

# ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.17212/2075-0862-2026-18.3.1-134-161

УДК 101.1:316 + 159.923

## Герменевтика бессознательного в конструировании нарративной идентичности

**Бабич Владимир Владимирович,**

*кандидат философских наук,*

*доцент кафедры истории философии и логики*

*Томского государственного университета,*

*634050, г. Томск, пр. Ленина, 36*

ORCID: 0000-0001-8537-9782

v.v.babich@gmail.com

### Аннотация

Представленное исследование имеет две цели. Первая – анализ интерпретаций работ З. Фрейда мыслителями XX века в контексте лингвистической составляющей бессознательного. Вторая – определение влияния бессознательного на конструирование и трансформацию нарративной идентичности. Выдвигается гипотеза о том, что герменевтический метод, структурирующий лингвистическое выражение бессознательного, является одним из ключевых оснований для конструирования и трансформации нарративной идентичности. Анализируется бессознательное с опорой на его философскую интерпретацию П. Рикером, Ж. Лаканом и Р. Рорти с точки зрения его связи с символическим и лингвистическим горизонтом. Автор демонстрирует, что герменевтический подход к пониманию бессознательного является ключевым эпистемологическим и практическим инструментом для экспликации связи бессознательного с процессом конструирования личной идентичности через нарратив. Осмысление и интеграция в сферу сознательного ранее неосознаваемого опыта через язык и интерпретацию позволяют личности обрести более связанное и осознанное представление о своем «Я», трансформируя ранее «невыразимое» в часть осмысленной личной истории. Это смещает фокус с поиска «объективной биологической истины» бессознательного к процессу семиозиса и нарративного конструирования идентичности. Утверждается, что новые «словари» (используемая лексика) и смыслы (значения символического) позволяют интерпретировать бессознательное таким образом, что оно становится понятным и интегрированным в автобиографический нарратив. Тем самым нарративная идентичность выступает механизмом ассимиляции ранее невыразимого или неприемлемого (вытесненного) опыта, делая его частью осознанной личной идентичности.

**Ключевые слова:** субъективность, бессознательное, герменевтика, нарративная идентичность, психоанализ, автобиографический нарратив.

## The Hermeneutics of the Unconscious in the Construction of Narrative Identity

Vladimir Babich,

*Cand. Sc. (Philosophy)*

*Associate Professor of the Department of History of Philosophy and Logic*

*Tomsk State University*

*36 Lenina Ave., Tomsk, 634050, Russian Federation*

ORCID: 0000-0001-8537-9782

v.v.babich@gmail.com

### Abstract

The presented study has two objectives: the first is to analyze the interpretations of Z. Freud's works by 20th-century thinkers in the context of the linguistic component of the unconscious; the second is to determine the influence of the unconscious on the construction and transformation of narrative identity. It is hypothesized that the pragmatic approach and hermeneutic method structuring the linguistic expression of the unconscious is one of the key foundations for the construction and transformation of narrative identity. The unconscious is analyzed based on its philosophical interpretation by P. Ricoeur, J. Lacan and R. Rorty from the point of view of its connection with the symbolic and linguistic horizon. It demonstrates that the hermeneutic approach to understanding the unconscious is a key epistemological and practical tool for explicating the connection of the unconscious with the process of constructing personal identity through narrative. Understanding and integrating previously unconscious experiences into the conscious sphere through language and interpretation allows the individual to gain a more coherent and conscious understanding of their "I", transforming the previously "inexpressible" into part of a meaningful personal history. This shifts the focus from the search for the "objective biological truth" of the unconscious to the process of semiosis and narrative construction of identity. It is argued that new "vocabularies" (the vocabulary used) and meanings (the meanings of the symbolic) allow the unconscious to be interpreted in such a way that it becomes understandable and integrated into the autobiographical narrative. Narrative identity thus acts as a mechanism for assimilating previously inexpressible or unacceptable (repressed) experiences, making them part of the conscious personal identity.

**Keywords:** subjectivity, the unconscious, hermeneutics, narrative identity, psychoanalysis, autobiographical narrative.

### Библиографическое описание для цитирования:

Бабич В.В. Герменевтика бессознательного в конструировании нарративной идентичности // Идеи и идеалы. – 2026. – Т. 18, № 3, ч. 1. – С. 134–161. – DOI: 10.17212/2075-0862-2026-18.3.1-134-161.

Babich V. The Hermeneutics of the Unconscious in the Construction of Narrative Identity. *Ideas and Ideals* = *Ideas and Ideals*, 2026, vol. 18, iss. 3, pt. 1, pp. 134–161. DOI: 10.17212/2075-0862-2026-18.3.1-134-161.

Интерпретировать! Это плохое слово.  
Если все зависит от моих толкований,  
то кто может поручиться, что они пра-  
вильны? Ведь в таком случае все зависит  
исключительно от меня.

*Зигмунд Фрейд*

## Введение

Психоанализ З. Фрейда широко обсуждался психологами, философами и социологами на протяжении всего XX века. Можно утверждать, что эти интерпретации наследуют неопределенность, уже присутствовавшую в размышлениях З. Фрейда о роли языка в бессознательных процессах. С одной стороны, З. Фрейд явно утверждает, что бессознательное не является лингвистическим – см. известное различие между «словесными представлениями» и «объектными представлениями» в его работе 1915 года «Бессознательное» [16, с. 198–190]. Мы имеем бессознательные представления каждый раз, когда объектные представления отделяются от словесных представлений. С другой стороны, еще в конце XIX века Фрейд признает центральное положение языка в психоаналитической области, определяя психоанализ как «лечение разговором» (см. лечение Анны Оливанде) [5, с. 69]. Это противоречие между лингвистическим (символическим) и долингвистическим (биологическим) привело к двум основным позициям интерпретаторов психоанализа.

Одни интерпретаторы подчеркивают ключевую роль биологических оснований в психоанализе и определяют З. Фрейда как «биолога разума», который произвел «психические репрезентации соматических потребностей» [23, 25, 30]. Другие авторы сосредоточены на роли языка, иногда за счет биологического измерения (см., например, работы Ж. Лакана, Р. Рорти, и П. Рикера [9, 11, 15]). Если в первом случае мы находим определения бессознательного как источника до- или даже антисоциальных влечений, то во втором случае мы обнаруживаем определение бессознательного как социокультурной силы. Конститутивная двусмысленность З. Фрейда относительно роли, которую играет язык в бессознательных процессах, образует разрыв в философском восприятии его мысли. На первой стороне мы обнаруживаем такие понятия, как «импульсы», «инстинкты», «досоциальные влечения»; на другой мы находим такие понятия, как «речевые акты», «интерпретация», «цели», «социальные процессы».

Представленное исследование имеет две цели. Первая – определение места бессознательного в структуре нарративной идентичности, вторая – анализ интерпретаций концепций З. Фрейда мыслителями XX века в кон-

тексте лингвистической составляющей бессознательного. Выдвигается гипотеза о том, что герменевтический метод, структурирующий лингвистическое выражение бессознательного, является одним из ключевых оснований для конструирования и трансформации нарративной идентичности.

### **Субъективность в акте интерпретации: от симптома к смыслу**

«Герменевтика» стала модным междисциплинарным словом, используемым в размышлениях о понимании тех или иных явлений и смыслов. Независимо от особенностей конкретных герменевтических теорий и современных попыток их философской аргументации, некое смутное понимание герменевтики как необходимой и важной деятельности проникло в гуманитарные науки.

«Герменевтическое знание» – это знание, обусловленное «умением понимать», т. е. интерпретационное, контекстуальное и смысловое знание. Его цель – раскрыть значение и интенции в конкретной ситуации, фокусируясь на уникальности, субъективности и исторической/культурной обусловленности объекта познания. «Научное знание» – это систематическое, обобщенное и обобщающее знание о мире, стремящиеся к универсальности, воспроизводимости и независимости от культурного контекста и интерпретатора. В то время как наука стремится устранить субъективную деятельность познающего, герменевтическое понимание признает себя результатом взаимно преобразующего взаимодействия познающего с познаваемым объектом. Ученый стремится познать объект таким, какой он есть сам по себе, свободным от личных предубеждений, ценностей и опыта. Герменевт, напротив, заинтересован прежде всего в выявлении смысла, который объект приобретает для кого-то в определенном контексте опыта. Таким образом, один подход к знанию требует отстраненности, другой – вовлеченности познающего по отношению к познаваемому.

