

ფსიქოანალიზი ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ: სუბიექტის პრობლემა კანტიდან ლაკანამდე

აზროვნების ისტორიაში ფროდიანული რევოლუცია ერთმნიშვნელოვნად სუბიექტის ცნებას უკავშირდება. მიუხედავად იმისა, რომ ამ ტერმინს იგი ნაკლებად იყენებს, ფაქტობრივად სწორედ ფროიდიმა მოამზადა ყველა ის კონცეპტუალური საფუძველი, რასაც შემდგომში სუბიექტის ფსიქოანალიტიკური ცნება დაეფუძნა (განსაკუთრებით ლაკანის შემთხვევაში). არსებითი ნიშანი, რაც ფსიქოანალიტიკურ სუბიექტს ახასიათებს, სუბიექტის გახლეჩილობაა: არაცნობიერის როგორც ფსიქიკური პროცესების წამმართველის შემოტანა სუბიექტის გახლეჩას იწვევს და მის ერთიან, თვითგამჭვირვალე ფორმაციად მოაზრებას შეუძლებელს ხდის.

თავისთავად, სუბიექტის ამ შინაგანი გაუმჭვირვალობის საჩვენებლად ფროიდის ბევრი ტექსტი გამოგვადგებოდა, თუმცა, ამ შემთხვევაში ფროიდის 1925 წელს დაწერილი ერთი მცირე მოცულობის ტექსტით შემოვიფარგლოთ: *შენიშვნა ჯადოსნურ საწერ დაფაზე*. ამ ტექსტში ფროიდი ადამიანური მეხსიერების შესახებ საუბრობს და მას ჩაწერის ორი ფორმის სინთეზად წარმოადგენს: პირველი, ეს არის პერმანენტული ჩაწერა, როდესაც მაგალითად ფურცელზე მელნით ვწერთ და ჩანაწერი პერმანენტულად ინახება; მეორე ფორმა კი, დაფაზე ცარცით ან მარკერით ჩაწერა, სადაც დაფა ერთი და იგივეა, მაგრამ ჩანაწერი შეიძლება წაიშალოს და იგივე დაფაზე ახალი ჩანაწერი გაკეთდეს. ფსიქიკური აპარატი მეხსიერების ამ ორი ფორმის ერთიანობაა და ეს შეიძლება ე.წ. „ჯადოსნური დაფის“ მეტაფორით გადმოიცეს. ეს დაფა, როგორც ჩანს, ფროიდიმა 1925 წელს თავადვე ნახა და ძალიან მოეწონა, იგი

შეიძლება თანამედროვე პლანშეტის ან სხვა ტიპის გაჯეტის არაელექტრონულ წინამორბედად მივიჩნიოთ. დაფა სამ შრეს მოიცავდა: (1) ზედა შრე, ცელულოიდის ზედა ფენა, დამცავი ფარი, რომელიც სტიმულს იღებდა და სხვა შრეებს იცავდა; (2) თხელი ცვილის ქაღალდი, შუალედური შრე, რომელზეც რეალურად ჩნდებოდა და ქრებოდა წარწერა; (3) ცვილის დაფა ქვემოთ, სადაც წარწერის კვალი პერმანენტულად რჩებოდა. ინოვაცია ის იყო, რომ როდესაც ფენებს დავაშორებდით, მეორე ფენაზე გაკეთებული წარწერა იშლებოდა, დაფა სუფთავდებოდა და ახალი ჩანაწერის გაკეთება ხდებოდა შესაძლებელი. ფროიდისთვის მეორე და მესამე ფენის თვისებებია საინტერესო: მეორე ფენა აღქმის ველია, რომელიც შეიძლება გაჩნდეს და რაღაც დროში დაიკარგოს; დაფის ყველაზე ფუნდამენტური შრე კი, არაცნობიერის მინიმალურ მოდელს ასახავს, საიდანაც არაფერი იკარგება და კვალი მუდმივად რჩება.¹

