

Антропопрактис

ЕЖЕГОДНИК ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ



Издательский дом «ERGO»

УДК 316.37+13
ББК 88.52+87.216
А728

Издание осуществлено в рамках проекта № 3.1.1/4903
Аналитической ведомственной целевой программы
«Развитие научного потенциала высшей школы»

А728 Антропопраксис. Ежегодник гуманитарных исследований. Т. 2. / Гл. ред. Б.Д. Эльконин; Отв. ред. С.Ф. Сироткин. — Ижевск: ERGO, 2010. — 220 с.

ISBN 978-5-98904-094-0
ISSN 2077-3439

Охраняется Законом РФ об авторском праве. Воспроизведение любой части данного издания запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.

© Издательский дом ERGO, 2010.

СОДЕРЖАНИЕ

<hr/> <hr/>	
	ФИЛОСОФИЯ РАЗВИТИЯ
<i>Эльконин, Б.Д.</i>	Пространство опосредствования и развитие 5
<i>Нефедьева, Н.П.</i>	Осознание ментальных структур и моделирование пространства понимания 17
<hr/> <hr/>	
	КРИТИКА КАК ПРАКТИКА
<i>Паркер, И.</i>	Психоаналитический миф сегодня 46
<hr/> <hr/>	
	ФИЛОСОФИЯ ПОЭТИКИ
<i>Смирнов, С.А.</i>	Автопозис человека: Иосиф Бродский 82
<hr/> <hr/>	
	АНТРОПОПРАКТИКИ И ДЕТСТВО
<i>Бурман, Э.</i>	Между двумя долгами: ребенок и (интер)национальное развитие 134
<i>Ворожцова, И.Б.</i>	Технологизация обучения в педагогических и образовательных практиках 152
<i>Архипов, Б.А., Бугрименко, Е.А., Мариевская, Н.Д., Морозова, А.В., Новиков, А.В., Осипова, Н.Р., Эльконин, Б.Д., Эльconiнова, Л.И.</i>	Семейный центр (СЦ) как развивающая игровая среда (РИС) 164
<hr/> <hr/>	
	ПУБЛИКАЦИИ
<i>Эльконин, Д.Б.</i>	Дневники 1948–1954 гг. 197
<hr/> <hr/>	
	ЕССЕ НОМО
	60 лет Б.Д. Эльконину. 218
<hr/> <hr/>	
	АВТОРЫ 219

CONTENTS

=====	PHILOSOPHY OF DEVELOPMENT	
<i>Elkonin, Boris.</i>	The space of mediation and development	5
<i>Nefedyeva, Natalya.</i>	Awareness of mental structures and modeling of space of understanding... 17	
=====	CRITIQUE AS PRACTICE	
<i>Parker, Ian.</i>	Psychoanalytic myth today	46
=====	PHILOSOPHY OF POETRY	
<i>Smirnov, Sergey.</i>	Autopoiesis of human being: Iosif Brodsky	82
=====	ANTHROPOPRACTICE AND CHILDHOOD	
<i>Burman, Erica.</i>	Between two debts: child and (inter)national development	134
<i>Vorozhtsova, Irina.</i>	Technologization of instruction in pedagogic and educational practices....	152
<i>Arhipov, Boris; Bugrimenko, Helen; Marievskaya, Neleya; Morozova, Anna; Novikov, Alexey; Osipova, Natalya; Elkonin, Boris; Elkoninova, Ludmila.</i>	Family center as developing gaming space	164
=====	PUBLICATIONS	
<i>Elkonin, Daniil.</i>	The diaries 1948–1954	197
=====	ECCE HOMO	
	The centenary of Boris Elkonin	218
=====	AUTHORS	219

И. Паркер

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ МИФ СЕГОДНЯ

Что такое сегодня психоаналитический миф? Ответ на этот вопрос не прост, поскольку, говоря о психоанализе, мы неизбежно вовлекаем в серию репрезентаций, касающихся нас, каждого из нас. И психоаналитический миф структурирует и воспроизводит себя посредством разнообразных медиа таким образом, что подталкивает нас в свои рамки, даже если мы не говорим о нем явно или, можно сказать, «сознательно». Первым делом нам необходимо вынести на поверхность мысль, что *психоаналитический миф — это практика репрезентации.*

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ МИФ — ЭТО ПРАКТИКА РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

Конечно, это некий тип речи¹, но эта репрезентативная практика действует посредством символических форм, делающих возможной нашу речь так, чтобы в тот самый момент, когда мы говорим, также вовлечь нас в позицию читателя. По мере того, как мы говорим в рамках психоаналитического мифа, мы становимся читателями не только бессознательных жизней других, но и нашей собственной речи, которая, кажется, раскрывает нам некоторые секреты, наполняющие наши собственные внутренние миры. Такой модус чтения, включающий чтение того, что лежит в нашей собственной речи, на одном уровне является сознательным, относящимся к сознанию, к которому подтолкнул и ко-

Версия данной работы была опубликована в: *Parker, I. Psychoanalytic myth today.* // Parker, I. *Psychoanalytic mythologies.* — London; New York; Delhi: Anthem Press, 2009. — P. 99–129.

Пер. с англ. Р.И. Ильина.

¹ Конечно, это эссе обязано трудам Р. Барта и спустя полвека разрабатывает описания мифа, приведенные в его «Мифологиях» (работа, впервые опубликованная во Франции в 1957 г. и переведенная на английский язык в 1972 г.). Я следую формату заключительной статьи книги Барта, но читателю следует заметить, что более личный посыл, принятый мною в коротких текстах, публикуемых под заголовком «Психоаналитические мифологии», делает их более схожими с его более поздним собранием 1970 г. — «Империей знаков» (переведенной на английский язык в 1982 г.). Тогда уже мы видим сдвиг в том, как он обращается с культурными феноменами, и этот сдвиг к разговорам о мифе, соответствующий психоанализу и характерный для него, принимается здесь дальше.

тому способствовал психоаналитический лексикон, в невероятных масштабах циркулировавший по всему миру в последнее столетие.

Сегодня психоанализ широко доступен как система концептуальных механизмов, способных вскрыть потайные смыслы рекламы, например, и так мы вплотную увидели некоторые образы Я, продаваемые нам теми, кто проектирует и поддерживает символическую архитектуру, которой мы должны придерживаться, чтобы осмысливать других и себя. То, что такое проектирование зачастую преднамеренно инкорпорирует психоаналитический образный строй, делает процесс интерпретации как удовлетворительным, так и пустым, но это не останавливает наших попыток заполнить пустоту содержанием, содержанием, которое мы понимаем как лежащее за пределами сознания, где-то еще. Итак, в то время как нас побуждают вообразить, на одном уровне, что мы можем применять психоанализ, чтобы вскрывать суть посылаемых нам сообщений, когда мы прочитываем совокупности знаков, придающих более выраженную текстуру культурным артефактам, нас одновременно вовлекают в другой имплицитный уровень связанности со знаками, над которым, как мы чувствуем, у нас нет контроля; этот более глубокий уровень — назовем его — бессознательное.

Но почему нам не настоять, что процесс, при котором знаки собираются и выстраиваются в последовательность так, что мы становимся привязанными к определенным предположениям о том, кем мы должны быть, чтобы понимать их и общаться с другими, почему нам не настоять, что это есть процесс «означивания», и не заключить, что следует устранить иллюзию о том, что знаки работают путем «репрезентации» чего-либо? Мотив «репрезентации» на самом деле уже питает не только идею о том, что существует реальный мир за пределами знаков (тот мир, что репрезентируется знаками), но и такую идею, что есть некий более сюрреальный мир под поверхностью, внутри тех, кто говорит, или мир, спрятанный в репрезентациях, способных выдать реальное положение вещей. В таком случае может показаться, что рассеивание «репрезентации», как следствие, также даст нам возможность дистанцироваться от психоаналитических форм рассуждения.

Один из парадоксов так называемого структуралистского и постструктуралистского обращения к «означиванию» как к якобы бездонной эпистемологической и онтологической альтернативе репрезентации состоял в том, что в то время, когда оно пробуждало подозрение к догмату о существовании мира вне текста (подозрение, зачастую воспламеняемое левыми, плоды которого, однако, вновь и вновь пожинались правыми), оно требовало допущения, что знаковые системы действуют произвольным и неизбежно мистическим для нас образом. Так что, когда мы привносим свой смысл, опирающийся на наше прочтение этих знаковых систем, мы вызываем к существованию такую

область, где они смешиваются с тем, что лежит за пределами смысла, с бессознательным по отношению к нам.

Просто обойти «репрезентацию» будет недостаточно, напротив, нам необходимо серьезно относиться к репрезентативному аспекту означивания, поскольку психоанализ имеет свою силу именно в качестве формы репрезентации. Психоанализ — это практика интерпретации, имеющая дело с природой репрезентаций, их ролью в сознании и бессознательном, их сущностью как аватаров, субстанциализирующейся в тех словах, что мы говорим, или в том, что мы чувствуем. Будучи мифом, психоанализ должен преуспеть в том, чтобы соблазнить нас на такие модусы говорения, слушания, чтения и письма, которые пробуждают что-то еще, к чему мы потом или стремимся, или чего стараемся избегать.

Этот распространяющийся миф также гнездится и поддерживает оппозицию между формальными свойствами репрезентации и подразумеваемым содержанием, как если бы один аспект его символического материала содержал другой. Популярный психоаналитический образ бессознательной психики, содержащей в себе совокупность тревожащих или неприятных идей, вместе со свойственным интерпретации эдиповых конфликтов и защитных механизмов арсеналом средств, используемых для осознания этих вещей, воспроизводят определенное отношение между формой и содержанием. Именно это своеобразное отношение между формой — стандартами воспитания детей, типами личности и категориями патологии — и содержанием — образным строем сновидений, материалом шуток и оговорок, по Фрейду, — нам необходимо проследить в нашей работе по изучению данного мифа. Действительно, есть формы связи, в которых мы ощущаем себя ограниченными и подавленными, и есть содержание, обращающееся вокруг того, что нам хочется предугадать, но есть и особая *текстура* психоаналитического мифа, путь через которую нам необходимо почувствовать, чтобы найти выход.

Психоаналитический миф — это практика репрезентации, задающая образец формам связи, равно как и организации пространства, и он размещается в фактической материальной архитектуре так же, как и в том, что так удобно и успокоительно воспринимать в качестве простой символической пены. Это практика, продуцирующая репрезентации, которые нам потом нравятся заново обнаруживать в письменных и визуальных медиа, и она призывает нас находить ее повсюду, в том числе в имеющемся у нас опыте того, что где-нибудь еще существует нечто. Следовательно, текстура психоаналитического мифа является качеством его существования, с которым мы сталкиваемся, когда отслеживаем свой путь в мире, структурирующем то, чему мы пытаемся придать смысл нашего разделенного «опыта».

Когда мы пытаемся сообщить этот опыт текстуры психоаналитического мифа другим, мы воспроизводим эту текстуру, текстуру, со-

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ МИФ СЕГОДНЯ

тканную из не полностью уловимого содержания, которое мы хотели бы передать, и из не полностью ясного понимания точки назначения такой передачи. Отчасти это происходит потому, что психоанализ в психоаналитическом мифе сам по себе уже является моделью коммуникации. Он существует в контурах повседневных теорий коммуникации и превосходит их, когда обещает передачу идей от одного человека к другому, от любого вида текста к читателю, но после он же разрушает подобное ожидание. Нечто неизменно скрывается за поверхностным содержанием и непосредственно очевидной природой коммуникации, так что в коммуникации могут быть отосланы и другие сообщения и о коммуникации, и о природе коммуникации как таковой. Психоаналитический миф как практика репрезентации ставит тех, кто его читает и после хочет поговорить о нем с другими, на своеобразную и нечеткую позицию, и происходит это благодаря целомудрию его текстуры. В таком случае семиологические характеристики этого мифа должны быть дополнены концептуальными и методологическими подходами, прослеживающими его текстуру.

