хотя все отношения без исключения (неважно, идет ли речь о связи, обмене, встрече, дележе или союзе) могут быть тем или иным образом завершиться, кончиться пресыщением и/или себя исчерпать, сексуальные отношения воплощают собой принципиальную незавершенность отношений как таковых – иными словами, что сексуальная составляющая любых отношений (будь то языковых, общественных, аффективных или эстетических) лежит именно в измерении незавершенности. Пол там, где нет продукции, результата, полагания определенных границ.

Пол как телесная определенность – «сексуальность» или «сексуация» – это включение тела в отношения. Само тело есть включение в отношения: оно с самого начала находится в отношениях, так как представляет собой, по сути дела, не что иное, как экспозицию, обнаружение, обнажение. Это обнаружение ради себя самого и без какой либо иной цели (то есть без цели вообще, абсолютное) и есть пол.

Это не значит, будто «пол» тем или иным способом предопределен – наоборот: это оставляет открытым вопрос о том, как различие полов рассматривать, можно ли и как можно распределять по ним, можно ли пол так или иначе вменять, можно ли или нельзя

81

связывать пол с биологической, онтологической, социологической или иной идентификацией субъекта. Дело не в распределении полов и в том, насколько текучей и неустойчивой может половая определенность внутри нас и в наших отношениях оказаться важно здесь лишь само сечение: псевдо-термин, которым я пользуюсь по ходу дела не для того, чтобы связать пол («секс») с неким «дроблением на секции» (тем более, что сближение между этими понятиями, не раз предпринимавшееся, современная этимология отвергает, оставляя происхождение

слова «секс» без внятного объяснения), а для указания, скорее, на что-то такое, что высекается, выносится, обнаруживается «вне себя» еще до того, как успеет сложиться «в себе», так что вне-бытие, бытие-в-от-ношении предваряют, предвосхищают в нем всякое возможное «бытие» или «становление».

Трансцендентал, одним словом, условие возможности бытия как «бытия-к» или экзистенциал в смысле Хайдеггера (который сам, впрочем, в качестве экзистенциала пол не рассматривает: анализ этого вопроса вы найдете у Деррида).

Если в поле («сексе») и есть что-то от сечения (того деления, парадигмой которого является речь Аристофана в платоновом Пире), то лишь в том смысле, что Единого, который подвергается такому сечению, изначально нет, так что сечение это неизменно ему предшествует. А это значит, что сечением, разделением, разлучением чего бы то

82

ни было оно, в сущности, не является. Перед нами лишь отношение в его изначальной форме, изначальная «экспозиция», то есть экспозиция самого начала, происхождения как такового: если начало и «есть» происхождение, то это значит, что начало растворяется в отношении.

6

Мы не имеем начала и не являемся началом себя самих – вот что такое сексуальные отношения. Отношения раньше, изначальнее любого самопорождения или самообразования. Это относится ко всем отношениям, в том числе и к отношениям между отношениями, на которых наше существование зиждется – но именно в сексуальности это становится очевидным, выходит на первый план: оно и призвано как раз «это» явить.

Вот почему в нем налицо две стороны: возможность порождения другого (который становится «результатом» или «третьим» лишь ненадолго, сам, в свою очередь, подвергаясь «сечению»...), и возможность отношений-без-отношений – того, о чем мы как раз с самого начала и говорили.

Итак, нет никакого результата, не в чем отчитываться, нечего объяснять, а главное – нет самого вопроса: нет того, к чему, собственно, нужно идти. Вопросы нет, но зато есть обращение, апелляция, призыв – то, что по-английски называется sex-appeal. Призыв, претендующий не на ответ, а на

83

то, чтобы его расслышали, чтобы другой вернул его: только тогда отношения – их приход и уход, их приближение и повторение – смогут действительно состояться.

В фильме Кларенса Брауна Давай поженимся герой рассказывает женщине о светлячках, которые, загораясь, пробуждают в своих сородичах половой инстинкт. Женщина эта живет в отдельной комнате, перегородка которой не достигает до потолка, так что свет из нее проникает в комнату занимающего соседнюю комнату мужчины. Однажды, когда в квартире гаснет электричество, тот одалживает ей фонарик, которым и пользуется она, чтобы подать ему в дальнейшем сигнал – сигнал о своем желании. Но это световое подмигивание не выполняет здесь роль простого сигнала: здесь, после рассказа о светлячках, когда фильм заканчивается, так и оставляя нас в неведении о том, стали его герои любовниками или пег, он становится знаком, не имеющим иного значения, кроме себя самого: не просто знаком, себя экспонирующим, выставляющим напоказ, демонстрирующим, а знаком,

который к этой демонстрации, этому свету, этому блеску целиком сводится – который и есть не что иное, как ничего не освещающая, подобная спазме вспышка. Я -сам предстает здесь именно спазмой – световой спазмой в ночи отношений.

Я уже говорил о желании: то, о чем идет речь, не является желанием объекта. Это не отношение

84

к чему-то, к какой-то вещи – это отношение (внимание, тяготение) к отношениям как таковым.

7

Вот почему можно высказать в заключение несколько соображений в отношении языка сексуальных отношений – того языка, который является в них участником. Если, занимаясь любовью (половой акт часто называют именно так, и над этим не грех задуматься), мы говорим, то лишь для того, чтобы высказать наше удовольствие или желание – язык отношений есть не что иное, как они сами. Эти сексуальные выкрики с их тавтологическим характером замечательны тем, что, наряду с поэтическим и, может быть, фатическим использованием языка, представляют собой тот случай, когда язык устремляется к пределу своего значения. Формулой-схемой этого случая является восклицание «мне хорошо!», повторяющееся столь часто у Сада. Языковая избыточность пола, или, если угодно, сексуальная избыточность языка, устремляет здесь эти два главных вида отношений друг к другу так, словно каждый является для другого пределом, никогда не сливаясь с ним, но в то же время отсылая к нему как к своему условию или своему тайно чаемому исходу. Мы говорим, чтобы наслаждаться, а наслаждаемся, чтобы говорить -то и другое, секс и язык, не только заменяют друг

85

друга, но друг друга исключают, исчерпывают, воодушевляют.

«Мне хорошо!» – да, но и «Тебе хорошо!», и «Кончай!» (об этом бесконечном «кончай» смотри у Деррида и Бланшо) – эти выкрики не говорят ничего, они провозглашают, демонстрируют, выставляют напоказ триумфальное «есть» сексуальных отношений, отношений, которые как раз тогда и «есть», когда сказать относительно них оказывается нечего¹.

Вслед за этим – молчание. И новое начало, и новый конец.

Приложение: Выкрики

Предварительное замечание. Настоящий текст не носит характера энциклопедической или словарной статьи, поскольку объект ее не дан нам заранее и не может рассматриваться как принадлежащий к предметному полю этого энциклопедического издания. Мы имеем, скорее, дело с объектом, который только предстоит сконструировать – недаром так трудно было выбрать заголовок для этой статьи: ведь только в контексте этого словаря и получает слово «выкрики» сколь-нибудь внятный смысл. Нас интересует здесь значение и использование слова в половом акте. (В некоторых общих описаниях этого последнего попадают замечания, что оргазм, мол, «сопровождается порой выкриками или дрожью». Но содержательно выкрики, в отличие,

86

скажем, от «позиций», в этой сфере никогда не рассматривались и значение их так и не было до сих пор сформулировано. Объяснить это можно, в частности, тем, что речь идет об очень широком диапазоне явлений, включающем, наряду с междометиями, криками, стонами, целые фразы, а то и речи: мы находимся здесь в промежуточной, нестабильно, пограничной для языка зоне).