Оба метода имплицитно присутствуют в каждом акте познания, поскольку ученый должен достаточно близко подойти и вовлечься в свой объект, чтобы иметь возможность наблюдать его. Научные открытия, такие как принцип неопределенности Гейзенберга, подчеркнули наличие вовлеченности наблюдателя даже в точных науках. Герменевт, если он должен интерпретировать что-либо, кроме своего собственного сознания, избегая солипсизма, должен иметь способность различать себя и других, поддерживая временную или хотя бы частичную отстраненность от познаваемого. Тем не менее эти два подхода в гносеологии зачастую представляются как антитетические, поскольку истина, как предполагается, достижима путем совершенствования одного из методов. В конечном счете выбор зависит от того, определяется ли истина как соответствие объекту или как подлинность опыта субъекта.

Данную напряженность между двумя моделями познания мы обнаруживаем и в психоаналитической теории З. Фрейда, которая интерпретирует сознательные намерения субъекта, параллельно объясняя психологическую жизнь в терминах соматических реакций. Два метода неразрывно переплетены в работах основателя психоанализа, и эта изначальная амбивалентность продолжается на протяжении всего дальнейшего развития психоаналитической теории.

З. Фрейд ясно заявляет о герменевтическом проекте в первом предложении «Толкования сновидений»: «В дальнейшем изложении я постараюсь привести доказательства того, что существует психологическая техника, которая позволяет толковать сновидения, и что при применении этого метода любое сновидение оказывается осмысленным психическим феноменом, который может быть в соответствующем месте включен в душевную деятельность бодрствования» [18, с. 9].

Настойчивость З. Фрейда в отношении осмысленности снов содержит признание их интернационального характера – не в феноменологическом смысле постулирования преднамеренной направленности на объект, а в значении выражения сознательных или бессознательных желаний и стремлений. Сон – это не просто явление порядка вещей, которое можно объяснить путем анализа, редуцируя его до атомарных единиц или через причинно-следственные связи с другими вещами. Понимание сна требует раскрытия выраженного в нем намерения. Нельзя понять значение сна, рассматривая его только как знак чего-то внешнего, например несварения желудка или другой соматической реакции. Выражение «сон содержит смысл» подразумевает, что отношения между означающими и означаемыми устанавливаются внутри самого сна, и понимание смысла сна включает в себя осмысление этих означающих отношений.

Для науки до З. Фрейда сны были эпифеноменами, которые объяснялись в терминах физиологических процессов и не считались внутренне значимыми на основе их собственного интенционального содержания: «“истолковывать сновидение” – значит раскрыть его “смысл”, заменить его чем-либо, что в качестве полноправного и полноценного звена могло бы быть включено в общую цепь наших душевных процессов. Как мы уже видели, научные теории сновидения не включают в себя проблемы толкования последних, ибо сновидение не является для них вообще душевным актом, а лишь соматическим процессом» [18, с. 84].

Отвергая редукционистский и физикалистский подход объяснения сновидений, З. Фрейд делает ход, характерный для герменевта, утверждая важным критерием осмысленности снов их включаемость в поток бодрствующего сознания, т. е. наличие у них значений, однородных и согласованных со значениями, которые открыты для сознания: «...мысли, скрыва-

ющиеся за сновидением. Они представляют собою большей частью комплекс мыслей и воспоминаний со всеми особенностями мышления, знакомыми нам по бодрствующему состоянию» [18, с. 271]. Исходя из этого критерия, полагаем, что осмысленность — это установление значимости для сознания субъекта. Тем самым смысл встроен в концепцию субъективности. Ничто не имеет смысла, кроме как будучи значимым для кого-то.

По мнению З. Фрейда, все сны выражают исполнение желания. «Я подметил свои желания и намерения, осуществившиеся в сновидении и бывшие, очевидно, мотивами последнего. Сновидение осуществляет несколько желаний, проявившихся во мне благодаря событиям последнего вечера... Оно создало именно ту ситуацию, какую мне хотелось; его содержание является, таким образом, осуществлением желания, его мотив — желание» [18, с. 103]. Отсюда встает вопрос: возможно ли вообще абстрактное желание, отчужденное от субъекта, который его желает? Импульс можно истолковать как безличную, не субъективную силу; влечение может быть соматическим; но нет смысла говорить о желании как о том, что определяется сугубо телесностью, если мы не психологизируем и не субъективируем соматические процессы. Желание и намерение можно понять только как ментальные акты, принадлежащие сознанию субъекта.

Очевидно, метод толкования сновидений З. Фрейда является разновидностью герменевтики, поскольку он нацелен на понимание намерений «Другого», что требует поставить себя на его место и, следовательно, вовлеченного понимания со стороны толкователя. Однако З. Фрейд удовлетворен своим методом потому, что считает его научным: «Я считаю своим долгом утверждать, что сновидение действительно имеет значение и что действительно возможен научный подход к его толкованию» [18, с. 88]. По-видимому, З. Фрейд предполагал, что научный и герменевтический подходы к снам не являются несовместимыми.

Столь же важным, как и герменевтические особенности интерпретации сновидений и «симптомов», по мнению З. Фрейда, является его открытие инстинктивных мотивов, предшествующих символическому и скрывающихся за осознаваемыми значениями символов, таким образом утверждая эти значения в качестве эпифеноменов биологических влечений. «Влечения, а не внешние раздражения, являются настоящим двигателем прогресса, который довел до современной высоты развития столь бесконечно работоспособную нервную систему. <...> Если мы начнем с биологической точки зрения рассматривать душевную жизнь, то “влечение” покажется нам понятием, стоящим на границе между душевным и соматическим, психическим представителем раздражений, исходящих из внутренностей тела и проникающих в душу, мерилom работы, которая требуется от психики вследствие ее связи с физическим» [19, с. 127–128]. В этом смысле объек-

ты отстраненного научного наблюдения – импульсы и влечения – являются истинными и фундаментальными объяснениями значений, которые ис-  
следует основатель психоанализа.

Одна из целей психоаналитической теории состоит в том, чтобы «разоблачить» значение символического как прикрытия и замены работы бессознательных иррациональных механизмов влечений и избеганий. Одновременно с этим З. Фрейд осмысляет эти биологические механизмы в терминах, которые мы используем, говоря о субъектности, т. е. обладании намерениями, желаниями и стремлениями. Влечения вообще познаваемы только как представления, наделенные интенциональными качествами. Именно этот тип двусмысленности у З. Фрейда подробно изучали такие философы XX века, как П. Рикер, Ж. Лакан, Р. Рорти.

### Лингвистический аспект бессознательного:

**П. Рикер, Ж. Лакан, Р. Рорти**

Рассмотрим интерпретации З. Фрейда П. Рикером, Ж. Лаканом и Р. Рорти, которые имеют как принципиальные различия, так и схожую позицию в вышеупомянутой дихотомии «лингвистическое – биологическое». Общим у этих авторов будет утверждение, что З. Фрейд расширил возможность придания смысла событиям человеческого поведения, сделав их доступными для интерпретации и придания смысла. Различия обнаруживаются при взгляде на «биологический» аспект бессознательного. Если П. Рикер и Р. Рорти, находясь на «лингвистической» части дихотомии, не игнорируют то, что происходит на «биологической» стороне, т. е. влечения, импульсы, инстинкты, силу и т. д., то Ж. Лакан радикально разрывает связь бессознательного с биологическим.

*П. Рикер: бессознательное между энергетикой и герменевтикой*

Прочтение П. Рикером З. Фрейда – это попытка понять то, что происходит на лингвистической стороне дихотомии, не отвергая биологической стороны психоаналитической теории. Попытка сохранить тонкий баланс того, что П. Рикер называет конститутивным напряжением энергетики и герменевтики: «Я предлагаю свою трактовку семантического понятия желания, чтобы обозначить переплетение двух видов отношений: отношений силы, проявляющих себя в энергетике, и отношений смысла, обнаруживаемых при толковании смысла. Символизм существует потому, что то, что поддается символизации, первоначально существует в нелингвистической реальности, которую Фрейд упорно называет влечениями, взятыми в их репрезентативных и аффективных проявлениях; именно эти проявления и их отголоски то обнаруживают себя, то исчезают в действиях смысла, которые носят название симптомов, сновидений, мифов, идеалов,

иллюзий» [12, с. 119]. Энергетика выражает измерение влечений и сил; герменевтика позволяет говорить о значениях и смыслах. Зрелый психоанализ З. Фрейда построен на напряжении между силой энергетики и приматом герменевтики. Даже если психоанализ понимает психологические процессы в терминах влечений и смещений психических энергий (то, что З. Фрейд называл экономическим подходом), он приходит к своим концепциям «исключительно путем интерпретации знаков». Рефлексирующий субъект имеет осмысленный доступ к своему собственному существованию только через знаки, в которых выражается его усилие существовать и его желание быть и понимать.

