

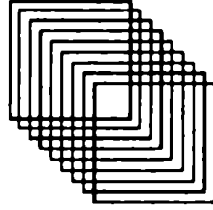
Сергио Бенвенуто

МЕЧТА ЛАКАНА

Лакановские
тетради



Лакановские
тетради



ИСТОРИЧЕСКАЯ
КНИГА

□ Лакановские
тетради

□ Музей
сновидений
Фрейда

Сержио Бенвенуто

МЕЧТА ЛАКАНА

ПЕРЕВОДЫ С АНГЛИЙСКОГО МАКСИМА КОЛОПОТИНА,
ВИКТОРА МАЗИНА, НИНЫ ХАРЧЕНКО

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
ВИКТОРА МАЗИНА И ГАРРИСА РОГОНЯНА

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2006

УДК 159.964.26

ББК 88.1

Б46

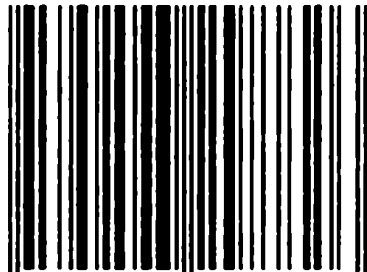
Бенвенуто Сержио

Б46 Мечта Лакана / Сержио Бенвенуто ; пер. с англ. М. Колопотина, В. Мазина, Н. Харченко ; под ред. В. Мазина и Г. Рогоняна. — СПб. : Алетейя, 2006. — 172 с. — (Серия «Лакановские тетради»).

ISBN 5-89329-882-9

В этой книге известный итальянский психоаналитик Сержио Бенвенуто задается целью аналитической реконструкции лакановского психоанализа: чтобы понять Лакана, он обращается к Витгенштейну и Фрейду. Большинству психоаналитиков и аналитических философов такой проект показался бы невозможным. Однако для Сержио Бенвенуто это — проект жизни. В результате сведения в одном мыслительном поле психоанализа и аналитической философии он подвергает переосмыслению самые основания психоанализа. В чем состоит специфика психоаналитического знания? О чем мечтал Лакан? Как Лакан и Витгенштейн понимают Фрейда? Этими фундаментальными вопросами и задается Сержио Бенвенуто, переводчик XX семинара Лакана на итальянский язык, главный редактор «Европейского журнала психоанализа», автор ряда фундаментальных аналитических исследований.

ISBN 5-89329-882-9



9 785893 298826

© Сержио Бенвенуто, 2006

© М. Колопотин, перевод, 2006

© В. Мазин, перевод, 2006

© Н. Харченко, перевод, 2006

© Музей сновидений Фрейда, 2006

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2006

© «Алетейя. Историческая книга», 2006.

ВВЕДЕНИЕ

Название этой книги, «Мечта Лакана», обещает, что речь пойдет о чем-то несуществующем. И действительно, как противники Лакана, так и его сторонники сходятся в одном: лакановская философия не имеет ничего общего с философией аналитической!

Хорошо известно, что Лакан обязан своей интеллектуальной подготовкой мыслителям весьма далеким от аналитической философии. Его биографы, да и сам Лакан, утверждают, что многие свои соображения он унаследовал от Декарта, Спинозы, Гегеля, Хайдеггера и, конечно же, Фрейда. Значительное влияние на него оказали знаменитые семинары по «Феноменологии духа» Гегеля, которые проводил в 1930-годы Александр Кожев (на самом деле, все основные ранние положения Лакана проистекают из кожевской интерпретации Гегеля). Кожев предложил весьма оригинальную интерпретацию гегелевской философии, которая, согласно гегелеведам, не столько следует за Гегелем, сколько за более поздней философской феноменологией, в частности — за Хайдеггером. Так

что, если мысль Лакана — и вместе с ним психоаналитическая мысль вообще — не принимает во внимание даже в малой степени аналитических философов, то происходит это потому, что его основные каноны находятся в согласии с Гегелем — Гуссерлем — Хайдеггером — Кожевым, т. е. с тем, что в США и Великобритании называется с оттенком пренебрежения «континентальной философией».

Прошу у читателя прощения за то, что перейду теперь к некоторым автобиографическим заметкам. Думаю, читатель меня простит, ведь моя история не является такой уж личной, поскольку совпадает с духовной эволюцией многих людей моего поколения в континентальной Европе. В конце 1960-х годов я начал изучать «Сочинения» Лакана и посещать его семинары, которые меня совершенно зачаровали. Лакановская философия поразила меня, с одной стороны, своей экзотичностью (прежде всего, невероятно сложным стилем письма), а, с другой, — она казалась хорошо знакомой и убедительной. Будучи молодым студентом в Париже, я как следует переварил так называемый французский экзистенциализм (Сартр), феноменологию (Гуссерль, Хайдеггер, Мерло-Понти, Рикер),

структурализм (от Леви-Строса до Барта) и неклассифицируемых вольнодумцев от философии, типа Клоссовского, Батая, Бланшо и Фуко, а также Фрейда и психоанализ, который я сразу же воспринял с большим энтузиазмом. С учетом всей этой подготовки, я чувствовал себя с Лаканом, вопреки всем сложностям, в своей тарелке. Несмотря на все различия между Лаканом и его предшественниками, между ними легко можно увидеть и некое сродство. Только многие годы спустя, я уловил, что это чувство общего дома исходило от Кожева, от поколения 1930-х гг., которое сумело четко прикрепить французскую философскую мысль к феноменологии и великой немецкой философии. Я бы даже взял на себя смелость сказать, что более семидесяти лет французская культура была кожевской, даже если зачастую этого и не осознавала. В течение всех этих лет французские интеллектуалы барахтались в совершенно особом и безошибочно узнаваемом стиле (который для многих людей просто невыносим). Вот почему при столкновении с совершенно разными интеллектуалами, такими, например, как Сартр и Леви-Строс, Фуко и Барт, Альтюссер и Деррида, возникает ощущение, что все они

принадлежат одной семье. Каждый интелле-туал несет на себе некий исходный отпеча-ток: с 1930-х годов парижская культура со-храняла даже не столько гегелевский дух, сколько гегеле-кожевский, *гегежевский*.

Насытившись как следует лакановским пси-хоанализом, в 1976 году я перевел на итальян-ский язык и опубликовал его XX семинар, пос-ле чего во второй половине 1970-х со мной произошла интеллектуальная и моральная му-тация: я страстно увлекся аналитический фи-лософией, в частности, ее австрийскими и бри-танскими корнями, в первую очередь Витген-штейном. Это был совершенной новый мир! Так что вот уже несколько десятилетий во мне сосуществуют два параллельных лица; я живу в многоличностном состоянии, как сказали бы американские психиатры. С одной сторо-ны, я очарован логикой, математикой, фило-софией науки и аналитической философией, а, с другой, — в клинике я идентифицирован как «Бенвенуто, лаканист». В результате, и психоаналитики, и аналитические философы принимают меня за чужака. Каждое «племя» с подозрением относится к моей *другой* иден-тичности. И те, и другие не раз выказывали мне явное недоверие. Проблемой, конечно,

стал синтез двух интересов. Для ряда моих друзей такого рода соединение просто невозможно в силу несовместимости психоанализа и аналитической философии. Например, для моего друга, философа витгенштейнианца *Жака Бувреса*, чью книгу о Витгенштейне я перевел на итальянский. Во Франции и Италии «философы-аналитики» считают себя противниками «постмодернизма» и «психоанализа». Противоборствующие стороны яростно борются за посты университетских профессоров, за колонки в газетах и журналах, за издательства и т. д. В этом нет ничего удивительного: разве не Витгенштейн в своих разговорах с Рашем Рисом предал анафеме Фрейда? Как можно одновременно увлекаться Витгенштейном и Фрейдом, Куайном и Лаканом, Дэвидсоном и Винникотом?

Когда в 1980 году психологи и психоаналитики попросили меня провести семинар по Лакану и объяснить его теории в понятной, доступной форме, я начал с витгенштейновских допущений. Это было все равно, что запустить дьявола в святилище. В результате этого семинара в 1984 году увидели свет книга *La strategia freudiana* («Стратегия Фрейда»). Подзаголовок, который я дал, привел к тому,

что успех книги оказался невелик: «Фрейдовские теории сексуальности, прочтенные сквозь призму Витгенштейна и Лакана». Однако мой проект на этом не закончился.

Определенный стиль аналитической философии остался для меня важным, поскольку он апеллировал к *чистому* разуму, по меньшей мере, к тому, что сегодня называется здравым смыслом. Идеи же Лакана, напротив, еще в большей мере, нежели идеи его учителей и вдохновителей, находились на грани понимания, казались зашифрованными, пророческими, фантастическими. Они больше напоминали древние религиозные трактаты, типа Талмуда, чем современные научные тексты. Если труды самых известных аналитических философов выглядели как строгие функционалистские дома в стиле Баухауз, с пустыми белыми стенами, без мебели, то речи Лакана напоминали убранство подчеркнуто барочных церквей, переполненных загадочными украшениями и фигурами чудовищ, подобно Капелле Сансеверо в Неаполе. Я хотел доказать, что несмотря на всю эту видимую сложность, философия Лакана остается рациональной и, стало быть, как таковая, может быть понята и открыта публичным об-

суждениям, критике и опровержению. Мне хотелось показать любому приверженцу рационального знания, что можно сделать понятным уму даже «перверсивное» использование Лаканом «серьезной» науки типа логики, лингвистики или математической топологии. Я считал, что некоторые псевдо-логические провокации Лакана могут быть интересны лингвистическим философам, так же как современных логиков соблазняют некоторые парадоксы античной софистики.

Так что в этой небольшой книге я постарался провести что-то вроде «аналитической» реконструкции лакановского психоанализа...

На самом деле, и врагов, и почитателей Лакана, страстных, подобно членам религиозной секты, кое-что объединяет: и те, и другие избегают, говоря о Лакане, рациональной аргументации. Враги ограничиваются фразой типа «проза Лакана — лишь дым в глаза, он — шарлатан, преисполненный пустых слов». Короче говоря, они отказываются от какого-либо связного опровержения. С другой стороны, *фанаты* Лакана, когда их просят прояснить некоторые противоречивые, спорные, неправдоподобные моменты его теории, зачастую впутываются в самозаре-

фернизированный дискурс, объясняя одни лакановские понятия другими. Для них мысль Лакана выпутывается из сложной ситуации так же, как это делал Барон Мюнхгаузен, который тащил себя за волосы из болота. И в том, и в другом случае недостает интеллектуального прояснения. Моя попытка нацелена на то, чтобы обеспечить сторонников Лакана и его противников темами и аргументами, которые позволили бы им вступить в дискуссию, если у них вдруг возникнет такое желание. Я бы хотел помочь, как тем, кто любит Лакана, так и тем, кто его ненавидит, чтобы они, наконец, смогли понять (помимо бессознательных мотивов), почему они его любят или ненавидят, почему вообще он вызывает столь бурные чувства.

На одном из семинаров, на которых я присутствовал, Лакан сказал что-то вроде: «Говорят, мои сочинения очень трудно интерпретировать. Их действительно трудно *понимать*, но их нужно *объяснять*, так же как объясняют симптом или сновидение». В том-то все и дело: призыв к рациональности суть призыв к форме объяснения, обладающего силой понимания. Следует ли строго разводить в стороны, как это делают многие аналитичес-

кие философы (в первую очередь Витгенштейн), понимание и разъяснение как два совершенно разных подхода? Я бы сказал следующее: некоторые формы современного рационализма не вызывают у психоанализа аппетита как раз потому, что рационализм этот подразумевает совершенно явное разведение в стороны, без какого-либо остатка, объяснения и понимания, а вместе с ним и разведение научной веры и моральной веры, аналитического и синтетического, фактов и значений, разума и страсти, культуры и природы и т. д. Однако, оппозиции эти — отнюдь не блестящее завоевание современной рациональности, а то, что должно быть рано или поздно преодолено. Для многих философов лишь мысли, намерения и языки могут быть *поняты*, в то время как физические процессы и природные события могут быть *объяснены*. Великое же предприятие Фрейда, между тем, заключалось в словах: мы можем понять другого лишь в той мере, в которой способны объяснить кое-что из того, что с ним происходит, в которой способны объяснить отдельные формы человеческого поведения, только если понимаем их как зашифрованные послания. Я чувствую, что часть великих

трудностей, унаследованных философией и трудами Лакана, состоит в том факте, что он был одним из немногих аналитиков, кто действительно подхватил брошенный Фрейдом вызов, кто всерьез воспринял его этический и эпистемологический проект. Он устранил Великий Барьер между мыслями и вещами, и, тем самым, преступил границу, которую я бы назвал Барьером Дильтея, ту границу, что отделяет науки о природе (*Naturwissenschaften*) от наук о душе (*Geisteswissenschaften*). Лакан понимал, что Фрейд, подобно Одиссею, стремится пройти между Сциллой (объективных когнитивных наук) и Харибдой (феноменологии и герменевтики). Они оба понимали, что необходимо обнаружить «третий путь» в этом «проливе Мессины», который позволил бы уйти от той предпосылки, что всегда нужно только понимать тексты (и, тем самым, следы сознательных мыслей), или что только объективное может быть объяснено. Я не говорю, что Лакану с блеском это удалось, но он, по меньшей мере, пытался, и именно в свете этой попытки, этого потрясающего (донкихотского?) усилия следует реконструировать (или деконструировать) его идеи, делать их, в конечном счете, понятными.

**ВИТГЕНШТЕЙН И ЛАКАН
ЧИТАЮТ ФРЕЙДА¹**

1. Фрейд в своем анализе дает объяснения, которые многие люди действительно склонны принять. Он подчеркивает те моменты, когда люди не склонны принимать их. Но если объяснение таково, что люди не склонны принимать его, весьма вероятно, что это также именно то, что они склонны принять, в конечном счете. И это то, что действительно открыл Фрейд, т. е. бессознательное, для которого не действует закон исключенного третьего. Возьмем точку зрения Фрейда, в соответствии с которой тревога всегда есть повторение некоторого пути той тревоги, которую мы ощущали при рождении. Он не достигает этого вывода путем доказательства — и он не мог бы этого сделать. Но эта идея, тем не менее, имеет удивительную привлекательность. Она имеет привлекательность и провоцирует на мифологические объяснения, которые говорят, что все повторяется, все является повторением того, что было ранее. И когда люди принимают и адаптируют эту идею, многое кажется более ясным и легким для них².

Я взялся истолковать этот отрывок — и весьма непростое отношение Витгенштейна к Фрейду в целом — с намерением обратить

особое внимание на *соблазн* психоанализа. Под власть этого соблазна, несомненно, попал и сам Витгенштейн. «До конца жизни — говорит Раш Рис — Фрейд оставался одним из немногих авторов, чтение которых он считал стоящим занятием. Не раз он называл себя “фрейдовским учеником” и “фрейдовским последователем”³.»

Восхищение, которое вызывала у Витгенштейна фигура Фрейда — а точнее, соблазн, воплощением которого она была в его глазах, — особенно важно отметить по той причине, что подобное отношение как-то не слишком вяжется с его суровой критикой психоанализа, известной по многим источникам, в частности по тем же беседам с Рашем Рисом.

Сам Фрейд полагал, что в современном человеке заложено огромное сопротивление психоанализу. Со слов его последователей мы знаем, что однажды он даже назвал психоанализ «чумой»⁴. Однако для Витгенштейна подлинная проблема психоанализа состоит в другом: для него фрейдовское учение является вовсе не чумой, отвращающей людей, а сиреной-соблазнительницей. Соблазн психоанализа коренится в том, что он делает ставку на

смысл: современного человека он завораживает заявлениями о своей способности обнаружить смысл в той области существования, которая, казалось, навсегда обречена оставаться уделом случая, внешних обстоятельств, лишенных смысла физических процессов. Психоанализ соблазнителен постольку, поскольку привносит в наши невыразительные и бессмысленные судьбы отзвук трагедии.

Благосклонно отзываясь об изобретенном Фрейдом способе осмысления сновидений, оговорок и психопатологических симптомов, видя его богатейший потенциал, Витгенштейн в то же время подчеркивает, что подобным смысловым обогащением не гарантируется открытие истинных *причин* этих явлений. Он обращает внимание на непреодолимую пропасть, разделяющую порядок смыслов и порядок причин.

Возьмем блестящий пример фрейдовского искусства интерпретации, описанный в «Психопатологии обыденной жизни»⁵. Беседа с молодым человеком, который, цитируя по памяти Вергилия, забывает латинское слово *aliquis*, Фрейд подталкивает его к свободным ассоциациям и благодаря этому получает возможность соединить провал в памяти

пациента с чем-то, что его сильно беспокоит: молодой человек напряженно ожидает не *aliquis*, но некоей жидкости, *liquid*, т. е. месячных своей итальянской подруги, которая, как он опасается, беременна. Что бы мог Витгенштейн возразить против этой реконструкции Фрейда? Отдавая должное изобретательности, результатом которой стала исповедь молодого человека о своих глубоко личных тревогах, он бы заявил, что Фрейд тем самым отнюдь не доказал, что причиной этой конкретной оговорки была именно эта конкретная тревога. Конечно, в рамках практической «игры», которой является психотерапия, терапевт, способный без видимых усилий извлечь из банальной оговорки те или иные воспоминания и психические связи, может быть чрезвычайно полезен пациенту. Но в этом *трюке* не содержится ничего от *научного* достижения. Фрейд не приводит никаких наглядных доказательств того, что извлеченный им *смысл* и есть *конкретная причина* данной амнезии.

Не следует ли нам, в таком случае, приравнять психоаналитическую интерпретацию к интерпретации чернильных пятен, которые должны дать испытуемые в тесте Роршаха?

Если, например, в кляксе я распознаю кролика, из этого вовсе не следует, что тот, кто ее поставил, намеревался вызвать в уме интерпретатора именно образ кролика. Напротив, мы знаем, что согласно условию, кляксы производятся принципиально случайным образом.

Тот факт, что сон может навести на определенное осмысление, как и тот факт, что сновидец может убедить себя в существовании связи между сном и извлеченным из него смыслом, не означает, что этот смысл является причиной *этого* сна. Здесь нет ничего, что бы делало *Traumdeutung*, толкование сновидений, наукой о сновидениях — и таковой оно никогда не станет.

Что касается философов, чаще всего они упрекают психоаналитические интерпретации в догматизме; яростные баталии представителей различных школ психоанализа, с явно избыточным воодушевлением отстаивающих каждая собственную технику интерпретации, они привычно встречают снисходительной улыбкой. Хотя большинство из них сочувственно относятся к идее, согласно которой многие аспекты человеческой жизни — сны, оговорки, шутки, — имеют какой-то свой смысл, любые попытки дать этим аспектам

точное толкование вызывают у них подозрение. (Подобная позиция обеспечивает философам надлежащий комфорт: не лишая себя престижа, связываемого с умением заглянуть в глубину, они избегают критики, направленной на то или иное конкретное учение.) Бесспорно, между таким теоретическим догматизмом психоанализа и соблазном, который он в себе несет, существует тесная связь. Однако сомнения Витгенштейна затрагивают более серьезную, метафизическую разновидность догматизма.

Все критические выпады Витгенштейна против психоанализа в сущности сводятся к критике того, что мы могли бы назвать фрейдовским «онтологическим доказательством бессознательного». Здесь Витгенштейн обнаруживает знакомую проблему — ту самую, которая в «Философских исследованиях» заставляет его специально остановиться на важнейшей разнице, отделяющей следование правилу от полагания, что ты следуешь правилу.

По сути дела, определенные аспекты витгенштейновской критики Фрейда повторяют кантовскую критику старых «онтологических доказательств» существования бога. Конечно, Фрейд имеет дело не с тем же самым, что

и Ансельм Кентерберийский, пытавшийся вывести существование бога из мысли о совершенстве. Задачу Фрейда можно было бы определить так: доказать правомочность рассмотрения смысла текста как причины этого текста. Основной ход этого доказательства состоит в том, что если я понимаю смысл предложения, я автоматически могу считать мысль в сознании автора той самой *причиной*, по которой данный текст имеет материальное существование. Являясь в подобном случае *целевой причиной* в аристотелевской терминологии, мысль все-таки остается причиной.

Почему смысл, существующий в сознании пишущего предложение, не является для Витгенштейна причиной написания предложения, причем ни его *действующей* причиной, ни *целевой*? Потому что предполагаемая причина этого написания совпадает с его смыслом. Это одно из следствий так называемого «аргумента о приватном языке», представленного Витгенштейном в «Философских исследованиях». Если бы нужно было определить причину предложения «Сократ смертен», все, что я мог бы назвать такой причиной, это мысль «Сократ смертен». ... Но здесь под *мыслью* я подразумеваю только само предложе-

ние или, по крайней мере, его смысл. В случае осмысленных текстов причина и следствие суть одно. Но такое совпадение причины и следствия показывает, что связь не является причинной. С точки зрения причинности, смысл является очень странной причиной, а именно совпадающей со следствием своего собственного следствия.

Ансельм считал мысль о совершенном существе, которое не существует, противоречием, и точно так же для Фрейда противоречиво понятие о смысле текста, который не является его причиной. В самом деле, — мог бы заявить Фрейд, — если бы я доказал, что шекспировский «Король Лир» является результатом случайной комбинации букв, что не было никакого Шекспира, который это придумал, разве *ipso facto* «Король Лир» не утратил бы свой смысл? Или Фрейд ошибается?

Витгенштейн показывает, что причина и смысл логически разведены, что они отличаются и не предполагают друг друга. Его позиция равносильна позиции Канта, показывавшего вслед за критиком Ансельма Гонилоном, что наши представления о мире не обязательно совпадают с тем, каков он есть в реальности.

2. Витгенштейновское разведение причин и смыслов, как представляется, восходит к важнейшей дистинкции эпохи Просвещения, когда все разумно мыслящие люди стали говорить о существовании двух отделенных друг от друга «универсумов» и о промежуточном положении человека между ними. Лучше других эту двойственность сформулировал Кант: «Звездное небо над моей головой и моральный закон в моем сердце». Он хотел сказать, что в мире природы — который в его время был ньютоновским — не содержится никакого смысла; это мир, управляемый исключительно причинно-следственными процессами. Земля вращается вокруг солнца, потому что солнечная гравитация является действующей причиной этого вращения, а не потому что земля стремится таким образом выразить свою любовь к солнцу.