«О небо, сам Люцифер, приди ему в голову извергнуть семя, не вскипел бы такой пеной и не изрыгал бы в адрес богов столь мерзких кощунств и проклятий». Для поведения одного из персонажей Процветания порока маркиза де Сада (*Prosperites du vice*, ed. UGE, 1969, p. 171) это сравнение чрезвычайно характерно. У Сада, как и в прочей эротической литературе, восклицания нередко сопровождают половой акт, в особенности его кульминационный момент. О том же самом свидетельствует кино (не только порнографическое) и некоторые песни (как, скажем, Туда-сюда Генсбурга, или Как я тебя люблю Джонни Холлидея). Слова в таких ситуациях могут быть самыми разными, и тон их при этом тоже любой: от крика и вопля до шепота и урчания -обоих пределов, за которыми язык исчезает. Вместо кощунственных и непристойных словоизвержений садовского героя мы сталкиваемся порою с краткими выражениями одобрения или просьбами, вроде «Пожалуйста» или «Да» в деликатно поданной сцене из Все освещено Дж. С. Фозра. Приходит в голову

87

и религиозное выражение «непрестанная молитва», означающее горячее, краткое, немногословное, повторяющееся молитвословие: ее французское название («*priere jaculatoire*») у многих непроизвольно вызывает улыбку, ассоциируясь с «эякуляцией». Непрестанная молитва лежит в самой сердцевине исихастской традиции, само название которой и означает как раз умиротворение, доставляемое горячими молитвенными восклицаниями.

Название известного фильма Крики и шепоты тоже не случайно, надо полагать, вбирает в себя весь диапазон доступных нам восклицаний. Хотя по замыслу автора название фильма не имеет прямого отношения к нашей теме, порнографические сайты и секс-шопы им, как известно, охотно пользуются.

Хотя обе эти предельные возможности абсолютно противоположны, противостоя друг другу как полнота наслаждения обладанием, с одной стороны, и полнота любовного блаженства, с другой, все регистры восклицания (независимо оттого, служило ли оно выражением и проявлением жажды обладания со стороны, пользуясь греческим словом, эраста, т. е. любящего, или стремления отдаться со стороны эро-мена, т. е. любимого), связывает друг с другом тонкая, почти незаметная нить, позволяющая выделить в восклицаниях четыре простейших, вступающих между собой в различные комбинации, декларативных высказываниях: я овладеваю тобой/я наслажда-

88

юсь/ты овладеваешь мной/ты наслаждаешься. Непрерывность этой нити обусловлена тем, что все эти высказывания, пусть неявно, по сути своей порнографичны: в самом факте произнесения слов во время любовного акта есть нечто такое, что по меньшей мере скрыто и асимптотически сближает их с порнографией. Именно поэтому и было решено посвятить им особую статью в посвященном порнографии словаре. Если мы определим порнографию как выставление напоказ того, что показу не подлежит — не подлежит не в силу своей

непристойности, а в силу того, что – как, например, имеющие место у мужчины и женщины в половом акте выделения, или радостные эмоции, которые они испытывают (вокруг этих двух понятий: выделения, или эмиссии, и эмоции, все как раз и построено) – показу буквально не поддается, то станет понятно, почему восклицания, независимо от того, носят ли они собственно сексуальный или, в более широком смысле, любовный характер («я люблю тебя» принадлежит к этому же регистру: дело тут в интонации) уже сами по себе, в том, как мы их реально переживаем, представляют собой начальный род порнографии и почему то, что называем мы порнографией, без них не обходится. Слово выставляет здесь напоказ то, что не показывается, подчеркивает, что по отношению к поддающемуся показу налицо некий избыток – парадоксальный избыток чувства над самой чувственностью, избыточное признание в его, признания, невозможности.

89

Тот факт, что в литературе с подобным использованием слова приходится встречаться чаще, чем в кино или в других зрелищных формах порнографии (во всяком случае, именно это на основании своего ограниченного опыта автор настоящей статьи рискует предположить), связано, вероятно, помимо технических трудностей (запись звука, сценические условия и т. д.), также и с тем, что сексуальные выкрики представляют собой не просто вторичный элемент порнографического представления, дублирующий происходящее на сцене в плане языка, но и своего рода зародыш поэзии.

И в самом деле, выкрик— особенно в таких парадигматических его формах, как «Мне хорошо!», или «Пиздец, я больше не могу!», или просто «Да!» (вспомните последние строки джойсова Улисса) то есть в формах, суть которых можно подытожить по-французски выразительным ассонансом «Oui, je (tu) jouis» (ДА, я наслажДАюсь) – говорит нечто очевидное: высказывает нечто такое, что в высказывании, собственно, не нуждается. По отношению к действию такой выкрик тавтологичен и выразительных эквивалентов у него в языке найдется немного (жалобное «мне больно...», к примеру, но оно вполне может оказаться чисто информативным).

Подобное использование речи одновременно тавтологично (или, точнее, используя выражение Шеллинга для описания мифа, тавтологично)

90

и перформативно: создается впечатление, что слова «мне (тебе) хорошо» приносят наслаждение сами по себе и что, следовательно, наслаждаться – значит говорить, точно так же, как говорить, или говорить «это», значит наслаждаться. А это, в свою очередь, наталкивает на рискованную мысль о том, что «говорение» само по себе есть не что иное, как наслаждение.

Следуя этой логике, мы обнаружим, что характеризуя те или иные жесты, части тела, вкусы как непристойные и «постыдные» мы отчаянно пытаемся приблизиться к потаенному ядру наслаждения, обнародовать его пропажу. Сопутствуя знанию о невозможном, «отчаяние» как раз и представляет собой, демонстрирует, форму его возможности, так что «невозможным» его уже, строго говоря, тоже не назовешь. Вот почему, кстати говоря, в отличие от порнографии, которая остается прочно связана с эксгибиционистским фантазмом (и с выкриком как его кульминацией), любовь (каким бы словом ни называть ее) совлекает с себя одежды фантазма, возвращаясь от крика к шепоту и молчанию.

Выкрик лежит, таким образом, в самом сердце загадки, которую порнография задает нам. С одной стороны, он ничего, собственно, не говорит: он лишь якобы дублирует действие именованием (можно подумать, будто говоря «пиздец!» мы

91

что-то описываем – как бы не так!), хотя на самом деле представляет собой его, этого действия, последнюю судорогу. Ни говорить, ни показывать здесь, собственно, нечего. Именно поэтому порнография неизбежно заходит в тупик. Но тупик этот, в то же время, заявляет о себе вслух – будь то в «безъязычных» выкриках или в «злаязычных» проклятиях и кощунствах, роднящих восклицания не столько с религиозной трансгрессией, сколько с той яростью, которую обращает речь против себя самой, когда может сказать лишь слишком много или, наоборот, слишком мало. Можно было бы, возражая Лакану, заметить, что хотя сексуальные отношения и «не пишутся» (то есть что хотя нельзя дать о них значимого, вразумительного отчета, рапорта, «отношения»), они, зато, выговариваются – и даже выкрикиваются, ибо именно в крик их предел и начало.