Вторая область напряжения, обозначенная П. Рикером, обнаруживается в самой «интерпретации». Французский философ определяет эту проблему как «конфликт интерпретаций», выделяя два основных герменевтических подхода: археологический и телеологический. Первый наиболее соответствует пониманию анализа бессознательного З. Фрейдом [1, с. 120]. Археологическая интерпретация нацелена на реконструкцию утраченных или искаженных воспоминаний, опыта, представлений и смыслов; это попытка вернуться к первичному смыслу событий или текстов, начав анализ с истории их возникновения. Телеологическая интерпретация конструируется по образцу диалектики Гегеля и направлена на прояснение значений пережитого опыта и смыслов в контексте целей, связанных с человеческим существованием и придающих значение тексту или явлению. Таким образом, конфликтная структура герменевтики, предложенная П. Рикером, означает, что процесс самопознания сам по себе внутренне противоречив. Самопознание – это стремление к истине посредством столкновения археологической и телеологической интерпретацией.

Археологический подход к психоаналитической интерпретации соответствует собственному описанию З. Фрейдом используемого им термина *deutung* (интерпретация, толкование). Зачем в таком случае П. Рикеру нужно вводить телеологический тип интерпретации? Можно предположить два ответа на этот вопрос. Во-первых, чтобы интегрировать антропологию З. Фрейда, которая в противном случае казалась бы плоской и односторонней (сугубо биологической). Во-вторых, по мнению П. Рикера, конфликт интерпретации имманентно уже присутствует во фрейдистской системе. Разница в том, что, в то время как археологическая интерпретация четко изложена и продемонстрирована З. Фрейдом, телеологическая интерпретация присутствует в его работах только потенциально [12, с. 23].

Это две области напряжения, которые структурируют интерпретацию З. Фрейда П. Рикером, не исчерпывают все аспекты прочтения философом психоаналитической концепции [1]. Однако анализ напряжения между вышеупомянутыми областями («символическое – биологическое»

и «археологическое – телеологическое») является смысловым ядром «Конфликта интерпретаций». После данной работы прочтение философской интерпретации психоанализа П. Рикером претерпевает некоторые изменения. Тем не менее философ до конца продолжал отстаивать свой тезис о необходимости применения двух методов герменевтики в контексте психоаналитической интерпретации опыта субъекта. П. Рикер подтверждает данную позицию в одном из своих последних интервью 2003 года: «На практике, в ситуации отношений, трудность, которая, как мне кажется, является центральной для метапсихологии, всплывает на поверхность. А именно, эта трудность – конкуренция между двумя уровнями теоретического языка: языком смысла (даже в названии “Толкования сновидений”) и уровнем психических энергий и сил» [12, с. 33].

Что касается напряжения между археологическим и телеологическим, П. Рикер заявляет, что «противостояние археологического и телеологического является самой слабой частью моей книги о Фрейте» [26, р. 34]. Но несмотря на не совсем удачную формулировку, «телеологическое» измерение проявляется, когда мы переходим от теории к терапии, причем последнее измерение является особым фокусом интереса зрелых размышлений П. Рикера о психоанализе: «Мы не можем поддерживать статус телеологии. Тем не менее существует своего рода движение и ориентация, которые говорят, что лечение “продвигается”» [26, р. 35].

Таким образом, прочтение П. Рикером фрейдистского психоанализа основано на балансе между областями напряжения, одновременного сохранения главенства энергетики и необходимости герменевтики. В итоге мы имеем ситуацию, в которой энергетическое оказывается под влиянием символического, и его формирование связано с будущим потенциальным лингвистическим выражением. По мнению П. Рикера, существует непрекращающееся перемещение туда и обратно между экономическими или энергетическими объяснениями психических явлений, с одной стороны, и герменевтическими интерпретациями – с другой. Французского философа больше волнует не определение того, какой метод является привилегированным и на каком этапе, а демонстрация созависимости этих двух методов в работах З. Фрейда.

П. Рикер доказывает, что слияние двух герменевтических методов в психоанализе соответствует двойственности символа, поскольку такой синтез позволяет ему включить психоанализ в свою общую теорию различных герменевтических практик как методов интерпретации для определенных смысла символического: «Психоанализ никогда не имеет дела с силами непосредственно, но опосредованно, через игру смысла, двойного смысла, смысла замещенного, смещенного, транспонированного. Экономика желания – да, но эта экономика действует через семантику смысла.

Энергетика — да, но эта энергетика сопряжена с герменевтикой. Психоанализ имеет дело только с действием смысла и работает в поле, где это действие осуществляется» [12, с. 273].

Говоря о двух герменевтиках, П. Рикер пытается связать энергетику и символическое, фокусируясь на стыке естественного и намеренного, инстинкта и его представления. З. Фрейд рассматривает инстинкты не только в качестве слепой силы, но и как намеренные явления. Описывая импульсы или инстинкты, он заявляет, что «они могут быть описаны посредством всех тех категорий, которые мы применяем к сознательным душевным актам: к представлениям, стремлениям, решениям и т. п.» [17, с. 154]. Инстинкты трактуются Фрейдом не просто как энергия, но как нечто психическое, что можно репрезентировать в качестве стремлений. Он определяет вытеснение как предотвращение того, чтобы сила, представляющая инстинкт, стала сознательной.

П. Рикер связывает силу инстинкта с его презентацией или присутствием через символ, рассматривая его как интенциональную структуру. Пытаясь проследить возникновение символа в его отрыве от желания, философ обнаруживает, что влечения и желания объединены со смыслами и намерениями на всем пути их существования. У З. Фрейда, согласно П. Рикеру, желание возникает в процессе символизации и вместе с ним: «...желание как основа смысла и рефлексии раскрывается в расшифровке уловок желания; я не могу говорить о самостоятельном существовании желания вне процесса интерпретации; оно всегда является интерпретированным; я его разгадываю в загадках сознания, но я не могу схватить его как таковое, потому что существует угроза породить мифологию влечений, как это иногда случается в примитивных представлениях о психоанализе» [12, с. 62]. Конечно, слово «раскрывается», используемое для связи желания и его символизации, наводит на вопрос о том, может ли желание существовать до того, как прийти к артикуляции, и если да, то в какой форме, но этот вопрос З. Фрейд оставляет без ответа, говоря о бессознательном: «Мы его познаем, разумеется, только как сознательное после того, как оно проделало превращение или переведено в форму, доступную сознанию» [17, с. 151]. Говоря о желании, которое можно обнаружить только через символизацию, мы определяем желания как что-то, что можно интерпретировать, с чем можно иметь дело с помощью герменевтических инструментов, поскольку оно имеет преднамеренный, интенциональный характер.

Это открытие субъективности и свойственной ей интенциональности, которую мы обнаруживаем даже в самых отдаленных областях психики, до которых может дотянуться психоанализ, и утверждение, что энергия и смысл сосуществуют в бессознательном посредством символизации, есть

то, что П. Рикер называет «оригинальностью Фрейда». И это то, что позволяет интерполировать акты бессознательного в терминах сознания.

Таким образом, по мнению П. Рикера, З. Фрейд герменевтизирует бессознательное, придавая ему интенциональную структуру, восприимчивую к герменевтической трактовке. З. Фрейд понимал, что его теория психоанализа не могла претендовать на то, чтобы постичь подлинную природу бессознательных сил: «...что касается их физических признаков, то они нам совершенно недоступны; ни одно физиологическое представление, ни один химический процесс не может дать нам понятия об их сущности» [17, с. 154]. Или: «Бессознательное есть истинно реальное психическое, столь же неизвестное нам в своей внутренней сущности, как реальность внешнего мира, и раскрываемое данными сновидения в столь же незначительной степени, как и внешний мир показаниями наших органов чувств» [18, с. 437]. Подобное эпистемологическое ограничение, которое он считал применимым ко всем наукам, можно представить как утверждение, что все науки в конечном счете герменевтичны в том смысле, что они дают понимание реальности только в отношении людей и их способов понимания: «Интересующие ее [психологию] процессы являются такими же неизвестными, как и те, которыми занимаются другие науки, например химия или физика; но существует возможность установить законы, которым они подчиняются, и проследить их взаимоотношения и взаимозависимости в длинных непрерывных цепях, короче говоря, достичь того, что называется “пониманием” рассматриваемой области явлений» [20].