ამრიგად, თუ ცნობიერების ფროიდისეულ მოდელზე ვისაუბრებთ, ერთმნიშვნელოვანია, რომ აქ გაყოფილ, გახლეჩილ ფორმაციასთან გვაქვს საქმე და არა ერთიან თვითგამჭვირვალე სისტემასთან. უნდა ვთქვათ, რომ ფროიდის მთავარ აღმოჩენად და რევოლუციად სწორედ ცნობიერების ეს გახლეჩილობა მიიჩნევა. სწორედ ფროიდია ის ფიგურა, ვინც აჩვენა, რომ ადამიანი თავის სახლში, თავის ფსიქიკაშიც არ არის ყველაფრის ბატონპატრონი და ისეთი უცნობი ველის მიერაა მართული, რასაც არაცნობიერს ვუწოდებთ. ამრიგად, აზროვნების ისტორიასთან მიმართებით, ფროიდის პოზიცია შემდეგნაირად წარმოგვიდგება: არსებობდა ერთიანი, თვითგამჭვირვალე სუბიექტის ცნება, რომელსაც ფროიდი არაცნობიერის ცნების შემოტანით გახლეჩს და მისი მოჩვენებითი ერთიანობის ფიქციურობას გამოავლენს. თუმცა, ნამდვილად ასეა?

¹ აქვე შეგვეძლო გვეთქვა, რომ პირველი, დამცავი ფენის კონცეპტუალიზებით, ფროიდმა ერთგვარად ფანტაზმის ლაკანიანური ცნება აღმოაჩინა, რომლის ფუნქციაც სწორედ სუბიექტის დაცვაა რეალურთან კონფრონტაციისგან, თუმცა ეს საკითხი ამ შემთხვევაში ჩვენს თემას სცდება.

ფილოსოფიის ისტორიაში სუბიექტის ცნების ყველაზე მასშტაბური და პირველი ფორმულირება დეკარტის ფილოსოფიას უკავშირდება. სწორედ დეკარტის „cogito“ აფუძნებს სუბიექტს, თავის უეჭველობაში: რადგან გრძნობათა ორგანოების მიერ მოწოდებული ინფორმაციის ნდობა არ შემიძლია (იმდენად, რამდენადაც მათ ერთხელ მაინც შევუყვანივარ შეცდომაში: ერთხელ მაინც მგონებია, რომ რაღაც დავინახე და ეს სხვა რამ ყოფილა; მგონებია, რომ რაღაც გავიგონე და არაფერი ყოფილა და ა.შ.), ერთადერთი რამ, რაც შემიძლია ურყევ ჭეშმარიტებას მივიჩნიო, ჩემი საკუთარი აზროვნების და ამდენად, ჩემი არსებობის ფაქტია: „cogito, ergo sum“ („ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“). შესაბამისად, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ გარე სამყაროს შესახებ გრძნობათა ორგანოებს შეცდომაში შევყავარ და მას არაჭეშმარიტად წარმომიდგენს, ან წარმომიდგენს იმას, რაც სინამდვილეში საერთოდ არც არსებობს, ჩემი საკუთარი აზროვნებისა და ამრიგად, ჩემი არსებობის ფაქტი მაინც უცვლელი რჩება.

ერთი შეხედვით, დეკარტის „cogito“ მართლაც ერთიანი თვითგამჭვირვალე ფორმაციაა, სადაც შიდა წინააღმდეგობა არ არსებობს. და, თავად დეკარტიც ამ თვითგამჭვირვალობას ეყრდნობა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ დეკარტის ინტერპრეტატორებისთვის ეს თვითგამჭვირვალობა ყოველთვის სულაც არ ყოფილა ისეთივე ცხადი, როგორც ეს თავად კარტეზიუსისთვის იყო. მაგალითად, არსებობს ცნობილი დისკუსია, რომელიც დეკარტის შესახებ XX საუკუნეში ფუკოსა და დერიდას შორის მიმდინარეობდა:

1961 წელს, *შეშლილობის ისტორიაში* ფუკო წერდა, რომ შუა საუკუნეებში არსებობდა პრაქტიკა, როდესაც შეშლილობას ჯერ კიდევ სიმბოლური მონაწილეობა ჰქონდა სამყაროს სიმართლეში, იგი დაკავშირებული იყო გამოცხადებასთან, ჭეშმარიტებასთან, ზღვრულ გამოცდილებასთან და ა.შ.. კლასიკურ ეპოქაში კი, ამ პარადიგმას ახალი დისკურსული პრაქტიკა ცვლის, რომლის თანახმადაც გონება შეშლილობის გამორიცხვით უნდა დაფუძნდეს. ამრიგად, იწყება „დიდი გამოკეტვა“, შეშლილობა სამედიცინო ობიექტი ხდება, იგი ზედამხედველობასა და კონტროლს

დაექვემდებარება და იზოლირდება. ამრიგად, ფუკოსთვის კარტეზიანული სუბიექტიც სწორედ ამ დისკურსულ პრაქტიკას ექვემდებარება: სამყაროს არარეალურობის დაშვება, მასში ჰიპერბოლური ეჭვის შეტანა, რაც დეკარტის მსჯელობის საწყისია, სხვა არაფერია, თუ არა შემლილობის დაშვება და „cogito“, კარტეზიანული სუბიექტი სწორედ ამ შემლილობის განდევნით, მისი იზოლირებით ფუძნდება. „cogito“ და ამრიგად, გონება მხოლოდ მაშინ შეიძლება დაფუძნდეს, როდესაც მისგან შემლილობა გამოირიცხება. ამრიგად, ფუკო დეკარტის ფილოსოფიას კლასიკური ხანის დისკურსულ პრაქტიკას უქვემდებარებს: ისევე როგორც საზოგადოება განდევნის შემლილებს საკუთარი წიადიდან, რათა საკუთარი თავი როგორც რაციონალური ერთობა მოხაზოს, ამგვარადვე განდევნის დეკარტი სუბიექტიდან სამყაროსადმი ჰიპერბოლურ ეჭვს, შემლილობას, რათა მისი არსებობის რაციონალური უეჭველობა მიიღოს.

დეკარტის ასეთ გააზრებას დერიდა უპირისპირდება. *წერა და განსხვავებაში* შესულ თავში, „cogito და შემლილობის ისტორია“, დერიდა ფუკოს გადაჭარბებულ ჰისტორიციზმში დასდებს ბრალს. დერიდასთვის თავად სამყაროს ილუზორობის კარტეზიანული დაშვება უკვე შემლილობის დაშვებაა და „cogito“ სწორედ ამ დაშვებიდან იზადება, ამრიგად, შემლილობა არ არის ისტორიული ფენომენი, არამედ ექსცესური მომენტი, რომელიც ფილოსოფიას ყველა დროში საფუძვლად უდევს. შესაბამისად, შემლილობა ვერ გამოირიცხება, რადგან ენა და აზროვნება იმთავითვე შეიცავს ამ რღვევას.

მოგვიანებით, ფუკო დერიდას კრიტიკას პასუხობს: ფუკოს თეზისია, რომ დერიდა ყველაფერს ტექსტსა და ენაში ტოვებს, იგი იმ ფილოსოფოსად რჩება, რომელსაც არ შეუძლია დაინახოს, რომ ფილოსოფიაც შეიძლება რაღაც სხვით, კერძოდ, დისკურსული პრაქტიკით განისაზღვრებოდეს. დერიდა ვერ ხედავს, რომ დეკარტის ჰიპერბოლური ეჭვი სამყაროს მიმართ, მხოლოდ შემლილობის იმიტაციაა და არა ნამდვილი შემლილობა, რომ შემლილობა არ არის გრძნობათა ორგანოების შეცდომა

(მაგალითად სიზმარშიც ვცდები), არამედ იგი მხოლოდ ცნობიერების დაკარგვა შეიძლება იყოს, ეს კი დეკარტთან არ ჩანს.