Библиография

Christian Prigent, «Un gros fil rouge cire» [Кристиан Прижан, «Толстая красная вошенная нить»] в L 'intertable, Paris, P.O.L., 2004; Jean-Luc Nancy, /.'«il y a» du rapport sexuel {«Есть» и «нет в применении к сексуальным отношениям»}, Paris, Galilee, 2001; Jonathan Safran Foer, Tout est illumine (Джонатан Сафран Фозер, Все освещено), Seuil, 2003. Страница 266 этой последней работы, на которую мы ссылаемся, является, наряду с заключительной страницей

92

Улисса, лишь одним из бесчисленных примеров, которые дает нам литература, а поскольку эта последняя не является тем местом, где выкрик находится в своей речевой стихии, бесполезно множить на нее ссылки. Лучше мы откажемся от библиографии вовсе и процитируем вместо этого Аполлинера из цикла Поэмы к Мадлен:

Прислушайся к симфонии любви, звучащей
в раковине Афродиты:
Там пение угасшей страсти
Там обезумевших любовников лобзанья
Любовные крики смертных, насилуемых богами
И непристойный гам в котором стати
прославленных героев свечам подобные
как поршни ходят туда-сюда
И крики безумные вакханок
Отведавших
любовного напитка что выделяет
разгоряченное кобылье лоно
И визги в джунглях похотливых кошек
И соков ток глухой в тропических растениях
Нестройный шум прибороев
Гром пушек чьи стволы любви орудьем у народов
служат

Шум волн где красота и жизнь берут свое начало
И песнь победная что луч зари из сердца каменного
исторгает
И крики сабинянок когда их едины бросают на седло
И Суламифи песнь брачную
«Прекрасна, но черна я»
И вопль нашедшего руно Ясона

93

И песнь земную лебедя чей клюв меж бедер скрылся
посипевших Леды
Там пенье всей любви разлитой в мире
Там, между бедрами любимыми Мадлены
Заключена вся полнота любовных звуков
Так раковина малая вмещает всю полноту
священных песен моря

94

АЙТЕН ЮРАН

«Ожог смыслом», или Касание мыслью сексуального

«Ожог смыслом» – это сочетание слов появляется в ткани дискурса Нанси. Заимствовано оно у Пауля Целана. Пожалуй, трудно найти более точное выражение тому эффекту, которое производит письмо Нанси. Это письмо предстает неким оплотненным присутствием в этом мире, своего рода препятствием: натыкаешься на герметичную ткань текста, настоятельно требующего дешифровки. Но эта языковая ткань не находится в застывшем состоянии, она провоцирует дальнейшее движение в готовности к порождению новых смыслов, к производству новых эффектов. Это как высказывание, вибрации которого сохраняются бесконечно долго после его выброса в этот мир, и в эффекте от миновавшего присутствия которого, как об этом говорит психоаналитический опыт, и происходит само конституирование субъекта. Впрочем, быть может, и само письмо Нанси предстает как виртуозный отклик на вопрошание Поля Валери: «может ли опыт боли быть переведен в опыт мысли?»¹. Это вопрос о возможности схватывания в слове опыта тела- опыта сексуального... Или, быть может, это

95

письмо – эффект (от) одного высказывания Фрейда, которое для Нанси предстает самым чарующим и самым решающим высказыванием, – а именно: «психика протяженна: но ничего не знает об этом»²?!

Письмо Нанси необычно. Во многом Нанси предстает изобретателем нового кода, суть которого хорошо схватываема его же неологизмом -excrige, своего рода выписыванием или записью во внешнем, записью, приходящей извне, выписыванием того, что носит характер овнешненного. Парадоксальным образом это выписывание во внешнем становится письмом в движении к телу, которое экспонируется, бытийствует на границе. Самим актом выписывания в риторике повторяющихся фигур оно доходит до пределов. Письмо Нанси и предстает письмом в повторяющемся касании к пределам. Касание – важнейшее понятие

словаря Нанси. В тексте *Cogrus* это понятие претерпевает грамматические поломки, застывая, например, в возвратной форме в отношении к другому «se toucher toi» или отливаясь в существительную форму «le toucher» или в само-себя-касание «ип se toucher soi-meme». При этом Нанси настойчив в том, что этот акт касания в письме отнюдь не предстает как наделение значением, это не акт означивания, точно также как это не констатация невозможности этого означивания и схватывания в слове опыта сексуального, своего рода смирения перед пределом. Напротив, Нанси

96

настойчив в этом столкновении с границей, само признание которой иногда оборачивается запретом на мысль. Жест касания подразумевает какой-то бесконечный процесс раздвигания (*ecartement*) пределов. Письмо становится «жестом прикосновения к смыслу³». Но этот жест прикосновения, по мысли Нанси, не имеет целью экстаз смысла или экстаз плоти. Касание границы, границы смысла, границ чувственности... – это бесконечное повторяющееся касание другого, как в телах любовников, которые «...не пресуществляются, но соприкасаются, возобновляют без конца свое опространствование, удаляются, адресуются друг (к) другу». Говоримое Нанси предстает не просто как способ концептуализации наслаждения, при всем том, что он остается верным тому сексуальному, которое усматривает во всех языках. Вопрос чрезвычайно важный для него – как предохраниться от наслаждения, того наслаждения, которое, например, прошивает текст Джойса⁴, проходит насквозь?! В этом касании «ничто не проходит насквозь»⁵. Нанси говорит, что само утверждение о невозможности наслаждения становится своего рода контрацептивом «...в порядке предохранения от концептуализации наслаждения, то есть призыва постигать его немислимым, постигать его в неконцептуальной, непонятийной форме». Необходимо предохраниться и от самой идеи немислимого наслаждения...

97

В одной из бесед Нанси заговорил о своем страхе, вызываемом как самой невозможностью письма, так и возможностью писать километры текста. Нейтрализовать этот страх ему позволил момент, когда он, по его словам, смог обрести «зацепку», имеющую отношение к чему-то другому, нежели язык. Послушаем Нанси: «говорить начинаешь только при контакте с произведением искусства, а не находясь перед ним. Находиться перед чем бы то ни было – то же самое, что строить дискурс «о»...»⁶. Это чрезвычайно важная мысль. Нанси не пытается строить дискурс «о», находясь перед тем, о чем говорит, для него невозможен дискурс вне контакта, вне касания, вне отношений...

Говорить в отношениях

Итак, «допустим, мы будем писать не о теле, но само тело»⁷. С этого допущения, своего рода позволения на слияние письма с телом, Нанси начинает размышления в *Cogrus*. Нанси пытается говорить не о наслаждении, он пишет само наслаждение. *Excrire*... Буква, втиснутая в поверхность опыта тела, оставляет сверкающий след, отныне делая невозможным внешнее, становясь своего рода оплотненным присутствием эффекта совокупления слова и избыточной жизни тела. Этот след предстает как формирование зоны пустоты, щели, отверстия. Нанси в жесте прикасания конституирует разрывы, бреши в привычных дис-

курсах о сексуальном, раздвигая однозначность их пределов, однозначность границ внешнее/ внутреннее, подобно опространствлению тела в касании. Это отодвигание в духе логики тела, пустот эрогенных зон, у которых границы проблематизируются, одновременно становясь максимально насыщенными и напряженными, являясь средоточием интимности в выворачивании на другого или экстимности, говоря словами Лакана. Да и само слово, по мысли Нанси, телесно: до тех пор, пока оно не поглощено без остатка смыслом, слово «...остается в своей основе протяженным, находясь между словами, стремясь к ним прикоснуться, но при этом, не присоединяясь к ним..»⁸. Слово само предстает протяженной пустотой, готовой к непривычным смысловым наполнениям. Прикасание означающих, их слияние, способ спаривания бытия и сущего, совокупление букв с плотью, которое приводит к переливанию сексуальности, осеняющей и оживляющей мертвую букву... Каким же образом осуществимо это подвешивание смысла?! Как воспрепятствовать процессу окончательного укрощения (утопления, умерщвления) слова смыслом? В чем особенность способа, изобретаемого Нанси? Каким образом осуществляет он перевод опыта тела в слово, сексуального в мысль? Каким образом ему удастся прикоснуться к тем основаниям человеческого бытия, в которых не так легко дается прямой

взгляд, а произнесенное слово, порой, отзывается гулкой тишиной? Какие объятия языка он готовит для схватывания сексуального?