Обозначенную П. Рикером двойственность психоаналитической интерпретации можно выразить в форме парадокса: психоанализ как герменевтика, стремящаяся узнать намерение и мотивы субъекта, проходит мимо осознаваемых значений и утверждает, что подлинны смыслы находятся за пределами сознания. Но разве смысл — это не то, что мы обнаруживаем в сознании? Разве уверенность Декарта в том, что он мыслит, не выступает отправной точкой для обнаружения значений и смыслов? Революция З. Фрейда заключается в том, что сознательные намерения и мотивы распознаются как ложные по отношению к реальным интенциям и связанным с ними поведением, которые определяются бессознательным. Истинное знание, даже о себе, не дано нашему сознанию в непосредственной ясности, оно должно быть приобретено посредством интерпретации нашего психического опыта.

Однако не должны ли эти «подлинны» стремления и желания быть раскрыты на каком-то этапе в качестве намерений и смыслов? Иногда Фрейд рассматривает их как просто импульсы (инстинкты), но он не хочет сводить психическую жизнь к этому уровню. Бессознательные мотивы, которые противоречат осознаваемым значениям, сами по себе являются не-

редуцируемыми намерениями и смыслами, которые понимаются как потенциальная часть сознательной субъективности обладающей интенцией, как писал основатель психоанализа: «Там, где было Оно, должно стать Я» [21, р. 349].

*Ж. Лакан: бессознательное как язык*

В свою очередь, Ж. Лакан также находится на «лингвистической» стороне схемы, однако особенность его философии заключается в том, что он радикально разрывает связь бессознательного с биологическим. Он утверждает, что «бессознательное не имеет ничего общего ни с врожденным, ни с инстинктивным, а самое элементарное в нем – это элементы означающего» [8, с. 78]. Сознание вынуждено собирать свое знание о себе извне, посредством интерпретации знаков, что согласуется с постструктуралистским стремлением к децентрализации «Я». Ж. Лакан применяет к герменевтической проблеме З. Фрейда инструменты, представленные в структурной лингвистике. Философ предполагает, что бессознательное структурировано как язык и «является языком» [8, с. 144]. Ж. Лакан стирает «лишние» топографические элементы в своей репрезентации субъективности, чтобы представить бессознательное как конституирующий дискурс «Другого» (дискурс, посредством которого мы собираем свое знание о себе, тем самым конструируя себя).

Лингвистический акцент лакановского психоанализа совпадает с центральным положением философии Х.Г. Гадамера: «Бытие, которое может быть понятым, есть язык» [3, с. 548]. В конечном счете целью герменевтической философии Ж. Лакана является устранение различия между естественным/инстинктивным и лингвистическим/интенциональным – дихотомии, которая отмечает внешнюю границу герменевтики по сравнению с научной областью исследования.

В герменевтической теории М. Хайдеггера понимание начинается на доартикулированной стадии, как предпонимание, П. Рикер также признавал преднарративный уровень понимания, определяя его через понятие «префигурации», которая является необходимым уровнем предпонимания и основой зарождения смысла повествования [14, с. 208–209]. По мнению И.С. Вдовиной, «префигурация» содержит словесно и структурно не оформленные жизненные ситуации, в которых действуют различные обстоятельства и агенты, при этом их действия на данном этапе не связаны причинно-следственными отношениями [2, с. 23–24]. Понимание возникает в единстве бытия и языка. Приоритет, отдаваемый Ж. Лаканом языку, по его мнению, открывает доступ к субъективности способами, которые З. Фрейд были незнакомы. Кроме того, вдохновленный гегелевским тезисом о том, что «все действительное разумно», философ пытается герменев-

тизировать субъективность, обнаруживая пустоту в ее сердцевине. Таким образом, цель лакановского, а также других постструктуралистских проектов (см., например, исследование Ю. Кристевой в области семиотики [7]) в некоторых аспектах совпадает с целью психоанализа, а также общей философской герменевтики в их попытке обозначить и понять еще не артикулированное.

Ж. Лакан критикует психоанализ за стремление к иллюзорному идеалу позитивистской научности, что отражено в его риторике о «воссоздании человеческого смысла в скудные времена сциентизма» [9, с. 58] «Проводником при этом нам может послужить лингвистика, ибо именно она находится на острие современных антропологических исследований» [9, с. 54]. Провозглашая стремление «возврата к понятию истинной науки», Ж. Лакан утверждает, что оно «было искажено позитивистской революцией, которая, поместив науки о человеке на вершину пирамиды экспериментальных наук, на деле их этим наукам подчинила» [9, с. 54]. «Истинная наука», к которой предлагает вернуться Ж. Лакан, вряд ли может иметь что-либо общее с отстраненным наблюдением, и она явно не является экспериментальной наукой. Весь теоретический дискурс Ж. Лакана располагается внутри лингвистической прагматики, в рамках которой он понимает психоаналитический процесс как преобразующую встречу [16]. Основные контуры системы Ж. Лакана задуманы полностью в рамках параметров герменевтического подхода к знанию [4]. Герменевтика требует вербальных сообщений, вовлекая слушателя в процесс трансформации в течение времени произнесения и понимания слова. Субъект конституирует себя только в языковом взаимодействии с другим. Таким образом, для Ж. Лакана только в символическом, конституированном языке может быть достигнута истина, которую следует понимать в герменевтическом смысле.

Мы не можем не заметить, в какой степени дискурс Ж. Лакана приобретает тон и атрибуты религиозной герменевтики. Настойчивое использование евангельских метафор для описания З. Фрейда и его учеников похоже на «симптомы» или даже на религиозные вопросы о бытии. «Привилегия пациентов Фрейда, которые получали “благую весть” из уст того, кто был ее провозвестником» [9, с. 6]. «Благая весть, возвестителем которой является Фрейд, — это откровение бессознательного, которое он, подобно пророку, получает: “Это откровение было сделано Фрейдом, и свое открытие он назвал бессознательным”» [8, с. 67]. Ж. Лакан даже берет на себя задачу определить, какие книги Фрейда можно назвать «каноническими в вопросах бессознательного» [8, с. 78].

Но даже за пределами этого типа риторики рассуждения Ж. Лакана вращаются вокруг идеи вовлеченного, интерактивного знания, которое мы

обозначили в начале как отличительную черту герменевтики в противовес научному методу.

У Ж. Лакана субъективность конструируется с помощью ответов на интерпелляционный призыв [6, с. 74]. Субъект конституируется «в», а не «до» этого призыва: «Форма, в которой изъясняется язык, сама по себе служит определением субъективности» [9, с. 67]. Язык или, по крайней мере, речь (форма, в которой язык выражает себя) по своей сути интерпеллятивны и адресуются к нарративу «Другого»: «То, что я ищу в речи, – это ответ другого. То, что конституирует меня как субъекта, – это мой вопрос» [9, с. 69]. Единственное, с чем мы можем иметь дело, говоря о субъекте, – это с речью. Субъект – это тот, кто присутствует в речи в виде инстанции «Я» и раскрывается через проявления бессознательного. Субъективность, таким образом, конституируется в языке как отношение к «Другому». После интерпелляции язык является тем механизмом, посредством которого конституируется позиция субъекта в поле символического.

Поскольку «Другой» таким образом встроен в конструирование субъективности, язык символизирует коммуникацию. Как объясняет Ж. Лакан, пчелиный язык передает только информацию в сообщении, что означает, «что оно остается привязанным к функции передачи действия, от которой ни один субъект действия не отделяет его в качестве символа коммуникации самой по себе» [9, с. 67]. Отделяя язык от жесткой референтной связи и предписания к действию, используя его в речи для общения с «Другим», субъект реализует свою собственную субъективность. Данная коммуникация конституируется в языке, как метонимическая структура речи субъекта. Подобную коммуникацию Ж. Лакан обнаруживает в психоанализе в виде модели герменевтического процесса, выступающего условием самопознания «Я» через взаимодействие с «Другим» в акте коммуникации.

Совпадая с главным тезисом раннего Витгенштейна, что «границы моего языка – это границы моего мира», герменевтическая установка лакановского психоанализа подразумевает, что не существует некоего трансцендентного объекта знания (в том числе и «Я»), который может быть различен за пределами языка. Герменевтический подход, как мы обозначили ранее, отказывается от претензии на знание объекта или субъекта такими, какие они есть сами по себе, и фокусируется скорее на интерактивных явлениях, из которых извлекаются как структуры объективности, так и субъективности. Знание, к которому стремится лакановский психоанализ, – это прежде всего самопознание, причем не себя как научно наблюдаемого объекта, а скорее как субъективности в действии, т. е. в действиях речи, при помощи которых «Я» познает и конструирует себя. В лакановской процедуре нет ничего отстраненного и объективного; это полностью

вовлеченный вид знания, отдающий предпочтение субъективному значению перед объективным фактом.