Как часть «звездного неба», человек не свободен, и превратности его судьбы не несут никакого смысла. Но его свободная и рациональная часть, его сердце, управляется моральным законом. В классической физике действующие причины, управляющие звездным небом, суть не более чем действия притяжения и отталкивания; *фюсис* превращает-

ся в сферу действия соответствующих сил. И вовсе не случайно, что метапсихологическая теория Фрейда формулируется в терминах сил притяжения-отталкивания, действующих причин, а либидо служит их источником: вытесненные представления выталкиваются в сознание, цензура я выталкивает эти представления обратно, комплексы притягивают фантазмы и т. п. Однако понимать фрейдовский язык притяжения и отталкивания буквально значит истолковывать его совершенно превратным образом.

Как пытался показать Лакан в своем семинаре «Этика психоанализа»,⁶ Фрейда нельзя воспринимать в качестве некоего «биолога сознания»: задача Фрейда состояла в том, чтобы дать описание третьей области, занимающей промежуточное положение между звездным небом и сердцем. Фрейдовское бессознательное, если верить Лакану, в существе своем носит этический характер. Но это не этика в кантовском смысле, то есть не основоположения и кодекс законов сердца. Очерченная Фрейдом сфера не может быть сведена к сфере Психологии, ибо психология как раз и есть описание человеческого сердца как своеобразного звездного неба. Его предпри-

ятие нельзя назвать и попыткой сделать из самого звездного неба некое особое ответвление архетипического Сердца (разработкой этой второй альтернативы прославил себя Юнг). Фрейдовское бессознательное для Лакана имеет этическую окраску в том смысле, что работает как действующая причина — производящая симптомы, например, — когда субъект изменяет собственному желанию, когда мужчина или женщина отрицает свою собственную истину — и для Фрейда эта истина есть желание и/или удовольствие, *Lust*. Причина, в этой перспективе, оказывается причиной, потому что нечто утратило свой смысл.

Традиционно, фрейдовское понятие Бессознательного вызывает особое отторжение у эпистемологов, таких как Поппер или Грюнбаум, клеймящих психоанализ от имени Научного Метода. Они не могут смириться с его попыткой избежать рамок кантовской дихотомии причинных законов и правил сердца. Для Поппера миров тоже не два, как в картезианской традиции, а три, однако мир Фрейда в его триадическую схему не укладывается. С одной стороны, фрейдовское бессознательное наделено некоторыми чертами кантовской моральной инстанции, совести,

но, с другой, оно описывается как сфера влечений, вожделений, удовольствий. Бессознательное выглядит частью *фюсиса*, но, вместе с тем, берет многое от *номоса* и *логоса*, этических правил. Вот почему фрейдовские толкования, по сути занимают срединное положение между знаками и вещами, между «причинными объяснениями» и «интерпретирующим пониманием», между мышлением и миром.

Действительно, после Канта мы стали свидетелями развития новых социальных наук (также называемых гуманитарными). Этим наукам, объектом которых является то самое человеческое сердце, приходится ориентироваться на царство целей изначально, ибо дела человеческие должны получать объяснение в терминах намерений, планов, мыслей, правил и т. д., т. е. в терминах аристотелевских конечных причин. Вся современная экономика основана на вычислении рациональных целей множества рационально и целенаправленно действующих агентов. В социальных науках основной действующей причиной выступает сложное многообразие целевых причин⁷. В естественных науках главенствуют *действующие* причины, в социальных науках единственные причины — *целевые*. В этом

разделении вновь заявляет о себе кантовская дихотомия звездного неба и законов сердца. Отвечать требованиям «научности» в наше время господства науки и техники, значит объяснять природные феномены в терминах действующих (а также формальных) причин, и объяснять социальные феномены, опираясь на понимание (*verstehen*) человеческих конечных причин. Фрейдовский психоанализ оказался скандалом, потому что вернул в эту игру измерение — если опять воспользоваться аристотелевской терминологией — *материальных* и *формальных* причин. Но в современной культуре материальные и даже формальные причины больше не считаются причинами, они существуют в ней либо в качестве метафизических объяснений, либо герменевтических интерпретаций. Если еще раз воспользоваться терминологией, принятой нами ранее, Фрейд вводит в игру возможный третий порядок Бытия, порядок, промежуточный между причинами и смыслами.

3. Можно с этим не соглашаться и попытаться показать, что фрейдовские интерпретации допускают истолкование в терминах действующих причин. В частности, можно пред-

ложить вполне материалистическое, «объяснительное» прочтение фрейдовской теории о сновидении как вообразаемом исполнении желаний. В таком случае она будет постулировать существование биологического влечения, которое имеет в качестве своих последствий образы сновидений. Например, если во время сна я чувствую жажду, мне может присниться, что я пью воду. Такая интерпретация выглядит настоящим, открытым для проверки объяснением: физическая потребность в утолении жажды генерирует сон об утолении жажды. То есть, потребность в воде выступает классической действующей причиной.

Однако Витгенштейн, говоря о сновидениях, отмечает следующее: «Фрейд это [сны — галлюцинаторное исполнение желаний] объясняет как камуфляж внутреннего цензора, который лишь отчасти спит вместе со сновидцем. *Ex hypothesis* желанию не разрешено быть исполненным. Но если желание проявляется таким причудливым образом, то такое сновидение может быть с трудом названо исполнением этого желания».⁸ Здесь, в который раз критикуя теорию Фрейда, Витгенштейн в то же время фиксирует всю ее принципиальную неоднозначность. Сновидение,

как симптом или оговорка, удовлетворяет желание ровно настолько, насколько оно его не удовлетворяет. Подобный парадокс, недопустимый в причинной или логической цепи, становится понятным только в случае, если мы перестанем считать «исполненное» в сновидении желание причиной этого сновидения, но будем рассматривать его как локальную сеть знаков, нечто, принадлежащее порядку означивания. Ибо только отношение означивания может одновременно раскрывать и скрывать, давать и забирать, исполнять и обманывать.

Со своей стороны, Лакан подчеркивает еще один момент. Если во сне я испытываю жажду, мне редко снится, что я просто выпиваю стакан воды, который мог бы утолить мое желание; мне скорее приснится, что я тону в водопаде Виктория. Сновидение демонстрирует свой явно гиперболизированный характер, который, по Лакану, является чрезвычайно важной его чертой. В самом деле, учитывая, что сновидение не удовлетворяет реальную потребность, неослабевающий характер последней гиперболизирует ее репрезентацию. Но здесь нам лишь кажется, что мы остаемся в контексте действующих причин.

Представим себе другое возможное развитие сновидения, в котором участвует чувство жажды. Проснувшись, я могу забыть о жажде, о воде и даже о водопаде Виктория. Я могу помнить, что мне снилась полная женщина, похожая на ряженую королеву, с игрушечной короной на голове, кормящая меня грудью. Здесь сновидение обретает классические фрейдовские черты, будучи основано на ребусе, загадке, игре слов. Я могу интерпретировать это странное сновидение о королеве как «я хочу пить» на основании чистой игры означающих.

К чему это ведет? По мысли Лакана, действующей, или биологической причины никогда не достаточно для объяснения буквального содержания сновидения. Ни жажда, ни другие потребности, нашедшие свое выражение в сновидении — в нашем примере, потребность вновь припасть к материнской груди, — не находятся в позиции причины, они просто *обозначены*.

Все это приводит нас к пониманию, что ориентиром толкования сновидений является вовсе не действующая причина, которая лежит вне досягаемости аналитической интерпретации, а нечто, что Аристотель назвал

бы *формальной* причиной. Для нас, современных людей, формальные причины — причины не вполне ясные. Большинство из нас, воспитанные в картезианско-кантовской традиции, способны воспринимать в качестве «реальных» причин только действующие и целевые.

4. Но мы не должны отождествлять критику Витгенштейном Фрейда с позднейшей эпистемологической критикой психоанализа, в особенности с контраргументами Поппера и Грюнбаума.⁹ Поппер пытается продемонстрировать «ненаучность» психоанализа, указывая на нефальсифицируемость его положений; Грюнбаум полагает, что они фальсифицируемы, но не доказуемы. То есть, и в том, и в другом случае речь идет о легитимности психоанализа как уважаемой научной теории. Для Витгенштейна это не было первоочередной проблемой. С моей точки зрения, в высказываниях Витгенштейна о Фрейде следует видеть критику иллюзорного восприятия психоанализа как науки о действующих причинах. По мнению Витгенштейна, у Фрейда «есть что сказать» не как у ученого, а как у изобретателя нового искусства толко-

вания-убеждения, искусства, можно добавить, имеющего свои корни в диалектической метафизике. Это искусство содержит определенного рода знание, но это вовсе не то знание, которое добывается посредством исследовательской методологии науки.

Именно здесь мы можем увидеть переключку таких двух разных на первый взгляд мыслителей, как Витгенштейн и Лакан. По сути Лакан тоже отказывается описывать фрейдовскую теорию как научную, хотя и выражает это в других терминах: он утверждает, что считать психоанализ одной из отраслей психологии было бы превратным толкованием фрейдовского учения. Психология есть наука о душе. Но если мы думаем о душе как о некоторого рода вещи (*res*), т. е. как об объекте научного исследования, то психоанализ наукой о душе не является.

Хорошо известно, какое неприятие вызывал у Лакана американский фрейдизм. Его критика американских версий психоанализа имела и философскую подоплеку: он не соглашался с тем, что психоаналитическая практика должна осуществляться в связке с научной теорией определенного объекта, а именно — сознания.

Когда континентальный европеец — как, например, я — приезжает в Америку, его часто удивляет, какая исключительная важность придается здесь словам *чувство* и *эмоция*. Причем доминирование понятий этого ряда характерно и для академического мира, и для сообщества практикующих психоаналитиков, и для простых людей. В отличие от Европы, в США и англоязычных странах широко распространено убеждение, что человек принадлежит двум мирам: с одной стороны миру *ratio*, расчетливого ума, который отвечает за организацию экономической и технической сторон жизни, а, с другой — миру «сердца»: миру чувств, эмоций, странных фантазий. Отсюда убеждение в том, что психология — и психоанализ как ее ответвление — должны заниматься рациональным исследованием этой сферы «сердечного разума». Чувства представляют собой реальный объект психологии, поскольку Разум должен суметь объяснить «резоны сердца». Для Лакана и для континентальной школы психоанализа в целом подобное основополагающее убеждение о человеческом сердце чуждо.

Однако еще до Лакана Витгенштейн выдвинул свой знаменитый аргумент об индиви-

дуальном языке. Мы можем согласиться с Крипке¹⁰, что этот аргумент представляет собой своего рода софизм, посредством которого Витгенштейн пытается показать, что наши суждения не имеют оснований. Он отвергает два главных типа таких оснований, принятых в западной традиции: «мыслю, следовательно, существую» рационалистической философии и «это существует, потому что я это воспринимаю» эмпиризма. Лично я считаю, что аргумент индивидуального языка может быть рассмотрен как дополнение к возможному герменевтическому подходу, а именно как его негативная часть. Я не утверждаю, что Витгенштейн — герменевтический философ *ante litteram*. Я лишь хочу сказать, что он исключает возможность рационального обоснования наших убеждений, и, тем самым, в качестве неоговоренного следствия своего аргумента, показывает возможность не-обосновывающего герменевтического подхода. В соответствии с этим аргументом, мы часто попадаем в ловушку, образуемую поверхностной грамматикой нашего языка. Мы верим, что предложение «У меня что-то болит» имеет ту же форму, что и предложение «У меня дырка в зубе». И даже хуже: мы бес-

сознательно объединяем в одну категорию предложения типа «Я тебя люблю» с предложениями типа «Я тебя целую». Тот факт, что поцелуй часто есть знак любви, вовсе не подразумевает, что эти два предложения имеют одну и ту же грамматику.

В сжатом виде аргумент Витгенштейна гласит, что мы можем только *выразить* наши внутренние состояния — такие, как боль или любовь, — но мы не можем *знать* их. Язык внушает нам иллюзию того, что мы говорим о наших внутренних состояниях как об объектах особой природы — тогда как мы о них вообще не говорим, мы их лингвистически показываем.

Одно из следствий этого аргумента в том, что мы можем иметь науку только о публичном, внешнем поведении, только о действиях притяжения и отталкивания. Знание о нашей внутренней жизни вполне возможно, но оно не может быть научным знанием. Витгенштейн, в своих поздних работах все чаще обращающийся к психологии, имеет дело именно с этой проблемой. Какого рода знание о внутренней жизни возможно, если объектом науки могут являться лишь события внешнего поведения? Работы Лакана

можно рассматривать как своего рода герменевтический ответ на этот вопрос.¹¹

Шумный успех фрейдовского учения в нашем столетии выглядит довольно странно. На первый взгляд он является чем-то противоречащим духу философии XX века, для характеристики которого мы могли бы воспользоваться словами Сартра о Гуссерле: «Он освободил нас от внутренней жизни». Психология была тем измерением, от которого великие мыслители нашего века пытались избавиться. Как получилось, что наше столетие, столетие глубоко антипсихологического мышления, одновременно стало столетием Фрейда?

Лакан пытается дать решение этого исторического парадокса. Для Лакана уместность Фрейда состоит в том, что он окончательно разрушил предпосылки любой психологии. Говоря кантовскими словами, психоанализ перестал быть исследованием человеческого сердца как звездного неба. Чувства больше не являются звездами на небосклоне души. По версии Лакана, чувства суть только следствия материальных и формальных причин.

5. По словам Хайдеггера, у каждого великого мыслителя есть своя «узловая мысль» —

уникальная идея, организующая всю его сложнейшую теоретическую систему. «Узловой мыслью» Аристотеля, к примеру, являлось понимание *energeia* как акта, Декарта — укоренение всякого знания в достоверности *cogito*, Ницше — двучлен Воли к Власти и Вечного Возвращения, и т. д. «Узловая мысль», по Хайдеггеру, есть уникальный постулат о сущности Бытия.

Какова узловая мысль Фрейда, его уникальная идея? Я убежден, что ею является идея *Lust* — понимание того факта, что разумные существа управляются принципом, названным им *Lustprinzip*, то есть принципом, или принцем (почему бы и нет), удовольствия и вожделения. Говоря это, я не хочу низвести Фрейда до ранга всего лишь философа; не будем забывать, что он был основателем нового *ars liberum*. С другой стороны, очень часто новые практики и искусства коренятся в некоей метафизической «узловой мысли»; практики опираются на метафизику в не меньшей степени, чем спекулятивные теории.

Я говорю здесь о *принципе вожделения*. Как уже отмечал Бруно Беттельхейм,¹² английские переводы текстов Фрейда часто не вполне точны. Я заметил, что в английском слова,

содержащие наибольшее число смысловых переключек, слова наиболее аутентичные, имеют германские корни, и наоборот, слова, имеющие латинские корни, далеки от выражения глубоких чувств, в них есть что-то лицемерное. В стандартном английском переводе фрейдовских сочинений предпочтение систематически отдается латинским словам, и таким образом конкретно-смысловая подоплека фрейдовских понятий затушевывается. *Es*, например, переводится высоколобым *Id* вместо более выразительного «It», или «That». *Lust* переводится словом «pleasure», «удовольствие», а не «lust», «вожделение», «наслаждение». Общепринятым переводом *Lustprinzip* считается *pleasure principle*, «принцип удовольствия», но этот перевод нельзя считать верным первоисточнику. Я полагаю короткое английское *lust* более подходящим переводом, поскольку немецкий оригинал *Lust* многозначен; это слово означает «удовольствие» или, в терминологии Лакана — наслаждение, *jouissance*, а также и «похоть», и «вожделение». Насколько фундаментальна эта многозначность, видно из того факта, что для Фрейда вожделение и удовольствие могут быть противопоставлены одно другому:

желание, по Фрейду, есть неудовольствие. Немецкое *Lust* само по себе диалектично, многозначно, загадочно. И, возможно, все неоднозначности и загадки психоаналитической теории обязаны многозначности, как в зародыше содержащейся в этом слове. Так или иначе, лично я намерен говорить о «принципе вожделения».

Если подвергнуть тщательному анализу основные теоретические положения фрейдизма, мы увидим, что их ключевым моментом является интерпретация всех значимых продуктов деятельности человека как результатов работы этого принципа, этого Принца — *arche*, как назвали бы это греки — *die Lust*. Вожделение, по Фрейду, есть истина человека, а бессознательное — то подразумеваемое место, где вожделение располагает неограниченной властью, та сцена, откуда оно, не скрываясь ни за одной из масок, демонстрирует свою власть. Эта истина о человеке может проявляться по-разному: Фрейд говорит о либидо, влечениях, фантазиях и либидинальных стадиях. Но перечисленные понятия все суть выражения вышеуказанной «материальной причины», бесформенного основания¹³, которое Лакан фиксирует термином

substance jouissante,¹⁴ «субстанция наслаждения». Эта субстанция, как и всякая другая, имеет метафизический характер: она является базовым допущением, никогда не ставящимся под вопрос, парадигмой, точкой отсчета — тем, что Хайдеггер называл «истиной Бытия». Новым подходом, которым Лакан дополняет фрейдовскую мысль, оказывается проясняющее внимание к обратной стороне *Lust* как материальной причины — действию причины формальной. Эта обратная сторона есть структура языка как чисто формальной организации.

Фрейд действительно принадлежит сочинение под названием «По ту сторону принципа вожделения»,¹⁵ однако, складывается ощущение, что большинство его комментаторов состязалось в том, кто неправильнее его поймет. По сути, все они говорят, что в данной статье Фрейд показывает человека управляемым не только законом удовольствия, но также и противоположным законом — инстинктом, или влечением к смерти. Хотя здесь не место анализировать содержание данной работы,¹⁶ я могу сказать лишь одно: в поздней мысли Фрейда *Lust* теряет все свое великолепие, но никак не свою архаи-

ческую роль, роль *arche* (в его греческом значении: властного начала). Влечение к смерти, по Фрейдю, не является просто противоречием принципу вожделения, это его целевая причина, его истина. В качестве действующей причины, принцип вожделения есть либидо, влечения, но в качестве целевой причины это Смерть, поскольку смерть есть конец и цель жизни, то, к чему жизнь и жизненные влечения в конечном итоге стремятся. Влечение к смерти оказывается истиной всех влечений, когда сорвана маска Эроса. Таким образом, находящееся по ту сторону вожделения втянуто в диалектику вожделения: влечение к смерти остается вожделением по ту сторону самого себя. Основным парадоксом этого Принципа состоит в том, что, вещая вдохновенным голосом Эроса, он прячет в глубине свое подлинное лицо Принца Смерти.

6. Вернемся к аргументу об индивидуальном языке. Одним из его наиболее важных следствий является то, что всякое знание о внутренних состояниях не может иметь основания в достоверности личного опыта. Но если наши языковые практики не имеют сво-

его основания в воспринимающем или мыслящем о себе субъекте как гаранте достоверности, это означает, что они не имеют никакого основания вообще. Витгенштейн говорит, что основание наших «языковых игр», нашего осмысленного поведения заключено в самих формах нашей жизни. Эти формы не могут получить рационального обоснования, они лишены достоверности и общезначимости, поскольку существует множество возможных форм жизни, и, следовательно, множество возможных форм рациональности. Когда Витгенштейн показывает, что язык всегда публичен, он имеет в виду, что мы всегда уже включены в этот публичный язык: не мы его фундамент, а он — наш. Это означает, среди прочего, что, начиная разговор о чем-то глубоко внутреннем, мы вынуждены пользоваться публичным языком, который не имеет никаких гарантий в каком-то особом личном опыте, в переживаниях [*Erlebnisse*]. Наше знание о себе всегда основано на языке других — поскольку язык всегда есть язык других.

На фоне витгенштейновского аргумента об индивидуальном языке мы уже можем дать правильную оценку его высказываниям о теории Фрейда. Витгенштейн резюмирует:

«Фрейд не дал научного объяснения древнего мифа — вместо этого он предложил новый». И далее: «Сказать, что сновидения являются исполнениями желаний, чрезвычайно важно прежде всего потому, что это отличает тип толкования, который предпочитается, — ту вещь, которая будет толкованием сна»¹⁷. Витгенштейн, как мы видим, полагает, что психоанализ по существу не является пониманием или интерпретацией языка — он является предписанием относительно языка, не открывающим, но учреждающим определенный способ интерпретации. Однако, в соответствии с аргументом, всякий язык, сообщающий о внутренних состояниях, ничего не открывает и не описывает, но предписывает. Единственный способ, которым мы можем говорить о человеческом сердце, это предписание относительно способа, которым мы должны его выражать. Язык всегда предаёт реальные чувства, истинное сердце: однако этим предательством язык создает возможность для его выражения. Поэтому Витгенштейн и обвиняет Фрейда в «научном самообмане» — если воспользоваться словами Хабермаса о психоанализе¹⁸, — но тут же, например, добавляет, что фрейдовская интер-

претация сновидений служит способом их выражения. Благодаря Фрейду сон продолжается: интерпретируя сновидение, мы продолжаем артикулировать ту интерпретацию, которой является само сновидение.

Следуя тем же путем, мы можем пойти еще дальше и переосмыслить радикальное отличие причин и смыслов. Фрейдовские смыслы, действительно, оказываются скорее повержены причинами, нежели, как считал Фрейд, совпадают с ними. Но это крушение смыслов о прочную стену причин и есть в точности та интерпретативная работа, тот нарративный процесс, который Фрейд называет бессознательным¹⁹.

7. Здесь мы обнаруживаем поразительную аналогию с лакановским прочтением Фрейда. Конечно, лакановский и витгенштейновский стили мышления совсем не похожи один на другой. Но я полагаю, что несмотря на все различия, эти два подхода имеют определенные контурные сходства.

Система Лакана зиждется на одной очень простой предпосылке, которую можно проиллюстрировать посредством своего рода «мифа происхождения».

Представим себе мифическую инициацию ребенка в язык (*мифическую*, поскольку ее нельзя точно датировать). Когда ребенок плачет, его мать может *интерпретировать* его всхлипы не только тем, что даст ему грудь или бутылку с молоком, но также тем, что умильно произнесет «Проголодался...». Тот факт, что мать не только действует, но также говорит, неизбежно увлекает ребенка. По Лакану, мать не только по-своему интерпретирует потребности, выражаемые в издаваемых ребенком звуках, но также, что более важно, обучает ребенка, *как интерпретировать его собственное желание*. Таким образом, ребенок впоследствии будет говорить себе: «В тот момент я хотел материнского молока». Психоаналитическая интерпретация работает с предварительной интерпретацией, выполняемой материнским языком. Мать дает ребенку правила интерпретации его собственного желания. Интерпретируя, она предписывает — и таким образом, по Витгенштейну, она есть первый психоаналитик субъекта. Психоаналитик также обучает субъект интерпретативным правилам, посредством этого давая возможность субъекту выражать, что он собой представляет.