თუმცა, უნდა ვთქვათ, რომ ფუკოს ეს პასუხი დერიდას კრიტიკას ბოლომდე ვერ ამოწურავს: დერიდას სათქმელი ის კი არ არის, რომ ფუკოს გენეალოგიური ანალიზი მცდარია, არამედ ის - რომ იმ შემთხვევაშიც კი, თუ დეკარტი მხოლოდ იმიტირებს შემთხვევას, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ აქ დისკურსული პრაქტიკის ეფექტი მართლაც გვაქვს, ეს არავითარ შემთხვევაში არ ცვლის იმას, რომ კონცეპტუალურად „cogito“-ს მიღება მხოლოდ სამყაროსადმი ჰიპერბოლური ექვიდან იყო შესაძლებელი. „cogito“-სთვის შემთხვევითობა დაბრკოლება კი არ არის, არამედ - მისი დაფუძნების ერთადერთი გზა. ამრიგად, რაციონალობა ვერ განიკვეთება შემთხვევითობისგან, იგი მისი ფარმაკონი, მისი ტყუპისცალია და მხოლოდ შემთხვევითობასთან მუდმივ დიალოგში შეუძლია არსებობა მოიპოვოს.

შესაბამისად, ამ დისკუსიიდან უკვე ჩანს, რომ ერთი შეხედვით ერთიან და თვითგამჭირვალე კარტეზიანულ სუბიექტთანაც კი, უკვე რაღაც ტიპის შიდა დაძაბულობა შემოდის. მისი რაციონალობა და თვითგამჭირვალეობა უკვე რაღაც ტიპის ირაციონალობასთან, სამყაროს ჰიპერბოლურ ექვთან, შემთხვევითობასთანაა წილნაყარი, რაც მას შიგნიდან ხლეჩს. მაშინ, საერთოდ არის კი შესაძლებელი ერთიანი სუბიექტის მოაზრება?

სუბიექტის მეორე მასშტაბურ კონცეპტუალიზაციას იმანუელ კანტი გვთავაზობს. *წმინდა გონების კრიტიკაში* კანტის ამოცანა არსებითად იმის ჩვენებაა, თუ როგორ არის საერთოდ შესაძლებელი გამოცდილება: გამოცდილება არ არის მხოლოდ გარე სამყაროს ასახვა, სუბიექტი უკვე თავის თავში ფლობს იმ a priori ფორმებსა და პრინციპებს, რომლებსაც გამოცდილება იმათვითვე წესრიგში მოჰყავს. ეს ფორმებია, ერთი მხრივ, შემეცნების პრინციპები, სივრცე და დრო და მეორე მხრივ, თორმეტი კატეგორია, რომელიც ოთხ ჯგუფად იყოფა (რაოდენობა, ხარისხი, მიმართება, მოდალობა). ამ a priori ფორმების საშუალებით ტრანსცენდენტალური სუბიექტი

სინთეზს ახროციელებს: იგი სივრცესა და დროში, რომელიც ასევე მას მიეკუთვნება და არა ნივთი თავისთავადს (*Ding an sich*), კატეგორიების მეშვეობით გრძნობად მრავალფეროვანს (*Mannigfaltige*) შემეცნებად ფენომენად აქცევს. ამრიგად, კანტის ტრანსცენდენტალური სუბიექტი უკვე აღარ არის ფსიქოლოგიური მე, არამედ - ტრანსცენდენტალური ფუნქცია, რომელიც ნებისმიერ ფსიქოლოგიურ სუბიექტს ლოგიკურად წინ უსწრებს და მის პირობას წარმოადგენს.

მიუხედავად იმისა, რომ *წმინდა გონების კრიტიკის* პირველ გამოცემაშივე კანტი ცხადად უსვამს ხაზს, რომ მრავალფეროვანი (*Mannigfaltige*) წინ უსწრებს ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მიერ შესრულებულ განსჯის სინთეზს (კანტი, 1787/2023, A77), კანტის იმ დროის ინტერპრეტატორებმა ეს სისტემა მაინც სუბიექტურ იდეალიზმად მიიჩნიეს. თითქოს, რადგანაც სინთეზამდე ფენომენი არ არსებობს, გარე სამყარო როგორც ასეთიც თავად სუბიექტის წარმოდგენაა (*Vorstellung*) და არსებითად ყველაფერი სუბიექტის შიდა თეატრია. კანტი გრძნობს საშიშროებას, რომ მისი ფილოსოფია დეკარტს და ბერკლის დაუახლოვდება და გულუბრყვილო სუბიექტურ იდეალიზმთან გაიგივდება, ამიტომაც უკვე *წმინდა გონების კრიტიკის* მეორე გამოცემაში იგი საგანგებოდა დაამატებს თავს, სადაც შეეცდება ცხადად დაასაბუთოს მისი ფილოსოფიის სუბიექტურ იდეალიზმთან გაიგივების შეუძლებლობა. სწორედ ასე ჩნდება *წმინდა გონების კრიტიკაში* ის გადამწყვეტი თავი, რომელმაც გარკვეულწილად განაპირობა კიდევ გერმანული იდეალიზმის მასშტაბური ფილოსოფიური ტრადიციის გენეზისი. ამ თავის სახელია, „იდეალიზმის უარყოფა“.