В начале своей работы «Функция и поле речи и языка в психоанализе» Ж. Лакан обсуждает роль речи в «психоаналитической реализации субъекта». Говоря об обращении к прошлому, анализируемому событию, философ размышляет о создаваемых нами историях, «в которых на тонком острие достоверных датировок балансируют в неустойчивом равновесии предположения о прошлом и обещания на будущее» [9, с. 26]. В рамках психоаналитической практики создание подобных нарративов речь «упорядочивает случайности прошлого, давая им смысл грядущей неизбежности» [9, с. 26]. По мнению Ж. Лакана, процесс придания смысла является самой основой психоанализа, каким его создал З. Фрейд: «Именно усвоение субъектом своей истории в том виде, в котором она воссоздана адресованной к другому речью, и положено в основу нового метода, которому Фрейд дал имя психоанализа» [9, с. 27]. Следовательно, Ж. Лакан отвергает теорию инстинктов (биологическую часть схемы) как фундаментально определяющую историю индивида, утверждая, что З. Фрейд придавал им лишь «вторичную и гипотетическую роль» [9, с. 34].

Философ признает, что символическая функция имеет «субъективные источники». Он считает, что лингвистическое исследование способности субъекта к созданию символов, языка и опирающихся на них историй «приводит нас к основам позднейшего учения Фрейда, усматривающего субъективные источники символической функции в огласовке присутствия и отсутствия» [9, с. 54]. Исходя из этого, «эпистемология означающего» Ж. Лакана вписывается в герменевтику субъективности. Ранее субъективность была ограничена в теоретизировании себя старыми феноменологическими категориями, значение которых выводилось из опыта интроспекции субъекта. Общаясь к лингвистической стороне вопроса, Ж. Лакан предпринимает попытку формализовать субъективность, определяя ее через «эффект означающего» [9, с. 66]. Таким образом, субъективность – это структурированное дискурсом «Я», а его содержание – это догадка «Другого», того, кто предполагает значение; «Я» конструирует и обнаруживает себя через интерпретацию символического. В итоге субъективность освобождается от тяжеловесных коннотаций и бесконечных интерпретаций феноменологического опыта «Я». Парадоксальным образом Ж. Лакан предлагает более объективное определение «Я» через структуру дискурса (поскольку «Я» структурируется и определяется им), как цепочку означающих символизирующих желание. В такой метонимической цепи, составленной из бесконечных замен, субъективность становится доступной и интерпретируемой.

Но не растворяется ли в таком случае субъективность в объективных структурах языка? Или более верно будет говорить, что подобная опера-

ция субъективирует язык? Язык можно рассматривать с формальной точностью, но он все равно порождает связи, которые могут быть подвержены большому числу интерпретаций, поскольку проецируемые им значения могут быть выражены в бесконечных метонимиях желания и намерений. Значение и намерение больше не являются чем-то имеющим некое подчиненное или скрытое существование. Они воплощены в дискурсе, в речи субъекта, которые интерпретируются означающим. Именно в этом процессе рассказанная история обретает значение для субъекта (предположительный смысл), через которое конституируется «Я».

Метод Ж. Лакана состоит в переносе структуралистского понимания языка (где акцент ставится не на референтной, а на конституирующей функции) на психологическую и ментальную область нашей субъективности. Философ видит «истинного субъекта» как конструкцию дискурса. Бессознательное как совокупность значений символов, снов и симптомов — производные дискурса; но не то, на что дискурс ссылается, они и есть сам дискурс. Ж. Лакан нашел способ обойти эпистемологическую проблему познания объекта. Означающее — это не объект, который доступен для познания субъекта, не просто символ, используемый субъектом для представления чего-либо, а то, что составляет бытие субъекта в символическом порядке.

Примат означающего и его автономность по отношению к означаемому имеет еще одно следствие: теперь интенциональные объекты — значения — больше не обнаруживаются, как и феноменальные объекты или объекты, существующие в мире. Означающее одновременно выступает условием встречи и определяет ее участников («Я» и «Другого»). Ничего не предшествует означающему, нет никакого «до» или *a priori*. Ж. Лакан предполагает, что при разрыве ребенка с телом матери ребенок вступает в сферу символического, в которой значение — это недостаток объекта, которое возникает в условии отсутствия объекта, и в этом смысле символическое автономно, т. е. не связано с реальностью или объектом, а обуславливается его отсутствием. Таким образом, Ж. Лакан достигает полной герменевтизации субъекта в качестве «означающего», что Ю. Кристева позже разовьет в своей концепции «говорящего субъекта» как конститутивного переплетения семиотического и символического в дискурсе, утверждая невозможность устойчивой и однозначной идентификации субъекта [7, с. 286–287]. Теперь нет никакого несоответствия между смыслом субъективного опыта и его интерпретацией; они полностью совпадают в автономном акте означивания.

Ж. Лакан полагает, что психоанализ, преодолевая классическую дихотомию субъекта-объекта с помощью своей интерсубъективной логики, предоставляет герменевтический доступ к бытию субъекта. В позитивист-

ской науке объекты принимаются как данности и сами по себе не дают никакого ключа к нашему существованию; в лакановском психоанализе субъективность и объективность являются функциями конкретного дискурса, не ограниченного условиями возможности стать объектом познания и, следовательно, открытого для интерпретации.

Рассуждения Ж. Лакана о бытии порой кажутся мистифицирующими и размытыми, однако даже в стиле подобной риторики прослеживается устанавливаемая им связь бытия с символическим (означающим). «Бытие, о котором идет речь здесь, – это то бытие, что лишь на мгновение появляется в пустоте глагола “быть”, и вот о нем-то я и сказал, что оно задает субъекту вопрос. Но что значит “задает вопрос”? Оно не ставит его перед субъектом, ибо прийти на место, куда он поставлен, субъект не может, оно ставит его на месте субъекта; другими словами, на этом месте оно ставит вопрос самим субъектом [avec le sujet], подобно тому как записывают задачу пером или как человек у Аристотеля думает душой» [8, с. 77]. Другими словами, бытие конституируется означающим, интерпелляционным вопросом, конституирующим субъект, существующим вместо подлежащего. У Ж. Лакана именно дискурс конструирует «Я», «Другого» и само «бытие», поскольку они субъективно значимы и данная значимость обнаруживается и определяется означающим.

Таким образом, интерпретация Ж. Лаканом психоаналитического учения З. Фрейда радикальна с точки зрения разрыва бессознательного (и субъектного в целом) с биологическим, философ опирается только на символическое (лингвистическое), полностью элиминируя «долингвистическое». Бессознательное не имеет биологического субстрата; не существует «глубинной» биологической реальности (предзаданных инстинктов, энергий), которую язык лишь описывает или выражает с той или иной степенью искажения. Философскую позицию Ж. Лакана можно обозначить как антирепрезентационизм. Сознание не отражает психическую реальность, язык не описывает предсуществующие сущности (будь то внешние или внутренние объекты). Язык конституируют наш опыт, поэтому бессознательное – это не то, что существует «за языком», а то, что существует «в языке» как его маргинализованная, отвергнутая или еще не развитая часть.

Герменевтика часто подразумевает попытку упорядочить речь, найти базовый «словарь», который позволял бы всем говорящим понимать друг друга. В этом отношении герменевтика противостоит постструктуралистскому подходу к языку и нарративу, который деконструирует значения как метафизические иллюзии, обычно обращаясь к критике и высмеиванию герменевтического устремления к поиску порядка и смысла. Ж. Лакан полностью принимает результаты постструктуралистского «прозрения» отно-

сительно нестабильности и неуловимости смысла. Философ сам указывает на то, как означаемое беспрестанно ускользает и перемещается при попытке обнаружить его за означающим. Тем не менее, подобно генеалогу, он переоценивает ценности и смыслы, скрытые за означающим, формулируя главную цель психоанализа: помочь субъекту реструктурировать личную историю, выраженную в нарративе, в котором важна не фактическая точность по отношению к прошлому (отказ от археологического подхода), а смысл, конституированный в конкретном личном нарративе (телеологический подход) в контексте аналитической или текстовой ситуации. Этот вид опыта все еще является герменевтическим, так как предполагает обнаружение смысла в опыте субъекта путем трактовки символического, хотя и может быть противопоставлен более консервативной форме герменевтики, рассматривающей исходный смысл как объективно восстанавливаемый.