Да, наслаждение не терпит слов... Язык становится слишком беден: все его уловки по метафоризации, изливающиеся через край, в прикосновении к средоточию невыразимого, почти бессильны. Это знание, которое мы, как кажется, уже усвоили, обреченно останавливаясь перед этими пределами. И вроде бы Нанси с этим согласен. Ни рассказать об этих отношениях, ни рассчитать их, ни «донести» о них нельзя. О них нельзя составить рапорт, отчет (фр. *rapport*), разве что, по мысли Нанси, в случае крайней необходимости в юридической или полицейской практиках. Но Нанси делает следующий ход: да, сексуальное не пишется, и он в этом согласен с Лаканом, сексуальное не знает своей буквы, сексуальное вне письма... Оно – в отношениях (!). И это – важнейшая фигура мысли Нанси!

Сексуальное – в отношениях. Это значит, что любые отношения сексуальны. Действительно, как иначе?! Фраза, сказанная другим, тембр голоса, миг взгляда, прикосновение, запах... разрозненное, дискретное – вот из чего скроено отношение. Нанси еще более усиливает эту мысль: сексуальное – не просто один из видов отношений, оно есть сами эти отношения! Но есть важнейшая особенность этих отношений – они вне онтологии: отношения не являются чем-то сущим, они имеют место лишь между сущи-

ми. Это между и конституирует сами отношения. В текстах Нанси прописывается не столь субъект бессознательного, сколь субъект отношений. При этом весь парадокс в том, что ни сами отношения, ни субъект не обладают онтологической данностью и не предшествуют друг другу. Нет изначальных, априорно данных отношений, в которые бы вступал субъект. Субъект конституирует отношения, и конституируется отношениями. В нашей повседневности мы постоянно имеем дело с незримыми эффектами вступления в

отношения, которые улавливаются по флуктуациям, циркуляциям, возмущениям смыслов... Это отношение, например, к жесту руки, которыми когда-то выписывала буквы рука Нанси, это прикосновение к странице взглядом уже тех, кто читает Нанси... Да, это «касание бесконечно искажено, отсрочено – оно опосредовано машинами, транспортными средствами, ксерокопиями, глазами, другими руками, – но остается мельчайшая упрямая частица, бесконечно малая пылинка повсюду прерываемого и повсюду осуществляемого взаимодействия»⁹. Взаимодействия как касания тел «на этой странице»¹⁰, обменов смыслами... Сам Нанси, преодолевая сопротивление слова, вступает в отношения с когда-то сказанным Лаканом – о несуществовании сексуальных отношений...

Важным представляется то, что в этих отношениях Нанси интересуется отнюдь не то, где именно рождается это парадоксальное высказывание

101

Лакана; также он не ставит перед собой задачу прояснения смысла сказанного. Прояснение, объяснение – продукт научного типа дискурса... Нанси отмечает, что само функционирование этого высказывания происходит не на уровне простого эмпирического – например «это существует, а это не существует». В самой парадоксальности этого высказывания, по сути, и проявляется то, что проблема любого высказывания коренится в отношениях между – «между эмпирией и структурой», или «в отношениях между отношениями, которые имеют место *de facto*, и теми, которых *de jure* быть было бы не должно». В этом смысле, Нанси до пределов остается верен психоаналитическому дискурсу, который и обнаруживается в проблематизации этих отношений с эмпирией, в котором, например, слово не предстает единицей информации, и задачей языка, во фрейд-лакановском смысле, является отнюдь не информировать, а вызывать представления, то есть рождать некий отклик на высказывание, высказывание иногда абсолютно парадоксальное и провокационное по своей форме, высказывание, представляющее порой бессмысленным. Но в этом отклике может случиться так, что «уход смысла» обернется «смысловым ходом», сам акт парадоксального высказывания окажется способным вызвать волнения и флуктуации смысла.

В письме Нанси обнаруживаются еще одни непривычные отношения. Язык в приближении

102

к сексуальному дает прореху, истончается, предлагая или аргоизмы или научные формы, но при этом, важно, что и те, и другие языки остаются несмешиваемыми кодами. Нанси ломает эти условности, смешивая непристойности, сексуальные выкрики и метафорические излишества в одном дискурсе. Эта игра как сплетение разных языков, – арготического языка, вульгарных смыслов, поэтических метафор, – предстает их возгонкой, где разные смыслы оказываются сплавлены вместе, где они вступают в отношения. Сама ткань означающих, которую плетет Нанси, поражает своей непредвиденностью, и эта непредвиденность – в поломке привычных кодов. Это своего рода разрыв, осуществляющий приостановку означивания, его подвешивание. В этом сплавлении смыслов, как результата вступления в отношения того, что обычно находится вне этих отношений, кроется и согласие Нанси с Лаканом в том, что сексуальные отношения сопротивляются любой записи, и полемика с Лаканом: если сексуальные отношения и не записываются, то они выкрикиваются. В этих выкриках Нанси усматривает

продвижение языка к своему пределу, к пределу своего значения. В семинаре «Этика психоанализа» Лакан также касается этого вопроса, но при этом видит огромную пропасть в вокализации сексуального акта или в мелодичных призывных звуках, сопровождающих сексуальный акт и означающей структурой. Нанси в этом продвижении к пределам

103

языка, говорит о попадании в «промежуточную, нестабильную, пограничную для языка зону», в которой он усматривает зародыш поэзии¹¹.

И еще одна важная особенность мысли Нанси... Если субъект для него – всегда уже субъект отношений, то это прежде всего еще и субъект ответственности за свое существование. Эта ответственность связана с ответственностью субъекта за обмена смыслами, за акты высказывания, производимые в этот мир... Так или иначе, этот вопрос через логику события, бытия-друг-с-другом, разделения бытия, интимности, сообщества (*communaute*) как единения (*communion*) пронизывает многие его тексты. Ответственность за производимые смыслы связана, прежде всего, с тем, что нет уже данного, навсегда зафиксированного смысла, который необходимо передать. Смысл связан с «мирадами возможностей», за которые несем ответственность мы. Еще интереснейший поворот: «Быть ответственным... это прежде всего не соотносить себя с какой-либо нормативной инстанцией»¹². Потрясающее высказывание Нанси, наполняющее смыслом суть его понятия – отношения. Отношения возможны только в модусе различий, в единичной множественности, – само становление субъективности возможно в логике различий, а ответственность субъекта лежит в поле поиска этих отличий. Наше событие предстает как бытие-со-многими, как «совместное» смысла, но не слипания с нормативными идеаль-

104

ными инстанциями. В последних – нет отношений, так как отношения – это всегда поддержание напряжения (от) собственной инаковости, бездны в себе, инаковости (от) другого (*alterite*).