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ МИФ КАК ТЕКСТУРАЛЬНАЯ СИСТЕМА

Для психоаналитического мифа как репрезентативной практики, создающей определенный вид читателя, подчиненного, как он считает, как мы считаем, бессознательному, также существуют привилегированные среды интерпретации. Эти среды выступают в качестве необходимых, хотя и неприятных, а иногда отвергаемых точек фиксации, вокруг которых согласуется практика репрезентации и которые в определенные моменты предоставляют концепцию о происхождении этой практики.

Во-первых, в качестве общего условия функционирования этих интерпретативных сред выступает необходимое разделение между двумя областями, которые, как считается, не сводимы друг к другу. Эти области и разделение между ними реартикулируют по логике, характерной текстуре психоаналитического мифа, очевидное разделение между миром слов (сознанием) и миром опыта (бессознательным). Область публичной сферы и соотносящиеся с ней арены работы, «досуга» (идеально сосуществующего в здоровом балансе с работой) и политической деятельности (определяемой ведущими игроками вокруг организованных репрезентативных форм) сейчас традиционно разграничиваются с областью приватизированного опыта, в котором наиболее интимными пространствами являются семья и дом, сексуальная фантазия и личные невзгоды (или надежда избежать их).

Сама эта фильтрация двух данных областей — публичной и частной — служит задаче маркировать их как совершенно различные сферы, поскольку такая фильтрация сама изображается и переживается

как вторжение или трансгрессия идеальных, принимаемых как само собой разумеющееся, категорий. Так, дом, который сегодня может стать местом работы, — в формах надомной работы, сейчас более легальных, чем проституция, — реконфигурируется как материальное пространство, где продается рабочая сила, но где также важно отграничивать другое пространство, которое будет служить убежищем от работы. Или публичная область, пронизанная образами сексуальной фантазии и обещанием запредельного удовольствия, — воображаемая игра, переведенная в статус товара и передаваемая тем, кто потребляет ее в поле явной меновой стоимости, — реконфигурируется так, что отдельные специализированные рынки и товары могут претендовать на предоставление вещей, подогнанных под специфические нужды каждого индивида. Следовательно, знаковые системы, организующие эти различные области, обладают двойственным качеством, поскольку каждый знак соединяет то, что известно на семиологическом наречии как означающее (ментальную запись, которой мы его маркируем) и означаемое (концепт, с которым соотносится ментальная запись)¹. Это двойственное качество можно видеть (и чувствовать, и, таким образом, оно снова, скорее, текстуральное, а не непосредственно очевидное и легко описываемое) в том, что знаки «денотируют» определенные объекты, практики и отношения, и в том, что они «коннотируют» определенные идеализированные предконцепции о том, что по праву принадлежит каждой области.

Например, разделение между мужественностью и женственностью структурировано путем четких правил, определяющих, где находится место настоящего мужчины и что он должен делать, и где подбавляет быть женщинам, действующим сообразно назначенному им гендеру; т. е. знаки, служащие разделению мужчин и женщин, работают, денотируя тот или иной тип человека, отнесенного к каждой из этих категорий. Здесь вы заметите, что всегда есть серия или цепь денотативных знаков, служащих тому, чтобы удерживать такие объекты на месте, и в таких практиках сегрегации наличествует денотативное разделение знаков для «мужского пола», «мужчин» и «мужественности», как и подобное разделение знаков для «женского пола», «женщин» и «женственности»; явная эквивалентность между терминами в каждой отдельной серии зачастую имеет идеологический аспект, и этот аспект, как мы увидим, действует в психоаналитическом мифе.

¹ Природа знака была намечена Фердинандом де Соссюром (в его «Курсе общей лингвистики», опубликованном после его смерти на основании восстановленных конспектов лекций 1916 г.), по мнению которого означающим является «звуковой образ», а «означаемым» — связанное с ним «понятие», а семиология как «наука о знаках» была позднее разработана Бартом, который в работе «Мифологии» полагал такой знак «означающим», принадлежащим знаковой системе второго порядка («мифу»). Мы примем и видоизменим эту схему для наших собственных целей так, чтобы концептуализировать работу психоаналитического мифа в качестве отдельного элемента данной знаковой системы второго порядка.

В то же самое время разделение подкрепляется рядом «коннотативных» связей, характерных для действия мифа в более широком смысле. Это значит, что мир работы и та деятельность, которая требуется от тех, кто хочет играть управленческие роли в этом мире, все равно оформлены как стереотипно мужественные, и что «лицу женского пола», чтобы подняться по карьерной лестнице, придется оформить себя как особый тип «женщины», которая ставит предположения о «женственности» под вопрос. Подобным образом, частная сфера — это та, где можно быть «домохозяином», равно как и «домохозяйкой», но коннотации, присоединяющиеся к этим знакам, передают нечто от нормативного или аберрантного статуса того, кто занимает место в этой стереотипно женственной области. Различение частной и публичной сферы, таким образом, нагружено коннотативным материалом, самой материей мифа как знаковой системы второго порядка.

Даже несмотря на то, что одним из ключевых исторических моментов, послуживших основанием для появления психоанализа, было открытие Фрейдом того факта, что «истерия» не является функцией женственности — женственности как выражения особой анатомии женского тела — и что это невротическое состояние может в равной мере поражать мужчин, превалирующая мифологическая структура репрезентаций мужчин и женщин все равно означала, что, если «лицо мужского пола» страдает истерическими симптомами, то это неизбежно ставит под сомнение его мужественность. Аналогично Фрейд полагал, что психоаналитическая категория «нарциссизма» более характерна для женщин, и мужчины, проявившие такую форму патологии, относились путем системы коннотаций ближе к женственному, а если не выносились полностью за пределы разделения, то, по меньшей мере, попадали в заточение ненормальной гомосексуальности (категория, удерживающаяся на месте группой коннотаций, долгие годы принимавших вид сводимых к означаемому, которое просто денотирует простой голый концепт).

Итак, именно в разделение двух областей — публичного и частного — в разделение, удерживаемое на месте семиологической системой мифа как такового, вкрадывается психоаналитический миф. Таким образом, как только начинается развитие практик терапевтического вмешательства и психоанализ завладевает центральным положением, конституируются две привилегированные среды интерпретации. Психоанализ, а потом и психоаналитический миф настаивают на разделении публичного и частного, и это происходит даже несмотря или даже благодаря тому, что ведутся дебаты о ценности такого разделения.

С одной стороны, сфера публичного охраняет себя от отравляющих воздействий личного дистресса, и наряду с физической ограниченностью тех, кто слишком очевидно неспособен (как нам говорят)

к участию в публичной, рационально организованной деятельности, существует озабоченность, что иррациональные невротические аспекты человеческого опыта ограничатся сферой личного (зачастую вместе с коннотативным кодированием такой ограниченности, также служащим задаче исключить женщин из сферы публичного). Это линия разделения, все еще усиливаемая теми, кто, например, хочет сохранять политические дебаты свободными от разрушительных эффектов эмоциональной несдержанности, и это табу, накладываемое на человека в сфере политики, еще больше служит задаче заключить и сокрыть определенные виды опыта (именно по этой причине, к примеру, феминизм выступал против такого разделения и ограничения).

С другой стороны, сфера частного дает начало определенным видам практики, оберегающим от воздействия публичной сферы, и терапевтическая работа становится одной из таких арен, где психоаналитические теории о том, как должно проходить лечение, предупреждают нарушение собственных границ. По мере того, как психоанализ обретает силу, запреты на обсуждение политики в стенах врачебного кабинета объединяются с рядом других технических правил, которые также по ходу этого процесса переписывают историю психоанализа. Предоставление бесплатного лечения в Вене на первых этапах, к примеру, омрачается требованием, чтобы люди, проходящие анализ, платили за него, и, соответственно, мыслью, что терапевтический прогресс зависит от подобных вложений. Публичное участие психоаналитиков в политических дебатах больше на стороне левых, обычное в первые годы прошлого столетия, низводится на нет оговоркой, что «нейтралитет» аналитика должен быть гарантирован его отсутствием в каком-либо ином поприще, где он мог бы быть известен, известен за пределами аналитической связи, определяемой «переносом».

Итак, первой привилегированной средой интерпретации является клиника как место, где прошлый опыт заново проигрывается (т. е. в переносе), и это становится моделью деятельности интерпретации, служащей тому, чтобы поставить интерпретаторов в публичной сфере в такое положение, как если бы они сами подвергались психоанализу. В данном случае то, что понимается как заново проигранное в клинике, также еще раз заново проигрывается за ее пределами (с прибавлением того смысла, что эта интерпретирующая деятельность почти полностью достигает точности надлежащей психоаналитической интерпретации). Второй привилегированной средой интерпретации, для которой существование клиники выступает изначальным условием, является наличие фигуры психоаналитика с определенной степенью знаний и опыта для интерпретации, но эта фигура вбирает в себя кое-что еще.

Эта фигура становится моделью интерпретации, служащей позиционированию тех, кто предоставляет такие интерпретации, в публичной сфере так, как если бы они были (и здесь мы добавляем необходимый

Психоаналитический миф сегодня

определитель этой функции) меньше, чем психоаналитики (и так опять же с дополнительным смыслом того, что такая деятельность по интерпретации почти, но не полностью, достигает точности надлежащей психоаналитической интерпретации). Таким образом, заимствование психоаналитического дискурса из его надлежащей арены служит тому, чтобы заново повторить почтение к этой арене, заново постулировать практику психоанализа как таковую в качестве еще одного места, где происходит настоящий анализ. Это также служит задаче заново утвердить природу психоаналитического мифа как практики репрезентации, поскольку здесь всегда аллюзия, коннотация другого места (во многом так же, как «другое место», бессознательное вовлекается в большое число повседневных психоаналитических разговоров).

Итак, можно повторить и аннотировать схему, данную Бартом в работе «Мифологии», и эта пространственная организация сейчас будет включать, наряду с дублированием категорий означающего, означаемого и знака на двух уровнях языка и мифа, некоторые элементы, которые, распределяясь благодаря данному паттерну, превращают ее в психоаналитический миф.

среда	i) означающее [фрейдистское]	ii) означаемое [анализанд, аналитик]	
	iii) знак [имплицитный термин «психоанализ»]		2. Означаемое [лечение]
Язык	1. Означающее [термин «психоанализ»]		
	3. Знак [психоанализ] I. ОЗНАЧАЮЩЕЕ [метатермин «психоанализ»]		II. ОЗНАЧАЕМОЕ [область интерпретации]
МИФ	III. ЗНАК [психоанализ, идеализированный, отделенный от лечения]		

Следовательно, текстура такого репрезентативного мифа переигрывается таким образом, чтобы продуцировать имплицитные термины, где означающее «психоанализ» начинает организовывать уже другой знак, необходимый дополнительный аспект самого себя, в котором в качестве означающего имеется изначальная и подразумеваемая суть психоанализа как фрейдистского, а в качестве имплицитного означаемого — аппарат клиники и фигура аналитика. Клиника и аналитик, таким образом, возникают в качестве сред интерпретации, привилегированных сред, служащих фиксации психоаналитического мифа, фиксации, но в таком месте, которое всегда для тех, кто вне

клиники, отсрочено, недоступно эмпирическому изучению. В таком случае нам надо следить за тем, как функции переповторения психоаналитического мифа задают серию дальнейших фактов означивания (на репрезентацию которых претендует этот миф), которые, как оказывается, простираются все больше вглубь — глубже в бессознательное — и все больше назад, в прошлое, к началам психоанализа, равно как и к началам патологии в прошлом, заключенном в личном опыте того, кто подвергается психоанализу.