როგორც უკვე ვთქვით, ამ თავში კანტის ამოცანაა სუბიექტური იდეალიზმი უარყოს და სივრცეში სუბიექტის გარეშე საგანთა არსებობის აუცილებლობა დაასაბუთოს. თუმცა, ეს კანტის მხრიდან ძალიან საშიში სვლაა: ის, რასაც კანტი ობიექტს, ფენომენს უწოდებს, არსებითად მხოლოდ განსჯის სინთეზის შედეგი შეიძლება იყოს: როდესაც კანტი ფენომენზე საუბრობს, ეს უკვე ნიშნავს, რომ სინთეზური აქტივობა უკვე შედგა და შესაბამისად, საქმე სუბიექტის ობიექტთან, სუბიექტის მიერ

ტრანსცენდენტალურად გაშუალებულ ნივთთან გვაქვს და არა ნივთი თავისთავადთან (*Ding an sich*). ეს არის ფუნდამენტური ზღვარი კანტის ფილოსოფიაში: ჩვენ ვერ ვისაუბრებთ ნივთი თავისთავადზე, რადგან ნებისმიერი ობიექტურობა უკვე გაშუალებულია სუბიექტის *a priori* შემეცნების პრინციპებითა და კატეგორიებით. შესაბამისად, ვინც ნივთი თავისთავადზე დაიწყებს საუბარს, შესაძლო გამოცდილების საზღვრებს გასცდება და ილუზიის ველში გადაინაცვლებს. ამიტომ, ამ თავში კანტმა ერთი მხრივ, გარეგანი ობიექტურობის აუცილებლობა უნდა დაასაბუთოს, მაგრამ მეორე მხრივ, ცხადად უნდა გაუსვას ხაზი, რომ ეს გარეგანი „საგნები“, ნივთი თავისთავადი კი არა, უკვე ტრანსცენდენტალურად გაშუალებული ობიექტებია.

კანტი წერს: „ჩემი საკუთარი არსებობის უბრალო, მაგრამ ემპირიულად განსაზღვრული ცნობიერება ამტკიცებს საგანთა არსებობას სივრცეში ჩემს გარეშე.“ (კანტი, 1787/2023, B275) მისი მსჯელობა შეგვიძლია შემდეგნაირად შევაჯამოთ: შინაგანი გამოცდილება მხოლოდ დროში შეიძლება გავაცნობიერო. დროით განსაზღვრას სჭირდება რაღაც მდგრადი (*Beharrliche*) აღქმაში. მაგრამ, ეს მდგრადი ვერ იქნება რაიმე ჩემში, რადგან ჩემი არსებობა დროში, სწორედ ამ მდგრადით განისაზღვრება. ამრიგად, ამ მდგრადის აღქმა შესაძლებელია მხოლოდ ჩემს გარეშე არსებული ნივთის საშუალებით და არა უბრალოდ მისი წარმოდგენით. ამრიგად, ჩემი არსებობის განსაზღვრა დროში, შეიძლება მხოლოდ გარეგანი ნივთების არსებობით, რომელსაც ჩემს გარეთ აღვიქვამ. ე.ი., გარე გამოცდილება შინაგანს ტრანსცენდენტალურად წინ უსწრებს.