Для англоязычного психоаналитика подобная сцена обычно связывается с конкретной проблемой: будет ли мать в своем поведении и речи «достаточно хороша», сумеет ли она понять *истинное* желание ребенка. Для Лакана же важно не выяснение того, насколько истинное желание ребенка оказывается признанным в дискурсе Другого (в нашем примере, *Другой* — это мать, а *дискурс* — ее действия и речь), но того, как посредством этого дискурса, выражающего желание Другого, желание ребенка структурируется как таковое. Дело в том, что в обучении языку мать — Другой в этой ситуации — не находится вне «материи вожделения». Язык, структурирующий желание, сам есть выражение желания. В нашем примере, когда мать говорит «Проголодался», она, вероятно, выражает собственное желание быть способной удовлетворять потребности своего чада²⁰.

Действующая причина, заставившая ребенка плакать, одновременно передается языком и трансформируется им в смысловой материал. Но реальная причина, истинный объект, являющийся причиной плача, из-за вмешательства языка останется вечной загадкой. В своей непростой системе Лакан

отводит этой загадочной причине центральную роль. Он называет ее *objet petit a*, объект а, маленький другой объект. Этот объект ускользает от языка ровно в той мере, в какой язык его интерпретирует. Этот другой объект и есть причина желания. *Причина*, но не *цель* желания: на деле, все объекты, на которые может быть направлено желание человека — отчужденного, как и все мы, языком, — и которые он будет преследовать, никогда не станут этим исходным объектом, этим первым наслаждением [*jouissance*], причиной желания. Все наши объекты будут эрзацами, символами, предательствами этого нерепрезентируемого объекта. Истинная причина желания никогда не может быть удовлетворена. Вот почему, как мы говорили выше, Лакан говорит о крушении смысла о стену причины.

В философии, мыслители рационалистического толка показывают, что определенный способ мышления или аргументации противоречив, или, по крайней мере, как сказал бы Рорти, не является идеальным Зеркалом Природы. Но затем приходит другой философ и показывает, что это противоречие и это неидеальное отражение лучше, чем что-либо

другое, выражает процесс человеческого мышления. Нашими собственными словами: смысл не является причиной психических феноменов, но — если мы следуем гегельянской стратегии Лакана — только через смыслы, или означающие, мы можем вообще понять, что такое реальная причина в психической жизни — что-то по ту сторону любого означающего. Таким образом, разрыв между причинами и смыслами остается, но в то же время между ними выстраивается связь, поскольку причины показывают себя историческими следствиями смыслообразующих процессов. Таким образом, Витгенштейн дополняет прежнюю кантианскую критику психоанализа, а Лакан предоставляет фрейдовской теории своего рода гегелевское диалектическое снятие [*Aufhebung*] этой критики.

Так что описанная Витгенштейном «неудача» Фрейда, может предстать перед нами в совершенно ином свете.

Безуспешная попытка продемонстрировать, что смысл сновидений и симптомов есть также их причина, становится, благодаря Лакану, теоретической вариацией неудачи, постигающей каждого человека.

Фрейд, по Витгенштейну, несостоявшийся ученый, преуспел в роли свидетеля и интерпретатора тех попыток, которые характеризуют нас как человеческих существ — отчаянных попыток соединить смысл и причину, найти подлинное имя «вещи», являющейся причиной всех нас и стремящейся придти в согласие с языком.

МЕЧТА ЛАКАНА

*La présence du désir comme celle du dieu ignore
le philosophe. En revanche le philosophe châtie.*

René Char, *Feuillets d'Hypnos*, 202¹

I

Возьми газету, ножницы, выбери статью...
вырежи отдельные слова, положи их в ме-
шочек, слегка встряхни и вынимай одно
за другим, выстраивая в линию, затем точ-
но перенеси получившуюся последова-
тельность на бумагу — это стихотворение
будет напоминать тебя.²

Жак Лакан, конечно же, был знаком со
знаменитым руководством Тристана Тцары по
написанию дадаистских стихов, поскольку
они дружили и какое-то время жили по со-
седству. Проект Лакана — это уникальная по-
пытка соединить дадаистскую иконоборчес-
кую иронию и строгий теоретический подход.

О «методе Тцары» чаще всего вспоминают,
когда хотят подчеркнуть, насколько важное

место искусство XX-го века отвело случаю. Самым философским местом в вышеприведенном фрагменте являются слова «стихотворение будет напоминать тебя». Леонардо да Винчи часами вглядывался в трещины в стенах, в которых различал батальные сцены, распятия, леса, но при этом он никогда не говорил, что случайные пятна походили на него самого. Дадаизм оказался в самом центре современности, провокативно указав на (неразрешимую) связь между субъектом и буквой, между представлением себя и чистым случаем.

Утверждение Тцары, мол, стихотворение, написанное случайно, *представляет* его «автора», интерпретируется, как правило, одним из двух способов, причем, оба — побочные продукты двух правящих в нашем веке «философий». Одно толкование — юнгианское, или магически-мистическое: надличная Бессознательная Мысль магическим образом организует случайный «выброс костей» и придает ему значение, подобно тому, как это происходит с гаданием по книге «И Цзин». Другое толкование — рационалистическое, или скептическое, «тимпанарианское»: ³ подобие стихотворения автору — плод иллюзии и, сле-

довательно, весь психоанализ — иллюзия. Чья-то конкретная субъективность признается в продукции, произведенной случаем (в сновидениях, ошибочных действиях и т. д.) точно так же, как «распознаются» конкретные фигуры и лица в пятнах Роршаха. Мы проецируем и распознаем себя в хаосе в силу настойчивого герменевтического влечения, заставляющего нас видеть смысл в бессмыслице.

Лакан утверждает, что фрейдовский психоанализ обретает правдоподобность только тогда, когда вопрос руководства по Тцара переворачивается: нужно спрашивать не «почему освобожденные слова представляют нас?», а «до какой степени мы — продукт освобожденных слов?» Если психоанализ как теория и практика не сводится к магическому представлению или субъективной проекции, то место *изначальной* субъективной потребности выражать себя, за которой *следуют* представляющие ее знаки, артефакты или случайные элементы, занимают *изначальные* знаки (или даже буквы), движущиеся по таинственным клинаменам⁴ языка за которыми следует субъект как их эффект. Лакановский «бросок кости» означал: психоаналитик может избежать оба решения проблемы Тцара, постоян-

но разрушающие его в качестве аналитика. Он должен уйти как от магического юнгианства, так и от скептического тимпанаризма. Обоих решений можно избежать, балансируя на границе между ними: Лакан полагает, что слова представляют субъект постольку, поскольку *с самого начала* субъект формулируется «представляющими» его словами.

Нет ничего удивительного в том, что Лакан выводил из себя многих своих коллег, ведь под маской респектабельного психоаналитика он обнаружил эпистемологического канатоходца. Его шутовской стиль, эксцентричность, проводимые с дадаистским юмором смехотворные сеансы скандальны и по сей день, поскольку самым ярким образом обнаруживают невозможную позицию фрейдовского дискурса, навеки зависшую между подозрениями в жульничестве и харизмой туманных откровений. Вызов, брошенный Лаканом, отдается эхом Тцара: аналитическая позиция существует именно в силу ее невозможности. «Стихотворение напоминает нас» (или «психоаналитические толкования обнаруживают нас») потому, что мы нуждаемся в том, чтобы стихотворения и случай нас признали.

Говорят, лакановская мысль проистекает главным образом из Гегеля и Хайдеггера, да и философы, увлеченные Лаканом, как правило, сформировались под влиянием именно этих мыслителей. Как раз по этой причине философы, к которым я обращаюсь как к *объективным рационалистам*, особого почтения Лакану не выказывали, считая его шарлатаном. Традиция объективного рационализма, начавшаяся с Юма, идущая через «раннего» Витгенштейна⁵ и нео-позитивизм к аналитической философии, утверждает, что важны только предложения, отсылающие к фактам, а истина определяется как *adaequatio rei et intellectus*, т. е. как адекватность фактов предложениям. И все же Лакан, хорошо знакомый со структурной лингвистикой и логикой, равно как и с учением Александра Койре, не упустил из виду объективистский рационализм. Он стремился развить такой дискурс, который обращался бы к математикам и литературоведам, таксономическим лингвистам и художественным критикам, логикам и герменевтикам. Однако странная лакановская диалектика оказалась трудной

для чтения, особенно для тех, кто воспитан в духе объективистского рационализма, которому Лакан и бросил свой необычный вызов, зачастую пользуясь при этом его же языком.

Лучший объективистский рационализм — антикартезианский: нет знающего и мыслящего *субъекта*, субстанционального *я*, мыслящего *res*. Витгенштейн, установивший краеугольные камни объективистского рационализма самым строгим образом, систематизировал отрицание субстанциалистской концепции субъекта в «Логико-философском трактате», ссылаясь на концепцию *ein Unding*, чудовищности или не-вещи.⁶ Однако, если «знающий и думающий субъект» исключен, тогда следует предположить существование, экзистенцию [от *exsistere*, «быть вне дома»] «метафизического субъекта». Витгенштейн, обращаясь к *трансцендентальному эго* Канта и Шопенгауэра, утверждает, что осмысленный язык всегда предполагает наличие некоего метафизического субъекта, о котором нечего сказать («о чем невозможно говорить, о том следует молчать»⁷) как раз потому, что он оказывается за пределами мира и языка. Ибо, если язык это образ, картина, набросок мира фактов, то всегда следует предполагать

наличие некоего субъекта, интерпретирующего этот набросок как образ фактов. Его метафизическое эго — не «я думаю», а перспектива и точка координации, превращающая мир всегда в своего рода *мой* мир. Как говорит комментатор Витгенштейна Буврес: «Он позволяет моим мыслям, моим представлениям, моим чувствам и т. д., т. е. всему тому, что суть события мира, быть *моими*, даже если, строго говоря [это я] не думает, не представляется, не переживает никаких чувств».⁸ Именно потому, что Витгенштейн не метафизик, он и предполагает этого «метафизического субъекта», я бы сказал, «субъективную функцию», предполагает, чтобы соотнести предложения с реальностью и определить их адекватность. И все же приходится наделять этого метафизического субъекта знанием и мыслью, *по крайней мере, в некотором смысле*, поскольку, как пишет Фаврхольдт,

именно через него обретает *признание* то, что является событием и то, что таковым не является. Однако такого рода приписанное субъекту «знание» весьма специфично: это — «знание», касающееся только видимых вещей, и его нельзя помыслить,

высказать или описать когда угодно [курсив — С. Б.].

Более того, метафизический субъект это ничто иное как своего рода геометрическая точка, из которой осуществляется «проекция» реальности в язык... Ведь по своей природе «я» не может быть в мире, ни в форме некоего объекта, ни в форме факта или комбинации фактов; короче говоря, это неумопостигаемое понятие, остающееся «чем-то»...⁹

Витгенштейн часто прибегает к метафоре визуального поля, которое, конечно же, связано с глазом, но сам глаз при этом из него исключен. Он утверждает, что «так же как никакой физический глаз не вовлечен в факт смотрения, так и никакое эго не вовлечено в факт мышления или зубной боли». Он цитирует Лихтенберга, который заявил: «вместо того, чтобы говорить *Ich denke* («я мыслю»), нужно говорить *Es denkt* («оно мыслит»)», где *es*, «оно» следует использовать так же, как в словосочетании *es blitzt*, «сверкает молния» [буквально: «оно сверкает», «сверкает»]. Вит-

генштейн имеет здесь ввиду нечто подобное тому, что он говорит о «глазе в визуальном поле», и что «в визуальном поле нет ничего».¹⁰ Понятно, что это самое *es* неизбежно напоминает фрейдовское *das Es* («оно»): несубъективный субъект бессознательного.

Совершенно очевидно можно изучать смотрящий глаз, но лишь низводя его до уровня объекта в визуальном поле *другого* смотрящего глаза. И если случится, что кто-то захочет изучить этот «другой» смотрящий глаз, то ему понадобится еще один мета-глаз, и так далее в бесконечном движении по визуальным полям. Можно сколь угодно далеко пробираться по этой визуальной иерархии, но *функция глаза* так и останется экзистирующей, внеположенной, находящейся вне визуального поля, и неважно, насколько поле это широко. Говоря лакановским языком: *всем объективациям, даже самым полным, чего-то не достает, а именно непостижимого умом взгляда.*

Таким образом, философская психология невозможна, а вот эмпирическая психология и когнитивные науки о «душе», нацеленные либо на формы поведения, либо на связи между этими формами определенно возможны. Глаз никогда не становится объектом визу-

ального поля (невозможно сделать науку из метафизической субъективности), но глаза других могут войти в поле объективации. Откуда анекдот о встрече двух бихевиористов, один из которых говорит другому: «Ты — в порядке, а — я?» Сколь бы «объективистскими» ни были бихевиоральная психология и когнитивные науки, они не основываются на психологии знающего и думающего субъекта. Душа как объект исследования — особый объект, часть мира объектов: он всегда является *душой другого*, объектом, чья душа является мне. Лакан критикует те школы психоанализа, которые полагают себя «психологией», т. е. наукой об объекте-субъекте, о «бессознательных психических процессах», в которых аффективные процессы становятся объектом (предполагаемым продолжением реальности, с которой имеет дело психоанализ), так же как, например, процессы, происходящие с растениями, — объект ботаники.

Оригинальность Лакана заключается в отказе от иллюзорного предположения, согласно которому из (бессознательного) субъекта можно сделать «науку» психоанализ. Для Лакана, аналитики, считающие себя психологами, т. е. учеными, занятыми аффективными

процессами, должны *признать*, что занимают-ся они все же чем-то другим. Лакан стремился создать непсихологическую и некогнитивную теорию аналитической практики, которая обладала бы силой вносить поправки в саму эту практику на новом прочном фундаменте.

Впрочем, Лакан не говорит, что все утверждения этой «науки об объекте-субъекте» — иллюзия, лишь для того, чтобы вернуться к той или иной версии субстанционального картезианского субъекта. Подобно Юму или Витгенштейну, Лакан признает смерть такого рода субъекта. И все же, исключив науку об объекте-субъекте, он утверждает возможность *sui generis*, своеобразной науки о субъекте-как-субъекте, о субъективной функции, чья возможность подразумевает радикальную реформу самих понятий «наука» и «истина». Мечта Лакана состоит в умении говорить о субъекте-как-субъекте. Для него, можно говорить о трансцендентном эго постольку, поскольку оно представляет себя и артикулируется в своем собственном мире: оно проявляется в отчуждении себя во внешние объекты.

Феноменология, конечно же, тоже пыталась построить философию, в которой трансцендентное эго было бы включено в речь. На

самом деле феноменология описывает *формы открытости*. Феноменология может говорить об этом эго, поскольку визуальные поля — не те же самые: все описания объектов в визуальном поле подразумевают перспективу, своего рода открытие, трансцендентное самому полю. Оставляя все научные цели ради *объяснения* отношений между разными субъективными перспективами и постигаемым этими перспективами объектами, феноменология предпринимает трансцендентное *описание* этих отношений. На Лакана такого рода подход, конечно же, оказал влияние, но сам он, скорее, стремился артикулировать нечто расположенное между аналитической философией и феноменологией. Он пытается говорить о трансцендентном эго, но в то же время субъективность его не сводится к форме интенциональности или открытости. Третий путь. Путь между когнитивизмом-бихевиоризмом и феноменологией. Невозможный путь?

Хайдеггер отождествлял метафизическую концепцию истины — которую современная наука принимает за свою собственную — с концепцией истины как адекватности фактов предложениям.¹¹ Истина Лакана не принадлежит

метафизической концепции: истина того, кого он наделяет голосом («*Moi, la vérité, je parle*»¹²), ближе хайдеггеровской истине как рас-крыванию; она напоминает аутентичность, падение маски: в «полной речи» (*parole pleine*) субъект высказывает, или, скорее, «наполовину высказывает», *mi-dit* истину от первого лица. Невротическая болтовня — «пустая речь», потому что субъект говорит о себе в третьем лице: говорит его эго, а не я. Фрейдовская истина, по Лакану, не касается проблемы того, истинна данная аналитическая интерпретация или нет, поскольку смешивать аналитические толкования с фактическими предложениями — абсурд: она скорее касается возможности субъекта говорить от лица я с реальным ты.

III

К допущению *метафизического эго* объективистский рационализм добавляет еще одно — о кантовских ноуменах, непознаваемых вещах-в-себе (*Ding an sich*), лежащих по ту сторону любых из известных нам объектов. В «Логико-философском трактате» Витгенштейн утверждает, что предложения — как описания мира, которые, следовательно, и

составляют единственно значимый язык — представляют всегда и исключительно *факты*, или *положения-вещей*, но никогда не *объекты*, которые суть субстанция мира. Язык может лишь *именовать* объекты, но не способен *описывать* их в качестве таковых. С одной стороны, есть наука исключительно о субъектах-как-объектах (поведении, познавательных способностях), с другой стороны, не существует знания объектов-в-качестве-объектов: мы можем знать лишь факты, т. е. комбинации объектов¹³. Мы лишь можем говорить *об* объектах, мы не можем *утверждать их*: «Предложение способно говорить не о том, что есть предмет, а лишь о том, как он есть»¹⁴. Подобно царю Мидасу, язык наш постоянно преобразует грубые живые вещи в золото предложений. И благодаря языку мы, как царь Мидас, нашпигованы золотом предложений, но при этом рискуем умереть от мистического голода. Язык, т. е. знание, не может ничего сказать ни о метафизическом субъекте (о субъекте-как-субъекте), ни об объекте (вещи-в-себе), даже если нам нужно будет предположить существование объектов в качестве «субстанции», связующей нашу картину мира в некую целостность. И все же

субъект этот и объекты — самое важное для человека. Для Канта с Витгенштейном эти *самые важные вещи* принадлежат этике и эстетике. Разве что ранний Витгенштейн, в отличие от Канта, считает разговоры о них — пустой тратой времени, в первую очередь потому, что они — мистические.

Усилия Лакана направлены не только на строительство теории субъекта-как-субъекта, но также на учет объектов-как-вещей, сходных с ноуменами, тех, что он назовет *вещью*, или *агальмой*,¹⁵ или *объектом а*. Для него, *объект, вызывающий желание, не является объектом, на которое направлено желание*.¹⁶ Для Лакана, между объектом, который мы ищем, чтобы себя удовлетворить (поскольку у нас есть *представление* о нем), и истинным смутным объектом, заставляющим нас желать (предшествующим каким-либо психическим представлениям) всегда сохраняется зазор: то, что мы ищем никогда не равно тому, что толкает нас на поиски чего бы то ни было. Так или иначе, а Лакан решается говорить об этой причинной вещи [*cause-chose*], даже с учетом того, что как субъекты мы никогда её вновь не обнаружим. Лакан допускает необходимость этой вещи-причины, как и любой

рационалист, но, в отличие от хранящего молчание рационалиста, он встраивает эту причину-вещь в свою систему. Представление закрывает, устраняет вещь, но при этом навсегда сохраняет ее след. Лакан — не идеалист. Человеческие существа для него никогда не заполнены представлениями, поскольку понимают, что за золотом представлений лежит земля с оставленными вещами, которые продолжают нас к чему-то подталкивать.

IV

Подобно объективным рационалистам, Лакан вначале своей карьеры сосредоточен на образном, воображаемом, в частности на фигуре *зеркала*. Как мы уже говорили, даже для Витгенштейна трансцендентальное эго — это всегда функция зрения, глаза: фундаментальная субъективность теоретична (от гр. *theoria* — наблюдение). [Стоит ли нам пренебрегать тем фактом, что по-английски слова *I* (я) и *eye* (глаз) звучат одинаково?]. Философский импульс его стадии зеркала¹⁷ вызван тем, что он располагает фигуру зеркала в новом свете: к зеркалу обычно обращались — до того, как была изобретена фотография — как

к метафоре прозрачности, как к подлинному отражению настоящей реальности. Лакан превращает зеркало в образец «воображаемого отчуждения субъекта», поскольку в зеркало смотрятся ради «самопознания». В философском отношении зеркало показывает субъект в виде объекта, так что вопрос состоит в *adaequatio rei et imagines*, адекватности вещи образу. В витгенштейновском визуальном поле, зеркало, установленное перед глазами, позволяет этим глазам видеть себя как свой собственный объект в своем собственном поле; однако увиденный в зеркале глаз-объект — уже не глаз-субъект, но его (отчужденная) репрезентация. Параноик, глаз которого извне шпионит за ним и заполняет его визуальное поле, становится типичной жертвой подобного рода путаницы.

Поэтому-то Лакан и изображает граф, представляющий старую оптическую игру:

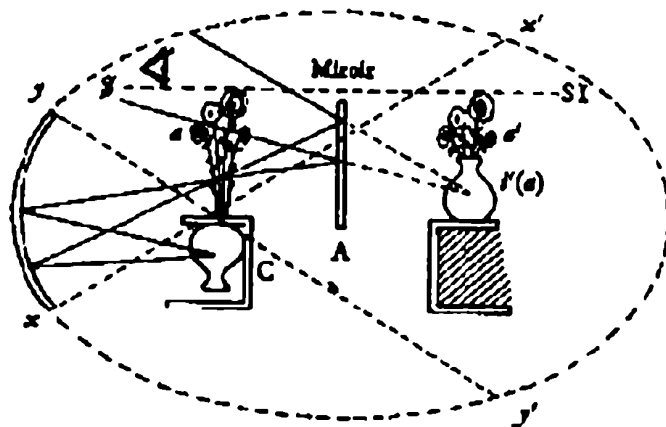


Рис. 1

Здесь чистый глаз — напоминающий «глаз» в качестве трансцендентного я — способен увидеть объект, символически находящийся «в себе» (цветы), только если он обнаруживается вне себя в соединении с внешним объектом (горшком). Эта картина содержит имплицитную критику ряда аналитических теорий, рассуждающих о «внутренних объектах», будто их видят изнутри. В действительности же субъект всегда имеет дело с «внешними» объектами. Чистая субъективность (глаз) схватывает себя (в виде цветов) только выворачиваясь наизнанку, располагаясь перед собой и всегда в сочетании с чисто внешними объектами (типа горшка).