Мысль как неожиданность события

Еще одна важная особенность письма Нанси связана с существованием особых точек – точек обрыва предполагаемого, ожидаемого или привычного смысла. Это точки, в которых мы застываем в недоумении... Смысл, которому следуешь, который уже предвосхищается, вдруг обрывается, сталкивая с непредвиденным. В этом недоумении, говоря словами Нанси, «...есть отзвук запрета, оно словно бы останавливает занимающуюся любовью пару, в нем явно прослеживается прагматический, перформативный аспект – перед нами своего рода *coitus interruptus*». Говоря о мысли как событии, Нанси настаивает на характере ее непредвиденности, неожиданности. Впрочем, как само сочетание слов «сексуальные отношения» – плеоназм, сочетание «неожиданность события» – точно так же несет в себе все тот же смысловой избыток. Событие только тогда предстает событием, когда оно носит непросчитываемый характер, когда оно случается. Сама неожиданность его наступления подразумевает разрыв, скачок, чистую негативность, но при этом «то, что делает событие в событии, это не

105

только то, что оно случается, это то, что оно удивляет — и возможно даже, что оно само себя удивляет»¹³. Нанси делает акцент на неожиданности мысли, — только тогда она имеет право называться мыслью. Нет мышления без события мышления, «На неожиданное наступление присутствующего (бытия) следует ответить, выражаясь в делезовской манере, неожиданным становлением мысли»¹⁴ или «мыслить скачок возможно только посредством скачка мысли»¹⁵. Но что интересно, эта неожиданность, вопреки обычному представлению, не есть просто пораженность или новизна бытия по сравнению с уже данным. Неожиданность и предстает скачком в то же самое бытие, «...тем Скачком, в котором событие и мысль являются «одним и тем же»¹⁶. Это вспышка мысли предстает как утверждение ее напряжения, интенсивности, как разрыв, скачок самой негативности. Письмо Нанси пытается следовать этому резкому натяжению. Смысл обрывается, например, в освобождении от оппозиций, прочно устоявшихся в подходе к сексуальному. Так, например, поразительно, но у Нанси нет простой схемы напряжения/разрядки, вожделения/угасания, желания/наслаждения (!). Это и может представлять точкой потрясения смысла, или Мысли как события и прыжка в бытие.

Разве понимание того, что пик экстаза тела, этот разрыв в полотне бытия, который отнимает у субъекта желание, сталкивая его со смертью,

106

маленькой смертью, где все затихает в абсолютном успокоении в доведении до предела, не стало чуть ли не общим местом, например, в психоанализе?! Катастрофа желания, вот о чем зачастую идет речь... Нанси очень тонко подметил, что мы имеем дело с влиянием латинской этимологии слова *desidero* — «потерять из виду звезды», потерпеть неудачу, отсюда своего рода «катастрология» желания, представление о его крушении. Нанси переворачивает эту мысль. Желание (*desir*), по мысли Нанси, в половом акте не гаснет, не претерпевает крушение, катастрофу (*desastre*), а наоборот, превосходит себя. Или точнее, «успокаиваясь, желание одновременно гаснет и из себя исступает», а само наслаждение предстает как одновременность разрядки напряжения и его избыточного напряжения. В этом, по его мысли, и обнаруживает себя двойственность свойственная желанию.

Это переворачивание позволяет идти в своем скольжении дальше: сексуальный акт предстает как бесконечная комбинаторика, непрерывный процесс. Мы как будто бы попадаем в преисподнюю, в которой явлена одновременность разрядки напряжения и его избыточности, успокоения и исступления желания. Так называемое «завершающее» удовольствие завершает лишь очередной этап в последовательности, у которой нет конца. Это своего рода «и после», связанное с возобновлением сексуальных отношений, и это еще один способ

107

актуализации бесконечности, о которой говорит Нанси. «Сексуальные отношения не могут быть бесконечными», но при этом они не имеют конца: паузы, разрывы, исчезновения желания во все потопляющем наслаждении сменяются новыми волнами желания в фигурах повторения. Это запускает бесконечный процесс подвешивания смыслов, делая, кстати, невозможной еще одну иллюзию, прочно укоренившуюся в умах — о миге абсолютного слияния в сексуальном акте.

Вопреки наивному представлению о слиянии двух в одно в сексуальном акте, Нанси говорит об отсутствии единства в совокуплении, — двум телам никогда не слиться в одно. И вроде бы Нанси здесь не оригинален. Фрейд не раз отмечал, что в

самой природе сексуального влечения есть нечто, что не способствует достижению полного удовлетворения. И дело не только в том, что на пике экстаза тела связь с другим обрывается, и сам этот миг отбрасывает субъекта в одиночество, радикально выталкивая его из отношений. Дело еще и в том, что генитальное влечение артикулировано не так как другие частичные влечения, оно требует символизации тела, его отчуждения в значивании, в метафоризации. Другими словами, в идиллию о полноте счастья в слиянии вторгается чревоотчина, воздвигнутая стеной языка между полами. Сексуальные отношения только еще более растрavляют, бередают рану, намекая на сами основы фантазма, той «голой

108

породы», на которую наталкивается анализ¹⁷. Двум телам не стать одним, также как нет наивного природного наслаждения в сексуальных отношениях. В лакановском смысле, может человек и мечтает совокупляться как животное, но это у него никогда не получится. Сексуальное возможно только будучи опосредованным языком. Это, по тонкому замечанию Мильнера, и наличествует во фрейдовском анализе слов, когда одно слово содержит в себе противоположные смыслы, когда два становится одним. «А: если два могут стать одним в языке, то реальное разделение наделенных полом тел не ведет к невозможности наслаждения»¹⁸. Тогда опять же, условием его возможности оказывается язык?! Но как нет абсолютного слияния в сверкающем миге желаемой кульминации сексуальных отношений, так нет и того предсуществующего и утраченного единства андрогинного существа до рассечения. Да, андрогинный миф о единстве, о котором и напоминает вечное вожделение к другому полу в стремлении к восстановлению прежнего блага, отсылает к мифу об утрате полноты бытия в самом основании. Нанси настойчив в этой мысли- нет ни первоначального, ни последующего слияния, да сами эти представления говорят скорее не о наслаждении, а его прерывании. Лакан, как известно, переосмысляет миф Аристофана, говоря о том, что в мифе речь идет не о простом поиске в любви своего другого, своей половины противоположного

109

пола в стремлении слияния с ним. Речь идет о поисках «безвозвратно утраченной частицы себя самого- частицы, возникновением своим обязанному тому факту, что существо, став всего-навсего носителем пола, утрачивает бессмертие»¹⁹. И поначалу кажется, что Нанси продолжает ту же логику, нет предшествующего единства, которому мы постфактум приписываем первоначало, «так как целого не хватало раньше, чем его хватились». Но Нанси замечает, что именно здесь необходимо уточнение. Это уточнение очень важное и касается того, что именно он имеет ввиду, говоря о желании. С этим уточнением желание, схватываемое в текстах Нанси, обнаруживается по ту сторону лакановского представления о желании. Он настаивает на том, что оно ближе не к фрейдовскому Wunsch (пожелание, чаяние), а к фрейдовскому Gier, Begierde, означающим страсть, жадное, напряженное стремление, аффективное переживание, вызванное «присутствием чего-то такого, что настойчиво продолжает о себе заявлять». Это чрезвычайно важный поворот мысли (!), Меняются не просто акценты. Интерес представляет не столь то, за чем охотится субъект в поле своего желания в перспективе идеальных форм, которыми (или в которых) он конституирован, а интерес представляет верность тому напряжению, которое толкает на поиск. Верность напряжению, забота о том, что сохраняет субъективное напряжение, верность страстному, аффективному.

Это забота не просто о том, чего не достает «...она состоит в заботе об этом удалении и в самом этом удалении»²⁰. Нанси отмечает, что в сексуальных отношениях речь не идет о желании объекта и это не желание вещи, «это отношение (внимание, тяготение) к отношениям как таковым». Тяготение к отношениям (!). И вновь есть опасность поместить Нанси в гегелевско-кожевскую традицию, в которой объектом желания может быть только другое желание или признание. Но в этом жадном устремлении проявляется иная фигура желания – Нанси ее называет ударом молнии. В этом нечто гораздо большее, чем представление о желании как нехватке. В уме неизбежно возникают отсылки к батаевскому пониманию, что бытие может быть даровано исключительно в порыве страсти, в молниеносной вспышке, в аффекте...