СУЩЕСТВОВАНИЕ ПОНЯТИЙ

Означающее психоаналитического мифа неоднозначно и отсылает к воспоминаниям, оно указывает на ряд практик, которые, как оно утверждает, оно репрезентирует (клиника и аналитик как среды интерпретации), и на ряд понятий, которые, как также утверждается, оно заново обнаруживает в повседневной жизни. Если говорить об означающем психоаналитического мифа в единственном числе, то можно понять, словно подразумевается, что существует только одно означающее — «психоанализ», — служащее тому, чтобы указывать и отсылать к релевантным понятиям на различных уровнях языка, мифа и возможных сред привилегированной интерпретации. На самом деле существует множество означающих, оперирующих с психоаналитической валентностью, ставших связанными с психоанализом и служащих отсылками назад, к психоаналитической концепции субъекта, который говорит, интерпретирует и слышит себя говорящим в качестве существа, также интерпретируемого. Существуют дисциплинарные обозначения, смысл которых в популярном использовании игнорируется и путается со смыслом слова «психоаналитик» (психотерапевт, психолог, психиатр), различные единицы психоаналитического словаря (Ид, Эго, Супер-Эго и т. д.) и много аллюзий к глубинному миру индивидуальных субъектов, их эмоциям и эффекту катарсиса при разговорах об эмоциональной боли.

Мы обращаемся к этому единственному означающему, исходя из задач анализа (т. е. анализа психоаналитического мифа), но какое бы означающее ни выступало дублером «психоанализа», психоанализ как таковой служит локализации субъекта, сталкивающегося с ним в качестве субъекта, имеющего определенное отношение к языку и другим, с которыми он пытается общаться. Это единственное означающее собирает воедино текстуру психоаналитического мифа для данного субъекта, но одна из особенностей этого мифа состоит в том, что его текстура оперирует, скорее, *на протяжении* серии практик, а не заперта в каком-то отдельном тексте. Данное соображение можно проиллюстрировать, обратившись к широко известному образу, кажущемуся таким далеким от психоанализа, но вполне способному, если бы

Психоаналитический миф сегодня

он циркулировал сегодня, быть комплексом означения, почерпнувшим силу своей привлекательности из психоаналитического мифа.

Образ молодого чернокожего солдата, отдающего честь французскому флагу на обложке «Paris Match», мобилизовал множество знаков в 1950-е гг., однако сегодня этот образ уже инкорпорирован в цепи означающих, вызывающих к психоаналитической чувствительности читателя и, что крайне важно, к тем реакциям на данный образ, которые могут возникнуть у читателя, когда он размышляет над болью мира. Юношеское лицо солдата сигнализирует и мобилизует интерпретацию, вбирающую ряд аспектов; оно вызывает в памяти образы детей-солдат в Африке с их ненормальной жестокостью, уничтожение того, что должно было бы быть их правом на беззаботное детство — частью здорового процесса становления личности; оно заставляет вспомнить о защите детства от надругательств взрослых, от травмирующего вмешательства и вторжения сексуальных интересов тех, кто обязан заботиться о ребенке; оно также заставляет представить историю расистских образов, где градации цивилизации определили белых и черных на разные уровни рациональности и иррациональности, взрослости и детскости¹.

Психоанализ — это взрывоопасное означающее в семиотике «расы», и этот проблематичный аспект его истории распространяется вместе с ним в популярную культуру; он тянется от склонности Фрейда описывать своих пациентов как его «негров» к антропологическим исследованиям других культур, также претендующим на описание ранних стадий детского развития, и к сегодняшней психиатрической практике, по-прежнему вероятнее всего предлагающей белым пациентам выбор «лечения говорением». У психоанализа также проблематичная история в отношении к женщинам, связанная с образами истерии, «зависти к пенису», а относительно недавнее явление в социальном воображаемом, озабоченность женщинами и детьми — заявления враждебно настроенных к влиянию феминизма на терапию о том, что терапевты могут встраивать «ложные воспоминания» о насилии в детстве, — создало новые категории уязвимых, подверженных вредоносным воздействиям (и, по иронии для выступающих с такими заявлениями, все больше раздувающий статус терапии как объяснение того, как мы страдаем). Комментарий Фрейда о том, что женская сексуальность — «темный континент» (причем эта фраза была выделена на английском языке в его оригинальном тексте), больше обязан существованию цепей означивания между женственностью, рациональностью и темнотой, нежели неким

¹ Образы детей, их пути к здоровой зрелости и уязвимости — коррелирующая и неизбежная обратная сторона современной психологии развития, которую нельзя понять до тех пор, пока не проведен анализ тех форм субъективности, которые вступают в игру, когда происходит обращение к данной психологии. Исследования Эрики Бурман на пересечении психологии и культур-анализа в работах «Деконструкция психологии развития» (Burman, 2007) и «Развитие: ребенок, образ, нация» (Burman, 2008) обращаются к этим вопросам, включая обсуждение роли психоанализа и психоаналитической образности в нашем понимании ребенка сегодня.

специальным техническим теоретическим доказательствам, и эти цепи означивания сегодня вбирают психоанализ.

Психоаналитический миф отсылает к массе означающих с коннотациями, создающими новую текстуру чтения и письма субъектов, происходящих внутри них, внутри системы означивания. Психоанализ в этом мифе не существует внутри образа, но *наличествует* на протяжении связей, формирующихся между текстами и аккумулирующихся в текстуре современной жизни, организующейся, к примеру, вокруг психоаналитических концепций детства и колониализма.

Из множества означающих, сигнализирующих о присутствии психоаналитического мифа здесь и там, обрамляющих любой отдельно взятый текст, кажущийся свободным от психоаналитических категорий, означающее «аффект» стало играть важную роль в трансформировании отношений между людьми и социальными явлениями и спектром моральных суждений тех, кто приоткрывает свои переживания другим или не делает этого. В ходе первичных выборов от партии демократов 2008 г. во время раунда голосования в Нью-Гемпшире произошел поворотный момент, когда Хилари Клинтон на мгновение дала слабину и проявила эмоции, сначала даже ходили слухи в СМИ, что она проронила слезу, отвечая на вопрос небольшой группы женщин в кофейне Портсмута. Душевная близость обстановки вызвала, по меньшей мере, по мнению некоторых, душевность ее ответа и показала, по словам женщины, задавшей вопрос, что «внутри нее все еще человек». Этот момент, конечно, также показал, что внутри этой женщины все еще женщина, и это дало ей преимущество над Баракком Обамой, чернокожим мужчиной, уже продемонстрировавшим страсть, но, по соображениям мужественности и расовой принадлежности, как могло бы показаться, состоящим уже в другом отношении с «аффектом» и тем, чего от него в связи с этим ожидают.

Если и нет феминизации политики, то, по меньшей мере, есть ожидание того, что люди будут приоткрывать в себе нечто, и однажды они действительно ответят (или — в чем как раз трюк — не ответят) ожиданиям того, что они создают себя как субъекты психоаналитического мифа; в этом мифе нормально удерживать внутри своей телесности некоторую эмоцию, но также и выражать чувства другим людям. Это было основанием того терапевтического контракта, под которым намеренно или невольно подписывался каждый субъект, когда он впервые подвергнулся процедуре психоанализа и втягивался в перенос, а сейчас — это условие участия в телевизионных шоу признания, проявления должного взаимопонимания с потребителями в секторе услуг и завоевания поддержки избирателей, которые будут выносить суждение о том, что такое хороший человек, конкретный тип человека, считающегося подходящим для того, чтобы представлять их самих, представлять их если не мысли, то хотя бы чувства.

И опять именно в текстуре этих различных практик мы находим презентацию Я, наполненного бессознательным, вбирающим психоаналитический миф, и эта текстура является ее определяющим качеством. Миф существует в его связи между текстами и в связи между читателем и текстами, читателем, который должен быть уже выучен в мифе, чтобы этот миф работал и чтобы тексты работали для читателя.

ИМПЛИКАЦИЯ

В семиологии «нет нужды в бессознательном, чтобы объяснять миф»¹, и тогда как различные риторические формы из психоанализа могут быть полезны в описании того, как миф искажает смысл и, таким образом, вводит идеологический эффект в означивание, эти риторические формы обычно использовались в разъяснительных и педагогических целях. Тем не менее популярность психоанализа как «метаязыка», стремились к такой его функции или нет те, кто разворачивал его в структуралистской и постструктуралистской традиции в культурологических исследованиях и литературной критике, сама по себе была, можно сказать, «симптомом» появления психоаналитического мифа. Здесь идея о том, что психоанализу следует оперировать в качестве метаязыка — схемы интерпретации, находящейся в стороне от других форм языка и находящей подлинный смысл того, что было сказано в этих других формах, — иногда явно или нет, неохотно или с готовностью привносится в комментарии о языке, иной раз в виде выражения озабоченности эффектами чистого языка и сквернословия.

Неоднозначная природа языка, его беспорядочность, цепкость означают, что это не только канал коммуникации, но всегда нечто большее, нечто больше, чем простая передача информации из одной головы в другую. Чувство, что слова, образы и места вызывают в памяти полную противоречий путаницу смыслов, смыслов, прорывающихся потоком, когда мы позволяем себе вовлечься в нечто вроде «свободных ассоциаций» (когда вы говорите все, что приходит к вам в голову, не смотря на то, каким бы несвязным, смешным или неприятным это ни было), снова и снова, все больше и больше показывает, что в мире, в котором, как говорится, сейчас столько информации, что жизнь становится все запутаннее, означающие всегда «сверхдетерминированы».

¹ Барт делает это заявление в «Мифологиях», но в таком случае он уже обращается к психоанализу и к тому, что читатель узнает о психоанализе, чтобы объяснить, как миф искажает смысл, дабы функционировать в качестве того, что он называет «речью запроса». Здесь мы разворачиваем аргумент в обратном направлении, утверждая, что реконституция бессознательного в субъекте, читающем миф, обеспечивает основания для психоаналитического мифа (и для того, чтобы индивид воображал, что изначально у него было бессознательное). Итак, если миф, как говорит Барт, есть «речь, украденная и восстановленная», мы сейчас должны показать, как то, что украдено, восстанавливается в другом месте, в бессознательном, от которого говорящий субъект все еще отчужден.

Сверхдетерминация смысла открывает ящик Пандоры психоаналитического мифа, и, каким бы ни было содержание, именно чувство того, что существует множество содержаний, ожидающих нас, ожидающих интерпретации, придает новую текстуру миру языка. Даже психоанализ как метаязык не может овладеть этой сверхдетерминацией означивания, даже тогда, когда к нему взывают, он не справляется с этим.

Когда психоанализ идентифицируется как таковой, он как метаязык становится подверженным сомнению, уязвимым обвинению, что эксперты говорят нам то, о чем мы действительно думаем; в таком случае привилегированные среды интерпретации не просто больше не задействуются в рамках коннотативных операций второго уровня знаковых систем, но как будто становятся видимыми как места и фигуры, на которые, кажется, ссылаются напрямую. В этот момент, когда виден явный уход к операциям денотации первого уровня, к точке, где даже скептики могли бы потребовать знать больше об этом, означиваемом, как будто оно на самом деле было референтом знака, похоже, игра кончена. Психоанализ в таком случае, кажется, выпадает из обоймы и низводится до роли еще одного соискателя в ряду различных интерпретирующих стратегий, чего-то, что само могло бы быть интерпретировано и отставлено в сторону.