Впрочем, и эта метафора может ввести в заблуждение, поскольку раз-воплощенный глаз здесь отличается от своего объекта (цветов): на самом деле, фрейдовский желающий субъект никогда целиком и полностью не отличается от образующих его объектов, его субъект всегда состоит из своих объектов. В действительности, как мы увидим, фрейдовский субъект больше не совпадает с функцией зрения, он суть *желающая функция*. В этой перспективе цветы представляют собой то, что субъект желает, а то, что он желает

ет, есть... то, что конституируется как желающее существо. В действительности Лакан делает ставку на то, чтобы показать, как трансцендентное эго может распознать себя в виде желающего субъекта, не в виде объекта, а именно в виде субъекта *сквозь призму его объектов*, или *сквозь означающие*, говоря языком Лакана лингвистического периода. Можно сказать, что «цветы в горшке» означают «меня в реальности».

В более поздний период фигура зеркала уступит первенство фигуре языка, больше подходящей мечте Лакана о построении теории, в которой мог бы предстать, оформиться субъект-как-субъект, а не как объясненный и описанный объект. Сильное влияние на Лакана оказал *поворот к лингвистике*, произошедший во второй половине XX века. Привилегированная категория языка должна была преодолеть классическую метафизическую дихотомию между *res* и *intellectus*, вещами и мыслями, объектами и репрезентациями, живыми существами и их абстрактными идеями. «Разве язык это, прежде всего не то место, где *жизнь* и *идеальность*, кажется, могут, наконец, объединиться?»¹⁸ Мыслящий и желающий субъект, мыслимые и желанные

объекты («жизнь» и «идеалы»), похоже, с самого начала вплетены в ткань языка: и то, и другое предстает скорее как продукт языка, чем его предпосылки. Язык предстает в XX веке как наиболее человеческая¹⁹ вещь, поскольку он, кажется, способен разрешить самый большой вопрос человечества, поставленный еще в Древней Греции: двойственность тела и души, материи и духа. В зеркальном отражении глаз (я) схватывает себя как объект в своем собственном визуальном поле, и потому «я» в непрерывном искушении путает себя со своим собственным объектом-образом; в языке же говорящий (субъект) распутывает себя в своем собственном дискурсе. Лакана соблазняют образы зеркала и языка, а позднее и математической топологии,²⁰ ибо они предельно важны для его проекта: необходимо показать, что субъект-как-субъект и его объекты-вещи проявляются в *мире* субъекта.

Большинство академических диссертаций по Лакану наивно находят основания его системы в лингвистике де Соссюра. Это клише свидетельствует лишь о непонимании Лакана. Обращаясь к лингвистике своего времени (до революции Хомского), Лакан стремится придать своему «лингвистическому»

прочтению Фрейда эпистемологическую респектабельность. Однако на самом деле лакановское означающее имеет мало общего с таковым де Соссюра²¹. Лакан, потрясенный лингвистической критикой, в конце концов, признает, что его предприятие связано не с лингвистикой, а лингвистерией²².

Лакан отдает должное языку, потому что видит сущностное отличие психоанализа от любого медицинского лечения: психоанализ работает с речью. Более того, если в речи может быть изменен невротический симптом, если в речи может быть высвобождены творческие способности субъекта, значит, бессознательное само конституировано той же «субстанцией», что и достигающая его речь. Идея «бессознательное структурировано как язык» проистекает из этого силлогизма, который — как признавал и сам Лакан — напоминает о философии Беркли²³.

Аббат Джордж Беркли утверждал: поскольку существует лишь наше восприятие, постольку то, что мы называем материей, то, что сковывает нашу мысль, суть ничто иное, как структура нашего восприятия. Сходным образом и Лакан утверждает, что психоанализ действует благодаря речи, поскольку бессоз-

нательное само обладает лингвистической структурой.

Помимо Беркли, для Лакана важен Гегель. Гегель сказал: когда я говорю вот об этом столе, что стоит передо мной, я имею дело с *понятием* стола; и потому, когда мы говорим о реальных вещах, мы говорим о понятиях, которые суть выражения ума.

На самом деле, я бы сказал, что Лакан — «гегежевец», поскольку его гегельянство пропущено сквозь сито кожевского хайдеггерианства. Для «гегежевца» важен не только тот факт, что наше знакомство с миром всегда субъективно, психично, но еще и то, что каждый субъект стремится быть *признанным* другим. И поскольку для Лакана субъект — субъект желающий, мы тратим нашу жизнь на попытки быть признанным другим в качестве желающего субъекта.

Согласно «гегежевскому» прочтению, фрейдовские отсылки к биологическим инстинктам попросту неуместны (так же, как для Беркли неуместно обращение к материальной субстанции): когда аналитик строит теории влечений, либидинальных стадий, кастрации и т. д., он всегда исходит из речи. Аналитик не наблюдает, как его пациенты зани-

маются любовью, кормят своих детей или мастурбируют; в сущности, он имеет дело с чисто *разговорными* сексуальностью или детством. Сексуальность субъекта это просто рассказ, обращенный к аналитику. Девиз «бессознательное структурировано как язык» означает, что бессознательное — не психическая субстанция (конституированная невыразимыми эмоциями), а та же природа или субстанция, что и дискурсивные отношения психоаналитического сеттинга. Даже аналитические интерпретации работают, согласно Лакану, потому, что само бессознательное (желание) суть интерпретация: все интерпретации аналитика — интерпретации интерпретаций. Речь и интерпретация — аналитические инструменты, поскольку речь и бессознательное — также их объекты. Инструменты, действия и цели сотканы из одной и той же материи.

Такой «идеалистической» моделью Лакан провозглашает *автономию* психоаналитической теории в отношении любого научного знания. Если кто-то полагает, что все фрейдовские теории, в конечном счете, утверждают субстанции — биологические инстинкты или культурные нормы, — тогда следует обратиться к биологии или социологии и там найти основания

психоанализа²⁴. Однако Лакан полагается на язык ради того, чтобы избежать любой междисциплинарной трансценденции знания.

И все же, освобождая психоаналитический дискурс от любой субстанциональной трансценденции, Лакан не отвергает все формы трансценденции. Его лингвистический берклианский гегежевизм заканчивается там, где его теория включает субъект-как-субъект, там, где он обращается к Вещи как к измерению, трансцендирующему речь. Эти измерения, впрочем, — не *субстанции* и не какие-то еще области науки. Ибо, в то время как субъект-как-субъект и Вещь распускаются в измерениях языка и воображаемого, в то время как они утрачивают свою невыразимость, их не свести к воображаемому и символическому. В противном случае психоанализ оказался бы формой лингвистического бихевиоризма: если бы анализ был просто делом слов, субъект стал бы просто объектом знания.

V

Мы увидели с вами, как метафизический субъект, согласно объективистскому рационализму, являет собой *предел* миру как тако-

вому. Именно по этой причине для объективистского рационалиста нет смысла, бессмысленно что-либо говорить на сей счет, ведь субъект — *вне* пределов этого мира. Когда Лакан пишет субъекта, перечеркивая S, он присоединяется к идее субъективности как некоему пределу; однако, в отличие от Витгенштейна, он берет на себя смелость об этом пределе говорить. Однако говорить об этом пределе мира, каковым является субъект, можно осмысленно лишь в том случае, если предел этот обнаруживается *в собственном мире субъекта*. Поскольку бессознательное пространство включает свои собственные границы, его следует исключить из картезианского *res extensa*. Зная об этом парадоксе, Лакан обращается за помощью к математической топологии. Его всегда восхищали фигуры типа ленты Мебиуса, в которых границы фигуры исчезали *в ее собственных пределах*. Брошенный Лаканом вызов можно сравнить с описанием визуального поля, в котором глаз, взирающий на это поле, как бы появляется *в самом этом поле*, как на картинах Эшера. Это явление субъекта в его собственном поле невозможно свести, пользуясь феноменологической редукцией, к интенциональности или

открытости, поскольку субъект этот является не как трансцендентальная открытость, а как нечто структурированное в объектах и репрезентациях. Субъект у Лакана не невыразим, он — артикулирован. Мечтой Лакана было описание трансцендентного субъекта в имманентных формах.

На фрейдовском поле, засеянном симптомами, оговорками, сновидениями, остротами и т. д., Лакан видит цветение субъекта-как-субъекта. Но мы не можем *знать* этот субъект, ведь тогда он опять таки превратится в объект. Субъект-как-субъект не познан (*сони*), а признан (*ресони*). Таково принципиальное гегелевское допущение Лакана. Субъект фрейдовского толкования больше не «субъект знания», а субъект *признания*. Желание этого субъекта, а не его ложное эго видим мы в зеркале, и именно его следует признать.

Вот простой пример: на одной из первых сессий моя пациентка вспоминает сновидение: «В моем доме бушует пожар, но пламя захватывает только первый этаж, и поэтому я не очень волнуюсь». Еще ничего не зная о жизни этой дамы, я спросил ее, не влюбилась ли она. Она ответила, что именно это и произошло, а «пламя» любви она как раз пытается-

ся сдерживать. И еще добавила, что ей очень хотелось об этом хоть кому-нибудь рассказать, но она не отваживалась. Лакан бы в такой ситуации сказал, что желание субъекта выражается не просто в том, что «я не хочу слишком сильно влюбляться в человека, которого хочу», но также и в том, что «я хочу рассказать вам кое-что такое, что не решаюсь открыть». Для Лакана, бессознательное это не просто влечения, о которых эго ничего не известно, но еще и то, о чем, по тем или иным причинам, невозможно сказать другому. Женщина, желающая ограничить свое направленное на мужчину желание (огонь захватывает только первый этаж), может сделать свое желание признанным только в онейрической итальянской метафоре, представляющей любовь как пламя (*fiamma*), а влюбленную женщину как «спекшуются» (*cotta*). Однако Лакан еще указывает и на различие между *énoncé* (высказыванием) и *énonciation* (актом высказывания): *высказывание* в данном случае — текст рассказанного сновидения, акт же высказывания — обращение *ко мне* в конкретный момент сессии. Пересказ сновидения выражает ее желание рассказать мне о своей желаниии, т. е. ее желание заключается в том, чтобы желание ее

было признано. Сдержанность заставляет ее пересказывать сновидение, одновременно в замаскированной и дезавуированной форме передавать то, что ей хотелось поведать.

И все же, должен ли этот Субъект Признания и признавать, и быть признаваемым? Да и как возможно признавать субъект, не зная его? Невозможно *знать* субъект, не превращая его в заурядный объект психологии. Вместо этого Витгенштейн и Лакан помещают его в «мистическом». «Признание» Лакана, таким образом, отличается от того, когда мы, бросив пристальный взгляд на человека, распознаем в нем давным-давно невиданного товарища, поскольку такого рода признание предполагает существование предшествующего знания. Животным лучше удастся такого рода признание, чем людям. Так собака Улисса по имени Аргус моментально узнала героя, в отличие от Пенелопы. Лакан говорит исключительно о признании в мире людей.

По-французски слово *reconnaissance* означает одновременно «признание, распознавание» и «признательность, благодарность». Таким образом, хотя лакановское признание следует понимать больше в юридическом смысле, как, например, в случае с отцом,

«признающим» в мужчине, которого он никогда не видел, своего сына, все же нужно учитывать и возможность благодарности — сын может быть благодарен отцу за признание. Мелани Кляйн писала, что этическая цель психоанализа — научить человека чувствовать благодарность²⁵; Лакан бы к этому добавил, что эта благодарность коренится в аналитическом признании.

Субъект Признания оказывается таковым, поскольку он должен признавать *себя* в определенных проявлениях (сновидениях, симптомах и т. д.), а также потому, что эти проявления произведены желанием признания. Соскользнув с «субъекта знания» на «субъект признания», логика объективистского рационализма оказывается беспомощной, и нам следует обратиться к (гегелевской? хайдеггеровской?) диалектике. Это позволяет говорить о чем-то таком, что для логической мысли лежит в *запредельном*: субъект, которого нужно признать, это еще и признающий — а иногда и благодарящий — субъект. Однако этот субъект, которого следует признать, является субъектом чего?

Глаз-я визуальной метафоры это смотрящий субъект: психический субъект без тела

и appetitов. Но если мы переходим от метафизического субъекта рационализма к субъекту признания, то видим, как Лакан наделяет — через Фрейда — этот субъект силой, мощью желания. Задолго до Фрейда Спиноза сказал, что желание — сущность человеческого существа, и потому мы можем заменить картезианское «мыслю, следовательно, существую» на спинозо-фрейдовское «желаю, следовательно, существую». *Объекты* фрейдовского субъекта это по сути своей не некие мыслимые вещи, но желанные *Objekte*, заряженные желанием, объекты, предназначенные для удовольствия. Так, когда я на что-то смотрю, то с аналитической точки зрения важно, что это смотрение выражает желание смотреть. Субъект Признания — не грамматическая абстракция и не невыразимая метафизическая функция, а существование желающего субъекта, наслаждение (*jouissance*) как удовольствие-неудовольствие (*Lust-Unlust*).

Давайте проиллюстрируем эту лакановскую диалектику с того, с чего он сам когда-то начинал — со взгляда. Как Субъект Признания связан со своим собственным взглядом, а также со взглядом другого?

VI

Взгляд — не одна вещь наряду с прочими в моем визуальном поле: то, что я вижу и собственно знаю — глаза других, или мои собственные, отраженные в зеркале, а не конкретный *его*, *ее* или *мой* взгляд. Взгляд всегда появляется как *пред-полагаемый* в любой картине, но не *располагаемый* в ней. И все же, взгляд немедленно придается тому, на что мы смотрим. Ребенок моментально ловит суровый взгляд отца и застывает. Взгляд особенно важен, поскольку он обнаруживает свою структуру своеобразного объекта, *объекта sui generis*: он должен быть признан как *объект* зрительного влечения. Влечение — фрейдовское *Trieb* (неверно переведенное на английский как *instinct*) — одно из лиц желания, еще и наделенное объектами (*Objekte*): взгляд это объект визуального влечения²⁶. В отличие от других объектов, предлагаемых теоретически знающему глаза, либидинальные (т. е. желанные) объекты не познаваемы, но признаваемы. Признаваемы для какого субъекта?

В системе Фрейда объект визуального желания это не просто сексуально взывающий, сексапильный объект. Смотреть и желать ка-

кого-то обнаженного любовника — не значит иметь зрительное желание. Здесь нет бессознательных сигналов к признанию. Аналитик заинтересовывается взглядом, когда объект этого взгляда требует признания и вызывает желание как обращенный на что-то взгляд. Это становится совершенно очевидным в ситуациях с перверсиями (не случайно же и Фрейд строил свою теорию сексуальных влечений на основе сексуальных перверсий). Главные перверсии визуального влечения — эксгибиционизм и вуайеризм. Давайте попытаемся описать их в терминах Лакана.

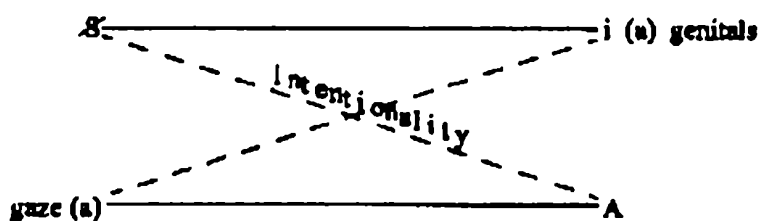


Рис. 2

При эксгибиционизме (рис. 2) желанный объект это как раз таки взгляд Другого. Когда эксгибиционист резко распахивает полы своего пальто, чтобы показать пенис одинокой девушке в метро, он целит не в девичье тело, а в ее взгляд. Лакан обозначает этот взгляд буквой *a*, первой буквой слова *autre* (другой). Пенис (а Лакан сказал бы «фаллос»)

предложен как обращенный взгляду визуальный образ. Лакан обозначает этот пенис « $i(a)$ », «образ [*image*] объекта a ». Когда пенис предъявлен, то он становится не только образом *для* взгляда (Другого), но еще и образом взгляда в том смысле, что этот неожиданный пенис являет собой метафору самого желающего взгляда. Фрейдовский взгляд это не взор познающего субъекта, но похотливый взгляд на a ; фаллос же — то, что человеческие существа скрывают от глаз других больше, чем что-либо еще — это его представительский взгляд *par excellence*.

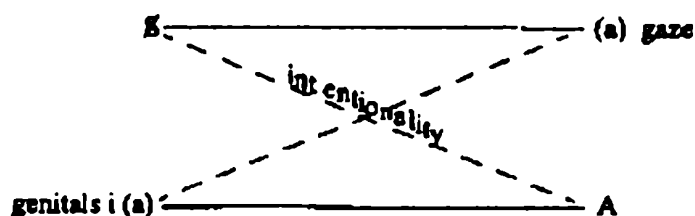


Рис. 3

Объект желания это также взгляд в случае вуайеризма (рис. 3). Фрейдовский психоаналитик может немного сказать об удовольствии от наблюдения за совокупляющимися людьми. Вуайер это скорее тот, кто похотливо шпионит за любовниками, не подозревающими о том, что они под надзором. Вуайер не получит никакого удовольствия от созер-

цания секса на театральных подмостках. Вуайер наслаждается взглядом, превращающим сексуальное событие в *сцену*. Незнание актеров о своем положении носит принципиальный характер, поскольку, если им известно о вуайере, то он в свою очередь чувствует на себе взгляд и, тем самым, низводится до уровня «яичек»²⁷. Даже в этом случае пенис — наблюдающий за проникновением, исчезновением и возвращением — занимает место *i (a)*, образа объекта, но с другой позиции, нежели при эксгибиционизме: мерцающий пенис связан скорее с Другим, чем с субъектом.

Эти два графа, даже если и приблизительно, учат нас тому, что лежит за случаем зрительного желания: для Лакана нет возможности непосредственных отношений между субъектом желания (\$) и Другим (А). Перверсии показывают, как эти отношения *в любом случае* возможны только через пробел и возвращение объекта. Лакан при этом обходится без каких-либо феноменологических понятий, таких как интенциональность, открытость, жизненный мир (*Lebenswelt*).

Современная феноменология — как в философии, так и в психиатрии (в частности, труды таких психиатров, как Карл Ясперс и

Людвиг Бинсвангер) — зиждется на понятии интенциональности. В терминах Лакана, это означает, что, согласно феноменологии, субъект и Другой способны узнать друг друга непосредственно, без превращения в объекты и их репрезентации. Интенциональность Гуссерля позволяет распознать свое собственное я в качестве субъекта и получить прозрачный доступ к другому как к субъекту. Наша *открытость* другим обнаруживает их непосредственно как субъектов: мы видим, как другие — субъекты, подобно нам, видят, что стол, за которым я сижу и пишу, красного цвета.

В противоположность феноменологам, большинство последователей Фрейда, прежде всего, англо-американские психоаналитики, рационально исключают субъективность и инаковость из своего словаря; они понимают психоанализ в рамках объектных отношений, для них, как в физике, существуют только объекты, а не субъекты. Если феноменология (главным образом, немецкая) отбрасывает a , $i(a)$ и отводит целое поле «живой» непосредственности отношений субъекта с Другим, то психоанализ объектных отношений (главным образом, англо-американский) редуцирует нашу схему из четырех

элементов до двух: объекты и их образы, отношения между которыми регулируются влечениями (агрессивными и сексуальными). В этом последнем случае видны только психические процессы, контрабандой привнесенные под видом «объективных» процессов. Здесь имеют дело исключительно с интроекциями и проекциями объектов, а субъект и Другой, хоть и предполагаются, все же остаются в зоне умолчания.

§, Субъект Признания признается в его образах и объектах — во снах, в симптомах, ошибочных действиях и т. д. В визуальной страсти и объект, и субъект определяются как функции желания, постольку поскольку ни объект, ни субъект не подходят для знания: объект — то, через что субъект должен себя признать. В случае невизуальных объектов, в игру вступает не зеркало, а толкование. В вышеупомянутом сновидении слова «часть дома, в котором я живу, горит» можно истолковать как «я бы хотела, чтобы мое желание ограничилось частью меня». Не зеркало расстраивает текст, а истолкование — предложение которого суть желание. В основании лакановской теории означающего лежит странная фрейдовская практика истолкования.

VII

Чего добивается Лакан, когда говорит не о символах или знаках, а об означающих? Повторю еще раз: ответа на этот вопрос не найти в структурной лингвистике. Теория означающего (*signifiant*) де Соссюра — неотъемлемая часть его теории языка как системы, и лакановское бессознательное — это, так сказать, «система». Лакан позволяет нам *вообразить* бессознательное как лингвистическую систему; он старается описать некоторые перемещения, но они выглядят слишком просто в сравнении с реальной лингвистической системой. Когда Лакан говорит, что «бессознательное структурировано как язык», он, главным образом, указывает на метафорические и метонимические процессы; однако возможно неограниченное число метафор и метонимий, здесь нет никакого ограничивающего правила. Лингвистическая структура лакановского бессознательного по сути очень слаба, и *по этой причине* центральным становится понятие означающего.

Лакановский дадаистский вызов на деле превращается, к сожалению, в веру в абсолютное фрейдовское знание. Когда Лакан гово-

рит о переносе, например, он формулирует свою теорию так, что источник переноса лежит в обращении анализанта к *якобы знающему субъекту*: пациент полагает, что аналитик владеет некими истинами, что он располагает тайным о нем знанием. Однако он добавляет :

на роль представителя — пусть самого завалящего — абсолютного знания ни один субъект претендовать не может. А потому позволительно, в каком-то смысле, сказать, что если и найдется кто-то, к кому можно в подобном качестве, обратиться, то найдется он не иначе, как в единственном числе. Этим единственным был, при жизни, Фрейд. Тот факт, что Фрейд, в том, что касается бессознательного, был субъектом, знание за которым можно было предположить по праву, ставит те отношения, которые у него, в процессе анализа, с пациентами возникали, совершенно особняком.

Он не был просто субъектом, якобы знающим. Он действительно знал — не только знал, но и сумел сообщить нам это знание в терминах, можно сказать, непреходящих, ибо содержание их так и не было до сих пор с момента создания исчерпано до конца²⁸.