Еще один важнейший элемент мысли Нанси проявлен в понятии интимность. Нанси пользуется им в очень разных текстах, не уставая говорить о том, что речь идет о «превосходной степени внутреннего». Эта превосходная степень коренится в максимальном различии. Мистерия единения в сексуальном акте, затрагивающая понятия интимность, близость, переворачивается идеей об абсолютном различии. «Всякое сущее соприкасается с другим сущим, но закон касания – это разделение и даже больше .- разнородность соприкасающихся поверхностей»²¹. В ритмическом движении тел,

в чувственном наслаждении, в прикосновении к коже другого (само прикосновение предстает границей, говорящей об отсутствии единого тела) наиболее ярко проявлено различие тел, а не слияние в бесформенную хаотичную материю.

Это настаивание на разнородности дает возможность бесконечной комбинаторики, в которой Нанси идет до максимального разрушения любой однозначности. Например, никто не является «мужчиной или женщиной без остатка», или без остатка гомо- или гетеросексуальным. И, опять, кажется, что нового здесь сказал Нанси? Эта мысль об отсутствии накрепко пригвожденного смысла мужского/ женского,- мысль почти банальная в психоанализе. Но Нанси продолжает, делая еще один смысловой ход, который все переворачивает! Все «дело даже не в разнице полов, а в различающемся в себе поле» (!). Нет разницы иолов как априорно данной сущности, ее нет до вступления в отношения, а есть всегда изначально – различающийся в себе пол. Нет пола до отношений, также как нет эрогенной зоны до этих отношений, нет закрепленной топографии тела. И здесь кроется еще одна чрезвычайно оригинальная мысль Нанси, производящая радикальный переворот в подходе к телу. Эрогенная зона конституируется не только именованием, она формируется лаской, эрогенная зона конституируется в жесте прикосновения, который вновь и вновь очерчивает зону, рождает, воспаляет ее. Эрогенные зоны не

закреплены, они и обнаруживают свою «подлинную интимность» – экстимность, прикосновение и рождает, конституирует эрогенную зону... Вновь, своего рода приближение к преисподней тела – между-местие тела и слова, в котором нет закрепленных эрогенных зон; эрогенная зона и есть отношения, те что прерываются, закрываются, вновь открываются, «...поглощая и выбрасывая те или

иные элементы – воздух, влагу, жидкости, тепло, ткани, напряжение». В этом смысле отношения, пребывая в поле между, в зазоре, в промежутке, и предстают самым условием смысла. И в этом – смелость Нанси, жесты прикосновения которого сами производят именование, схватывание, также как эрогенная зона в своей проявленности являет собой пустоту, надрез, край, остановку. И здесь обнаруживается еще один виртуозный поворот мысли Нанси.

Если пол проявлен там, где нет продукции, где есть незавершенность отношений, а примесь сексуальности в любых отношениях делает их незавершенными, оставляя место этому «и потом», своего рода бесконечной возгонки, вовлеченности в вихре, захватывающем в процессе продвижения, быть может, стоит переосмыслить фрейдовскую сублимацию?! Поразительно, но проблема сублимации обретает интереснейший поворот сквозь мысль Нанси. «Говорить о сублимации, как бы мы это слово ни понимали, нельзя, пока мы не знаем, что, собственно, сублимируется и в чем эта операция

113

состоит: ведь не исключено, что структура или природа того, что, якобы, сублимируется, в процессе, именуемом сублимацией, сама активно задействована». Это либидинальная примесь в захваченности этим миром, осеняющая самое невзрачное, самое пресное сосуществование с ним?! Удивительно, но сексуальное, в смысле Нанси, и оказывается чем-то таким, что дает возможность открыть некое новое по отношению как к вещам так и к значениям измерение, – измерение смысла или смыслового чутья, именно поэтому сексуальное оказывается прочитываемо в модальности транс – модальности, запускающей движение смыслов. Это «и после» несет в себе возможность непредсказуемости, в которой и происходит подвешивание однозначных смыслов. «Любовный акт не имеет места как таковой, но всегда по-другому». Порнография вступает как то, где «и после» сексуальных отношений – всегда одно и тоже... Метонимическая тоска в поле механики сексуального акта, в котором нет места непредсказуемости? Тогда мысль без претензии на скачок, на событие – порнографична?!...

Модальность «транс-»

Итак, в говоримом Нанси нет исчисляемого количества зон, полов... Это бесконечная комбинаторика, но не дурная бесконечность. Это означает, что множество не предстает как простая сумма частей, нет совокупности складывающейся из час-

114

тей, нет целого, одного, сложенного из элементов. Нанси обращает внимание на общую модальность «транс-» в этих отношениях: «транспорт, трансакция, транскрипция, трансфер, трансформация, транспарентность, транссубстанция, трансценден-ция»²², которая в модусе инаковости затрагивает модальность «с-», «бытие-вместе» или бытие-друг-с-другом. Точно также нет раз и навсегда закрепленных точек опор дискурса, изобретаемого Нанси, а есть «передача, перенос, исступление {transport}; отношения {rapport} поддерживаются, обеспечиваются исключительно исступлением {transport}»: Это возможно применить и к отношениям Нанси со сказанным Лаканом, к нашим отношениям, в свою очередь, с текстами Нанси. Остается внимать пространству смысловых мутаций,

трансформаций, потрясений, волнений в отношениях с текстами – в них вечное движение, страсть исступления и возможность передачи смыслов.

Письмо Нанси толкает на отношения, на модальность транс, на трансфер. Оно трогает, производит касание – приводя к сексуальному отношению с письмом. Волнения, производимые письмом Нанси, предстают как дрожь сексуального акта, акта не знающего конца, в котором любой намек на окончание и приближение к пределу, вводит еще большее напряжение; высшая степень интимности приводит не к коллапсу дистанции, а становится еще более интенсивной. Отношения

115

с его текстами предстают как вновь возобновляемое движение в «апофеозе касания». Письмо как любое отношение может включать в себя сексуальную компоненту, именно это производит возгонку этих отношений в вечную незавершенность смыслов, в отсутствие продукции. Настойчиво вспоминается бартовское: «язык – это кожа: я трусь своей речью о другого. Словно у меня вместо пальцев слова – или слова заканчиваются пальцами. Моя речь содрогается от желания, я оборачиваю своими словами другого, ласкаю, задеваю его; я затягиваю это соприкосновение и изо всех сил стараюсь продлить то комментирование, которому подвергаю наши взаимоотношения»²³.

При внимательности и чувствительности к тем эффектам, которые производит письмо Нанси, можно обнаружить усталость от повторяющихся фигур мысли... Быть может, это движение в повторяющихся комбинациях мысли аналогично бесконечности сексуальных отношений в их вечном возобновлении?! Это и есть то неизбежное «и потом» сексуальных отношений?! Смысл требует повторяющегося прикасания. Более того, смысл, и Нанси на этом настаивает, – «...это когда сказанное мною не является просто «сказанным», но, чтобы быть сказанным, воистину, должно вернуться ко мне сказанным повторно. Но, возвращаясь ко мне от другого, оно становится иным источником смысла»²⁴. По мысли Нанси, смысла нет, если он не

разделен с другими, а значит, смысл возможен к отношениям. Смысл возможен в трансляции, транс-цендировании, трансгрессии (к) другому. Топкая циркуляция, передача смысла, его транспонирование возможно в отношениях. Говоря о смысле бытия, Нанси подчеркивает, что бытие не имеет смысла, но само бытие даровано нам как смысл, смысл, конфигурации которого обнаруживают себя в ноле циркуляции в совместном бытии, в круговороте, в его транедукции (в преобразовании).