Все это хорошо, но у психоанализа есть еще один козырь, поскольку в этом мифе существует третий уровень означивания, который не следует путать с подобием метаязыка. В дополнение к денотации и коннотации, являющимся необходимыми требованиями для означивания вообще и функционирования мифа в частности, существует уровень *импликации*. Когда говорят, существует обязательное, хотя и не всегда признаваемое, включение говорящего; то или иное описание или довод всегда исходит из определенной позиции (а не из точки зрения метаязыка, как надеются некоторые говорящие, дабы избежать этой импликации, но всегда находить себя где-нибудь). Эффект, производимый языком на говорящего, не всегда может быть настолько глубоким, как воздействие, оказываемое языком на мир — в присвоении названия кораблю, в регистрации брака или вынесении смертного приговора, — однако нейтральная объективная позиция, из которой предлагаются интерпретации мира, это все же позиция.

Это давно обсуждаемая психоаналитиками проблема, озабоченность тем, что, к примеру, интерпретация переноса всегда будет восприниматься анализандом как исходящая, скорее, из самого переноса, а не из другой позиции за пределами языка, способной дать точную репрезентацию отношения между пациентом и аналитиком, и даже озабоченность тем, что это будет озвучено (и, следовательно, услышано) аналитиком как то, во что он впутан, а не как то, что исходит от незаинтересованного наблюдателя. Именно здесь озабоченность переносом — то, что пациент воспроизводит в отношении аналитика, — превращается

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ МИФ СЕГОДНЯ

в озабоченность контрпереносом, и, что важно, в рефлексивном мучительном поиске места происхождения интерпретаций психоаналитик часто пытается погрузиться на уровень «переживаний», лежащих под «языком», дабы понять, что делает он и что мог бы делать его пациент в отношении него на бессознательном уровне коммуникации.

Терапевтическая встреча аналитика и пациента предлагает, побуждает поиск того, что лежит за любой частной репрезентацией, и мы серьезно относимся к репрезентации в психоаналитическом мифе исключительно потому, что именно репрезентативное качество текстуры мифа влечет этот поиск куда-то за пределы речи. Терапевтические аспекты психоаналитической клинической практики спровоцировали изрядное душе-искание в психоаналитическом мире, вопросы о том, сводим ли психоанализ к психотерапии, предоставляет ли он шаблон для всех прочих форм психотерапии или же он отличен от психотерапии (обладая при этом психотерапевтическими эффектами). Эти споры довольно далеки от сути, когда мы изучаем психоаналитический миф, поскольку смешение и элизия анализа и терапии среди тех, кто находится вне психоаналитического мира — т. е. среди «чужаков» по отношению к привилегированным воображаемым средам интерпретации, — обращает наше внимание на то, как терапевтическая схема укореняет психоанализ в массовом воображении.

Терапевтические модусы связи с другими и управления аффектом обеспечивают текстуру повседневной жизни, позволяющую психоаналитическому мифу циркулировать и процветать, терапевтический же навык предоставляет точку воображаемого доступа и передачи некоего знания из реальных сред интерпретации. Этот терапевтический навык включает внимательное слушание и чтение (соприкосновение с аффективной текстурой языка), саморефлексивный мониторинг (прояснение перекрытых уровней реакции) и, следовательно, включение собственной субъективности в то, что субъект слышит (включая и то, что субъект слышит от другого). Психоаналитический миф — это не абстрактная знаковая система, предоставляющая мировоззрение с четко определенными границами, но практика репрезентации с терапевтической текстурой, требующей определенного уровня вовлеченности; денотация (когда элементы психоаналитического словаря претендуют на отсылку к реальным вещам), коннотация (когда серия ассоциаций передает, что язык сверхдетерминирован) и импликация (когда индивид находится в особом отношении к знакам и аффекту).

ПРОЧТЕНИЕ И РАСШИФРОВКА ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОГО МИФА

Как воспринимается психоаналитический миф? Или как возможны регистрация его присутствия и объяснение его эффектов? Задача погружения себя в систему сообщений, в которой к вам обращаются,

а также дистанцирования от этой системы таким образом, чтобы передать понимание другим, но без проповедей по этому поводу, — задача теологических масштабов. Если герменевтическая интерпретация была изначально направлена на откровение слова Божия в библейском тексте, то психоаналитическая интерпретация сегодня направлена на наши собственные слова с целью обнаружения скрытой в них нашей собственной истины. Иначе говоря, предполагается, что «психоаналитическая интерпретация», оперируя за пределами клиники в поле мифа, действует именно так и должна действовать именно так, поскольку остается ограниченной рамками терапевтической версии духовной глубины.

Прочтение и расшифровка, таким образом, требуют позиции в отношении клиники и деятельности психоаналитиков, в отношении психоанализа как такового и в отношении вопроса о существовании психоанализа. Отрицания Бога — атеистический протест против утверждений религии, попытки избежать духовного поиска смысла — слишком часто остаются запертыми в непрекращающейся схватке с тем, что они стремятся заменить. Деятельность, посвященная противостоянию религиозным системам, зачастую заканчивается тем, что определяется этими самыми системами, захваченная в зеркальном образе того, что ею отрицается, в таком случае смещение Бога может вылиться в замещение религиозного секулярными формами, все же подкрепленными теологическими допущениями о природе интерпретации и истины. И сейчас, столкнувшись с психоаналитическим мифом, укрепляющимся параллельно, а иногда и вопреки религиозным ортодоксиям, снова возникает соблазн втянуться в него, что также скрыто в попытках отрицать его. Суть вопроса здесь не сводится просто к защитным стратегиям психоанализа, направленным на патологизацию тех, кто хочет избежать психоаналитической интерпретации, — их самозащиты, мотивации, сопротивления — а состоит в том, как подвергаются системе веры, которой не доверяют.

Как религиозное стремление является жадной смыслом у отчужденного человека, так и терапевтическая рефлексия имеет место в определенных условиях возможности и вместе с психоаналитической интерпретацией делает возможной артикуляцию понимания этих условий. Точно так же, как понимание теологического импульса должно быть основано на анализе условий, провоцирующих его появление и придающих ему силу, так и наиболее строгая критика психоанализа должна концептуализировать его историческое становление, объяснять то, о чем он говорит, как он концентрирует, искажает и выражает попытки уловить отчужденные условия жизни при капитализме. Психоаналитическая клиническая практика, нам приходится говорить как агностикам, при таких условиях может действительно работать для субъектов, оформленных разделенными между тем, что они непосред-

ственно сознают, и тем, что отделено от них как мистическая непроизвольная истина, иногда обращающаяся к ним из того места, которое они называют бессознательным.

Психоаналитический миф на самом деле как возвышает, так и с неприятием отвергает тех, кто впутывается в сегодняшний духовный поиск своей истины, истины, также являющейся истиной об условиях, в которых эти люди стали субъектами. Впрочем, этот миф далек от того, чтобы выступать простой рекламой самопонимания в привилегированных средах интерпретации, поскольку текстура этого мифа — текстура аффективной обеспокоенности, интроспекции и неопределенности. В тот самый момент, когда психоаналитический миф провоцирует нас узнавать больше о своих формах репрезентации, о том, что он репрезентирует как другой уровень, лежащий под знаками, он упивается сообщением о том, что Бог мертв и что успокоение, предлагаемое терапией, представляет собой слабое утешение в потустороннем мире влечений.

Итак, разговор непосредственно о психоаналитическом мифе является первым шагом, когда мы всерьез принимаем теологические операции мифа и видим свою задачу в том, чтобы сознаться в его воздействии на нас, в том, как он апеллирует к нам на уровне аффекта, в его текстуре аффекта. Я говорю о психоаналитическом мифе в исповедальном ключе так, чтобы создать резонансы среди тех, кто также читает его, и чтобы изучить не только то, что он означает, но и то, какво означать то, что он означает, жить в его текстуре. Такой исповедальный модус в определенной степени как соответствует, так и порывает с большинством форм религиозной практики в условиях капитализма. Он говорит об опыте воззвания к вам, но прослеживает те механизмы, с помощью которых это воззвание происходит как нечто, что может быть, скорее, общим для всех, а не случаем, когда вы непосредственно сталкиваетесь с мистическим голосом Бога, обращающимся только к вам. И этот исповедальный модус действительно также в определенной степени и соответствует, и идет вразрез с большинством форм терапевтической практики по созданию общности и в том же контексте с состоявшимися в рамках этой практики моментами открытия чего-то в природе Я.

Прорабатывание текстуры психоаналитического мифа может быть формализовано посредством производства *«дискурсивных комплексов»*, и эти дискурсивные комплексы рассматриваются в двойном аспекте их действия. С одной стороны, они имеют символическую форму в группах концептов, которые могут быть распознаны психоаналитиком или кем-то, кто сведущ в психоаналитическом словаре. Назвать их таковыми — значит привести к осознанному восприятию имплицитные правила, по которым знаки были объединены таким образом, что, к примеру, участие в качестве сильного индивида в орга-

низации со сложными межличностными отношениями, выстроенной на определенных модусах нападок и попыток дискредитировать своих членов, будет показывать «силу своего Эго». Персональные реакции на такую организацию определяют рассматриваемого нами индивида как такого, для которого психоаналитические категории формации личности могут иметь смысл, однако описание совокупностей практик в этой организации покажет нам, как эти персональные реакции выйдут на первый план. Следовательно, можно видеть, что дискурсивный комплекс работает в организации и, более широко, в организационной культуре при развитии капитализме таким образом, что интерпретации личностных реакций будут служить отслеживанию источников аффекта в самом индивиде.

Другой стороной дискурсивного комплекса является аффективная организация, которая в таком случае действительно оказывается находящейся внутри, как будто бы внутри индивида. Точно так же, как психоаналитический миф не находится внутри какого-то конкретного текста, но существует в связи между текстами, в текстуре современной жизни по ходу наших отношений с различными символическими пространствами (будь то устные, письменные или физические символические пространства), дискурсивный комплекс не укоренен в конкретном индивиде, но может воплощаться в формах аффекта, имеющих место у этого индивида, когда он испытывает влияние психоаналитического мифа. «Признание», в таком случае вырабатывающееся в публичном объяснении действия психоаналитического мифа в конкретной организационной практике или культурном явлении, говорит о нем изнутри, так, чтобы показать, что его источники вовсе не лежат внутри Я¹.

ОТСЛЕЖИВАНИЕ УТРАЧЕННОГО В ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОМ МИФЕ

Психоаналитический миф неуловим, совсем как аффективные силы, организованные им так, словно они лежат в его основе, существующие на другом уровне, когда мы его читаем, так, что нам ничего не остается, как обнаружить себя включенными в качестве субъектов с реакциями на то, что в нем репрезентировано. Язык, который мы используем для того, чтобы говорить о своих чувствах, для общения с другими, также впутанными в его противоречивую, сверхдетерминированную

¹ Этот взгляд развивает теорию Мишеля Фуко о «признании» как о матрице психоаналитической практики, изложенную в первом томе «Истории сексуальности» (впервые опубликованном в 1976 г.), и реализует признание как некий вид «аутоэтнографической» стратегии в рамках анализа психоаналитической культуры как охватывающей «дискурсивные комплексы», передающие отдельные версии психоанализа участвующим в них субъектам (детальное описание формы различных «дискурсивных комплексов» и аналитические примеры можно найти в моей работе «Психоаналитическая культура: Психоаналитический дискурс в западном обществе» (Parker, 1997)).

сеть знаков, — это также язык, предающий нас. Он предает нас, когда открывает нечто большее, чем мы говорим, и когда саботирует наши попытки прояснить то, что мы имеем в виду на самом деле.