«Он действительно знал», подчеркивает Лакан: Фрейд располагал своего рода Абсолютным Знанием, о котором ни один аналитик не может ни спросить, которое он не может ни деконструировать, ни оспорить. Заслуга Лакана состоит, конечно же, не в том, что он подчеркнул: любая аналитическая практика основана на иллюзии (переносе), но в том, что переход от одной иллюзии к другой (каждый перенос для любого аналитика полагается на другой перенос, перенос аналитика на своего аналитика и т. д. по нисходящей), в конечном счете, не основывается на иллюзии, поскольку *Фрейд знал*, ему было дано своего рода Откровение. «Секуляризованный ум», например мой, конечно же, не может принять такого учреждения на Абсолютном Знании человека, даже если человеком этим был Фрейд.

Лакановское лечение означающих имеет, таким образом, анархистский или дадаистский уклон. Даже фрейдовский аналитик может почувствовать устойчивую юнгианскую склонность к обобщениям, скажем, — «все сновидения о горящих домах символизируют влюбленность». Мы говорим о символах и знаках, когда слишком плотно соединяем

означающее и означаемое. В этом случае символ — в классическом, нелакановском смысле — несет опасный когнитивный заряд. Когда означающее слишком прямо указывает на свое означаемое, то через первое мы «узнаем» второе. Когда предполагается верность означающего, мы вновь впадаем в объективизм, т. е. представляем себе психоанализ наукой о «субъекте как объекте», об объективированных субъективных значениях.

Когда же означающее обнаруживается как типично неверное своему означаемому, аналитическое толкование требует свободы (или произвольности?). Фрейдовское толкование сориентировано на здесь и сейчас и на сингулярность субъекта. Лакановское требование работы с сингулярностью каждого субъекта содержит дадаистский привкус, как в патафизике Альфреда Жарри, которая предполагала парадоксальную «науку о сингулярном, а не универсальном». Желаящий Субъект может быть признан в любом означающем. Впрочем, Лакан, конечно же, понимает, что такой интерпретативный либертенизм может быстро привести к разрушению фрейдовской системы (метапсихологии), базирующейся на некоторых универсальных место-

положениях, таких как Эдип, кастрация, первосцена (*Urszene*), прафантазии и т. д. Поэтому Лакан останавливает рассеивание означающих, устанавливая несколько фундаментальных Означающих, которые более-менее заново прочерчивают траекторию движения ключевых элементов теории Фрейда. Речь идет в первую очередь о таких означающих, как Фаллос и Имя-Отца. В некоторых пунктах имеются точки пристежки (*points de capiton*), узлы, в которых означающие кубики, составляющие мозаику, прикрепляются к абсолютным (*absolutus*: свобода от всех связей) значениям. Означающие тайным образом сориентированы этими точками пристежки, как дымоходами, на некоторые универсальности; они связаны с чем-то, являющимся частью человеческой природы. Толкование, спасенное таким образом от избыточной свободы, сохраняет свои предсказуемые фрейдовские места. Впрочем, отдельные теоретики, такие как Делез и Гваттари, предпочли уничтожить эти точки пристежки, предоставив тем самым желанию абсолютную свободу²⁹.

На самом деле этот лакановский шаг резко противоположен структурной лингвисти-

ке, для которой ни одно из означающих не является более глубоким или более фундаментальным, чем остальные: поскольку означающие — всего-навсего набор различий, то все означающие подразумевают все остальные. Перефразируя свиней из «Скотного двора» Оруэлла³⁰ («Все животные равны, но свиньи равнее других»), можно сказать, что для Лакана «все означающие равны, но Фаллос и Имя-Отца равнее остальных».

Потому-то и говорит Лакан о *Bedeutung des Phallus*.³¹ Этот выбор слова *Bedeutung* (*signification* по-французски и *nominatum*, или *reference* по-английски) вызывает в памяти знаменитое различие Фреге, ставшее впоследствии одним из краеугольных камней аналитической философии — различие между *Sinn* (значение) и *Bedeutung* (смысл)³², которое зачастую переводят как различие между коннотацией и денотацией. Когда мы говорим «утренняя звезда» или «вечерняя звезда», то пользуемся *Sinne*, коннотациями, указаниями на реальную планету, Венеру, которая суть *Bedeutung* выражения «утренняя звезда» или «вечерняя звезда». Когда мы говорим, мы означаем (*sinnen*) понятия, но в то же время зачастую мы указываем (*bedeuten*) на вещи. Ког-

да Лакан говорит о фаллосе как о *Bedeutung*, то фактически указывает на то, что в речи субъект являет собой коннотацию, но лишь одна вещь денотирована — фаллос. Однако фаллос — не вещь, такая как планета Венера, он — означающее: можно было бы сказать, что для Лакана все означающие коннотируют, отсылают к другим означающим, но лишь *одно* означающее, фаллос, является единственной вещью, которая ни к чему не отсылает. Позднее он скажет: фаллос есть *Sinn* более радикального *Bedeutung*'а, *Одного (il y a de l'Un)*.

Однако приводит ли Лакан какое-либо доказательство того, почему только отдельные означающие занимают эту абсолютную референциальную позицию? Разумеется, он пытается это сделать,³³ но единственным реальным доказательством остается теория Фрейда. *Лакан доверяет Фрейду* в том смысле, что он предполагает: Фрейд владеет абсолютным знанием, Фрейд знал, что последняя инстанция [*reference*] есть фаллос; Один.

Поскольку Лакан был очень хорошо знаком с философией, он не мог оставаться безразличным к критике рядом философов теории Фрейда, которая, на их взгляд, *догматич-*

на, поскольку фрейдовские толкования — не гипотезы (Витгенштейн, Буврес), не фальсифицируемы (Поппер), не верифицируемы (Грюнбаум), не могут быть подтверждены и т. д.³⁴ Желание или удовольствие — правило фрейдовских толкований, поскольку *die Lust* следует толковать как установленное аксиомой, которую по определению невозможно доказать. И все же, если проявление желания субъекта не доказуемо, то какое правдоподобие может иметь аналитическое толкование и аналитическая теория?

Фрейд, особенно в последние годы своей жизни, тонко чувствовал эту проблему. Он склонялся к тому, что в основании *исторических событий* лежат аналитические толкования, которые фактически являются историческими *реконструкциями*. Человек-Волк — *в реальном* в возрасте пяти лет в пять часов пополудни наблюдает за родительским коитусом *a tergo*. Короче говоря, фрейдовское толкование сновидений само не является сновидением, потому что за этими сновидениями находятся *события*.

Лакан не идет «историческим» путем Фрейда. Если бы фрейдовские толкования были бы в конечном счете набором действительных

исторических реконструкций (травматических) событий, тогда психоанализ опять таки превратился бы в науку о «субъекте как объекте», и не стал бы практикой признания. Однако главный вопрос остается открытым: имеет ли фрейдовское бессознательное какую-либо связь с реальным, или же психоанализ, как считал Витгенштейн, просто соблазнительная лингвистическая игра?³⁵ Чтобы ответить на этот вопрос, Лакан выстраивает теорию Вещи, *La Chose* и *объекта а*.

VIII

Отождествляя Субъекта Признания с желанием, *désir* — чья реализация суть наслаждение, *jouissance*, — Лакан соглашается с центральной мыслью Фрейда. Хайдеггер говорил, что каждый великий мыслитель развивает только одну великую *центральную мысль*. Одна — как таковая по сути метафизическая — мысль Фрейда: истина человеческого существа заключена в «удовольствии» или «желании». Ключом к судьбе человека, последней истиной человека, для Фрейда, является принцип удовольствия/желания, *Lustprinzip*. Немецкое слово *die Lust* охватывает

такие значения, как удовольствие, наслаждение, желание, похоть, охота, и Фрейд пользуется всеми этими оттенками. Например, он называет «либидо» или «влечениями» *Lust* как действующую причину, а «удовольствием», *Lust* как целевую причину³⁶.

Когда Фрейд истолковывает сновидения, невротические симптомы, ошибочные действия или перверсии как (действительное или воображаемое) исполнение желания, то пользуется он не эмпирическими свидетельствами, а скорее обращается к некоему *правилу* и развивает «парадигму», берущую начало в аксиоме: истина человеческого существа лежит в диалектике удовольствия, *Lust*. Следуя за Фрейдом (и Спинозой), Лакан не обсуждает эту аксиому: само собой разумеется, бессознательное (субъект-как-субъект) — желание, и нацелено оно на наслаждение, *jouissance*.

В «Этике психоанализа»³⁷ Лакан отмечает: *Lustprinzip*, принцип удовольствия/желания Фрейда коренится в эмпирическом утилитаризме Иеремии Бентама, который писал:

Природа поместила человечество под управлением двух суверенных господ, боли и

удовольствия. Именно ради них нам указывают, что нам следует делать, чтобы пре-
допределить будущие дела³⁸.

Утилитаризм — как этическая теория рационалистического объективизма — описывает удовольствие как *суверенного господина* над людьми: принцип удовольствия это Принц Удовольствия. Отдельно от объективного, беспристрастного знания, вся человеческая жизнь — этические предписания, эстетические вкусы, политические предпочтения, любовные склонности и т. д. — управляется этим Принципом, этим Принцем. Фрейд подчиняет бессознательное подобного рода правилу, *Lustprinzip*, принципу удовольствия, представляющему собой не погоню за удовольствием ради удовольствия, а одновременно механический и этический поиск наименьшего неудовольствия. Фрейд объясняет психопатологические страдания противоречиями в удовольствии, в *Lust*, в человеческой истине, главным образом, конфликтом между инстанцией, требующей немедленного удовольствия и той инстанцией, что его отсрочивает, действуя на стороне «принципа реальности»³⁹.

Впрочем, позднее, особенно в «По ту сторону принципа удовольствия»⁴⁰, Фрейд признает, что не все в субъекте подчинено Принципу Удовольствия. Отдельные стороны психической жизни (например, «невроз судьбы»), похоже нацелен на неудовольствие, и не ради его как такового, а дабы избежать господства Принца Удовольствия/Желания. Так называемый первичный мазохизм, например, следует признать не просто за иной способ — постольку поскольку он противоречивый и блуждающий — достижения обычного наслаждения, но скорее за независимую целевую причину⁴¹. Так теория, основанная на *Lustprinzip*, подходит к своему концу, признавая нечто, лежащее «по ту сторону» ее собственных понятий, истин, не порожденных ее собственными аксиомами; а значит, даже принцип реальности нужно рассматривать под другим углом зрения, не сводить его просто к отложенному принципу удовольствия. Это, однако, не означает *ipso facto*, что мы признаем реалистические страсти, заботу об объективной истине в бессознательном. Это может подразумевать, что удовольствие само имеет некое лицо, обращенное к реальному.

Короче говоря, развитие мысли Фрейда оказывается перед *tour de force*, ловким трюком, подобным и началу интеллектуального предприятия Лакана. К фрейдовскому Принципу Удовольствия Лакан добавляет еще один: каждый субъект устремлен к тому, чтобы его желание было признано; и все люди подчиняются тому, что я бы назвал *Принципом Признания*. Вызов, брошенный Лаканом, состоит в демонстрации того, что Субъект Признания (СП) — ни объект и ни нечто метафизическое. Он присутствует в речи и психике благодаря зеркалу языка. СП — принцип вне речи, хотя именно речь настойчиво его обнаруживает. СП — эк-статичен, хотя ухватить его можно лишь в речи. Подобным образом и Фрейд артикулирует — в языке, согласно которому человеком управляет *Lustprinzip* — элементы, выходящие за рамки *Lustprinzip*: навязчивое повторение, первичный мазохизм и деструктивные влечения. И все же, этот выход за рамки *по ту сторону* всегда осмысливается в терминах Принципа⁴². Так, Фрейд признает, что бессознательное — не только своеобразный гидравлический механизм, управляемый принципом большего удовольствия (или меньшего неудовольствия), но у

него есть и этические признаки, лежащие *по ту сторону* удовольствия. Однако, можно ли в лингвистических, концептуальных, философских, научных рамках представить то, что выпадает за их пределы, но при этом продолжает диктовать свои законы *в пределах* этих рамок? Лакан наследует эту проблему.

IX

В кинофильме Дино Ризи «Sesso matto» («Сумасшедший секс») молодой человек, которого играет Джанкарло Джаннини, говорит одному трансвеститу: «За исключением того, что ты состоишь в браке, за исключением того, что ты проститутка, а не милая девушка; за исключением того, что ты мужчина, а не женщина; за исключением того, что ты мой родной брат, а не... например... двоюродный... мы совершенно подходим друг другу, и любовь наша идеальна!» Джаннини влюбляется в «девушку», чтобы обнаружить: «она» — замужняя трансвестит-проститутка и его давно потерянный брат.

Классический психоаналитик мог бы сказать об этом удивительном эрото-логическом заявлении (трагикомической *агниции*),

мол, Джаннини желал своего брата с ранних лет, и неслучайно годы спустя влюбился именно в него. Для Лакана же важно то, что желание Джаннини высвобождается *вещью*, даже если *объект*, который он ищет — чистая незамужняя дева — совершенно не совпадает с этой *вещью*. Сложившаяся ситуация смешна и неразрешима не потому, что субъект обнаруживает свою инцестуозную детскую любовь, а потому что мы сталкиваемся с примером удивительного расхождения между «объектом как причиной желания» (действующей причиной) и «объектом как целью желания» (целевой причиной). «Нормальный» эротический объект [*i*] (*a*), который ищет Джаннини, не несет на себе никакого сходства с той уникальной *Вещью*, которую он любит (впрочем, возможно, каждый раз, когда мы действительно влюбляемся, мы сталкиваемся с этой *вещью*, зачастую противоречащей нашему идеалу эротического объекта). На деле, *Вещь* обладает этой частностью: она — *уникальна*. Потому-то язык и не способен ее схватить: никакой язык не может указывать на нечто уникальное! Язык говорит «лошадь», но у него нет средств сказать об *этой* единственной лошади⁴³.

Лакан разрабатывает понятие Вещи [*la Chose*] в ходе одного-единственного семинара, «Этика психоанализа» (1959—1960), после чего оно возникает в его учении лишь эллиптически.⁴⁴ Семинар по этике отмечает некий предел лакановской мысли. Не случайно это — единственный семинар, который Лакан специально переписал для публикации. *Вещь* стала самым обсуждаемым лакановским понятием в философской литературе последних лет, по мере того, как интерес сместился с лакановской структуралистской сосредоточенности на главенстве означающего на этические размышления о *реальном*.

Лакановская вещь [*Ding*] не позволяет себя схватить в качестве некоего существа, поскольку она *нераспознаваема*; это — не объект, который можно лишь «вообразить» как некую пустоту, или как простой *идеал*, даже если он ориентирует и структурирует серию объектов субъекта. Это не кантовская вещь-в-себе (*Ding an sich*), непознаваемая за феноменами: Лакан скорее помещает ее в отношении к универсальной максиме «Критики практического разума». Лакановская *вещь* — некий абсолют, в котором субъект ничего о себе не узнает, и, как таковая, она — скорее

объект абсолютного отвращения. Вещь, *das Ding*, содержит «тайну принципа реальности», потому что она — *fremd*, посторонний, враждебный, абсолютный Другой. По ту сторону принципа удовольствия мы можем различить призыв Вещи; и человек, ведущий поиск по ту сторону объектов, в которых он себя узнает, обнаруживает свою преданность этому «Другому Другого», бросающему вызов абсолютному неудовольствию, характеризующему любую этику.

Происхождение *Lust*-процессии, по Лакану, связано с первым переживанием младенцем наслаждения, *jouissance*, предшествующим какому бы то ни было лингвистическому представлению. Эта травма *jouissance* является собой образец всех последующих переживаний удовольствия, хотя от нее невозможно избавиться, равно как и пережить заново, вопреки всем неистовым стараниям в течение всей жизни вновь овладеть ею. В качестве не-мыслимой модели любого удовольствия Вещь представлена по-разному, хотя и всегда негативно: как центральная пустота, как полость внутри всякой последовательности, как ядро, на которое направлена ненависть и ярость, как недостижимая суть реалий. Од-

нако эта нераспознаваемая вещь ориентирует гравитацию этики и невроза.⁴⁵ Вещь правит человеческим *эмосом*, психической экономикой желаний и удовольствий. Так, не будучи частью психического аппарата, Вещь создает его ядро: абсолютно вне души, она — ее черная сердцевина, вокруг которой вращаются любимые и ненавистные объекты. Вещь можно сопоставить с глазом торнадо, спокойным местом в циклональном вихре, которое одновременно является и не является его частью.

Лакан строит теорию Вещи всего лишь год, возможно потому, что ему нужно установить предел СП, потому что ему нужно установить СП на горизонте нераспознаваемости, определить признанию начало и конец, ориентирующие его координаты. Человек предается страстям по пустоте, выходящей за рамки длительной процессии представлений удовольствия. Неименуемая Вещь — средство напомнить о неудаче Фрейда: *по ту сторону* Принципа Удовольствия/Принца Желания. Таким образом, разобшение Вещи [*das Ding*] и объектов — процедура аналогичная и симметричная отделению СП от патетичного субъекта психологии: две операции, конституирующие два «по ту сторону», два полюса, поддержи-

вающие друг друга, постольку поскольку каждый полюс сообщает другому свой собственный парадокс. СП признаваем в том, что признается, в то время как нераспознаваемая Вещь известна благодаря опыту сублимации и благодаря любой трагической преданности, движущей человеком. Лакан подробно разъясняет эту преданность на примере верности Антигоны телу ее мертвого брата Полиника. Подобно Джаннини в «Sesso matto», Антигона привязана к чему-то уникальному — ее брату. Все объекты и означающие можно заместить, но не Вещь: она — своего рода *единственное событие*. Говоря языком физики, можно сказать, что Вещь — *сингулярность*: на нее указывает не означающее, а нехватка означающего.

Психоанализ для Лакана смешивает Вещи с объектами влечений: на самом деле Вещь и объекты подобны близнецам в комедиях Плавта или в «Комедии ошибок» Шекспира. Если мыслители, от Бентама до Фрейда утверждают, что предельная цель и смысл человеческой судьбы состоит в наделении себя объектами, сводящими к минимуму наше неудовольствие (в них — дозволенное нам удовольствие), то, как объяснить отсутствие

интереса и отделенную любознательность в отношении реального, находящегося по ту сторону этих объектов (хотя нельзя сказать, чтобы интерес этот отсутствовал целиком и полностью)? И как объяснить нашу преданность некоторым принципиальным ценностям или объектам, ради которых мы готовы принести в жертву все наше удовольствие, даже удовольствие жить? Понятно, что объяснить все это приказами *сверх-я* явно недальновидно. Так, Лакан, со всей его эксцентричной отвагой, ищет эту озабоченность реальным — и тем самым происхождение фрейдовского принципа реальности — в этическом измерении человека.

Х

Между тем, как Лакан вводит вещь, *das Ding*, и тем, как он артикулирует СП, виден явный изоморфизм, изоморфизм желания. Даже этот Субъект одновременно пребывает внутри и вне своего собственного дискурса: он — не просто метафизическое предположение, но — артикулированный объект дискурса. Этот изоморфизм распространяется также и на центральный пункт лакановской те-

ории: примат языка. Здесь мы сталкиваемся с еще одним парадоксом лакановского подхода: с одной стороны, он многозначительно подчеркивает функцию языка, а, с другой — со временем все больше и больше — нечто такое, что находится на краю классического психоаналитического подхода: реальное. В известном смысле, его теория может быть описана как изоморфная его модели субъективности: невероятно барочным образом теория эта вращается вокруг некоей вещи, которая ей эксцентрична, вокруг чего-то такого, чего самой этой теории не хватает (в каком-то смысле Лакан прибегает к самоограничению лакановской теории).

Положение «бессознательное это дискурс Другого» можно воспринимать как своего рода миф о рождении. Ребенок кричит, и ни он сам, ни взрослые не понимают, почему. Ребенок еще не овладел языком, и он не может знать, почему он кричит. И все же мать может «проинтерпретировать» его вопль не только, заткнув ему рот соском, но и словами: «ты хочешь грудь». Благодаря этим словам, младенец навсегда оказывается захваченным языком: он будет интерпретировать свое собственное желание в соответствии с мате-

ринскими словами, однажды он скажет себе: «Хочу грудь!» Мать (Другая) наделяет субъект правилом интерпретации желания (и в этом смысле она его первый психоаналитик!). Однако, чего же на самом деле хочет еще на знающий себя младенец, когда кричит. Язык Другого позволит малышу распознать свое собственное желание, но в то же время — и это принципиальнейший момент — он будет его отчуждать. Лакан чурается говорить, что язык или означающие целиком и полностью представляют желание. Как раз таки наоборот, субъект навсегда утратит истину о своем собственном желании, которое, начиная со слов матери, будет лишь интерпретироваться, о нем можно будет лишь гадать. Так что изначальное желание, хотя и невыразимо, будет артикулироваться, но никогда целиком. В этой артикуляции всегда будут «пробелы». Таков (порочный?) круг желания: если, с одной стороны, язык оказывается у самих истоков желания, поскольку именно в языке его можно распознать, то, с другой стороны, язык же делает желание нераспознаваемым, попросту говоря, язык навсегда предаст желание. Язык отчуждает желание, а, значит, и субъекта, когда представляет его.

Вот концептуальная симметрия: с одной стороны, всегда имеется пробел, или несоизмеримость между искомым объектом субъекта и Вещью; с другой стороны, артикулированное желание символически указывает на изначальное наслаждение, которое никогда не будет непосредственно вербализовано.

В средневековой теологии Бог был первопричиной всех мировых процессов, причиной, остающейся вне причинного мира. Даже Лакан верит в то, что цепь (не причин, а означающих) должна каким-то образом включать то, что предшествует ей и превосходит ее. Так он пытается избежать соблазнительного идеалистического искушения устранить субъект и вещи, переместив их в идеи или означающие. Однако разве это не самоотрицание того, о чем я только что говорил в связи с изначальным лакановским проектом, который мы сравнили с идеалистическим? Нет, поскольку Лакан замещает трансценденцию объективного мира по ту сторону языка «имманентной трансценденцией», так сказать, желающего субъекта и Вещи, или изначального объекта.