ამ თავმა კანტის ინტერპრეტატორებსა და მის კრიტიკოსებს შორის ინტერპრეტაციათა მრავალფეროვნება დაბადა: ფიხტე საერთოდ არასაჭიროდ მიიჩნევდა ამ თავს და თვლიდა, რომ ყველაფრის დედუცირება „მე“-დან არის შესაძლებელი; შელინგისთვის, ეს თავი კანტის სისტემაში არსებული იმ წინააღმდეგობის ნიშანია, რომ გონების სისტემა თავის არსებობას ვერ ხსნის; ჰეგელისთვის, ნივთი თავისთავადი როგორც შემეცნების ზღვარი ცარიელი აბსტრაქციაა და სუბიექტისა და ობიექტის

წინააღმდეგობა საბოლოოდ დიალექტიკურად უნდა გადაილახოს; შოპენჰაუერი თვლიდა, რომ *წმინდა გონების კრიტიკაში* ამ თავის გაჩენა ნიშნავს, რომ კანტმა თავადვე უარყო მისივე შემოტანილი მთავარი პრინციპი, კერძოდ ის, რომ არ არსებობს ობიექტი სუბიექტის გარეშე და პირიქით.

ძალიან საინტერესო ინტერპრეტაციას გვთავაზობს ნიცშე, რომელიც შეგვიძლია კანტის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ფსიქოანალიტიკურ სუბიექტთან მთავარ დამაკავშირებელ მედიუმადაც კი მივიჩნიოთ. პარადოქსია, რომ ექსპლიციტურად სწორედ ნიცშე ავლენს სუბიექტის გახლეჩის იმ ფარულ სააზროვნო ხაზს, რომელიც გერმანული იდეალიზმის სიღრმეებში მიმდინარეობს. *კეთილისა და ბოროტის მიღმაში* ნიცშე სუბიექტის და სულის ცნებას პარალელურად აკრიტიკებს. სუბიექტი გრამატიკული კონსტრუქციაა და შესაბამისად, სუბიექტისა და სულის არსებობის წარსულში მხოლოდ იმდენას სწამდათ, რამდენადაც - გრამატიკული სუბიექტის არსებობისა. ამ კონტექსტში, ნიცშე რა თქმა უნდა საუბრობს დეკარტზეც და მიიჩნევს, რომ სწორედ კარტეზიანული სუბიექტია მთავარი ჩიხი, რომლის გადალახვასაც შემდგომში მუდმივად ცდილობდა ფილოსოფია. სწორედ ამ კონტექსტში შემოდის კანტის ინტერპრეტაცია. ნიცშე წერს: „კანტს არსებითად სურდა ეჩვენებინა, რომ სუბიექტი ვერ დამტკიცდება თვით სუბიექტის საფუძველზე - ისევე როგორც ობიექტი. შესაძლებლობა, რომ სუბიექტს (და მამასადამე „სულსაც“) მხოლოდ მოჩვენებითი არსებობა ჰქონდეს, ალბათ მისთვის სრულიად უცხო არ ყოფილა.“ (Nietzsche, 1886/2002, §54) უნდა ვთქვათ, რომ ამ ციტატაში ნიცშე „იდეალიზმის უარყოფაზე“ მეტად პირველ პარალოგიზმს უნდა გულისხმობდეს, სადაც კანტი ამტკიცებს, რომ დეკარტისეული „მე ვფიქრობ“-დან (cogito) ვერ დავასკვნით ტრანსცენდენტალური სუბიექტის როგორც მარტივი სულის არსებობას, ანუ ტრანსცენდენტალური სუბიექტი არ არის ფსიქოლოგიური „მე“-ს იდენტური და შესაბამისად, მის მსგავსად ვერ გახდება შემეცნების ობიექტი. სინამდვილეში, „იდეალიზმის უარყოფაში“ ეს გაყოფა კიდევ უფრო შორს მიდის და შესაბამისად, უფრო მეტად ეხმიანება ნიცშეანურ სუბიექტის „მოჩვენებით არსებობას“: გაყოფა

არამხოლოდ ფსიქოლოგიურ „მე“-სა და ტრანსცენდენტალურ სუბიექტს შორის არსებობს, არამედ - თავად ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შიგნითაც ერთგვარ დაძაბულობას ვხვდებით: მას სჭირდება ერთგვარი ტრანსცენდენტალური კორელაცია გარეგან „მდგრადთან“, რომელიც არ არის არც ფენომენი, არც ნოუმენი, არამედ გამოცდილების შიგნით არსებული სტაბილურობის ტრანსცენდენტალური პირობა, რომელიც ცალკე არსი კი არ არის, არამედ გამოცდილების თვითშესაძლებლობის სტრუქტურული მომენტი. მაინც რა ხდება სინამდვილეში?