В «Бытии единичном множественном» Нанси цитирует Лабрюйера: «Все сказано, и мы пришли слишком поздно», при этом, добавляя, «конечно, все сказано, поскольку все уже давным-давно сказано, но все еще можно сказать, поскольку все как таковое должно быть всегда сказано заново»²⁵. Сказано заново, прозвучать как сказанное вновь, произвести новые эффекты. Посредством чего? Посредством языка, доведенного до крайности, до предела, посредством языка, творящего напряжение. Язык этот не есть молчание, не есть означивание, или сверхозначивание, это «...скорее обойденное означивание...»²⁶. Истина не передаваема энциклопедически, не ранжируема, подобно знаемому. А значит, всегда встает серьезнейший вопрос поиска языка этой передачи. Как передать реальность как произвести ее транскрипцию, транскрибирование? Нанси в разных текстах подводит к мысли, что передать реальность, это значит, ее разглядеть,

но в этой простоте вся двусмысленность, так как он играет словом *regarder* смотреть, отсылая к *gegarder*, сохранению вновь. Эта игра чрезвычайно актуальна в наш век, век напряженного смотрения или, говоря словами Марселя Энаффа, на которого ссылается Нанси, в век глаза «без века уставший видеть и быть видимым». Прямой, неопосредованный взгляд на сексуальный акт невозможен, он требует зоны слепоты, невидимой зоны, зоны скрытой, своего рода экрана. Эта зона предстает как вырезанное закадровое пространство, которое позволяет сохранить фигуру кастрации²⁷ и возможность видеть. В связи с этим интересно, что Нанси говорит о своем смотреии фильмов. Ему необходима остановка. Что это? Стремление разглядеть точку монтажного стыка в стоп-кадре, которая предположительно таит в себе упрятанное, скрытое?! Усмотреть разрыв, в котором на деле ничего не увидеть, подобно бессильной остановке взгляда у эрогенной зоны. Ведь «...щели, отверстия, зоны ничего не дают увидеть, ничего не раскрывают: взгляд не проникает, но скользит вдоль разрывов, следит за уходами»²⁸. Быть может, вводимый стоп-кадром разрыв позволяет ввести пустоты в кажущуюся сплошной целлюлоидную поверхность или произвести своего рода касание: «когда останавливаешь образ, это напоминает прикосновение»²⁹!.

Сам Нанси уходит от завороченности телом в оптическом регистре, он выписывает тело,

которое «...больше, чем образ»³⁰. Именно поэтому понятие выставленность тела, экспозиция тела может ввести в заблуждение. Для Нанси оно идет от хайдеггеровского «*Ausgestellt*», как «...способ записи «эк-зистенции», существования во вне, па лагаемого вне своих пределов»³¹. Экспозиция³² нечто вы-казанное, вне-положное. Представляется, что все же Нанси продолжает чрезвычайно ценную мысль, открывшуюся в психоанализе человек мыслит телом, само мышление сексуально. Мысль коренится в теле, в проложенных путях боли и наслаждения, своего рода первых метках символического порядка на плоти. Стил мысли субъекта связан с «гулом» тела, с символическими письменами, оплотняющими присутствие субъекта в мире. Нанси бросает вызов чувственному опыту. В транзакции между чувствами и смыслом, обычно наглухо запертыми друг от друга, и отгороженными в нашей традиции, он обнаруживает лазейки, которые оборачиваются их взаимной транспарентностью. Смысл обретает телесное измерение, чувственное, быть может, поэтому его письмо производит эффект головокружения?!

Ответ Нанси на вопрос Поля Валери: «может ли опыт боли быть переведен в опыт мысли?» однозначен, – нет, не может, опыт тела непереводим в опыт мысли. «Невозможно резюмировать существо (или структуру, природу, акт) боли либо удовольствия, дабы воссоздать их в качестве содержания мыс-

ли, некоей истины». Но, Нанси продолжает: «зато нет опыта мысли без боли или удовольствия»³³. Нет опыта мысли без аффекта... Письмо Нанси оставляет с пораженностью, неким недоумением, ошеломленностью, так как есть что-то ослепляющее и нестерпимое в том, как он производит перевод наслаждения в слово³⁴. Письмо предстает как движение от акта к отношениям, которые не есть одно и тоже ритмичное движение. Нанси осуществляет опространствование

(espacement) смысла. Язык Нанси – это язык в движении к пределам. Он, кажется, слишком вдохновлен батаевской мыслью о языке, как практике радости перед смертью: «...язык всегда выражает смерть: он всегда выражает прерывание смысла как его истину»³⁵.

Да, «сексуальные отношения не существуют» и только их несуществование в символическом порядке является основой вечного поиска и изобретения языков любви... Почему любви?! Любовь, по мысли Нанси, – это не просто какой-то возможный способ отношения, любовь «...обозначает само отношение в самом сердце бытия – то есть вместо и на месте бытия...это бесконечное отношение того же к тому же как изначально другому, чем он сам... «любовь»- это бездна себя в себе, она суть «прелыщенность», или «забота» о том, что изначально ускользает или чего недостает: она состоит в заботе об этом удалении и в самом этом удалении»³⁶. Фигурой любви для Нанси оказывается вер-

120

ность. Верность, настойчивость к вскрытию бездны в себе... Не правда ли, она вновь вписывается в фигуру аффекта, страсти (passion) или пассивности? Действительно, где однозначность активного/ пассивного?! На чьей стороне страсть?

Примечания

«Есть» и «нет» в применении к сексуальным отношениям

1 Первым поводом к написанию этого текста послужило приглашение на конференцию, организованную Лакановской школой психоанализа по случаю столетней годовщины со дня рождения Жака Лакана. Конференция состоялась шестого мая 2001 года под председательством Ги ле Гоффе и Жоржа-Анри Меленотта. Темой встречи послужило известное лакановское положение, гласящее, что «сексуальных отношений нет». Своей окончательной редакцией текст во многом обязан последовавшей за докладом дискуссии, за которую я приношу участникам искреннюю благодарность. Я пользуюсь также случаем поблагодарить Семинар Institute italiano per l'studi filosofici di Venezia, на котором я выступил с этим текстом в июне 2001 года.

2 Пассивная потенция, способность принимать, получать, воспринимать форму, играет в аристотелевской теории «потенции» более чем активную роль.

3 Это еще один вопрос, которого я здесь касаться не стану. Скажу лишь, что дело не столько в кровосмешении как запрещенной разновидности отношений, сколько в отношениях как чем-то таком, что возникает у того/той, кто становится «субъектом» и кому уже не грозит поэтому то, что носит характер не отношений с матерью, а полного внутреннего слияния с ней (и/или с «отцом»,

120

и/или с семьей как единым целым, поскольку она представляет собой – если это действительно так – не систему отношений между субъектом, а что-то иное). Дело не в том, чтобы выступать за-, или против Эдипа – дело в том, чтобы прочесть Эдипа по-новому.

4 Ги Ле Гоффе подсказал мне, что выражение «сексуальные отношения» вообще, возможно, является плеоназмом.

5 Энциклопедия философских наук, прибавление к §97.

6Различание Деррида должно, следовательно, носить сексуальный характер. Иными словами, онтологическое различие является сексуальным (и наоборот, что, разумеется, сказывается на бытии как сущем и как бытийствующем). Бытие, поэтому, обладает полом и/или им наделяет (стоит обратиться хотя бы к тексту «Geschlecht» в книге Psyche, Paris, Galilee, 1987). Вовлеченным в процесс наделяющей полом самодеконструкции оказывается и «бог» (или богиня?) метафизической онто-тео-логии. Именно это должно послужить отправным пунктом для пересмотра сложнейшей сексуальной и эротической интриги, которую плело христианство начиная с Девы Марии и мистического обручения, и кончая представлением о греховности плоти.

7Библейское употребление сделало привычным для нас тот факт, что в семитских языках глагол «познать» использовался для обозначения сексуальных отношений.

8Страсти души, гл. 137.

9Здесь следовало, по большому счету, заново, вместе с Лаканом и по его следам, проанализировать диалоги Федр и Пир.