Решающий шаг, который совершил, уходя от Канта, идеализм, а сегодня прагматизм,

логически неопровержим. Как заметил Фихте, Кант конструирует понятие вещи-в-себе как нечто такое, о чем у нас нет понятия. Но как можем мы допустить то, о чем не имеем понятия? Нам следует избегать вещи-в-себе, как предлагает Фихте, и созерцать природу и историю как превратности Своей судьбы (в версии сегодняшнего американского прагматизма: взирать на природу и историю как на наши собственные полезные конструкции). Однако Лакан хочет избежать очевидные завоевания идеализма (и прагматизма), уничтожающие Вещь, поскольку не может позволить себе помыслить ее нехватку. Для Лакана принципиально важно принять понятие такой вещи, для которой у нас нет понятия, признать понятие, которому недостает понятия. Все же единственный доступный нам язык — понятийный язык метафизики. По этой причине мы можем концептуально выражать то, что касается начал и концов желания лишь негативным образом, лишь через отсутствие: такие понятия как нехватка бытия [*manque à être*], пустота, убийца вещи, отверстие, пробел — магистральны для лакановских размышлений, и они же образуют центр желания.

Очарование Лакана объясняется, по крайней мере, отчасти тем обещанием, которое ставит его в один ряд с такими мыслителями, как Лютер, Руссо, Маркс и Фрейд, мыслителями, которые не только размышляли о своей практике — и, занимаясь ей, разочаровывали, — но также развивали эффективную, чарующую социальную практику. Древнейшая мечта философов состоит в совершении счастливого истинного действия, основанного на правильном размышлении. Обещание Лакана свести воедино теорию и клиническую практику, критику и действие, науку и парижский интеллектуальный свет, кажется, не имеет отношения к старой шутке по поводу философии: мол, от философии одна лишь польза, и заключается она в том, что философия убеждает нас в своей бесполезности. И все же обещание это ведет к иллюзии.

Иллюзия заключается в вере в то, что возможна *теория Субъекта Признания*, или, что аналитический дискурс захватывает нечто реальное, которое можно описать математически, ведь со времен Галилея любое реальное заслуживает этого имени. То, что поздний

Лакан настаивает на *матеме*, т. е. на формуле целиком и полностью передаваемой, поскольку она описывает фундаментальную структуру реального, ведет его именно в этом направлении. В то время как Лакан привносит в психоанализ дадаистскую иронию, обращаясь не к практике знания, а признания, он также выражает определенную наивность в требовании математической связности интерпретаций (так называемой «логики означающего»).

Поздний Витгенштейн с его так называемым Аргументом *Частного Языка*, считал, что любые попытки создать науку о субъекте иллюзорны, поскольку субъект не может *знать* себя, но может лишь *выражать* себя. Мечта Лакана же, напротив, как раз и заключалась в строительстве своего рода «науки» о субъекте. Лакан допускает, что язык как бы структурирует этого субъекта и принимает метафизическое основание Фрейда о том, что последняя истина о человеческом бытии суть удовольствие, *Lust*, т. е. желание и наслаждение, *jouissance*. Однако так он впадает в двойной догматизм — структурализма и Фрейда, в результате у него и появляется множество учеников. Хотя определение субъекта, данное

им в языке, носит «дадаистский» характер и куда слабее традиционных пост-фрейдовских оснований, все же его структурированный язык придает некоторые *абсолютные* значения. Харольд Блум утверждает: «нет никаких толкований, кроме ошибочных». Лакан же с его «структурными» (своего рода супер-) интерпретациями считает, что *его* интерпретации правильнее, чем у других. Однако если кто-то полагает, что его интерпретация — *правильная*, то мысль его становится институтом, и потом мечта Лакана превращается в кошмар лакановской схоластики. Я не говорю об отдельных лакановских аналитиках, которые вполне могут быть людьми открытыми, антидогматичными, свободными, ироничными. Я говорю об институтах или обществах, которым эти люди зачастую принадлежат. Структурализм, конечно же, подвергал нападкам все наивные «семантические» (марксовские, фрейдовские, юнгианские) интерпретации, особенно в искусстве и литературе. И все же даже структуралистские интерпретации оставались... лишь интерпретациями, т. е. интерпретациями ошибочными. Приписывая языку авторитетную структуру, обуславливающую каждого субъекта, Лакан полагал, что

ему удастся избежать вероятности совета Тцара. Так, Лакан скрепляет чистую интерпретационную игру определенными господскими-означаемыми [*signifiants-mâtres*], образующими узловые точки фрейдовского кredo — Эдип, Отец, фаллоцентризм, некоторые изначальные фантазии и т. д., — и являющими собой продукцию фрейдовской метафизики удовольствия, *Lust*, которой Лакан придает французскую легкость и барочную двусмысленность. Если аналитическая практика Лакана была совершенно не догматичной, теория его несет на себе отпечаток догматических выводов.

На деле же, единственный способ заставить трансцендентальное я, т. е. субъекта-как-субъекта, войти в дискурс — это признать его в качестве постоянного принципа относительности и меняющейся перспективы. Если же точка зрения на мир может бесконечно меняться, если изменение перспективы всегда остается открытым, обращение к субъективности тогда становится обращением к постоянным различиям и отсрочкам. Таков путь, избранный, грубо говоря, Делезом и Деррида. Если психоанализ готов встать на этот путь, то он совпадет с деконструктив-

ной активностью: анализ будет заканчиваться релятивизацией всех предшествующих интерпретационных конструкций субъекта и поворотом к другим возможным конструкциям. Таким образом, если психоанализ должен стать чисто деконструктивной деятельностью, все фрейдовские метапсихологические построения исчезнут. Они превратятся в серию предварительных гипотез, которые можно будет отбросить, когда они утратят свою полезность. Психоаналитик тогда окончательно должен будет оставить свой пост авторитетного интерпретатора, способного указать на фундаментальные узлы субъективности. Ему нечего не останется, кроме того, чтобы указывать на что-то другое, находящееся по ту сторону всех интерпретаций. Он будет скорее дез-интерпретатором, чем интерпретатором.

Впрочем, Лакан никогда не осмеливался сделать этот шаг. Прежде всего, для него важно было оставаться преданным Фрейду. Основа фрейдовского аппарата для Лакана должна быть сохранена: необходимо показать, что субъект-как-субъект, разбирающийся в безграничной процессии означающих, через которую он себя представляет, *обнаружива-*

ется согласно формам и динамике, описанным Фрейдом. Короче говоря, Лакану нужно было продемонстрировать, что указание на субъект-как-субъект не сводимо к иронии на счет любого типа знания о субъекте, напротив, оно утверждает и укрепляет специфическое фрейдовское знание о субъекте.

На самом деле, схоластический лаканизм проистекает из не-дадаистской стороны мысли Лакана, той, что требует математизации фрейдовского толкования, освобождения его от чисто вероятностного статуса и прикрепления бессознательного к «серьезному» реальному. Однако все требования подлинной Науки заканчиваются основанием «церкви», поскольку церкви главным образом учреждаются на иллюзии достижения — без осквернения и отклонения — подлинного Знания.

Я могу отрицать сведение лаканизма до уровня логики институтов и ортодоксии, но я признаю, что Лакан стал одним из самых важных психоаналитических мыслителей после Фрейда благодаря тому особому вызову, который он бросил: в отличие от большинства пост-фрейдистов, путающих субъект с собственными объектами и представления-

ми, Лакан стремился построить описание субъекта как субъекта, по ту сторону объектов, фантазий и репрезентаций, конституирующих его мир. Благодаря этому вызову его и стоит читать.

**МАТЕМАТИКА И ПСИХОАНАЛИЗ:
«ЛЮБОВНАЯ СВЯЗЬ»**

Математик непременно будет шокирован моими рассуждениями относительно математики, так как его всегда учили избегать подобного рода идей и сомнений. Он научился рассматривать их как что-то несущественное и, если провести аналогию с психоанализом (этот абзац напомнит вам Фрейда), его отвращение в этом случае инфантильно по своей природе.

Иначе говоря, это как раз и есть те моменты, которые ребенок, изучая арифметику или другие точные науки, находит непонятными, это как раз и есть те вопросы, которые образование подавляет, не отвечая на них. Если у вас возникнут подобного рода вопросы, я скажу вам, что делать: вы абсолютно правы, задавайте их, требуйте объяснения!

Людвиг Витгенштейн,
«Философская грамматика»¹

Математика и психология — две области знания, более всего интересовавшие позднего Витгенштейна, и как философа, и как че-

ловека. Он полагал, в частности, что его философские идеи могут оказать положительное влияние на развитие этих двух дисциплин. Психологию он понимал в широком смысле слова, подразумевая скорее психоанализ, с которым у него были амбивалентные и при этом страстные отношения².

Его увлечение этими двумя столь разными областями знания на первый взгляд выглядит удивительным. И хотя кажется, что Психоанализ и Математика совершенно разнородны, иногда они все же встречаются. Встречи эти могут быть короткими или долгими, но всегда страстными — взаимно заинтересованными, морганатическими³. Подобный интерес Витгенштейна, сосредоточенный на этих двух дисциплинах, обнаруживает их тайную гомологию. Их избирательное сродство, ведущее к взаимосвязи, несмотря на значительные «родовые» отличия, происходит из того факта, что они представляют серьезные, неразрешенные семейные проблемы с *реальным*.

Что же понимаем мы, с философской точки зрения, под *психоанализом*? Грубо говоря, две основные философские концепции определяют объяснение психоаналитиками их интерпретационной профессии.

Первая — уже не столь популярная сегодня концепция — рассматривает психоаналитическую деятельность в качестве деятельности научной, сродни экспериментальной психологии и когнитивной науке. Эта концепция, однако, признает, что фрейдовский клинический метод отличается от метода экспериментального, господствовавшего в науке со времен Галилея и нацеленного на то, чтобы сформулировать универсальные законы на гипотетической основе, согласно парадигме Юма-Гемпеля. Но отличие между клиническим и экспериментальными методами состоит исключительно в тактике, так как оба они принадлежат единой стратегии, а именно стратегии *объективного знания*. Психоанализ, согласно этой концепции, должен ясно формулировать свои теории, подобно царице наук — физике. Такая интерпретация психоанализа обычно приписывает ему специфич-

ческий предмет исследования — человеческие эмоции, чувства, — то, что Паскаль называл «сердечными доводами». Психоанализ должен быть объективной наукой, изучающей эмоциональную жизнь человека (и ее субъективность обусловлена эмоциями). Такой подход противоречит идее Поппера, согласно которой психоаналитическая теория неопровержима и нефальсифицируема. Научная теория построена на повторяющихся попытках ее фальсифицировать, что, конечно же, не имеет отношения к психоанализу.

Вторая концепция рассматривает психоанализ не как прикладную науку, а как *конструкцию*. Его можно сравнить не с физикой, а, скорее, с математикой, по крайней мере, в понимании Витгенштейна, т. е. как «лингвистическую игру», которая не открывает что-либо в реальности, а скорее «конструирует» определенное «пространство», отличное от эмпирической реальности. Согласно этой концепции разница между так называемым клиническим (который я бы, скорее, назвал *диалектическим*) методом психоанализа, основанном на сложных взаимоотношениях двух людей, называемых *переносом*, и методом, используемым в физике, определяет раз-

ницу между природой предмета психоанализа и физики. Предмет психоанализа, таким образом, конституционально отличен от предмета экспериментальной, бихевиоральной или когнитивной психологии. Более того, предмет психоанализа так же проблематичен, как и предмет математики.

В этом смысле, даже если правдой было бы то, что психоаналитик интересуется эмоциями, то те эмоции, которые он вызывает, — омонимичны эмоциям, изучаемым, например, бихевиоральным психологом. Эмоции, с которыми работает аналитик, являются не особым предметом его познания, а в лучшем случае — материалом, который он интерпретирует, материалом, *посредством которого* он интерпретирует.

Согласно такому непозитивистскому подходу к психоанализу, аналитик скорее интерпретирует, чем объясняет, как это принято в науках. Аналитик придает повествовательную форму событиям и фантазиям, сообщаемым пациентом; он не называет причины, предлагая еще и путь их верификации (или фальсификации). Фрейд неслучайно назвал свою книгу *Traumdeutung*, а не *Traumwissenschaft*.⁴ Параллельное влияние герменевтики и «вит-

генштейнианства» сказывается на том, как аналитики понимают свою деятельность.

Мне кажется, что Витгенштейн критиковал психологов по тем же причинам, что и математиков. В «Философских исследованиях» он говорит, что психология бесплодна из-за своей концептуальной путаницы. Однако Кенни⁵ считает, что Витгенштейн в основном говорил об экспериментальных психологах, которые отталкиваются от мифологического видения природы психических процессов, взятого из обыденного языка, от видения, которое они безоговорочно принимают за экспериментальную основу своего исследования.

С другой стороны, Витгенштейн подверг суровой критике за мифологизм понимания математики своих учителей, Фреге и Рассела. Он критикует их платонизм, идею, согласно которой математика является объективной наукой.

Для «платоников», числа и их взаимоотношения — реальные объекты, несмотря на то, что объекты эти не чувственные, а умопостигаемые. Нет никакой разницы в природе (а лишь в объекте и методе) математики и зоологии: первая формулирует описания и тео-

рии относительно чисел, вторая — относительно животных. Витгенштейн же, изучавший инженерное искусство, напротив, разработал *конструктивистскую* концепцию математики, которую иногда ошибочно называют *конвенционалистской*. Согласно этой концепции, числа являются не чем-то *sui generis*, а конструкциями, своего рода результатами применения правил и процедур, придуманных и установленных людьми. Математик не *открывает* законы математики, но и не изобретает их в угоду своему капризу. Он «играет» согласно определенным правилам, которые конструирует. Нерушимые правила математики — не что иное, как принятые последствия человеческой свободы конструирования.

Для Витгенштейна применение вычислений означает, что «исчисление применяется так, чтобы образовывать *грамматику* языка»,⁶ подобно тому, как устанавливаются правила в игре. Следовательно, «математика — это всегда машина, исчисление. Исчисление же ничего не описывает.»⁷ Вычисление — это игра, которая следует определенным правилам; его контуры — это позиции в игре. Таким образом, нет необходимости в логическом или

математическом обосновании вычисления. Правила математической игры должны быть оправданы лишь применением: «поступать именно так».

Впечатляет то, как Витгенштейн в беседах с Рашем Рисом описал теорию Фрейда в терминах близких тем, в которых он описывал математику. «Сказать, что сновидения являются исполнениями желаний, чрезвычайно важно прежде всего потому, что это отличает тип толкования, который предпочитается, — ту вещь, которая будет толкованием сна»⁸. Аналитик не формулирует, разве что мифологически, законы, управляющие образованием сновидений. Интерпретируя их определенным образом, он фактически конструирует особую игру. Эта интерпретационная деятельность не нуждается в «обосновании» научным методом. Она выражает свои собственные правила.

Можно увидеть четкую параллель между двумя понятиями психоанализа — «объяснительным» и «конструктивным» — и двумя упомянутыми выше понятиями математики. Некоторые реформы в психоанализе развиваются параллельно преобразованиям, разработанным Витгенштейном для математики:

«конструктивная» программа против «реалистской» и «платоновской» программ бессознательного.

II

Несмотря на острую критику Витгенштейном логического платонизма, загадочность и привлекательность математического «открытия» так и осталась нетронутой. Истинно то, что вся евклидова геометрия является лишь выводом, сделанным из определенных аксиом с применением ограниченного числа правил; геометрия — не только измерение земли, но и результат конструктивного решения, итог игры по определенным правилам. Неизменным остается тот факт, что пифагорейские философы *обнаружили* некоторые важные свойства треугольника, что можно сравнить с тем, как при исследовании континента открывают важный пик или реку. Как только аксиомы и конструктивные правила установлены, человеческий разум оказывается вовлеченным в разработку новой реальности, *математической реальности* производимой умом или его вычислительной способностью, но при этом все же именно реально-

сти. Каждая платоновская концепция подчеркивает этот факт.

В действительности, эту модальность открытия можно найти и в других играх, которые кажутся не столь важными, как математика. Например, мы часто обнаруживаем новые теоремы в шахматах. Шахматы также основываются на договоренности, на установленных правилах; однако «шахматный мир» может быть исследован так же, как и малоизвестный континент. Правила установлены произвольно, а их последствия еще предстоит раскрыть.

Кроме того, конструктивистский тезис Витгенштейна, похоже, опровергнут некоторыми, так называемыми теоремами неполноты, начиная с самого знаменитого доказательства Геделя. Это доказательство строго показывает, что всегда будет определен класс арифметических предположений, который следует считать истинным, но непоказываемым. Есть истинные предположения, сформулированные на языке арифметики, которые не могут быть показаны с точки зрения аксиом и правил, принятых в арифметике. Это ставит под вопрос предположение, принятое Витгенштейном — то, что матема-

тическая истина совпадает с ее показом. Если бы это совпадение было полным, то истинность в математике сводилась бы к представимости, или даже просто к показанному, а именно — «реальное», выставленное на показ математикой, растворилось бы в наглядных стратегиях. Это означало бы, помимо прочего, что доказательство всех математических теорем можно механизировать.

Но доказательство Геделя создает разрыв между набором всех истинных математических предложений и набором всех доказуемых математических предположений. Все доказуемые предположения — истинны, но не наоборот, потому что, сколько бы новых аксиом и правил не появлялось, некоторые истинные предположения, будут всегда оставаться недоказуемыми. Средства доказательства всегда будут ограниченными, в то время как математическая истина бесконечна.

Философским следствием, вытекающим из этих теорем неполноты, может быть ратификация логико-математического «платонизма», который критиковал Витгенштейн. Кстати, сам Гедель склонялся к реализму; по той причине, что набор истинных предложений нельзя свести к доказуемым, и матема-

тик при построении доказательств оказывается в позиции натуралиста. Наука возможна потому, что доказуемых предположений всегда меньше относительно той массы объектов, которые она описывает. Точно так же, как мечта всех наук заключается в том, чтобы знание совпадало с миром, чтобы мир сводился к тому, что мы о нем знаем, мечта математика — доказать теоремы так, чтобы показ и истина совпали (до бесконечности). Но это так и останется мечтой, потому что, как уже доказал Гедель, некоторые истинные предположения будут всегда оставаться недоказуемыми.

Тем не менее, по-моему, Витгенштейн, помимо конструктивизма и реализма, указывает и на третий, более извилистый путь. Фактически, как только игра — а арифметика является таковой — создана, она начинает «генерировать» свою реальность, отличную от генерируемой или предполагаемой реальности других методов. На самом деле математическая истина лежит *по ту сторону* математического доказательства; и это «по ту сторону» — так или иначе является результатом того, что лежит «по эту сторону», а именно — результатом математического вычисления. Числа не являются объектами исчерпывающе

известными, подобно животным организмам в зоологии, но все же «игра» математического вычисления составляет свою собственную реальность. Короче говоря, реальное сконструировано не в меньшей мере, чем сконструирован язык. Отсюда вопрос: различных реальностей столь же много, сколько игр и языков? Этот вывод, названный его противниками «релятивистским», был сделан философами вслед за Витгенштейном.

III

Как же обстоит дело с психоанализом? Здесь у «реалистов» тоже имеются на руках козыри.

Конструктивистский и антиреалистский подход, самый популярный среди аналитиков сегодня, возможно, способен вернуть свободу и оригинальность психоанализу, однако, в конечном счете, он приносит с собой разочарование. Продолжительная мучительная работа анализа сводится к игре, чистой конструкции, никак не затрагивающей реальное. Аналитик, лишенный научной платформы, уходит от вопроса о ценности и истине своей работы, поскольку на кону оказывается не

реальное, а последовательность игры. Откуда такое массивированное выпячивание, как в теории, так и в практике, переноса: анализ, ставший чистой игрой рассчитанной на двух участников, как и в шахматах, исключает какую-либо онтологическую подоплеку того, что прорабатывается. Ведь проницательность Фрейда и некоторых его последователей впечатляет нас и по сей день как раз потому, что мы чувствуем, им удалось ухватить *что-то реальное*, даже если этого и не доказать. В противном случае ничто не отличает «игру» анализа от любой другой интерпретативной процедуры, например, от художественной или литературной критики. Хуже того, даже астрология втянута в чистую игру аналогических производных, дающих выход всему, что конститутивные правила астрологической игры могут произвести. Разве аналитик просит анализанта разделить с ним тот же самый тип веры, которой требует игра типа астрологии?

Я вспоминаю одного пациента, который терял все свои новые кредитные карточки практически сразу после того, как ему их выдавали. Он не мог понять, каким образом получалось так, что из всего содержимого карманов, терял он только новые кредитные

карточки. Происходило это слишком часто, чтобы сойти за чистую случайность. Взволновавшая его мысль родилась из его ассоциаций: «Я — дискредитировавшая себя личность». Насладиться кредитом доверия казалось ему недостойным. Ортодоксальный аналитик сказал бы, что его *сверх-я* не позволяет его *я* насладиться кредитом. Через некоторое время (было ли это связано с его «открытием» в психотерапии?), симптоматические потери прекратились.

Каждая интерпретация — это лишь догадка, по сути, не верифицируемая. В отличие от научных гипотез, аналитические интерпретации никогда не подтверждаются в смысле Поппера: они лишь кажутся более или менее вероятными. В то же время, психоанализ все свои гипотезы основывает на предположении, что определенные мысли — как, например: «Я не заслуживаю доверия близких мне людей»⁹ — имеют реальное влияние на человека, и что идеи такого рода имеют *причинную силу*. (Мне даже интересно, а не является ли сведение анализа к простой лингвистической игре своего рода симптомом аналитиков, их способом признания, что многие, кто сегодня критикует анализ, правы).

Но как определить эту «причину»? Может нам стоит вернуться к объективистской концепции, к идее, что психоанализ — наука о психических объектах? В этом нет необходимости, потому что понятие «объект» сегодня предполагает пристальное изучение и применение процедур объективного исследования. Однако в чем тогда заключается каузальность игры аналитической интерпретации? Похоже, она занимает неизученную логическую плоскость, что-то вроде невозможного пространства между объективными причинными связями и логическими выводами. Но, есть ли там некое возможное промежуточное пространство? По-видимому, ценность психоанализа, а, стало быть, и его возможное выживание в следующем столетии основывается на том положении, что существует *реальное*, которое отличается как от объективной, так и от математической реальности.