შელინგის შესახებ მონოგრაფიაში (*განუყოფელი ნარჩენი: ესე შელინგზე და მასთან დაკავშირებული საკითხების შესახებ*) ჟიჟეკი წერს: „კანტი პირიქით, ნამდვილი აკვიატებული ნევროტიკივით, საპირისპირო მიმართულებით მიდის: იგი შესაძლო გამოცდილების პირობების ქსელს აგებს, რათა დარწმუნდეს, რომ რეალურის აქტუალური გამოცდილება, ნივთთან შეხვედრა არასდროს მოხდება და ამრიგად, ყველაფერი, რასაც სინამდვილეში სუბიექტი შეხვდება, უკვე წარმოდგენათა გენტრიფიცირებული-მოშინაურებული რეალობა იქნება.“ (Žižek, 2007/1996, p.75) ამ კონტექსტში, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ერთი მხრივ, სუბიექტური იდეალიზმისა და მეორე მხრივ, „ნივთი თავისთავადთან“ პირდაპირი კონფრონტაციის თავიდან ასაცილებლად, კანტი ტრანსცენდენტალური სუბიექტის თვითგამჭვირვალობას ანადგურებს და მას თავის გარეთ არსებულ ტრანსცენდენტალურ ფუნქციას უქვემდებარებს. ამგვარად, სუბიექტი ვეღარ ფუძნდება საკუთარ თავში როგორც სრული და ავტონომიური ერთიანობა: იგი საკუთარ დროით თვითცნობიერებას მხოლოდ იმაზე დაყრდნობით იძენს, რაც მის გარეთ არის მოცემული, მაგრამ ამავე დროს, არასდროს არის მისგან სრულიად დამოუკიდებელი. ამ აზრით, კანტი ფაქტობრივად თავად ტრანსცენდენტალური სუბიექტის გაყოფას გამოავლენს, თუმცა ეს გაყოფა მასთან ექსპლიციტურ ფორმას ჯერ კიდევ ვერ იღებს.

ამრიგად, ასეთი გენეალოგიის დანახვით, შეგვეძლო მარტივად გვეთქვა, რომ დეკარტთან და შემდგომ, გერმანულ ფილოსოფიაში დაწყებული სუბიექტის ცნების

გაყოფა, შემდგომში ფროიდთან იღებს დასრულებულ სახეს და არაცნობიერის ცნების შემოტანის შედეგად, სუბიექტი უკვე ცხადად ფორმდება როგორც გაყოფილი ფორმაცია. მაგრამ, აქ სიფრთხილეა საჭირო, და ამ სიფრთხილის აუცილებლობას ტრანსცენდენტალური სუბიექტისა და ფსიქოლოგიური „მე“-ს გამიჯვნის აუცილებლობა წარმოშობს: როგორც უკვე ვთქვით, „პარალოგიზმებში“ თავად კანტი გამიჯნავს ტრანსცენდენტალურ სუბიექტსა და ემპირიულ „მე“-ს. თუმცა, XX საუკუნის დასაწყისში ეს გაყოფა კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი ხდება. მაგალითად, ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში ტრანსცენდენტალიზმისა და ფსიქოლოგიზმის შერევა მთავარ საფრთხედ მიიჩნევა, რასაც შესაძლოა ჰუსერლის მთელი მეთოდოლოგიის ჩამოშლა გამოეწვია... ამიტომ, კანტის კვალდაკვალ ჰუსერლიც მკაცრ მიჯნას სვამს ფსიქოლოგიურ სუბიექტსა და ტრანსცენდენტალურ სუბიექტს როგორც მაკონსტიტუირებელს შორის.