10 Тракта́т о челове́ческой природе, книга II, 2-я часть, раздел XI, и книга III, 3-я часть, раздел III.

11 La rose depersonne, Paris, Le Nouveaux Commerce, 1979, p. 153.

122

12 Эту мысль подсказала мне Шанталь Кляйн, указав на определенное сходство подобной логики пола с той, что находим мы у Николя Абрахама в книге Кора и сердцеви́на (L'ecorce et le noyau, Paris, Flammarion, 1966); здесь не место на этом останавливаться подробно: заметим лишь, что в отношении эдипова комплекса они пришли бы к аналогичным выводам, связывая его не столько с запретом на кровосмешение, сколько с самим доступом к сексуальности.

13 Genius and Lust, во франц. изд.: Vie et debauches Voyage dans l'oeuvre de Henry Miller, tr. Daniel Lemoine, Paris, Buchet-Chastel, 1983, p. 73.

14 «Суть» является здесь не именем существительным, а устаревшей формой глагола «быть» в третьем лице множественного числа: «il y a du rapport» = «отношения суть». – Примечание переводчика.

«Есть» в сексуальных отношениях – и потом

1 На этом же семинаре я прочитал статью «Выкрики», написанную мною для вышедшего в издательстве Presse Universitaire de France в октябре 2005 года Словаря порнографии. Этот текст можно найти в приложении к настоящей статье.

«Ожог смыслом», или Касание мыслью сексуального

1 Жан-Люк Нанси. Заметки по поводу заметок и вопросов Валерия Подороги// Жан-Люк Нанси. Corpus. Ad Marginem, Москва, 1999. с.223.

2 Жан-Люк Нанси. Corpus. Ad Marginem, Москва, 1999. С.45

3 Там же, с.33.

4 Тексты Джайса для Лакана являются хорошей иллюстрацией того, как означающие, в бесконечном

123

сочетании друг с другом, остаются свободными от навязываемого самим их соединением смысла. Джойс манипулирует означающими не с целью возможного эффекта означаемого, его письмо не нацелено на образование смысла. Письмо Джойса предстает, скорее, как манипуляция буквой, читателю доступно чистое наслаждение языком. Письмо Джойса представляет собой искусственный, не поддающийся анализу синтом, в отличие от фрейдовского симптома, высказывающего сокрытую истину. Это позволило Лакану сказать, что Джойс «наступает сновидению на горло»// Лакан Ж., «Джойс-Симптом», I, лекция, прочитанная шестнадцатого июня 1975 года, в: Джойс с Лаканом, Navarin, Paris, p. 24.,

5 Жан-Люк Нанси. Corpus. Ad Marginem, Москва, 1999. с.34.

6 Елена Петровская. Отрывки из беседы с Жан-Люком Нанси.// Жан-Люк Нанси. Corpus. Ad Marginem, Москва, 1999. с.254.

7 Жан-Люк Нанси. Corpus. Ad Marginem, Москва, 1999. С.31.

8 Там же, с. 101.

9 Там же, с. 80.

10 Там же, с. 79.

11 Лакан отмечает: «Несмотря на то, что половой зов вполне может соотноситься с временной модуляцией акта, повторение которого способно повлечь за собой фиксацию тех или иных вокальных элементов, элемента, пусть самого примитивного, для выстраивания языка он ничего дать не в силах» // Лакан Ж. (1960/1961) Этика психоанализа (Семинары. Книга VI3). М.: «Гнозис/Логос», 2007, с. 218.

12 Жан-Люк Нанси. Бытие единичное множественное. «И. Логвинов», Минск, 2004, с. 270.

124

13 Жан-Люк Нанси. Бытие единичное множественное. «И. Логвинов», Минск, 2004, с. 237.

14 Там же, с. 251.

15 Там же, с. 254.

16 Там же, с. 255.

17 Речь идет «о фантазме зависти к пенису у женщины и страхе кастрации у мужчин.

18 Жан-Клод Мильнер. Констатации. СПб, Machina, 2009. с. 86.

19 Лакан Ж. (1964) Четыре основные понятия психоанализа (Семинары. Книга XI). М.: «Гнозис»/«Логос», 2004, с. 219.

20 Жан-Люк Нанси. Бытие единичное множественное. «И. Логвинов», Минск, 2004, с. 127.

21 Там же, с. 21.

22 Жан-Люк Нанси. Бытие единичное множественное. «И. Логвинов», Минск, 2004, с. 125.

23 Барт Р. Фрагменты речи влюбленного. М.: «Ad Marginem», 1999, с. 293.

24 Жан-Люк Нанси. Бытие единичное множественное, «И. Логвинов», Минск, 2004, с. 136.

25 Жан-Люк Нанси. Бытие единичное множественное. «И. Логвинов», Минск, 2004, с.Т39.

2(i Жан-Люк Нанси. *Corpus. Ad Marginem*, Москва, 1999. с. 227.

27 Та, которая исчезает, например, в стремлении показывать все, в порнографии. Здесь, по словам Жижека, и происходит само устранение скрытого пятна, фигуры кастрации, того изъятого элемента, который и поддерживает символический порядок.

28 Жан-Люк Нанси. *Corpus. Ad Marginem*, Москва, 1999. с. 73.

29 Там же, с.255.

125

30 Там же, с. 247.

31 Там же, с. 233.

32 Более того, глагол «exposer» имеет значение не только «выставлять, показывать», но и имеет значение «рисковать», что отсылает к тонким модальностям становления субъекта.

33 Жан-Люк Нанси. *Corpus. Ad Marginem*, Москва, 1999. с. 234.

34 Конечно, есть огромный соблазн найти «причины», или, хотя бы обстоятельства такого изобретения Нанси. Таковыми может предстать омыт пересадки сердца, которое он пережил. Нанси говорит о потоке вопросов со стороны окружающих, которые на него обрушились, вопросов о том, что испытывает человек, который имеет в себе орган другого. Самое поразительное, что сам Нанси, по его словам, ничего не ощущал. Это ситуация «когда окружающие смотрят на тебя с повышенным вниманием, разом взволнованные и обеспокоенные этим «чужим сердцем», помещенным в твою грудь, но поразительно, ты сам ничего не испытываешь!»// Жан-Люк Нанси. *Corpus. Ad Marginem*, Москва, 1999. с. 237.
Пе

ресадка сердца... Не оборачивается ли этот своего рода «материальный раскрой тела», пересадкой дискурса, на поверхность тела, дискурса о любви, наслаждении, встречи с другим... А как иначе, ведь именно этот орган оказывается в плотных тисках речей о любви?!

35 Жан-Люк Нанси. *Бытие единичное множественное*. «И. Логвинов», Минск, 2004, с. 139.

36 Жан-Люк Нанси, *Бытие единичное множественное*. «И. Логвинов», Минск, 2004, с. 127.

СОДЕРЖАНИЕ

Виктор Мазин. Жан-Люк Нанси, Жак Лакан и деконструкция сексуальных отношений. . . 5	
1. В начале был предел. 5	
Нанси: философия на пределе 8	
Мысль на грани прикосновения 13	
Формула Лакана и отношения между . . . 17	
Психоанализ: этика патетики 20	
Библиография 21	
Жан-Люк Нанси	
«Есть» и «нет» в применении к сексуальным отношениям 23	
Жан-Люк Нанси «Есть» в сексуальных отношениях потом 71	
Айтен Юран «Ожог смыслом», или Касание мыслью сексуального 95	
Говорить в отношениях , 98	
Мысль как неожиданность события105	
Модальность «транс-» ... 114	
Примечания. 121	
«Есть» и «нет» в применении к сексуальным отношениям 121	
«Есть» в сексуальных отношениях потом 123	
«Ожог смыслом», или Касание мыслью сексуального124	