Некоторые аналитики видят выход из создавшегося положения в том, что психоанализ — *историческая наука*: она работает не с объективными законами, как физика, а с историческими (хотя и психическими) *событиями*. Анализ не предугадывает законы психики, а нацелен на убедительную *реконструк-*

цию «истории» конкретного субъекта. Аналитик исследует влияние первичной сцены, оказанное на субъекта, так же, как историк исследует влияние экономического кризиса во Франции на Революцию 1789 года. Я не буду обсуждать здесь обоснованность тезиса о статусе исторических трактовок, так как он все еще не совсем ясен и часто оспаривается. Но в отличие от историка, аналитик, по-видимому, ищет лишь один тип причинности, тип который я бы назвал *значимой причиной* («значимой» подобно тому, как значима именно та личность, которая важна и дорога).

Можно предположить, что регулярные потери субъектом кредитных карточек, вызваны его потребностью считать себя «дискредитированным». Данную причину не свести ни к одной из четырех выделенных Аристотелем (действующей, целевой, материальной и формальной). Другими словами, аналитик отталкивается от предположения, что определенные, в первую очередь интерпретации детства, имеют *силу*. В отличие от логического вывода, явная сила которого заключается в том стиле поведения, который мы себе выбираем — значимая причина обладает силой, которая влияет на субъекта изнутри. Рекон-

струкция причинной силы — это уже не простая герменевтическая или лингвистическая (в понимании Витгенштейна) игра. Трудно (хотя я не говорю *невозможно*) доказать ее существование, используя научный метод, именно поэтому более разумным кажется укрыться в приглушенном и уступчивом мире герменевтики. Несмотря на это, психоанализ имеет столь сильное влияние в этом столетии, не только потому, что изобрел еще одну лингвистическую игру, а потому что претендует на то, что позволяет нам соприкоснуться с реальными, а именно, причинными силами, вызванными определенными требованиями (включая логические) индивидуальной человеческой жизни.

Откуда появилась идея, которой придерживается большое число аналитиков, о том, что важна не интерпретация (или объяснение, в понимании объективных наук), а скорее *реконструкция чего-то* в субъекте, в частности, реконструкция бессознательного, которое его детерминирует. Интерпретация анализируемого (а не моя как аналитика), согласно которой «я теряю кредитные карточки, потому что я дискредитирован и не заслуживаю кредита доверия» является лишь первым шагом

в направлении реконструкции того, каким образом субъект придет к уверенности. Однако реконструкция субъективных интерпретаций совершенно очевидно является интерпретацией. Модное на сегодняшний день предпочтение реконструкций (а не интерпретаций), по-видимому, проецирует на бессознательное субъекта интерпретативные способности аналитика. Кроме того, если задача аналитика заключается в деконструировании, или распутывании, или развязывании невротизирующих субъекта интерпретаций, тогда сам субъект нуждается в осознании овладевших им интерпретаций. Рано или поздно субъекту придется признать силу влияния на него значимой причины.

Если психоанализ когда-либо сможет убедить мир в реальности, а не виртуальности значимой причины, то она, вероятно, откроет измерение, которое даст объективную силу процессам, выведенным путем умозаключения; что-то вроде шишковидной железы для преобразования логического в эпистемологическое. Психоанализ основывается главным образом на том, что существуют (бессознательные) мысли и рассуждения, которые воздействуют на наше поведение и эмо-

ции; и что, таким образом, в определенных случаях логический или лингвистический порядок соприкасается с реальностью и изменяет ее.

IV

Когда же психоаналитик чувствует, что столкнулся с чем-то *реальным*? Я бы ответил на этот вопрос: в каждом проявлении сопротивления. Несмотря на изобилие точных подлинных интерпретаций, несмотря на утонченное управление переносом, несмотря на блестящие инструменты анализа, симптом все же продолжает действовать; что-то сопротивляется речи настолько сильно, что можно заподозрить существование некой органической причины. И все же, если психоаналитики верят в реальность бессознательного, то потому, что большая часть бессознательного не может быть проанализирована. Таков источник сопротивления, и, будучи таковым, он становится непроницаемой реальностью для любой интерпретации. Фрейд назвал это место «пупом»¹⁰ сновидения. Так в арифметике — *dixit* Гедель — всегда имеется предел истине, который невозможно представить. Аналоги-

чным образом, парадокс бессознательного, по Фрейду, заключается в том, что оно содержит границу неподдающуюся интерпретации, т. е. бессознательное — нечто реальное потому, что оно несводимо к интерпретируемому. Напротив, бессознательное (отчасти) интерпретируемо, поскольку реально. Если бессознательное невозможно полностью проанализировать — подобно тому, как нельзя полностью осушить Зейдер-Зе¹¹ — значит, оно реально, это не онтологический ореол, возникший в результате интерпретационной деятельности вокруг эпистемологической атмосферы. Насколько аналитическая деятельность имеет свое ограничение, настолько и определяется ценность аналитика, т. е. бессознательное Фрейда *существует*, поскольку утверждается вопреки интерпретации.

Математическое реальное, напротив, явно существует *без сопротивления*: вселенная чисел и взаимоотношений, каким-то магическим образом, согласуется с разумом. Лишь в математике, по-видимому, Гегель был абсолютно прав: «все реальное — рационально, все рациональное — реально». Эта гармония математики очаровывала сторонников Платона всех времен, включая Галилея. Однако с

другой стороны, остаются все те же теоремы неполноты, показывающие нам, что даже в математике, реальное и рациональное совпадают не *полностью*.

V

Разве рассмотрение тех симптомов, которые более других оказывают сопротивление интерпретативной активности, так называемых навязчивых симптомов, не поддерживает ту теорию, согласно которой работа бессознательного не может истолковываться «реалистично»?

На самом деле, жизнь в форме навязчивого повторения, похоже, более чем любая другая иллюстрирует *силу* математически реального в существовании человеческих существ. Такие люди полностью захвачены числами: с несбалансированными счетами, долгами, более-менее неоплачиваемыми, штрафными санкциями, с которыми надо рассчитаться, вычислениями и нумерологическими ритуалами. Обычно, анализ выявляет связь симптомов навязчивости пациента с виной родителей (как правило, отцовской), будь то настоящей или воображаемой; сын, тем самым,

карает себя, не извлекая ни ослабления чувства вины, ни уменьшения необходимости наказания; он обнаруживает, что унаследовал долг, который затягивает его все глубже и глубже.

Классические, обыденные психоаналитические толкования много внимания уделяют аффективной амбивалентности. Однако конфликт двух противоположных аффективно проявляющихся влечений, направленных на один и тот же объект, может привести к образованию различных симптомов, чего избегает «математическое» своеобразие невроза навязчивости. И феноменология навязчивости непрерывно подробно рассказывает о преступлениях или обманах для искупления, деньгах и счетах для оплаты, нехватках и дефиците, очередных неуплаченных взносах или о невозможности их уплаты, о наказаниях без долга и долгах без наказаний¹².

Другими словами, невротик с навязчивостями — не *de facto*, а *de vita* (экзистенциальный) сторонник Платона: благодаря ему можно понять, насколько реальны числа! Когда аналитик говорит, что невротик с навязчивостями расщепляет аффект и представление, то на сентиментальном «позитивистском» язы-

ке объективированного чувства следует намек на кое-что очень важное, а именно — представления, на которых строится невроз навязчивости, не имеют ничего общего с аффективным миром значения, либидозной жизнью или внятной креативной речью. С неврозом навязчивости математическое реальное настолько освобождается от аффективных и жизненно важных значений, что полностью парализует субъекта в качестве агента. Может показаться, что математические формы и отношения берут верх над жизненными формами и отношениями; что цифры и подсчеты освободились от своего непосредственного применения и каким-то чудовищным образом оказались существующими сами по себе. Попробуйте представить себе числа, которые садятся в автобус или пьют в баре. Бесчеловечный мир, в котором вынужден жить невротик с навязчивостями — результат символического мира *матемы*, переполняющей конкретность, и *патемы*¹³ наших жизненных чувств.

Давайте представим себе мир, где объекты более не повинуются законам физики, а только формальным законам математики, подобно логике «Страны Чудес» Льюиса Кэрролла,

где физика, фактически, совпала с логосом, языком. Когда я был ребенком, история Алисы расстроила меня; другие сказки облекали мое воображение в форму, в то время как Кэрролл придавал форму тому, что я себе представить совсем не мог. Как можно представить себе улыбку Чеширского Кота, до того, как появляется сам улыбающийся кот? Это мыслимо только в логическом мире, и конечно совсем не в физическом мире, каким мы его привыкли представлять себе. Этот логический мир немного схож с непростой вселенной невротика с навязчивостями, живущего в удивлении, расколотый, разорванный между двумя реальностями: с одной стороны, действительность человеческих, жизненных и сознательных действий, а с другой стороны, действительность математики и логики.

Что в этом случае скажет витгенштейнианский психоаналитик или психиатр? В качестве альтернативы «реализму» он, возможно, счел бы обсессивно-компульсивный невроз как цену, которую приходится платить за форму жизни, сжигающую все мосты с вселенной полезных, обычных и приятных вещей. Навязчивое «реальное» — лишь скрытый смысл, который обсессивным субъектом принимается

буквально. С такой точки зрения психоанализ оказывается *анти-герменевтикой*, т. е. в данном случае анализ навязчивости становится не столько интерпретацией, сколько *разделяванием*, или *деконструированием*, так как навязчивые мысли — это трактовка бессознательного, а задача аналитика заключается в обратном процессе дезинтерпретации¹⁴.

Витгенштейновский психоаналитик или психиатр, вероятно, сказал бы, что человек страдающий неврозом навязчивости, будучи далеким от того, чтобы демонстрировать действительность аффективного мира, в котором аффекты навязываются через фантазии, будто вещи материального мира, допускает ошибку подобную или изоморфную той, что сделали «реалисты» математической логики, в частности Фреге и Рассел. Согласно этим логикам-реалистам, математическое умозаключение — нечто весьма таинственное: они «с готовностью представляют умозаключение как особую деятельность, как промежуточное звено в процессе понимания, как деятельность сравнимую с процессом выпаривания, результатом которого является вывод»¹⁵, поскольку все соответствует происходящему в мире, состоящему из вечных, вневременных сущностей. Даже

невротик с навязчивостями, подобно психоаналитику-реалисту, считает, что компульсия, принуждение (как форма психического умо-заклочения) — «это специфическая деятельность, промежуточное звено в процессе понимания, сопоставимое с процессом выпаривания, результатом которого является навязчивое принуждение». Невротик с навязчивостями живет в мире приказов, родительских непреложных истин, пророчеств и грехов; иными словами, он погружен в вечность бессознательного, в мир вне времени, точно так же как вне времени и границ существует логическая истинность. Впрочем, все это не превращает психоаналитика в жертву той же ошибки, что допускает навязчивый. Иначе говоря, психоаналитик не принимает воображаемое (реальность *sui generis*) при всей его аффективности за реальное, за ту странную силу, которая вынуждает страдающего неврозом навязчивости действовать, думать или считать против своей воли. С другой стороны, та же психоаналитическая теория окрашена своего рода навязчивым фетишизмом. Подобно математику-конструктивисту, психоаналитик должен иметь в виду, что человек страдающий неврозом навязчивости попал в ловушку своей же

игры: он придает своим выводам силу реальности, в то время как сами по себе эти выводы не имеют никакой реальной мощи.

Они не имеют никакой силы, поскольку в математике, как и в логике, просто нет никакой принуждающей нас силы. Общепринятая идея о том, что Логика является чем-то вроде неумолимого тирана, подчиняющего нас, не оставляя никакой свободы, ошибочна, потому что наделяет Логику силой, которая по сути является мощью *нашего* связывающего обязательства. Логика и этика, по мнению Вейнингера, — по сути дела одно и то же: обе состоят у нас на службе. Принудительная сила логики и исчисления — ничто иное, как проективное отражение ограничивающих сил формы нашей жизни. В чем состоит тогда эта форма жизни, вынуждающая нас вычислять, подсчитывать и делать выводы?

VI

«То, что мы называем “подсчетами”, — говорит Витгенштейн¹⁶, — является важной частью нашей жизненной деятельности. Подсчет и вычисление — не просто, скажем, развлечение. Подсчет (значит подсчет *именно таким об-*

разом) — техника, которая применяется нами ежедневно в самых различных действиях». И далее: «*смысл в том, что подсчет оправдывает надежды [sich bewährt hat]*. Это не относится к сериям чисел натурального ряда, не принадлежащих нашему языку, но ими можно пользоваться и, более того, *ими пользуются*». Другими словами, логическое или математическое принуждение — ничто иное, как признак постоянства нашего использования и выгоды, извлекаемой из такой «игры» с числами.

Однако, если в определенный момент, умо-
заключение, подсчитывание, вычисление и т.п.
перестают быть полезными, если определен-
ные привычки, корнями уходящие в детство,
утрачивают свое значение, значит, в нашей
жизни где-то была допущена ошибка (допус-
тим, нравственная). Функция аналитика в та-
ком случае должна заключаться в реконстру-
ировании этой нравственной фазы-смещения,
наказанием за которую стал невротический
симптом. Сила бессознательных влечений это,
фактически, сила той формы жизни, с кото-
рой мы смирились и за которую мы не хотим
платить, надеясь, как все (даже те, кому по-
везло больше невротиков), что нам тоже дос-
танется кусок пирога. Где-то мы ошиблись в

подсчетах, и эта ошибка находит свое проявление в демонической силе симптома. Человек, страдающий неврозом навязчивости и психоаналитик, который следует за ним в его теории, относятся к числам и мыслям подобно мыслителю-реалисту, принимающему числа за нечто реально существующее и независимое от социальной практики вычисления. Он преуспел в отделении правил и сущностей от практики, и это разъединение дает ощущение, что мы имеем дело с (возможно аффективным) наложением объективности.

Согласно такому подходу, бессознательное и числа, принимаемые за вещи, на основании которых мы можем создать науку, являются результатом забывчивости. Забывание нашей интерпретационной практики подвело нас к описанию бессознательного как научной гипотезы, а не как понятия, которое выражает нашу интерпретационную практику, не как наше знание того, как справляться с симптомами, сновидениями и даже остротами; и именно это забывание привело нас к отделению метапсихологических концепций от социальной практики анализа и интерпретаций. Благодаря этому забыванию и разделению, психоаналитик — по крайней мере, в построении своих теорий —

допускает ту же ошибку, что и человек, страдающий неврозом навязчивости и, подобно ему, он платит цену собственного бессилия. Навязчивость относительно долга, который невозможно выплатить, и становится фактически той ценой, которую приходится платить за разведение в стороны правил, понятий и своих собственных форм жизни. *Mutatis mutandis*¹⁷, психоаналитик-реалист (не конструктивист), рассматривающий бессознательное как реальную силу в нашей психике, должен сопоставить это реальное с неодолимым сопротивлением, давлением и мощью.

Но для мыслителя в духе Витгенштейна, теоретический психоаналитик и страдающий неврозом навязчивости неслучайно могут совершить одну и ту же ошибку; и оба могли бы в свою очередь ошибиться подобно реалисту или платонику в математической логике. Возможно, то, что мы называем «бессознательным» в нереалистической логике, соответствует той же потребности, которая приводит к определенным ошибкам и в математике и логике. Интерпретация аналитиком невротического симптома или сновидения правдоподобна, вероятно, потому, что «логика» симптома или сновидения соответствует логике, действующей и в ма-

тематике. Аналитик интерпретирует невроз или сновидение как истолкование, в котором заключен субъект. Другими словами, бессознательное, вероятно, — это мир интерпретаций-доводов, а не аффектов-вещей.

Иначе говоря, мы можем тем или иным образом интерпретировать бессознательное, потому что само это бессознательное — как бы интерпретация. Когда Фрейд в истории болезни Человека-Волка говорит о первичной сцене и ее структурирующей функции как о мифическом начале сексуальности, то речь вовсе не идет о травме. Травма является таковой в связи с тем, что она выходит за рамки всяческих интерпретаций. Подобно удару молотком по голове, позже ее, возможно, сумеют истолковать, но удар молотком останется травматическим лишь потому, что он ничего не означает. Он оставляет след на голове, но удар сам по себе ничего не выражает; именно поэтому мы вынуждены «искать причину». Помимо этого, когда Фрейд говорит о «первофантазии» как о первичной сцене, он имеет в виду не само событие, а *интерпретацию ребенка* (которая, к тому же, довольно маловероятна: так как его пациенты из высших слоев общества не спали с родителями в одной комна-

те и, следовательно, не могли видеть сцен сексуального общения). Фрейд ведь не случайно говорит об «инфантильных сексуальных теориях», интерпретационных конструкциях ребенка, чьи теории совершенно игнорируют все просвещенные научные объяснения взрослых о сексе. Мы можем назвать их «теориями», потому что они дают возможность по-своему объяснить, дать ответ на установленный в мире порядок через влечения, т. е. через формы жизни, преобладающие в инфантильный период.

Вызов Фрейда заключается в утверждении, что эти теории, интерпретации, догадки и реконструкция ребенка (и иногда взрослых, как мы можем предположить) не являются надстройками или вторичными рационализациями, а скорее составляют ядро субъекта, с которым сталкивается аналитик. Другими словами, эти интерпретации примут на себя силу, связность, строгость и необходимость реального мира, как и в математике. Невротический плен — это недоразумение: тюрьма без стен. Бессознательное в таком случае является плодом изобретений, созданных по большей части окружающими ребенка взрослыми; но изобретения эти *конструируют*. И субъект, игнорирующий эти образующие нашу душу

«конструкции», которые в вольтеровском понимании не стоят медной пуговицы, рискует споткнуться о невротический симптом, или обо что-то подобное. Симптомы становятся «логическими» следствиями интерпретаций жизни и любви, и об этих последствиях мы не хотим ничего знать. Мы отказываемся иметь с ними дело.

VII

Некоторое время тому назад один молодой блестящий математик в беседе со мной заметил, что математик вообще никогда не должен беспокоиться о практических или научных применениях своего исследования. Более того, математику порой кажется, что он преследует свои собственные мысленные химеры, что он полностью утратил контакт с реальностью. Но все же он уверен, что рано или поздно интересное математическое направление найдет свое практическое применение. Неэвклидова геометрия, которая сначала воспринималась лишь как развлечение, очень скоро нашла свое применение в физике: пространство Эйнштейна смотрится в духе римановского. Сегодня, анализ простых чисел, который появился про-

сто как игра, нашел свое полезное применение в компьютерных науках.

Я спросил тогда: «А что делает то или иное математическое направление *интересным*?» Молодой математик, не задумываясь, ответил: «Любое исследование — интересно, если оно доставляет удовольствие математику!» Я затем спросил: «В таком случае, можно ли сказать, что удовольствие, которое математик черпает из своего исследования, суть косвенное доказательство того, что исследование непосредственно связано с реальностью?» Немного подумав, он ответил: «Да, это так, хотя никто не знает, почему».

Даже психоаналитик в своей работе движим в первую очередь удовольствием. Для него не всегда важно, реально ли то, что он говорит или предполагает. Он увлечен самой связностью своей реконструкции. Как и в случае с математиком, возможно, нам следует больше доверять удовольствию, которое мы получаем от психоанализа, несмотря на определенные ограничения. Это удовольствие, безусловно, существует благодаря его значимым связям, но подпитывается оно тайной верой в то, что эти значимые связи имеют «влияние» на нашу плоть и кровь.

Примечания

Витгенштейн и Лакан читают Фрейда

¹ Текст лекции, прочитанной на кафедре философии Новой Школы Социальных Исследований, Нью-Йорк, 7 февраля 1991 г.

² Людвиг Витгенштейн. *Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии*. Перевод Вадима Руднева. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — С. 78.

³ Там же, С. 75. Дополнительную информацию о витгенштейновском прочтении Фрейда см. также в: С. Hanley, «Wittgenstein on Psychoanalysis» в A. Ambrose & M. Lazerowitz (eds.), *L Wittgenstein: Philosophy and Language* (London: Allen & Unwin, 1972), pp. 73–94. S. Benvenuto, *La strategia Freudiana* (Naples: Liguori 1984). P.-L. Assoun, *Freud et Wittgenstein* (Paris: PUF, 1988). J. Bouveresse, *Wittgenstein reads Freud. The Myth of the Unconscious*, tr. By Carol Cosman (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

⁴ По слухам, прибыв с К. Г. Юнгом в США в 1908 г., Фрейд сказал ему следующее: « ... они (американцы) даже не подозревают, какую чуму мы им привезли.» В действительности это — легенда. См.: Roudinesco, *Jacques Lacan* (Paris: Fayard, 1994), p. 349.

⁵ Зигмунд Фрейд «Психопатология обыденной жизни»//Фрейд З. Психология бессознательного. М.:1989. — Сс. 208–212.

⁶ J. Lacan, *Le Seminaire, livre VII. L'ethique de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1986.)

⁷ Некоторые теории действительно пытаются отнести целевые причины человека к действующим, когда

утверждают, что «правило» всякого «целевого» действия есть закон максимизации удовольствия и/или минимизации неудовольствия (утилитаристская редукция). Эта целевая причина всех целевых причин также интерпретируется как одна единственная всеобщая цель: счастье. Фрейд начал свою карьеру с принятия этой теоретической утилитаристской установки: он утверждает, что бессознательное управляется *Lustprinzip*, принципом вожделения или удовольствия, который он заимствовал у Фехнера. Для Фрейда человек также, в конечном счете, пытается максимизировать удовольствие и минимизировать неудовольствие.

⁸ Людвиг Витгенштейн. *Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии*. Перевод Вадима Руднева. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — С. 84.

⁹ Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (New York: Basic Books, 1962). Adolf Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985).

¹⁰ Saul A. Kripke, *Wittgenstein. On Rules and Private Language* (Oxford: Basic Blackwell, 1982).

¹¹ В действительности Лакан в свое время отвергал академическую герменевтическую интерпретацию Фрейда. Но его мысль шла теми же путями, что и феноменологическое прочтение Фрейда у Поля Рикера. Я использую термин «герменевтический» в широком смысле, как будет видно далее.

¹² Bruno Bettelheim, *Freud and Man's Soul* (New York: Alfred A. Knopf, 1982).