Неуловимость психоаналитического мифа — т. е. то, что он не находится ни в каком месте, где бы его можно было зафиксировать, описать и передать в чистой форме, — усиливается еще больше, делается более неосозаемой тем фактом, что его нельзя охватить в его полноте. В этом он разделяет общие качества с языком в целом, поскольку полная система языка может быть представлена в словаре — разбитой на частички, — но не может быть уловлена как целое одним конкретным говорящим. Словарь не может быть обращен в один наполненный смыслом нарратив, который можно осознать и ретранслировать другим (ведь в словаре нет ясной сюжетной линии, даже если он и объясняет каждое слово на всем своем протяжении). Еще меньше можно уловить полную символическую систему культуры, если вообще существует, стоит оговориться, такая вещь, как система, о которой можно говорить как о «полной».

Общая знаковая система включает в себя устный и письменный язык, но также вбирает и архитектурные, и телесные, и кинематографические элементы (если назвать хотя бы три сферы семиотической деятельности), и в каждом этом моменте присутствует комплекс рекомбинации означающих. Введение новых элементов обращает внимание на тот факт, что система так и не была завершена, а надежда, что она исчерпывающе будет репрезентировать концепты, денотировать которые она претендовала, вечно разрушается коннотативным выстраиванием новых связей, новых пространств и новых концептов, появляющихся для заполнения этих пространств.

Кроме того, процесс импликации, посредством которого читатель начинает прочитывать себя по мере прочтения других и озадачиваться отношением между знаками и вращающимися вокруг них аффективными силами, привносит бесконечную серию дополнений к тому, о чем психоаналитический миф позволяет нам говорить внутри себя. Мы уже отмечали, что психоанализ — это не метаязык, равно как и не законченный вокабуляр, поскольку каждый отдельный специалист и каждый отдельный клинический «случай» выработывает новые связи и условия возможности новых концептов, которые будут оперировать в его рамках. Таким образом, психоаналитический миф ставит проблему перед теми, кто стремится описать его и передать его очертания другим. Поэтому мы говорим, что представляется возможным проложить наш путь вокруг него, через его текстуру как практики репрезентации, но невозможно ни зафиксировать его в каком-то конкретном месте, ни уловить его как целостную систему, чье наличие можно выявить, как если бы она была где-либо «репрезентирована».

Вместо этого мы говорим, что его можно *проследить*. Проследить психоаналитический миф — значит найти свой подход к культурным явлениям и показать, что осуществляемое нами прослеживание обладает текстурой психоанализа. Это можно формализовать демонстрацией, скорее, в манере литературно-критического прочтения текстов, того, как прослеживание служит задаче разграничения комплексов смысла (т. е. того, что мы уже определили как психоаналитические «дискурсивные комплексы»). Если мы нацелены на какое-то конкретное явление, мы не сокращаем теоретический спектр анализа или не вырываем постепенно все больше и больше из контекста. Напротив, чем ближе мы подходим, тем больше мы обнаруживаем из культуры, мы находим ее сконденсированной там. Демаркация психоаналитического дискурсивного комплекса, таким образом, обращает психоанализ против себя самого.

Психоанализ принимает диалектическое двойственное существование, когда мы пытаемся выявить производство опыта в рамках культурных феноменов сегодня. Во-первых, психоанализ может помочь нам нацелиться на индивида как место культуры. Может оказаться, что исследование субъективности будет происходить посредством сужения фокуса, но этот микроскоп будет также и прожектором, и мы, таким образом, сможем показать существующие противоречия капитализма. Во-вторых, сам психоанализ отыгрывается в таких формах субъективности, которые требуют вытеснения и бессознательного, отчужденной и регулируемой области импульсов, дабы жизнь при капитализме была возможна. Именно поэтому, когда мы вовлекаемся в микроскопическое исследование личной жизни, мы снова и снова обнаруживаем психоанализ как часть структуры субъективности.

В этом смысле наши этнографические исследования нас самих внутри культуры, рефлексивная и конфессиональная деятельность, обращающая этнографию в «аутоэтнографию», на самом деле противопоставлены герменевтической традиции в этнографии. Мы не претендуем на открытие лежащего в основе описываемых нами практик смысла, поскольку объяснения аффектов, данные участниками этих практик, воспринимаются как конструкции, выстроенные изнутри практики репрезентации. Мы даже не пытаемся открывать основополагающие смыслы внутри нас как сведущих участников, поскольку наши собственные объяснения должны быть прочитаны так, чтобы показать, как формируется само представление о существовании некоего основополагающего смысла.

Пожалуй, отслеживание психоаналитического мифа на практике требует от нас держаться в стороне от открытия смысла — еще меньше от приписывания смысла бессознательным мотивациям любого участника, включая и нас самих, — и показывать, как неполная система ничего не значащих означающих организована так, что создает

текстуру аффекта и заставляет нас хотеть воспроизводить ее¹. И так, если психоаналитический миф — неизбежно неполная система и нам следует стараться избегать встроенного в нее предположения, что можно найти ее центр (центр, который нас побуждают найти в виде бессознательного ядра внутри нас), то как нам концептуализировать его отчуждающие эффекты? Куда ведет процесс отслеживания украденного у нас психоаналитическим мифом, если мы по мере попытки понять себя не попробуем и не восстановим отчужденное от нас?

РЕКОДИРОВАНИЕ БУРЖУАЗНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Психоаналитический миф прибегает к истории двумя способами: путем переплетения с капитализмом, посредством которого он выражает и усиливает отчуждение, и путем своего нарратива индивидуального развития, через который отчуждение воплощается и ратифицируется.

Двойной эффект отчуждения состоит в том, что, с одной стороны, есть отделение индивидуализированного абстрактного субъекта от его социальное реализуемого созидательного труда, а с другой стороны, формирование персональной мифологии, в которой кажется, будто есть нечто основательное в Я, что можно было бы восстановить, при условии, что отчуждение преодолено. Социологические исследования отчуждения, дополненные психологическими исследованиями (конечно же, вместе повторяющие искусственное разделение социальной и индивидуальной сфер деятельности), склонны определять отчуждение как феномен, поддающийся измерению и испытанию. Если отдельный субъект сообщает, что он «счастлив» — тем счастьем, которое превратилось в цель большей части психиатрической, психологической, психотерапевтической и даже отчасти психоаналитической практики, — тогда отчуждения нет.

Это мнимое счастье приводит к своему логическому концу — потребительство, при котором то, что было утрачено, уже больше даже не ищется внутри Я, но, скорее, понимается как существующее на самом деле вовне, в предметах потребления, которые довершают счастье Я, когда индивид ими обладает. Новые формы «фрагментарной жизни», когда собственность частична или временна (к примеру, в виде апартаментов таймшер или предпродажных дизайнерских вещей), оперируют в рамках передачи частичных объектов, при которой

¹ Эта концепция перекликается и подпадает под влияние концепции психоаналитического производства знания, обрисованной Дэнни Нобусом и Малкольмом Куинном в их восхитительно озаглавленной книге «Ничего незнание, пребывание в глупости: Элементы психоаналитической эпистемологии». Эта книга эффективно противодействует сведению психоанализа к терапевтическому пониманию производства, передачи и получения смысла, она также связывается с некоторыми культурно-политическими вмешательствами, обращающими психоанализ против себя, включая и те, что опираются на традицию супрематизма.

различные формы отчуждения, сопровождающие такое счастье, заставили практикующих психоаналитиков принимать во внимание то, что известно как «современные симптомы» (наркомания, переедание, членовредительство), когда пустота замешивается на пустоте.

Мысль о том, что есть нечто, какая-то вещь, от которой мы отчуждены, и что ее можно вернуть или обнаружить заново, чтобы сделать себя полными, в таких условиях представляет собой некоторое утешение, и эта мысль питается психоаналитическим мифом. Деятельность по интерпретации открывает перед отдельным субъектом, преследуемым собственным ощущением пустоты, соблазн, ловушку, которой нам следует тщательно избегать. Эта ловушка возникает вновь, когда мы отслеживаем психоаналитический миф и воображаем, что «декодируем» его. Утверждение, что мы способны декодировать порождающие нас знаки, уже само по себе захвачено определенными предположениями о природе смысла и того, что им скрывается, того, что нам необходимо сделать, чтобы взломать замки и вынести нечто на поверхность. Мотив декодирования также подталкивает нас дальше к терапевтической схеме, дающей рассаду психоаналитического мифа, и, в частности, к представлению о том, что, избегая сквернословия, мы можем найти способ восстановить свое моральное здоровье. Современная терапевтическая практика предоставляет модель и является выражением формы политической практики, в которой вербальная гигиена завершается правильной речью¹.

Имплицитная спецификация того типа человека, которым мы должны быть, и того, как мы к этому должны прийти (спонтанные родственные прозрачные Я, открывающие себя загадкам других), — это предупреждение о том, как терапевтическая политическая корректность может начать действовать не просто как критика сексизма и расизма (к примеру) в языке, но еще и привести нас к нормативной модели Я, в которой нарушение ее правил будет рассматриваться как признак патологии. Психоаналитический миф терапевтичен не полностью, и некоторые применения психоанализа в сфере публичного рассматриваются как незаконные приложения фрейдистской теории именно потому, что они нарушают основное правило этого мифа, состоящее в том, что должно быть некое рефлексивное включение говорящего субъекта в то, о чем говорится. В этом смысле психоаналитический миф за пределами терапевтической схемы — исключение, подтверждающее прави-

¹ Классические семиологические исследования идеологических форм, такие как «Декодирование рекламы» Джудит Уильямсон, действительно явно применяли психоанализ наряду с работой Барта в качестве кода для раскрытия доминирующих культурных кодов, но меня здесь заботит то, как использование этого психоаналитического кода запирает нас внутри него, как если бы он был освободительным альтернативным мировоззрением. Существует риск, что «декодирование» мифа будет сведено к одной из практик того, что Дебора Камерон называет и выносит в заглавие своей книги по этой проблеме — «Вербальная гигиена».

ло, т. е. он служит повторению правила. Таким образом, деятельность «декодирования» латентно психоаналитична.

Вместо этого отслеживание репрезентативных утверждений, имплицитно создаваемых психоаналитическим мифом о субъективности — место бессознательного, защищаемого Я и аффекта — требует от нас применения *рекодирования*. Такое рекодирование работает по трем направлениям, от каждого из которых требуется работать таким образом, чтобы обращаться к проблематике отчуждения.

Во-первых, оно влечет за собой реартикуляцию означающих так, что открывается текстура мифа, и другие могут увидеть, как эта текстура работает. Такая реартикуляция придерживается пути, по которому текстура нацеливается на самую себя и создает провалы и места, где аффекту придается особая форма; данные провалы ощущаются внутри субъекта, который читает (слушает, смотрит, перемещается) или пишет (говорит, выражает, представляет), а в качестве наиболее важного места ощущается бессознательное, где переживаемый аффект — единственная самая непосредственная манифестация чего-то более глубинного, латентного, истинного. Таким образом, рекодирование переформатирует то, что было найдено, так, чтобы оно могло быть доступно другим в качестве чего-то также трансформированного, открывающего новые пространства, где можно смотреть на психоаналитический материал с некоторой критической, самокритической дистанции.

Во-вторых, рекодирование, таким образом, ведет к сдвигу не только в формах языка, но и в нашей связи с этим языком. Критическое пространство, образуемое в процессе чтения, и передача этого прочтения другим закладывают основу нового отношения между очевидно самодостаточным индивидом, принимаем за центр восприятия, познания, с одной стороны, и опытом и коллективной деятельностью по интерпретации, смыслополаганию и социальному обмену — с другой. Без этой трансформации отношения между индивидом и языком рекодирование становится не более чем пустым академическим предприятием, и такое рекодирование больше ничуть не радикальнее повседневной работы «декодирования», подтверждающей самодовольное удовлетворение окультуренной буржуазной субъективностью.