Герменевтика Ж. Лакана как стратегия прочтения бессознательного разворачивается в качестве ответа на вопрос «что такое субъективный смысл или манифестация личного в символическом?» Традиционно ответы на подобные вопросы давались в терминах принадлежности, как обозначение того, что принадлежит индивидуальному субъекту, обладающему теми или иными предикативными характеристиками. Теперь, когда такие философские понятия, как *cogito*, монада, субстанция, были деконструированы, стал ли личный нарратив и субъективное бессмысленным? Оставаясь приверженцем постструктуралистской традиции, Ж. Лакан, реализуя свой призыв «назад к Фрейд», реабилитирует дискурс поиска «истинного субъекта». Но принципиальная разница заключается в том, что субъективность больше не скрыта за дискурсом, прячась за кулисами речевых манифестаций. Субъективность выходит на передний план, являясь игрой символического (означающего). Именно в личном нарративе, и только там, может быть выражено то, что уникально и индивидуально. Тем самым Ж. Лакан спорит со старой философской максимой *Individual est ineffabile*. Признавая призыв Л. Витгенштейна к тому, что «то, что вообще может быть сказано, должно быть сказано ясно», мы добавляем, что «все, что может быть сказано, должно быть интерпретировано».

*Р. Рорти: бессознательное как возможность для переописания*

Р. Рорти, как и П. Рикер, говоря о проблеме связи субъективности и бессознательного, выстраивает свое рассуждение вокруг бинарной оппозиции «биологическое (энергетическое) – лингвистическое (герменевтическое)». Немногословный, но содержательный обмен мнениями между философами состоялся в один из американских периодов П. Рикера – когда тот работал над трилогией «Время и рассказ» (1983) и был сосредоточен

на разочаровании Р. Рорти по поводу трудностей диалога между континентальной и аналитической традициями [24, р. 619–620]. При этом Р. Рорти фиксирует любопытную коллизию: феноменологи и лингвистические аналитики, имея общую посылку – стремление уйти от картезианского дуализма, – в конечном счете обвиняют друг друга в том, что их собственные построения по-прежнему несут на себе печать скрытых дуалистических допущений [22, р. 229].

Р. Рорти не принимает рикеровскую критику витгенштейновского понятия «языковых игр». Последний усматривал в тезисе Л. Витгенштейна: значение слова задано его употреблением внутри отдельной языковой игры – неоправданную ограниченность, не позволяющую учесть более масштабные контексты существования языка; прежде всего философ акцентировал роль нарратива в процессе семиозиса. Хотя витгенштейновская концепция языка способна провоцировать редукционистские интерпретации как в когнитивистской, так и в бихевиористской модальности, Р. Рорти утверждает, что независимо от принятой концепции опыта философская герменевтика, в которой «биос» может быть представлен через «логос», жизнеспособна [27].

Он критикует утверждение Р. Рикера о том, что у Л. Витгенштейна нет диалектической концепции выражения опыта, обнаруживаемого между биологическим и лингвистическим, а следовательно, невозможна и герменевтика бессознательного. Однако для Р. Рорти недialeктические концепции опыта не обязательно подразумевают невозможность герменевтики как множества интерпретаций долингвистической части бессознательного. Это замечание важно для нашего сравнения анализа бессознательного у П. Рикера, Ж. Лакана и Р. Рорти, поскольку оно обозначает различие авторских подходов, не исключая возможности обнаружения общих положений.

Р. Рорти вполне разделяет рикеровское ощущение напряженности между биологическим и символическим, однако, в отличие от П. Рикера, он не усматривает в этом напряжении серьезного эпистемологического интереса. Метод Р. Рорти предполагает уход от опоры на философско-эпистемологические трактовки психоанализа, в которых он характеризуется «как интерпретационная дисциплина, а не естественная наука» [28, р. 185].

В основании контингентной, повествовательно выстроенной модели субъективности у Р. Рорти лежит особое прочтение З. Фрейда – оно служит инструментом для разработки такого способа мысли, в котором натуралистические и постструктуралистские подходы не исключают, а взаимно усиливают друг друга. В оптике самого философа именно З. Фрейд принадлежит к основному ряду мыслителей, сделавших возможным секулярный взгляд на человека [10, с. 102]. Философ пишет: «...он [Фрейд]

деуниверсализировал моральное чувство, сделав его таким же идиосинкразическим, как сочинения поэта. Тем самым он позволил нам посмотреть на нравственное сознание как на исторически обусловленное, как на продукт времени и случая и в то же время как на продукт политического и эстетического сознания» [15, с. 55].

Секуляризацию Р. Рорти расценивает прежде всего как мировоззренческую ориентацию, в которой преобразующие интенции доминируют над созерцательным складом ума, – иначе говоря, линия Бэкона берет верх над линией Платона. Формируя натуралистический подход к разуму, З. Фрейд выступает в роли «моралиста, который помог разбожествить самость, отслеживая происхождение нравственного сознания в случайностях нашего воспитания» [15, с. 55]. Присущая З. Фрейду двойственность (соединение энергетической модели психики и герменевтической практики) дает Р. Рорти основание, осмысляя психоаналитическую трактовку бессознательного, увязать натуралистический антиэссенциализм с такой концепцией субъективности, которая постоянно открыта для переосмысления и переописания (*redescription*) через выстраивание автобиографических нарративов.

З. Фрейд опровергает интуитивное предположение о том, что единое «Я» соответствует единому телу, разделяя субъектность на разные части, действующие в соответствии с разными желаниями, вступающие в конфликтные отношения внутри единого тела. Р. Рорти понимает «Я» как нечто целостное в том смысле, что «убеждения и желания... идут в пакетах» [29, р. 147]. Данное положение сближает Р. Рорти с позициями Ч. Тейлора и П. Рикера, которые утверждали, что быть личностью – значит быть связанным с устойчивым во времени правдоподобным набором убеждений, ценностей и желаний.

П. Рикер трактует это как специфическую форму идентичности, которую субъект конструирует самостоятельно, опираясь на «верность себе в сдерживании данного слова», приверженность нормам, идеалам и делу, сопряженную с обязательствами перед «Другим» и перед собственным «Я» [13, с. 148]. Ч. Тейлор отстаивал тезис, согласно которому само наше бытие в качестве личностей уже имплицитно включает в себе способность к моральному позиционированию. Философ исходил из того, что присутствие у «Я» ценностей, образующих фундамент интенционального устройства субъекта, с необходимостью требует осмысления его жизненного замысла сквозь призму автобиографического нарратива. Если мы, как рефлектирующие существа, осознаем собственные ценности в модусе блага, то нам надлежит время от времени задаваться вопросами: «Где я нахожусь относительно моих ценностей, насколько успешна их реализация в моем жизненном проекте?» Канадский философ полагал, что «[наше]

бытие по существу связано с нашим чувством добра... поскольку мы не можем не ориентироваться на добро и, таким образом, определять свое место относительно него и, следовательно, определять направление нашей жизни, мы должны неизбежно понимать нашу жизнь в повествовательной форме, как “квест”» [31, р. 51–52].

Р. Рорти усматривает истоки иррациональных поступков в столкновении конкурирующих систем убеждений, принципиально несогласуемых друг с другом. В этой оптике непоследовательное или алогичное поведение предстает как результат взаимодействия разнородных повествовательных конструктов – нарратива и контрнарратива, в которых закреплены взаимоисключающие ценностные императивы. Наряду с доминирующим жизнеописанием неизменно присутствует контрповествование, оспаривающее устоявшуюся самоинтерпретацию вместе с ее категориальным аппаратом, иерархией ценностей и сюжетными схемами, служащими для надления смыслом событий личной истории. Следствием этого выступает допущение, что в бессознательном содержатся предпосылки потенциальных контрнарративов, чье осмысление способно заложить фундамент для радикальной реинтерпретации собственной биографии. «Бессознательные убеждения человека, – пишет Р. Рорти, – не являются причинами изменения его сознательных убеждений, но они могут вызывать изменения в последних, так же как и части его тела» [29, р. 147].

Понимание того, насколько труды З. Фрейда значимы для выстраивания модели нравственной рефлексии, равно как и отчетливое предпочтение герменевтико-лингвистической интерпретации бессознательного его биологизаторскому прочтению, лейтмотивом пронизывают целый ряд текстов Р. Рорти: «Новшеством во взгляде Фрейда на бессознательное является его утверждение, что наши бессознательные “Я” не являются тупыми, угрюмыми, шатающимися животными, а скорее интеллектуальными сверстниками наших сознательных “Я”, возможными собеседниками для этих “Я”» [29, р. 149]. В этом свойстве бессознательного обнаруживается возможность вербализации контрнарративов, следствием которой может стать изменение персональной истории, привносящее в нее прежде недоступные значения, мотивации, смыслы и причины и тем самым утверждающее связь бессознательного с конституированием нарративной идентичности.