¹³ В каком смысле о фрейдовской причинности следует говорить как о «материальной»? С точки зрения любой современной науки, от Галилея до наших дней, материя должна быть объяснена в терминах действенных процессов. Когда в нашем столетии Эйнштейн

уравнял энергию и материю, он реализовал давнюю мечту классической физики об уничтожении материи как объяснительной подпорки, о разрешении смутности понятия материи в терминах действенных и энергетических процессов. Однако во фрейдовском учении материя все же присутствует, а именно в виде метафизического основания для любой возможной интерпретации или объяснения.

¹⁴ Jacques Lacan, *Le Seminaire, livre XX. Encore* (Paris: Seuil, 1975), pp. 24–27.

¹⁵ Как вы видите, я изменил общепринятый перевод этой работы — «По ту сторону принципа удовольствия».

¹⁶ Я проанализировал ее в: S. Benvenuto, *Confini dell'interpretazione* (Castrovillari: Teda, 1988), ch. 1. Ср. J. Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Aubier-Flammarion, 1980), p. 277 и далее.

¹⁷ Людвиг Витгенштейн. *Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии*. Перевод Вадима Руднева. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — С. 83.

¹⁸ J. Habermas, *Theory and practice* (Boston: Beacon Press, 1973).

¹⁹ «Достижение» Фрейда было, в некотором роде, той же «ошибкой», которое совершает Бессознательное: попыткой выстроить мост над пропастью, разделяющей порядок звездного неба и законы человеческого сердца. Ср. S. Benvenuto, «Psychoanalysis and Hermeneutics», *Differentia. Review of Italian Thought*, 5, Spring 1991, pp. 79–90.

²⁰ Маневр Лакана в этом контексте повторяет классический маневр, хорошо известный философам. Со времен древних греков по настоящее время мы имеем, грубо говоря, две философии. Для одной наиболее важно следующее: если я думаю, что у меня в кармане

есть пятьдесят долларов, то не обязательно так оно и есть. К этой философии принадлежат Аристотель, Декарт, Кант и Карнап. Для другой философии важнее отметить, что мне необходимо думать, чтобы напечатать пятьдесят долларов; и даже если я признаю, что пятьдесят долларов, которые, как я думал, есть у меня в кармане, на самом деле отсутствуют, то, тем не менее, я буду продолжать мыслить. К этой философии принадлежат Платон, Лейбниц, Гегель, Хайдеггер и даже Лакан.

Мечта Лакана

¹ «Присутствие желания, подобного тому, что есть у бога, философом пренебрегает. Зато философ, он карает» (Рене Шар, «Странички Гипноса», 202).

² Тристан Тцара (1920) «Семь манифестов дада».

³ Я заимствую это выражение из книги Себастьяно Тимпанаро «Фрейдовский ляпсус. Психоанализ и текстуальная критика» (London: NLB, 1976). В этой хорошо известной антифрейдовской книге итальянский филолог анализирует толкование Фрейдом оговорок (из «Психопатологии обыденной жизни»), пытаюсь показать, что толкование это неправдоподобно, в то время как филологический метод реконструкции оригинального текста по рукописным наброскам можно совершенно точно использовать применительно к амнезиям и их объяснению. Тимпанаро распространяет свою критику на объясняющий метод Фрейда в целом.

⁴ В древнегреческой атомистической философии клинамен означал склонность атомов соскальзывать, сбиваться с пути, склонность, создающую разного рода каузальные комбинации и сложности. В современной

философии это слово используется для указания на своеобразное заднее пространство, обеспечивающее возможность производства значений.

⁵ Под «ранним Витгенштейном» подразумевается Витгенштейн «Логико-философского трактата» (1921).

⁶ «И это показывает, что душа — субъект и т. д., — как она понимается в современной поверхностной психологии, — некая фикция» [*“Dies zeigt auch, dass die Seele... ein Unding ist”*] (Витгенштейн Л. «Логико-философский трактат», 5.5421//*Философские работы*, М.: «Гнозис», 1994. Перевод М. С. Козловой и Ю. А. Асеева). Немецкое *Unding*, буквально невещь, обычно переводится на русский язык как бессмыслица, вздор, небылица. — Примечание переводчика.

⁷ «Трактат», 7.

⁸ Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité* (Paris: Editions de Minuit, 1976), p. 135.

⁹ Favrholt, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's «Tractatus»* (Copenhagen: Munksgaard, 1967). Цитируемо Бувресом, *cit. supra note 10*.

¹⁰ George E. Moore, «Wittgenstein's Lectures in 1930–33», *Mind*, 63 (1954) and 64 (1955). О том, как артикулируется витгенштейновская метафора визуального поля см. Буврес, р. 157–64. «В неопубликованных «Тетрадах» Витгенштейна утверждается, что это надмирное «я» суть «предположение существования мира». Витгенштейн нуждается в метафизическом субъекте по причинам не столь далеким от тех, по которым ему нужны объекты: чтобы были возможны осмысленные предложения, т. е. язык, дискурс о мире» (Bouveresse, *cit. supra note 10*, p. 139).

¹¹ См. Мартин Хайдеггер «О сущности истины» (1930) // *Разговор на проселочной дороге*. М.: «Высшая школа», 1991 (перевод З. Н. Зайцевой). — Сс. 8–27;

Platon's Lehre von der Wahrheit» в *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), pp. 133–192.

¹² См. Lacan, «The Freudian thing», *Ecrits. A Selection* (London: Tavistock Publ., 1977), p. 121–3. Эта фраза, которую можно перевести как «я истину говорю», отнюдь не так проста, указывает на различие двух я, *moi* и *je*, и заслуживает отдельных комментариев, которые по понятным причинам здесь невозможны. — Примечание переводчика.

¹³ «Логико-философский трактат», 2.02–2.027. «Между тем, все, что нам известно об объектах, это то, что они существуют» [См.: Max Black, *A Companion to Wittgenstein's «Tractatus»* (London: Cambridge Univ. Press, 1964), ch. III.].

¹⁴ «*Ein Satz kann nur sagen, wie ein Ding ist, nicht was es ist*» («Трактат», 3.221). Объекты Виттгенштейна подобны ноуменам Канта: разница в том, что по Виттгенштейну мы можем лишь *именовать* объекты в мифических элементарных предложениях (ничего о них не зная), а по Канту мы способны лишь *думать о* вещах (никогда не познавая их).

¹⁵ Лакан развивает понятие вещи, *la chose* (у Фрейда — *das Ding*), в ходе одного-единственного семинара, «Этика психоанализа» (1959–1960; *Le Séminaire, livre VII*). Понятие *агальма* Лакан извлекает из платоновского «Пира» на семинарах по «Переносу» (1960–1961; *Le Séminaire, livre VIII*).

¹⁶ См. в первую очередь «Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда» (перевод А. К. Черноглазова)//Лакан Ж. *Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда*. М.: «Логос», 1997. — Сс. 148–183.

¹⁷ Лакан Ж. «Стадия зеркала как образующая функцию я, какой она открылась нам в психоаналитиче-

ском опыте»//Виктор Мазин. *Стадия зеркала Жака Лакана*. СПб.: «Алетейя», 2005. — Сс. 53–72.

¹⁸ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967,) p. 9.

¹⁹ Не человеческая!

²⁰ Можно сказать, что на первой стадии Лакан в сущности имеет дело с *воображаемым* (зеркалом), на второй стадии — с *символическим* (языком и речью), а на третьей, начиная с 1970-х годов — с *реальным* (Борромеевыми узлами, математической топологией).

²¹ См. Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy, *Le titre de la lettre* (Paris: Galilée, 1971).

²² См. Lacan, *Séminaire XX. Encore* (Paris: Seuil, 1975), ch. II, p. 19–27. *Linguisterie* по-французски намекает на *linguhystérie*, лингвистерию, звучащую как *charcuterie* (лавка с мясными деликатесами), как что-то не очень серьезное, подобное *reverie*, грезе.

²³ Lacan, *Séminaire XX. Encore*, cit. supra note 21, p. 93.

²⁴ Лакан отрицает академический императив междисциплинарности как часть того, что он назвал *университетским дискурсом* (одним из четырех «структурных» дискурсов), как нечто чуждое тому, что он назвал *дискурсом аналитика*. По поводу четырех дискурсов см. Lacan, *Le Séminaire, livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1991.

²⁵ См. Мелани Кляйн «Зависть и благодарность». СПб.: Б.С.К., 1997.

²⁶ См. Лакан «О взгляде в качестве объекта *a*»//*Семинары. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа*. Перевод А. Черноглазова. М.: Гнозис/Логос, 2004.— Сс. 73–213.

²⁷ Латинское *testes*, свидетельствовать, этимологически происходит от *testicle*, яичко.

²⁸ Лакан Ж. *Семинары. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа*. Перевод А. Черноглазова. М.: Гнозис/Логос, 2004.— С.248.

²⁹ Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, translated by Robert Hurley, Mark Seem & Hellen R. Lane (New York: Viking, 1977.)

³⁰ Джордж Оруэлл «Скотный двор». Т. 1. Пермь: «Капик». — Сс. 231—300.

³¹ «Значение фаллоса»// Лакан Ж. «Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда». М.: «Логос», 1997.— Сс. 137—147.

³² G. Frege, «Über Sinn und Bedeutung», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100, 1892, pp. 25—50: Eng. tr. «On sense and nominatum», в H. Feigl & W. Sellars, eds, *Reading in Philosophical Analysis*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1949, pp. 85—102.

³³ Фаллос, подобно индуистскому *лингаму*, суть нечто выдающееся, навязывающееся (в то время как вагина почти не видна); фаллос — то, чего, как предполагается, желает каждая мать, и потому каждый ребенок на земле сталкивается с этим объектом-означающим; эрегированный пенис — самое зрелищное проявление сексуального желания и т. д. Однако все эти причины оправдывают воображаемую значимость пениса, а не радикальную символическую позицию означающего.

³⁴ Людвиг Витгенштейн. «Беседы о Фрейде»// *Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии*. Перевод Вадима Руднева. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — Сс. 73—91. Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (New York: Basic Books, 1962). Adolf Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis* (Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1985.) О Витгенштейне и Фрейде смотри также: Sergio Benvenuto, *La strategia freudiana* (Naples: Liguori, 1984); Jacques

Bouveresse, *Wittgenstein reads Freud. The Myth of the Unconscious*, transl. by Carol Cosman (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1995); С. Бенвенуто «“Широко закрытые глаза”». Психоанализ: в контакте ли он с реальностью?». Перевод Елены Кришевской под редакцией Виктора Мазина//Психоанализ, №3, 2003. — Сс. 5–28 (Киев: Украинская психоаналитическая ассоциация).

³⁵ См. Людвиг Витгенштейн. «Беседы о Фрейте»// *Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии*. Перевод Вадима Руднева. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — Сс. 73–91.

³⁶ Я обращаюсь здесь к двум из четырех аристотелевских причин: либидо или влечения — *действующие причины*, потому что они подталкивают субъект а к некоему действию, удовольствие — *целевая причина*, потому что она — конечная цель души. Лакан говорит о четырех аристотелевских причинах в статье «Наука и истина», «La science et la vérité», *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, pp. 855–877.

³⁷ Lacan, *The Seminar, book VII. The Ethics of Psychoanalysis* (London: Tavistock-Routledge, 1992).

³⁸ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edited by J. H. Burns and H.L.A. Hart (London: 1970), p. 1.

³⁹ Принцип реальности — адаптивная и откладывающая удовлетворение на потом версия принципа удовольствия. Этот принцип предлагает отказаться сегодня от яйца, чтобы завтра съесть целого цыпленка.

⁴⁰ См. «По ту сторону принципа удовольствия»// Психология бессознательного. М.: «Просвещение», 1989. — Сс. 382–424.

⁴¹ См. S. Benvenuto, «Freud and Masochism», *Journal of European Psychoanalysis*, 16, Winter-Spring 2003, pp. 57–80.

⁴² См. попытки Деррида деконструировать «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейда в книге: Жак Деррида. *О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только*//Перевод с французского Г. А. Михалкович.—Мн.: Современный литератор, 1999.

⁴³ За исключением описания этой лошади. Однако, как говорит Витгенштейн, лингвистическая дескрипция описывает не вещи, а состояния вещей.

⁴⁴ В следующем году, на семинаре «О переносе» Лакан развивает близкое понятие, *агальма*, заимствованное из платоновского «Пира»: есть в Сократе что-то сияющее и драгоценное, нечто скрывающееся за его отталкивающей внешностью, нечто привлекающее других к философии.

⁴⁵ Искусство и истерия организованы вокруг этой пустоты; религия и невроз навязчивости — средства избегания этой пустоты; наука и паранойя происходят из неверия в эту пустоту.

Математика и психоанализ: «Любовная связь»

¹ «*Philosophical Grammar*», под ред. Раша Риса, 1974), с. 381–2.

² О родстве идей Фрейда и Витгенштейна см.: John Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis* (New York: Philosophical Library, 1964). Frank Cioffi, «Wittgenstein's Freud» в Peter Winch ed., *Studies in the Philosophy of Wittgenstein* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), pp. 184–210. Frank Cioffi, «Freud and the Idea of a Pseudo-Science» в Robert Borger and Frank Cioffi eds., *Explanation and the Behavioural Sciences* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970). Charles Hanley, «Wittgenstein on Psycho-

analysis» в Alice Ambrose and Morris Lazerowitz eds., *L. Wittgenstein: Philosophy and Language* (London: Alien & Unwin, 1972), pp. 73–94. Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon and Schuster, 1973). Morris Lazerowitz, *The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein* (Dordrecht-Boston: D. Reidel, 1977). Aldo Gargani ed., *Wittgenstein e la cultura contemporanea* (Ravenna: Longo, 1983). Sergio Benvenuto, *La strategia freudiana* (Napoli: Liguori, 1984). Paul-Laurent Assoun, *Freud et Wittgenstein* (Paris: PUF, 1988). Brian F. McGuinness, *Wittgenstein e Freud*, «Lettera Internazionale», 22, Fall 1989, pp. 31–35. Sergio Benvenuto, *Wittgenstein, Freud e il Linguaggio private*, «Lettera Internazionale», 22, Fall 1989, pp. 36–37. Charles R. Elder, *The Grammar of the Unconscious*, Pennsylvania State University Press, Univ. Park (PA), 1994. Jacques Bouveresse, *Wittgenstein Reads Freud. The Myth of the Unconscious*, trans. by Carol Cosman (Princeton: Princeton Univ. Press, 1995). Sergio Benvenuto, Review to Bouveresse, «Philosophic, mythologie et pseudo-science» в *Journal of European Psychoanalysis*, 1, 1995, pp. 172–180.

³ Морганатический — брак лица, принадлежащего к царствующему дому с лицом не царским (*прим. ред.*).

⁴ «Толкование сновидений», а не «Наука сновидений» (*прим. ред.*)

⁵ См. Anthony Kenny, «Il private cartesiano» в *Capire Wittgenstein*, Marietti, Geneva 1988, p. 224.

⁶ Friedrich Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, ed. by Brian F. McGuinness (Oxford: Blackwell, 1967); Eng. trans. by Joachim Schulte and Brian McGuinness, *Wittgenstein and the Vienna Circle* (Oxford: Blackwell, 1979), p. 126. “*Wittgenstein and the Vienna Circle*” cit., p. 106.

⁷ *Wittgenstein and the Vienna Circle*, cit., p. 106.

⁸ Витгенштейн Л. *Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии*. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — С. 83.

⁹ «*godere di credito*» (с итальянского) — иметь хорошую репутацию и одновременно заслуживать доверие.

¹⁰ См. «Толкование Сновидений», М., 1913: «пуповина сновидения, — то место, в котором оно соприкасается с непознанным» (с. 374). См. также: Jacques Derrida, «Resistances» в *Résistances de la psychanalyse* (Paris: Galilee, 1996), pp. 13–53.

¹¹ 31 лекцию Фрейд заканчивает словами: «Там, где было оно, должно стать я. Это примерно такая же культурная работа, как осушение Зейдер-Зе» [Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1989, с. 349] (прим. ред.).

¹² Понятие «очередного взноса» появляется уже в случае Человека-Крысы, который проводил близкие ассоциации между *Ratten* (крысы) и *Raten* (взнос очередной), и, следовательно, его финансовый долг. См.: Freud, *Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis*, SE, X, pp. 213 ff.

¹³ Патема (греч.) — чувство, эмоция, переживание (прим. ред.).

¹⁴ См. Jean Laplanche, «Aims of the Psychoanalytic Process», *Journal of European Psychoanalysis*, 5, 1997, pp. 69–79; Jacques-Alain Miller, «Il rovescio dell'interpretazione», *La Psicoanalisi*, 19, 1996, pp. 120–127.

¹⁵ Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, trans. by G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1967), 1.6.

¹⁶ *Ibid.*, I, 4.

¹⁷ *Mutatis mutandis* (лат.) — внеся необходимые изменения (прим. ред.).

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
ВИТГЕНШТЕЙН И ЛАКАН ЧИТАЮТ ФРЕЙДА	17
МЕЧТА ЛАКАНА	53
I	54
II	58
III	66
IV	69
V	77
VI	84
VII	90
VIII	98
IX	103
X	109
XI	114
МАТЕМАТИКА И ПСИХОАНАЛИЗ: «ЛЮБОВНАЯ СВЯЗЬ»	121
I	124
II	130
III	134
IV	141
V	143
VI	149
VII	155
Примечания	157

Сержио Бенвенуто
МЕЧТА ЛАКАНА

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

Дизайн обложки *И. Н. Граве*

Корректор *И. Е. Иванцова*

Оригинал-макет *С. В. Брылев*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»,

192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.

Тел. / факс: (812) 560-89-47

E-mail: office@aletheia.spb.ru, aletheia@rol.ru

(отдел реализации),

aletheia@peterstar.ru (редакция)

www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»

Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9.

Тел. (495) 336-45-32

Санкт-Петербург, м. «Чернышевская»,

ул. Чайковского, 55.

Тел. (812) 327-26-37

Подписано в печать 19.07.2006. Формат 70×90¹/₃₂.

Печать офсетная. Усл.-печ. л. 6,3. Тираж 1000 экз.

Заказ № 0652.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии «Реноме»,
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40

Printed in Russia

**КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛЕТЕЙЯ»
МОЖНО ПРИОБРЕСТИ
В СЛЕДУЮЩИХ МАГАЗИНАХ**

МОСКВА

1. Библио-Глобус, 101990, ул. Мясницкая, д. 6/3,
стр. 5. Тел. (495) 921-58-03
2. Дом книги «Москва», 125009, ул. Тверская, д. 8,
стр. 1. Тел. (495) 629-66-43, 629-73-55
3. Магазин «Православное слово».
Тел. (495) 951-51-84, 951-34-97
4. Издательство и магазин «Ад Маргинем».
Тел. (495) 951-93-60.
6. Магазин «Московский книжник», ул. М. Улья-
новой, д. 17, к. 2. Тел. (495)131-11-38
7. ООО «Паолине», ул. Б. Никитская, д. 26/2.
Тел. (495) 291-50-05
8. Магазин РГГУ «Гуманитарная книга»,
125267, Миусская пл., д. 6. Тел. (495) 973-43-01
9. Магазин «Гнозис». Тел. (495) 247-17-57
10. Магазин «Русское зарубежье»,
103375, ул. Нижняя Радищевская, д. 2
11. Магазин Издательства УРСС,
117312, пр. 60-летия Октября, д. 9
12. Магазин «Музыкальный парк», 109369,
Новочеркасский б-р, д. 41, корп. 1
13. Магазин «Гилея». Тел. (495) 332-47-28
14. Магазин «Фаланстер».
Тел. (495) 229-88-21, 504-47-95
15. Сеть магазинов «Букбери».
Тел. (495) 240-48-09, 240-48-67
16. Галерея книг «Нина», ул. Бахрушина, д. 28.
Тел. (495) 959-21-03
17. Магазин издательства «Совпадение».
Тел. (495) 915-31-00, 915-32-84
18. «Новое книжное агентство», 103062, ул. Покров-
ка, д. 27, стр. 1. Тел. (495) 916-28-14

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

1. Магазин «Историческая книга», ул. Чайковского, д. 55. Тел. (812) 327-26-37
2. «Книжный салон» Филологического факультета СПбГУ, Университетская наб., д. 11. Тел. (812) 328-95-11
3. Магазин «Классное чтение», 6-я линия В. О., д. 15. Тел. (812) 328-61-13
4. Книжный салон РНБ «Дом Крылова», 191069, ул. Садовая, д. 18. Тел. (812) 310-44-87
5. «Дом книги», Невский пр., д. 62
6. Магазин «Слово», 191186, Невский пр., д. 22-24
7. Издательско-торговый дом «Летний сад», Большой пр. П. С., д. 82. Тел. (812) 232-21-04, 233-19-62
8. Магазин «Гуманитарная книга», 1-я линия В. О., д. 42. Тел. (812) 323-54-95
9. Магазин «Академический проект», ул. Рубинштейна, д. 26. Тел. 764-81-64
10. Магазин «Перемещенные ценности», 2-я линия В. О., д. 27
11. Магазин «Подписные издания», 191104, Литейный пр., д. 57
12. Магазин «Культпросвет», 191040, ул. Пушкинская, д. 10
13. Книжная лавка писателей, Невский пр., д. 66
14. Магазин «Золотой лотос», ул. Пушкинская, д. 9

ЕКАТЕРИНБУРГ

«Дом книги», ул. Антона Валека, д. 12

НИЖНИЙ НОВГОРОД

«Дом книги», ул. Советская, д. 14а

СЕТЬ МАГАЗИНОВ «ТОП-КНИГА» (НОВОСИБИРСК)

<http://www.top-kniga.ru>.

Тел. (383) 336-10-26, 336-10-36

“Лакановские тетради” – серия книг, нацеленная на расширение поля восприятия идей Жака Лакана. Лакан известен и своей неистовой борьбой за классическое наследие Фрейда, и радикальным пересмотром психоаналитических теорий и клинической практики. Парадокс Лакана описывается как “Революционная верность учению Фрейда”

“Лакановский психоанализ”, как и психоанализ “фрейдовский”, вышел за рамки “психоанализа”. Сфера его интересов и его влияния – этика и кинокритика, политика и философия, эстетика и математика. Разбираться с Лаканом необходимо ради того, чтобы понять современную культуру.

“Лакановские тетради” отражают состояние психоанализа после Лакана. Задача серии – проследить те трансформации, которые претерпевает лакановская мысль сегодня. Важны не “Лакановские доктрины” “как таковые”, но их множественное употребление.

Виктор Мазин, Гаррис Рогонян,
редакторы серии

Лакановские
тетради