В-третьих, рекодирование помещает данное критическое пространство в отношение с другими критическими пространствами за пределами психоаналитического мифа. Это не означает, что мы наполняем это пространство материалом извне, альтернативными концепциями исторического и личностного развития, или что мы просто нацелены вытеснить психоаналитический миф прочими теориями Я. Напротив, то, что мы узнали о текстуре субъективности при капитализме — и это есть ставки анализа психоаналитического мифа, — позволяет нам по-иному прочитывать некоторые искажения, возникающие в политиче-

ских структурах, которые были подвержены психологизации. Следовательно, мы можем придерживаться того, что, к примеру, «мотив» отчуждения превращает марксизм из проработки знания о реальности эксплуатации в капиталистическом обществе, с точки зрения пролетариата, в «критику», которая может быть поглощена академической социологией или психологией.

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ МИФ ЕСТЬ ДЕПОЛИТИЗИРОВАННАЯ РЕЧЬ

Посредством психоаналитического мифа идеология предоставляет не только картину того, каков мир и каковым он должен быть (таким же, как сейчас, или по большей части таким же), но и рефлексивное условие того, что есть Я и каким оно должно быть (таким же, как сейчас, или по большей части таким же). Это происходит благодаря созданию определенной формы субъективности — индивида, абстрагированного от социальных отношений, внутри себя ищущего смысл своей жизни — при капитализме. Психоанализ — не случайный побочный продукт капиталистических форм индустриализации (единственных форм, известных нам сегодня), но неотъемлемый составной компонент капиталистического общества. Вопрос, почему эта конкретная форма отчужденной субъективности, появившаяся с развитием капитализма, имеет имя «психоанализ» и была сформулирована Фрейдом, а не кем-то другим, — открытый вопрос.

Мы можем проследить историю определений, объединенных для описания анализа психе, и то, как груз этих определений и их коннотации встроены в историю Запада, до его придуманных источников в Греции, где уже есть разделение Психе и Эроса. В таком случае мы можем проследить отношение между Западом и остальным миром, отношение, через которое осуществлялся экспорт моделей субъективности и ожидания, что хорошие колониальные субъекты проявят свою цивилизованность, соответствуя этим моделям. Мы также можем обозначить специфические взаимоотношения между различными культурными группами, чтобы показать, как идеология, идеи правящего класса определенных самоопределившихся наций, индустриализовавшихся первыми, функционирует в качестве гарантии прав этого правящего класса, и как маргинализированные группы не участвуют или пока не способны участвовать в этой идеологии. И тогда станет возможным понять, как евреи, патологизированное исключение в индустриализации и профессионализации сфер, занятых психическим здоровьем, способны, опираясь на источники извне, вырабатывать объяснение разделения форм опыта между внутренним и внешним.

Подобные вопросы о точной терминологии и культурной композиции психоанализа принадлежат Западу и до сих пор оказывают влия-

Психоаналитический миф сегодня

ние на глобализацию клинической практики и мифа, но, кроме этого, можно описать условия, в которых то, что мы знаем как «психоаналитический миф», становится неотъемлемой частью капиталистического общества. Индустриализация девятнадцатого века в Европе требовала, чтобы новая рабочая сила аккумулировалась на фабриках, и даже, если эти рабочие или их прямые предки не отрывались от земли и их тесная связь с природой не рвалась, подвергшиеся абстракции жизненные условия навязывали, по меньшей мере, некое прислушивание назад, к тому, что, как они чувствовали, было утрачено. Тот, кого принуждали продавать свою рабочую силу в конкуренции с другими ради выживания и заставляли подчиняться правилу расписания с установленными кем-то другим параметрами, старался смотреть вонне, коллективно и исторически, дабы найти объяснение возникновению таких самодеструктивных процессов и понять, как с ними можно покончить.

Ранние социалистические движения действительно зачастую обращаются к романтическому и даже националистическому образному строю, чтобы залатать эту ткань человечности, так жестоко разодранную той формой частной собственности, которая должна включать обладание немногими трудовым временем многих других людей. Однако конкуренция, отыгрываемая на уровне индивида, противопоставленного своим бывшим товарищам, требовала новых форм управления, которые потом усилили *психологизацию* общества, психологизацию, на протяжении двадцатого столетия становившуюся все интенсивнее, а сейчас ставшую мощной силой глобального масштаба вместе с отменой госконтроля и приватизацией служб социального обеспечения при неолиберализме¹.

Психоаналитическому мифу также приходится конкурировать с другими формами психологизированного знания о природе индивидов. Хотя психоаналитические дискурсивные комплексы травмы, интеллектуализации и переноса, к примеру, являются могущественными построениями, существуют другие детализации Я, также вбирающие терапевтический дискурс. Можно было бы построить анализ того, как когнитивные модели циркулируют в культуре и несут с собой определенные понятия о тревоге и рациональном самоуправлении, например. Здесь было бы уместнее говорить о схемах дискурса как группирующихся вокруг «дискурсивных матриц».

¹ Роль дисциплины психологии в этом историческом процессе психологизации детально обсуждается в моей книге «Революция в психологии: от отчуждения до эмансипации», также в этой книге приводится обзор того, как формы психоанализа адаптировались к бихевиористским и когнитивистским течениям в дисциплине. С развитием капитализма психология и психологическая культура становились все влиятельнее, а психоанализ и психоаналитический миф сыграли противоречивую роль, — поддерживая и одновременно ставя психологизацию под вопрос, — и в этом есть некоторые основания для надежды на то, что есть, по меньшей мере, сопротивление нормам поведения, требуемым капитализмом и его помощницей — психологией.

Можно выявить дискурсивные матрицы «помех», в которых кроется предположение, что психика действует как параллельно работающий механизм, где определенные мысли отрываются от положенного им места и создают проблему с рациональным мышлением о Я; отсылки к «налаживанию» отношений, например, вбирают метафоры вирусных инфекций, требуя от нас поддаваться мысли, что если бы можно было изолировать и просеять неподобающие последствия, процесс мышления шел бы более плавно. Другой матрицей подобного типа является матрица «разрушения», напоминающая нам, что если мы будем закрывать свои эмоции, есть риск, что эти эмоции выйдут на поверхность и разрушат ясное мышление.

Обращаясь к бихевиоральным понятиям, уместнее сослаться на соответствующие группы нарративов о Я как на «дискурсивные репертуары», и те, кто прибегает к этому аспекту психологии в повседневной жизни, озадачены тем, как недуг конфигурируется дискурсом таким образом, что предполагается, будто есть поведенческая проблема и к ней будет найдено поведенческое решение. В отличие от психоаналитических и когнитивных дискурсивных форм, также опирающихся на глубоко укорененное гуманистическое допущение, что мы — существа с глубиной и что для понимания недуга необходимо обращаться к неким внутренним аффективным или рассудочным процессам, эти бихевиоральные нарративы возражают гуманизму, а потому не с такой готовностью воспроизводятся в своем чистом виде. Зачастую их необходимо смешивать с другими понятиями, если они не кажутся обструктивно антитерапевтическими.

Мощным бихевиоральным дискурсивным репертуаром выступает система «усиления», в которой также присутствует отсылка к удовлетворению, которое терапевтический субъект получает от пребывания в самодеструктивных отношениях или ситуации. Популярные репрезентации «вторичной выгоды» пациента от болезни информируются таким типом нарратива, хотя зачастую подразумевается, что он также вовлечен в некоторую целенаправленную манипуляцию ситуацией (и здесь также есть связь с психоаналитическими описаниями «бегства в здоровье» анализанда в какой-то момент лечения). Однако, когда пациент тщательно институционализирован, дискурсивная система усиления способна дать объяснение на уровне некоего предполагаемого заговора и объяснить это, не обязательно прибегая к свойствам самообмана.

В качестве альтернативы и оставаясь вместе с бихевиоральными формами идеологической практики, представление о том, что кто-то заперт в паттерне отношений или в угнетающей и самоугнетающей институциональной сети, и что ничего нельзя сделать, чтобы помочь ему до тех пор, пока он не удален оттуда, структурируется репертуаром «социальной детерминации». Тогда как социальная детерминация по-

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ МИФ СЕГОДНЯ

ведения выступает риторическим механизмом, иногда используемым для объяснения того, почему ничего нельзя сделать для помощи — поскольку причины настолько глубоко укоренены в истории индивида, — она также действует терапевтически, когда к людям призывают с тем, чтобы они порвали с паттерном и тем самым освободили себя от чего-то, что привязало их к тому месту, в котором, как они позднее могли бы признать, они вовсе не хотели находиться.

Против когнитивных и бихевиоральных претендентов на завладение сердцевинной разговором внутри Я психоаналитический миф выдвигает следующий идеологический поворот, состоящий в том, что психоаналитический субъект всегда уже конфигурирует себя так, как если бы он был субъектом идеологическим (вот также почему определенное представление об идеологии возникло в первые дни капитализма именно в момент появления психоанализа). Это также придает самой идеологии удобно расслоенное мистифицирующее «защитное» свойство, так что в мире идеологии кажется, будто истина (возможно, сокрытая тайными заговорщическими организациями, о которых не знают даже сами конспираторы) лежит за ложной внешностью, которая потом в концепции описывается как действующая в качестве форм ложного сознания, понимаемых, скорее, как психологические состояния, а не как социальные практики и саморепрезентации, которым необходимо соответствовать, чтобы вас не считали неблагонадежным или сумасшедшим (или на психоаналитическом наречии, «перверсивным» или «психотичным»).

Таким образом, психоаналитический миф предлагает нам критику идеологии, но он заново утверждает себя как форма идеологии, когда психологизированные субъекты поддаются его воздействию, воспринимая его как мировоззрение. Он деполитизирует тех, кто использует его как форму речи, как одну из наиболее важных его операций, выполняемых для подтверждения такой области политической деятельности, которая совместима с капитализмом.

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ МИФ НА СТОРОНЕ ЛЕВЫХ

Но психоаналитический миф — не только ловушка, в которой те, кто хочет использовать психоанализ в целях избежать буржуазной идеологии, заканчивают тем, что становятся еще глубже в нее вписанными; *психоаналитический миф левого крыла необходим*. Да, он необходим — сводя социальные отношения к своеобразной природе траектории каждого индивида по жизни, объясняя политические явления через патологические структуры личности, подтверждая беспомощность посредством мотивов кастрации и универсализированного отсутствия — и он неизбежен.

Если условием возможности трансценденции капитализма является пролетариат и его союзники — рабочий класс, который начинает

осознавать свою историческую роль, но который также должен быть политическим движением всех угнетенных, — то условием возможности трансценденции капиталистической идеологии является психоаналитический миф. Как и пролетариат, он формируется в качестве стереотипно реакционной силы с искупительно-прогрессивными качествами. Отношение между пролетариатом и психоаналитическим мифом противоречивое, и реакционная природа каждого из них, для начала, диаметрально противоположна. Пролетариат идеализируют и бранят как рабочий класс, осознающий себя эксплуатируемым, кроме того, многими сторонниками и противниками он стал характеризоваться как мускулистый, нецивилизованный и белый (а в воображении бывших либеральных союзников — как мачо, неотесанный и расистский). Мы не будем сейчас опровергать эти идеологические репрезентации (указывать, что индустриальный рабочий класс зачастую с первых дней капитализма состоял из женщин, достаточно много обучался и был явно интернационалистическим), но отметим то, как они оперируют и каковы коннотации термина «пролетариат» сегодня.