В сочинении «Случайность, ирония и солидарность» Р. Рорти недвусмысленно усматривает у З. Фрейда прагматико-перспективистскую оптику: личность – это «ткань случайностей», сложное переплетение частных деталей, для которых З. Фрейд предоставил еще один словарь, еще один набор метафор, которые могут быть полезны для более точного самоописания – того, что Р. Рорти называет «идиосинкразическими нарративами»

[15, с. 59]. Заслуга З. Фрейда «в способности развернуть нас от универсального к конкретному, от попытки найти необходимые истины, неискоренимые убеждения к идиосинкразическим случайностям нашего индивидуального прошлого» [15, с. 60]. Самопонимание и осознанное самоконструирование, согласно философу, может быть достигнуто только путем признания случайности нашего существования; в контексте психоанализа это означает, что случай определяет нашу судьбу [15, с. 48–50].

В данном контексте более точное понимание себя означает наличие более богатого словаря для размышлений о себе – более широкого спектра терминов, с помощью которых, интерпретируя реальность, мы объединяем поведенческие модели, используя их для сравнения между собой и другими.

Для герменевтически-лингвистической интерпретации бессознательного Р. Рорти обращается к общечеловеческой способности создавать метафоры для повествования наших личных историй. Он признает отличительной человеческой чертой нашу способность к тому, что можно обозначить как лингвистическую манипуляцию – способность производить переописания вещей в соответствии с личными «идиосинкразическими фантазиями» [15, с. 92]. Философ утверждает, что «социальный процесс буквализации метафоры удваивается в жизни фантазии индивида» [15, с. 64].

Из этого следует, что дифференциация фантазии, науки, философии и поэзии является порождением сети контингентных связей: «Сильная поэзия, мораль здравого смысла, революционная мораль, нормальная наука, революционная наука и определенного рода фантазия, понятная лишь для одного индивида – все это, с точки зрения Фрейда, различные способы обращения со случайными отпечатками, или, точнее, способы обращения с различными случайными отпечатками, которые либо могут быть присущи исключительно индивиду, либо разделяться всеми членами некоторого исторически обусловленного сообщества. Ни одна из этих стратегий не является привилегированной в смысле своей способности лучше выразить человеческую природу. Ни одна из этих стратегий не является в большей или меньшей мере человеческой по сравнению с остальными, как карандаш не является в большей мере рабочим инструментом, чем нож мясника, или как выведенная орхидея – в не меньшей степени цветок, чем дикая роза» [15, с. 64].

В данной концептуальной рамке бессознательное выступает для Р. Рорти маркером того переживания, которое еще не интегрировано в актуальные автобиографические повествования; принадлежит ли это переживание досимволической или органической сфере, для мыслителя принципиального значения не имеет. Задача психоанализа усматривается в выработке иных, эмансипирующих и более релевантных лексиконов для ар-

тикуляции подобного опыта. Критерием успешности нового описания служит не валидность, а инструментальная применимость этого описания в человеческой жизни – применимость, возникающая вместе с переописанием личной истории, которая, пересказываясь посредством обновленного «словаря», получает иной сюжет.

Обновленные «словари» создают условия для осмысления бессознательных содержаний и актуальных проблем, при котором они обретают интеллигибельность и встраиваются в автобиографическое повествование. В оптике философа психоаналитического истолкование бессознательного представляет собой не «археологическую раскопку» истины, а «эксперимент» с языком. Успешная интерпретация (находка «правильного» описания) – это та, которая освобождает личность, делая ее опыт осмысленным, уменьшая страдание. «Правильность» здесь определяется не соответствием скрытой реальности, а прагматическим эффектом, способностью облегчить существование и расширить возможности. Р. Рорти скептически относился к идее «истинной субъективности», скрытой в бессознательном. Для него субъективность – это совокупность описаний, которыми мы владеем, поэтому бессознательное, как часть субъектности, воспринимается в качестве опыта, жаждущего своего описания при помощи личного нарратива, а не как вход в тайную комнату, в которой мы можем обнаружить истинное «Я».

### Выводы

Сходство в прочтении З. Фрейда П. Рикером, Ж. Лаканом и Р. Рорти – это примат значения лингвистического над биологическим. Однако если Ж. Лакан в дихотомии «энергетическое/символическое» становится полностью на сторону символического (бессознательное – это язык), то П. Рикер и Р. Рорти признают конститутивное напряжение между энергетикой и герменевтикой. Несмотря на то что Р. Рорти находит такое напряжение неинтересным, остается некоторая двусмысленность между его прагматической направленностью и его постмодернистско-перспективистской траекторией мысли, которая приводит к тому, что он иногда игнорирует энергетическую сторону, отдавая предпочтение лингвистической интерпретации психофизиологической динамики личности. Таким образом, несмотря на разницу в акцентах, у этих философов обнаруживается предпочтение герменевтическому над биологическим, где герменевтика состоит в рассмотрении любых событий человеческого существования в качестве того, что может быть подвержено множественным интерпретациям, а также в утверждении ключевой роли повествовательных практик при анализе бессознательного.

Герменевтическое понимание аспекта бессознательного философами – нарративистами объясняет психологические конфликты внутри нашей субъективности как конфликты между конкурирующими «словарями» само-

описания, или конфликты между разными историями (нарративами и контр-нарративами), которые человек рассказывает о себе и которые он слышит от других. При таком понимании бессознательного «вытеснение» – это процесс отказа от определенных способов говорить о себе и мире, а «симптом» – это «плохой» или «неподходящий» язык для выражения конфликта. Отсюда эффективность психоанализа объясняется через герменевтическую процедуру создания новой интерпретации себя (переописания, как говорит об этом Р. Рорти). Новый личный нарратив позволяет ассимилировать ранее невыразимый или неприемлемый опыт, делая его частью осознанной личной истории, что снимает симптомы (которые сами по себе были неудачной лингвистической попыткой выражения опыта), тем самым трансформируя нарративную идентичность, образуя более богатый и сложный, но менее болезненный способ описания прошлого, желаний и отношений.

Исходя из вышесказанного, признаем, что герменевтический подход к анализу бессознательного является ключевым эпистемологическим и практическим инструментом понимания того, как субъект конструирует свою идентичность через нарратив. Осмысление и интеграция бессознательного опыта через язык и интерпретацию позволяют личности обрести более связанное и осознанное понимание собственного «Я», трансформируя ранее «невыразимое» в часть осмысленной личной истории. Это смещает фокус с поиска «объективной биологической истины» бессознательного к процессу семиозиса и нарративного конструирования идентичности.

### Литература

1. *Арепьев Е.П., Иванова А.П.* Методологическая роль психоанализа в культуре: П. Рикер и З. Фрейд // Вестник Челябинского государственного университета. – 2021. – № 8 (454). – С. 116–122.
2. *Вдовина И.С.* Диалог или конфликт интерпретаций // Рикер П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. – М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – С. 5–36.
3. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
4. *Гальченко О.* Лингвистические основы понимания бессознательного в концепции Ж. Лакана // Развитие личности. – 2009. – № 4. – С. 91–96.
5. *Гончаров А.С.* Истоки психоанализа. К 165-летию со дня рождения Зигмунда Фрейда // Актуальные научные исследования в современном мире. – 2021. – № 5-9 (73). – С. 68–70.
6. *Зброжек Е.А.* «Пытка языком»: роль языка в формировании реальности субъекта в философии С. Жижека // Вестник Московского университета. Серия 7, Философия. – 2018. – № 1. – С. 73–77.
7. *Крестева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики. – М.: РОССПЭН, 2004. – 656 с.

8. Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. – М.: Рус. феноменол. о-во: Логос, 1997. – 184 с.
9. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.
10. Лаклау Э. Сообщество и его парадоксы: «либеральная утопия» Ричарда Рорти // Логос. – 2004. – № 6 (45). – С. 100–115.
11. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. – М.: Искусство, 1996. – 270 с.
12. Рикер П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. – М.: Академический проект, 2008. – 695 с.
13. Рикер П. Я-сам как другой. – М.: Изд-во гуманитар. лит., 2008. – 416 с.
14. Рикер П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. – М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – 313 с.
15. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. – М.: Рус. феноменол. о-во, 1996. – 280 с.
16. Седых А.П., Акимова Э.Н., Чижова А.О. Лингвистика и психоанализ: дискурс и метадискурс // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2024. – Т. 17, № 7. – С. 2375–2382.
17. Фрейд З. Бессознательное // Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 151–193.
18. Фрейд З. Толкование сновидений. – М.: Академический проект, 2020. – 475 с.
19. Фрейд З. Влечения и их судьба // Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 125–150.
20. Фрейд З. Очерк психоанализа. – URL: <https://freudproject.ru/?p=7443> (дата обращения: 03.09.25).
21. Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции. – М.: Наука, 1991. – 456 с.
22. Bella M., Santarelli M. Ricoeur's and Rorty's narratives of the unconscious. Integrating hermeneutics with pragmatism? // Pragmatismo ed Ermeneutica. Soggettività, storicità, rappresentazione. – Milano: Mimesis, 2019. – P. 225–242.
23. Carhart-Harris R.L., Friston K.J. The default-mode, ego-functions and free-energy: a neurobiological account of Freudian ideas // Brain. – 2010. – Vol. 133, N 4. – P. 1265–1283.
24. Dosse F. Paul Ricoeur: les sens d'une vie. – Paris: La Découverte, 1997. – 789 p.
25. Kandel E.R. Biology and the future of psychoanalysis: a new intellectual framework for psychiatry revisited // American Journal of Psychiatry. – 1999. – Vol. 156, N 4. – P. 505–524.
26. Martini G. Psychoanalysis and Interpretation // Ricoeur Studies/Etudes Ricoeuriennes. – 2016. – Vol. 7, N 1. – P. 31–41.
27. Rorty R. Inquiry as Recontextualization: An Anti-Dualist Account of Interpretation // Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Vol. 1. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – P. 93–110.

28. Rorty R. Freud, morality, and hermeneutics // *New Literary History*. – 1980. – Vol. 12, N 1. – P. 177–185.
29. Rorty R. Freud and moral reflection // Rorty R. *Essays on Heidegger and others: Philosophical papers*. Vol. 2. – 1986. – P. 143–163.
30. Sulloway F.J. Freud, biologist of the mind: Beyond the psychoanalytic legend. – Harvard University Press, 1992. – 638 p.
31. Taylor C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – 602 p.

### References

1. Arep'ev E.I., Ivanova A.I. Metodologicheskaya rol' psikhoanaliza v kul'ture: P. Riker i Z. Freid [The methodological role of psychoanalysis in culture: P. Ricoeur and S. Freud]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta = Bulletin of Chelyabinsk State University*, 2021, no. 8 (454), pp. 116–122.
2. Vdovina I.S. Dialog ili konflikt interpretatsii [Dialogue or conflict of interpretations]. Ricoeur P. *Konflikt interpretatsii: ocherki o germenевtike* [Le Conflit des interprétations: essais d'herméneutique]. Moscow, KANON-press-TS Publ., Kuchkovo pole Publ., 2002, pp. 5–36. (In Russian).
3. Gadamer H.-G. *Istina i metod: osnovy filosofskoi germenевtiki* [Truth and method]. Moscow, Progress Publ., 1988. 704 p. (In Russian).
4. Gal'chenko O. Lingvisticheskie osnovy ponimaniya bessoznatel'nogo v kontsept-sii Zh. Lakana [Linguistics basis of subconsciousness understanding in J. Lacan's concept]. *Razvitiye lichnosti = Development of Personality*, 2009, no. 4, pp. 91–96.
5. Goncharov A.S. Istoki psikhoanaliza. K 165-letiyu so dnya rozhdeniya Zigmunda Freida [Origins of psychoanalysis. To the 165th anniversary of the birth of Sigmund Freud]. *Aktual'nye nauchnye issledovaniya v sovremennom mire = Actual Scientific Research in the Modern World*, 2021, no. 5-9 (73), pp. 68–70.
6. Zbrozhek E.A. «Pytkа yazykom»: rol' yazyka v formirovaniі real'nosti sub'ekta v filosofii S. Zhizheka [«Language's torture»: the role of language in organization of subject's reality in the philosophy of S. Žizek]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7, Filosofiya = Lomonosov Philosophy Journal*, 2018, no. 1, pp. 73–77.
7. Kristeva J. *Izbrannye trudy: Razrushenie poetiki* [Selected works: the destruction of poetics]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2004. 656 p. (In Russian).
8. Lacan J. *Instantsiya bukvy, ili sud'ba razuma posle Freida* [The instance of the letter in the unconscious, or reason since Freud]. Moscow, Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo Publ., Logos Publ., 1997. 184 p. (In Russian).
9. Lacan J. *Funktsiya i pole rechi i yazyka v psikhoanalize* [The function and field of speech and language in psychoanalysis]. Moscow, Gnozis Publ., 1995. 192 p. (In Russian).
10. Laclau E. Soobshchestvo i ego paradoksy: «liberal'naya utopiya» Richarda Rorti [Community and Its Paradoxes – Richard Rorty's «Liberal Utopia»]. *Logos*, 2004, no. 6 (45), pp. 100–115. (In Russian).

11. Ricoeur P. *Germenevtika i psikhooanaliz* [Hermeneutics and psychoanalysis]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1996. 270 p. (In Russian).
12. Ricoeur P. *Konflikt interpretatsii: ocherki o germenevtike* [The Conflict of Interpretations]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2008. 695 p. (In Russian).
13. Ricoeur P. *YA-sam kak drugoi* [Oneself as Another]. Moscow, Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury, 2008. 416 p. (In Russian).
14. Ricoeur P. *Vremya i rasskaz*. T. 1. Intriga i istoricheskii rasskaz [Time and narrative. Vol. 1]. Moscow, Universitetskaya kniga Publ., 1998. 313 p. (In Russian).
15. Rorty R. *Sluchainost', ironiya i solidarnost'* [Contingency, Irony, and Solidarity]. Moscow, Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo Publ., 1996. 280 p. (In Russian).
16. Sedykh A.P., Akimova E.N., Chizhova A.O. Lingvistika i psikhooanaliz: diskurs i metadiskurs [Linguistics and psychoanalysis: discourse and metadiscourse]. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* = *Philology. Theory & Practice*, 2024, vol. 17, no. 7, pp. 2375–2382.
17. Freud S. Bessoznatel'noe [Unconscious]. Freud S. *Osnovnye psikhologicheskie teorii v psikhooanalize. Ocherk istorii psikhooanaliza* [Basic psychological theories in psychoanalysis. An outline of the history of psychoanalysis]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 1998, pp. 151–193. (In Russian).
18. Freud S. *Tolkovanie snovidenii* [The Interpretation of Dreams]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2020. 475 p. (In Russian).
19. Freud S. Vlecheniya i ikh sud'ba [Drives and their fate]. Freud S. *Osnovnye psikhologicheskie teorii v psikhooanalize. Ocherk istorii psikhooanaliza* [Basic psychological theories in psychoanalysis. An outline of the history of psychoanalysis]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 1998, pp. 125–150. (In Russian).
20. Freud S. *Ocherk psikhooanaliza* [An Outline of Psychoanalysis]. (In Russian). Available at: <https://freudproject.ru/?p=7443> (accessed 03.09.25).
21. Freud S. *Vvedenie v psikhooanaliz: leksii* [Introductory lectures on psychoanalysis]. Moscow, Nauka Publ., 1991. 456 p. (In Russian).
22. Bella M., Santarelli M. Ricoeur's and Rorty's narratives of the unconscious. Integrating hermeneutics with pragmatism? *Pragmatismo ed Ermeneutica. Soggettività, storicità, rappresentazione*. Milano, Mimesis, 2019, pp. 225–242.
23. Carhart-Harris R.L., Friston K.J. The default-mode, ego-functions and free-energy: a neurobiological account of Freudian ideas. *Brain*, 2010, vol. 133, no. 4, pp. 1265–1283.
24. Dosse F. *Paul Ricoeur: les sens d'une vie*. Paris, La Découverte, 1997. 789 p.
25. Kandel E.R. Biology and the future of psychoanalysis: a new intellectual framework for psychiatry revisited. *American Journal of Psychiatry*, 1999, vol. 156, no. 4, pp. 505–524.
26. Martini G. Psychoanalysis and Interpretation. *Ricoeur Studies/Etudes Ricoeuriennes*, 2016, vol. 7, N 1, pp. 31–41.
27. Rorty R. Inquiry as Recontextualization: An Anti-Dualist Account of Interpretation. Rorty R. *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 93–110.

28. Rorty R. Freud, morality, and hermeneutics. *New Literary History*, 1980, vol. 12, no. 1, pp. 177–185.
29. Rorty R. Freud and moral reflection. *Essays on Heidegger and others: Philosophical papers*, 1986, vol. 2, pp. 143–163.
30. Sulloway F.J. *Freud, biologist of the mind: Beyond the psychoanalytic legend*. Harvard University Press, 1992. 638 p.
31. Taylor C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001. 602 p.

Статья поступила в редакцию 11.09.2025.

Статья прошла рецензирование 12.12.2025.

The article was received on 11.09.2025.

The article was reviewed on 12.12.2025.