Психоаналитический миф, с другой стороны, идеализируют и ругают как присущее среднему классу искание, характеризуют его через ассоциации с терапевтической структурой, обычно феминной, культурной и не-вполне-белой (а в воображении тех, кто зафиксирован на не менее психоаналитически преломленной позиции защиты себя от этой структуры, — истерической, претенциозной и еврейской). Можно видеть, что противоречивые отношения между психоанализом и пролетариатом сами по себе определяются в области идеологии, но когда обращаешься к размышлению над исторической логикой каждого из них, начинают появляться некоторые связи, и это выходит далеко за пределы интересов левых в психоанализе (будь то левые-академики, отделившиеся от рабочего класса, или левый-пролетарий, озадаченный тем, как психологические феномены оперируют в становлении классового сознания)¹.

Как только рабочий класс упразднит себя как категорию — сформированную как класс тех, кто работает на других в условиях капитализма, и как некую категориальную ошибку в условиях коллективной собственности на средства производства, — так и исчезнет психоаналитический миф вместе с атрибутами абстрактных описаний индивидуальной психологии, принадлежащей людям, протививо-

¹ Социалистические движения в начале двадцатого столетия зачастую обращались к теории Фрейда как к дополнению к учению Маркса, и только с началом руководства Сталина в Советском Союзе, что очень показательно, психоанализ был запрещен, противопоставлен интересам пролетариата. У левых структуралистов и пост-структуралистов в конце двадцатого века дискуссии о том, как означающие из доминирующей идеологии могут быть реартикулированы (что оказало некоторое влияние на формулировки в данном эссе), были подкреплены психоаналитической теорией; к примеру, аргументы Эрнесто Лакло и Шанталь Муфф в «Гегемонии и социалистической стратегии» (предвестившей — и здесь есть также и предупреждение — их уход от марксизма).

поставленным друг другу ради экономического выживания. Но эта связь все равно требует вопроса о том, где мы находимся до того, как оказывающие на нас влияние социетальные условия трансформируются; она не объясняет, почему психоаналитический миф необходим для левых сейчас.

Первая связка была сформирована в первые дни антикапиталистической политики, когда те, кто хотел изменить мир, также стали определяться тем, против чего они выступали, и стало понятно, что наряду с политико-экономическими требованиями перемен должно было присутствовать понимание и борьба на уровне идеологии. К идеологиям расы и нации, функционировавшим ради разделения и властвования, стали обращаться через новые формы солидарности и интернациональной организации, а к идеологиям гендера и семьи, поддерживавшим отношения власти внутри рабочего класса, — через формулировку прав на воспроизводство. В обоих случаях такое обращение реализовалось несовершенно, неся с собой следы тех же идеологий, которые надо было преодолеть. В этой первой связке вопрос «классового сознания» — того, что в социалистической риторике превратило бы рабочий класс в пролетариат, осознающий свое положение и свою цель, — начал резонировать и преломлять элементы психологического и квазипсихологического мышления. Тот факт, что мы обладали ложным сознанием, поддерживал определенную репрезентацию мира, соответствующего правящим идеям, которые были идеями правящего класса, и, таким образом, надо было заниматься деятельностью в тех ее формах, которые соответствовали бы миру, такому, каким он был, каким мог бы быть, другому возможному миру.

Вторая связка была создана на волне противостояний, маркированных означающим «1968» и «второй волной» феминизма, подхватившей и продвинувшей вперед требования суфражистских движений за равные права «первой волны», сопровождавших социалистическую политику в начале двадцатого века. Параметры угнетения, на самом деле заботившие некоторых участников этих ранних движений, — сексизм, гетеросексизм, патриархат — артикулировались посредством практик «пробуждения сознания». Процесс пробуждения сознания обещал доступ к тому, что было отчуждено, но он также шел дальше к вопросу о том, что люди утратили, выработав мускулинное сознание, сочетаемое с капиталистическими формами собственности и управления другими. «Сознание», которое было бы «пробуждено», в таком случае являлось бы чем-то бессознательным, чем-то, что действовало бы для удержания субъектов капиталистической идеологии на месте (воспроизводя структуры власти на уровне бессознательного), и чем-то, что говорило бы об утраченном (противостоя структурам власти на уровне сознания). Сексистская, а затем и расистская идеология были подвергнуты тщательному исследованию, а жела-

ния угнетателей и угнетаемых были прояснены или высвобождены из глубины. В этой второй связке терапевтическая схема встраивания уровней личностных изменений в политическую деятельность также предоставила даже еще более плодородную почву для психоанализа и психоаналитического мифа.

Сказать, что психоаналитический миф необходим для левых, не означает, конечно, что он всегда полезен, но что он просто связан с современными практиками левых и с тем, как левое движение характеризует себя в отношении идеологической борьбы. На кону здесь во многом то, как в «левых» превращаются из разнообразного собрания политических движений, однажды объединившихся вокруг пролетариата под его флагом ради внеисторической идеологической позиции, позиции, которая, как игрок, встраивается в игру буржуазной политики и таким образом сама переводится в ранг позиции идеологической.

Но эти связки необходимы для левых, а потому и для антикапиталистической политики, осознающей, что такая политика должна быть чем-то еще: феминистской, антирасистской, а сегодня, надо сказать, и экологической. В таком случае трансформация классового сознания во что-то, что рефлексивно включает себя, так что внутренние разделения класса на основании расы, культуры, гендера и сексуальности начинают рассматриваться как источники, скорее, силы, нежели слабости, не только сопровождалась влиянием психоанализа на массовую культуру, но и сама подвергалась этому влиянию.

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ МИФ НА СТОРОНЕ ПРАВЫХ

Если психоаналитический миф стоит на стороне правых, а именно так и есть, он зачастую выглядит как нежеланный спутник идеологии, подтверждающей, что настоящий порядок вещей естественен и универсален. Другие спецификации индивидуальной субъективности — бихевиористские, когнитивистские, религиозные — всегда были более податливыми и зависимыми от власти имущих по сравнению с психоанализом. Чтобы функционировать на стороне правых, была необходима терапевтическая схема, впитывающая психоаналитический миф и разлагающая его на повседневные принадлежащие сфере здравого смысла образы Я и личностных изменений. Именно в рамках этой схемы психоаналитический миф действует как форма идеологии.

Данная терапевтическая схема оказалась настолько успешной в привлечении психоаналитического мифа к своему собственному идеалу обращенного-в-себя наблюдения и социальной адаптации, что психоанализ в клинике позиционируется либо как образец гуманизма (подтверждающий терапевтические образы Я), либо как его диамете-

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ МИФ СЕГОДНЯ

тральная противоположность (грубо подрывающая терапевтические идеалы). Так или иначе, как только такое позиционирование установлено, к психоанализу следует относиться с подозрением. Действительно, в англоговорящем мире существует тенденция психоанализа обращать себя в некую форму гуманистической терапии или неврологического самоуправления в целях решения окруживших его политических проблем — тайных сговоров, связанных со злоупотреблениями, культурной привилегией, элитизмом.

Когда психоаналитический миф в рамках терапевтической схемы устанавливает для субъектов позиции, при занятии которых они могут говорить и быть понимаемыми, он не просто выставляет лакуны в языке, вовлекающие нас, ведь эти лакуны обладают такой текстурой, которая побуждает нас чувствовать определенные вещи, равно как и говорить о них. Есть что-то особенно губительное в этой терапевтической схеме, которая все сильнее втягивает нас в психоаналитический миф, в свою сеть допущений о мире, индивидах и изнанке их психики. Эта терапевтическая схема включает, к примеру, внимание к широко распространенному циническому отношению к терапии, дополняющему и подтверждающему само ее влияние на нас как типа речи. Присутствует требование, чтобы во время говорения была полная самоотдача этой речи, что затрудняет выход из нее даже тогда, когда говорящий закончил говорить. Говорить с позиции терапевтически — значит представлять субъективность таким образом, что потом трудно представить какую-то другую позицию снова тем же самым способом. Терапевтический дискурс также функционирует внутри определенных аппаратов заботы и ответственности, которые скрывают, одновременно воспроизводя их, структуры власти¹.

Одним из особенных и восхитительных свойств терапевтического дискурса является то, что мы достигаем своей позиции не только и не столько проявляя знание, сколько проявляя свой внутренний мир. Ясно очерченная форма каждого составляющего терапевтического психоаналитического мифа проявляется в том, как оно взаимосвязано с другими составляющими. Это взаимоотношение крайне важно, и текстура психоаналитического мифа в рамках терапевтической схемы работает только потому, что существуют определенные предположения о природе эмоций и отношений; аффект терапевтических субъектов играет важнейшую роль в определении Я и отношений, а отно-

¹ Идеологическая роль терапевтической схемы эффективно описана Фрэнком Фуреди в работе «Культура терапии: культивация уязвимости в век неопределенности», и в его концепции нет ни ангажированности психоанализом, ни предубеждения к нему. Он встраивает свою критику терапевтической культуры в более обширный диагноз того, как индивидов побуждают репрезентировать себя в качестве уязвимых, и, таким образом, он имплицитно призывает к идеально здоровому нетерапевтическому Я, способному бы видеть и отвергать эти соблазны, что является концепцией субъекта, который сам по себе тоже обязан чем-то психоанализу и текстуре психоаналитического мифа (равно как и враждебности к психоаналитическому мифу, определяемой в отношении него).

шения воспринимаются как необходимая среда для выработки терапевтического понимания Я и эмоций. Детально описанные отношения структурируют Я и выступают проводником эмоций, а риторические формы, оперирующие на стороне правых в психоаналитическом мифе, представлены ниже:

1. *Признание.* К Я обращаются так, как будто оно лежит глубоко под поверхностью, и то, как мы обнаруживаем это Я, требует другой личности, обладающей Я, другого, кто так же глубоко подпал под влияние психоаналитического мифа, как и мы. Услышать, как кто-то, пользующийся терапевтическим дискурсом, говорит «Я не думаю, что вы правильно меня *услышали*», значит коннотировать, как если бы денотировать образ, концепт, нечто внутреннее. Вы физически слышите призыв к признанию некого типа речи, но миф здесь оформляет образ так, что мы также должны обнаруживать себя в присутствии более глубокого внутреннего Я, которое может действительно «слышать» или «не слышать» то, что говорится. Понятия «слышать» и «быть услышанным» проговариваются в терапевтическом дискурсе и требуют более глубинной или скрытой под поверхностью эмоциональной восприимчивости, более совершенной, чем простая акустическая восприимчивость. Именно это создает текстуру, в которой ищется признание другими и оплакивается, когда в нем отказывают.

2. *Хрупкость.* Я хрупко, так и должно быть, чтобы ему был предоставлен статус Я, признаваемого другими в психоаналитическом мифе. Психоанализ иногда изображал людей довольно хрупкими существами, но эта хрупкость гораздо интенсивнее терапевтического дискурса. Когда терапевтическая схема применяется в области политики, всем говорящим необходимо заявить некий «статус жертвы», посредством которого хрупкость Я может быть подтверждена. Внимание к ущербу, сознательному физическому ущербу создает матрицу эмоционального недуга, в котором формы травмы превращают сопротивление в признак глубокой уязвимости. Тот, кто реагирует на события, которые, как подразумевается, должны оставлять травмированных жертв, не показывая своей хрупкости, воспринимается как патологически защищенный и даже опасный, возможно, даже как тот, кто угнетает хрупких других и причиняет им вред.

3. *Границы.* Существует колебание между манией границ и фобией границ. Терапевтическое пространство — это сфера, где мы найдем разговоры о «сдерживании» эмоций и о «надежных местах», но оно также предоставляет матрицу для других форм профессиональной практики, которые потом требуют этических кодов для усиления границ и даже матрицы дружбы. Это достигло той точки, когда терапевты становятся настолько озабоченными тем, что они называют «границами», что не могут участвовать в публичных политических делах, поскольку их клиенты могут увидеть их или взаимодействовать с ними

за пределами терапевтического пространства. Именно здесь мы видим моделирование границ и предписание клиентам уважать границы. Это предписание маркирует разделение публичной и частной жизни, которые в терапевтическом пространстве как таковом на самом деле неизбежно смешаны.

4. *Аффект*. Эмоции действуют внутри и вокруг Я, скрывающиеся и обнаруживаемые в игре в прятки посредством отношений, наделяющих их статусом превосходства. Эмоции можно уловить интуитивно, но о них нельзя говорить определенно, поскольку они существуют на уровне, находящемся за пределом языка, и это их качество является тем, к чему терапевтическая подготовка зачастую обещает открыть доступ. Оппозиция между мышлением и чувствованием и привилегии непосредственного интуитивного доступа к чувствам по сравнению с рационализацией подтверждают их силу, и в некоторых областях, как следствие, присутствует отрицание теории (языка) как некоего защитного механизма (против эмоции). Принять терапевтическую идентичность и демонстрировать ее другим — значит показывать, что вы знаете, что чувствуют другие люди, и терапевтический субъект способен сказать: «Вы сердитесь на меня». Как это может быть не так, если он прочувствовал это таким образом? Эмоции трактуются не только как внутреннее Я, как глубинное, но и как в некотором отношении то, что есть «между» людьми — к примеру, как то, что группа «сердится», — причем внутреннее и внешнее накладываются на чувства и экспрессию.

5. *Экспрессия*. Существует накопление и разрядка, но происходит это посредством экспрессивной речи. В этом отношении эмоции связаны с нравственностью, с некоторыми видами чувствования и демонстрации чувств, считающимися здоровыми и правильными. Здесь мы вовлекаемся в формы означивания, требующие определенной текстуры, чтобы практика говорения действовала для них мифически. Эта риторическая фигура транслируется в терапевтическом дискурсе через переозначивание и привнесение эмоциональной силы в повседневные слова — «особый», «важный», «болезненный», «тяжелый», — и когда эти слова говорятся терапевтически, они становятся, к примеру, гораздо более «особыми», «важными», «болезненными», «тяжелыми», им придается гораздо больший нравственный вес, чем тот, которым они обладают в обыденной речи вне психоаналитического мифа.

6. *Представление*. Я и эмоции воспроизводятся в текстуре психоаналитического мифа посредством телесной активности. Экспрессия переживается на таком уровне спонтанности, который требует представления жеста, конгруэнтного с аффектом, но также даже в большей степени в представлении представления, в указании на то, что кто-то говорит так своим телом. Пересечение терапевтических и театраль-

ных кругов, в котором приверженцы терапии являются «дорогушами»¹ психоаналитического мифа, создает пространства, где терапевтический дискурс сопровождается неким драматическим отыгрыванием того, чем, как предполагается в речи, являются эмоции, и, таким образом, определенные модусы речи указывают на чувствительность к реакциям других людей. Иногда среди ортодоксальных психоаналитиков наблюдается проявление полной противоположности такой телесной практики, они сделают все возможное, чтобы не выказывать эмоции во время говорения (и они — мощный отрицательный пример в психоаналитическом мифе), но, так или иначе, мы видим важность, приписываемую экстерииоризации эмоций как части представления терапевтической идентичности.

7. *Нравственность.* Те, кто включен в психоаналитический миф, должны вести свою публичную жизнь как нравственный пример. Терапевтические модусы бытия требуют посольской роли, а фигура самодовольного сухого психоаналитика (отказывающегося проявлять аффект внутри и за пределами клиники и, таким образом, выступающего мощным исключением из правил, подтверждающим эти правила) функционирует, подтверждая правило, касающееся важности публично соответствовать хорошим правилам. Те, кто еще больше поглощен терапевтической идентичностью, демонстрируют в качестве условия бытия осознание важности быть хорошими людьми, с которыми бы стоило себя идентифицировать. Именно в таком случае они становятся совсем невыносимыми бюрократами в органах, ответственных за управление теми, кто может и не может проговаривать психоаналитический дискурс из привилегированных сред интерпретации.

Именно сама извращенность этих риторических фигур на стороне левых переводит их в объекты насмешек и подозрения со стороны правых. Тем не менее, это есть способы, которыми прогрессивные аспекты психоаналитического мифа перевешиваются конформистской моделью мира и Я, которая, как полагают, обитает в этом мире и говорит о своем неудовольствии им.

НЕОБХОДИМОСТЬ И ПРЕДЕЛЫ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИХ МИФОЛОГИЙ

Психоаналитический миф как сложно структурированная практика репрезентации кристаллизован в критическом анализе, вроде предложенного здесь как нечто, что можно посчитать более сильным и закрытым, чем есть на самом деле. Процесс анализа и довольно пессимистический взгляд на мифологию как на идеологию, который он может вызвать, неизбежно вовлекает нас в него, подразумевает аналитика

¹ Здесь под «дорогушами» понимается типичное обращение к аудитории «Дорогие мои». — *Прим. перев.*

Психоаналитический миф сегодня

психоаналитического мифа. По мере изучения очертаний и эффектов данного мифа мы можем занять несколько позиций, и каждая занимаемая нами позиция рискует подтвердить его особую текстуру как режима репрезентации отдельного субъекта.

Нашим выбором может стать идеализация самого психоанализа в его умозрительно чистых средах интерпретации и надежда на возможность извлечь подлинно психоаналитическую позицию из банализации психоанализа в массовой культуре. В таком случае различие между психоаналитической теорией и терапевтической схемой, переводящей ее в статус идеологии правых, может послужить тем, что отделит нас от ее силы, или, по крайней мере, мы можем на это надеяться. В другом случае мы можем искать альтернативные взгляды на человеческую субъективность — биомедицинские спецификации, происходящие из психиатрии, когнитивно-бихевиоральные модели из психологии и гуманистическо-духовные концепции из практики психологических консультаций — и применять их в качестве рычагов для вскрытия психоаналитического мифа и освобождения себя от него. Тогда, пожалуй, различие между здравым смыслом и психоанализом послужило бы нашему полнейшему отделению от психоанализа. Проблема с образами психе состоит в том, что в психологической культуре, — а мы не можем не говорить изнутри некоего тавтологического универсума, когда говорим, находясь внутри любой конкретной человеческой культуры — наши психоаналитические опорные точки и противопоставляющие себя им альтернативы вовлекают нас в предположение, само по себе психоаналитичное, созвучное психоаналитическому мифу. То есть идеал, с которым мы идентифицируемся, начинает определять нечто плохое и грязное в нас, что должно быть вычищено, нечто внутри нас, лежащее глубоко в виде некоего «оно» (называемого «Ид»).

Мы можем выбрать иной путь и попытаться обнаружить, каковы последствия психоанализа для правильного поведения, каким может быть воздействие психоаналитического мифа на тех, кто ему подвержен. Кроме того, психоанализ предоставляет мерку, с помощью которой мы разделяем добро и зло, он показывает путь к нравственному принятию ценности с трудом завоеванной рациональной мысли и к необходимости каждому индивиду брать ответственность за те иррациональные, принимаемые за само собой разумеющееся, идеи, которые нас окружают. Условия такой позиции, в которой есть попытка поставить Я на центр сцены, где до того были хаотические силы «оно», достаточно ясно сигнализируют, что некий психоаналитический миф о природе цивилизации присутствует даже в тот момент, когда психоанализ пытается полностью рассеять мифологическое мышление. Однако те, кто отвергают психоанализ, попадают в западню, пытаясь определить, каким могло бы быть правильное поведение, нацеленное на то, чтобы дифференцировать себя от психоаналитического мифа.

Здесь, на обратной стороне психоанализа, нас все еще направляет концепция мнимых правил поведения, действующая весьма эффективно, возможно, даже еще эффективнее, будучи чем-то выше Я — суперэгоичной силой, запрещающей и предписывающей.

Явно более демократическим вариантом нашего выбора был бы баланс между различными точками зрения, появляющимися в культуре изнутри и вопреки психоаналитическому мифу, а также выявление умеренной позиции, отдавшей бы должное каждой из этих точек зрения. Более рассудительное обращение с мифом, которое и не устанавливало бы идеализированную точку зрения, с которой можно было бы понимать миф, и не определяло бы свод правил, с помощью которых можно было бы его оценивать, также позволило бы нам найти более академический подход к нему. Такой согласованный подход мог бы оперировать с опорой на нечто вроде максим мультикультурализма, психоаналитический же миф тогда рассматривался бы как некая субкультура, конкурирующая с другими субкультурами и приносящая некоторые выгоды тем, кто является ее частью и кого уважают люди со стороны. Тем не менее наряду с мультикультурализмом все же есть предположение о том, что существует один логически обоснованный центр, из которого осуществляется управление различными конкурирующими силами, и о том, что каждую аудиторию можно категоризировать так, чтобы сдерживать ее, и что преимущества и недостатки каждой можно оценить. Этот сокрытый центр, оценивающий ряд различных конкурирующих сил, в стороне от которых он должен стоять, в психоанализе и психоаналитическом мифе носит имя «Эго», и эта альтернатива очень быстро имплицитно встраивается в мифе, даже если он старается дистанцироваться от нее.

Может ли быть какой-то другой путь? Возможно, скорее, охватить психоаналитический миф, а не бежать от него, осмыслить его способом, близким к иронии, но на самом деле даже более близким к мифу, дабы осуществить преднамеренную репродукцию его текстуры так, чтобы мы насладились им, использовали его и, таким образом, высвободили себя из его хватки. К примеру, существуют традиции культурно-политической деятельности, применяющие мотив «сверхидентификации», уже выступающий разработкой психоаналитического языка и пародией на него. Среди множества «микронаций», наслаждающихся патриотическим пылом, подрывая всякую привязку к географической территории, объединение «Neue Slowenische Kunst (Новое словенское искусство)» пошло дальше всех, взяв работы Казимира Малевича, основателя супрематизма, и внедрив целый ряд тревожащих компонентов содержания в чистые формы черного круга, черного квадрата и черного креста. В переосмыслении репрезентаций правильных субъектов, отдающих честь национальным флагам, к примеру, в их проекте *Garda*, задействованы образы солдат разных сопер-

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ МИФ СЕГОДНЯ

начающих армий, которые отдают честь флагу «нации», выпускающей свой собственный паспорт, но призывающей всех в этом мире и за его пределами стать ее членами в качестве «глобальных граждан»¹.

Уже существует множество практик обнаружения и отрицания психоаналитического мифа, и их «интерпретация» угрожает отбросить их назад к схеме, снова в «миф». Практика репрезентации с такой текстурой, которая вовлекает нас в эту практику так, что мы чувствуем, что она действует внутри нас и служит условием нашего вложения в нее, требует новых стратегий прочтения, прослеживающего эту текстуру, ре-презентирующего ее и довольствующегося тем, как она работает, а не другими, скрытыми под поверхностью, аффективными силами. Таким образом, мы вводим себя в нее на разных условиях и очень похожим образом обнаруживаем себя за пределами психоаналитического мифа, неизбежно парадоксально в качестве тех, кто раскрывает и смещает позицию в отношении личностных форм мифа, в отношении тех, кем, как они думали, они должны быть в психоанализе.

¹ Детальный анализ и аргументацию в пользу стратегий сверхидентификации, в которых психоанализ представлен просто как один из множества теоретических источников, погружающих субъектов в идеологические практики, можно найти в исследовании Алексея Монро «Вопрошающая машина: Laibach и государство NSK». Пересечение с практикой современного авангардного искусства и феминистской теорией изложено в работе Марины Гржнич «Ситуативные практики современного искусства: искусство, теория и активизм (на востоке) Европы», и это полемическое переутверждение работы, идущей в традиции супрематизма и NSK, более чем определено обязано психоанализу.