ამ გამიჯვნის შემოტანა საჭიროა იმისთვის, რომ მოხსენების მთავარ თეზისს მივუახლოვდეთ: კანტმა ორი გაყოფის კონცეპტუალიზება მოახდინა, რომელთაგან ერთი ექსპლიციტურია, მეორე კი - იმპლიციტური: მან ჯერ ტრანსცენდენტალური სუბიექტი გაყო ემპირიულისგან ექსპლიციტურად, ხოლო შემდეგ „იდეალიზმის უარყოფაში“ თავად ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შიგნით შექმნა იმპლიციტური დამაბულობა. მაშინ, რომელ სუბიექტს გაყოფს ფროიდის არაცნობიერის ცნება? იგი აგრძელებს კანტის და ჰუსერლის ტრადიციას და ტრანსცენდენტალური სუბიექტის გაყოფაზე გვესაუბრება, თუ მისი კვლევის ობიექტი კანტისა და ჰუსერლის მიერ განდევნილი ემპირიული სუბიექტია და შესაბამისად, სულ სხვა, აქამდე უცნობ გაყოფასთან გვაქვს საქმე?

ეს საკითხი XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ადრეული ლაკანისთვის გადამწყვეტი ხდება და საერთაშორისო ფსიქოანალიტიკური ასოციაციისგან გამოყოფის ერთ-ერთ მიზეზად იქცევა. კერძოდ, ლაკანი თვლის, რომ ოფიციალური ფსიქოანალიტიკური

ორგანიზაციის ანალიტიკოსები „ეგოფსიქოლოგებად“ იქცნენ და გადაწყვიტეს ფროიდის სუბიექტისგან კონკრეტული, ემპირიული ობიექტი შეექმნათ. ამრიგად, მათ ერთგვარი რეგრესია განიცადეს და კარტეზიანულ-კანტიანური მეცნიერების სუბიექტის ნაცვლად, ემპირიული „მე“ აქციეს შემეცნების ობიექტად. სინამდვილეში, ლაკანის მიერ გამოთქმული ეს ბრალდება ზოგადად მეცნიერების გაცილებით უფრო ღრმა და სტრუქტურულ წინააღმდეგობას ეხება და ლაკანის მიზანიც სწორედ ფსიქოანალიზის ამ პარადოქსთან თანაარსებობის შესაძლებლობის უზრუნველყოფაა. მეცნიერება ჯერ მეცნიერების სუბიექტის, კარტეზიანული სუბიექტის კონცეპტუალიზებას ახდენს, შემდეგ კი თავადვე კარგავს მას და ემპირიულ ობიექტად გადააქცევს. ფსიქოანალიზის მიზანი კი ორივეს შენარჩუნებაა: მან არ უნდა დაკარგოს მეცნიერულობა, მაგრამ ამავე დროს, უნდა შეინარჩუნოს სუბიექტიც.

მაშინ, რას უწოდებს ლაკანი სუბიექტს და რა კავშირი აქვს მას დეკარტისა და კანტის მიერ დაწყებულ ტრადიციასთან? შეგვიძლია პირდაპირ ვთქვათ, რომ ლაკანი ფროიდს სწორედ გერმანული ფილოსოფიის შუქზე კითხულობს და მის მიერ შემოტანილი არაცნობიერის ცნებაც, ლაკანისთვის სწორედ დეკარტთან და კანტთან დაწყებული სუბიექტის გაყოფის დაგვირგვინებაა. სწორედ ამიტომ უთითებს ლაკანი ხშირად, რომ ფსიქოანალიზი ფსიქოლოგია არ არის, იგი საუბრობს სუბიექტზე, მაგრამ მისი სუბიექტი ვერასოდეს იქცევა შემეცნების კონკრეტულ ემპირიულ ობიექტად, ისევე როგორც კანტის ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ვერ გახდება შემეცნების ობიექტი². თუმცა, ლაკანი უფრო შორს მიდის: ის, რაც კანტთან ჯერ კიდევ ფუნქციონირებდა როგორც გამოცდილების ფორმალური ერთიანობა, ლაკანთან იშლება - სუბიექტი აღარ არის ცნობიერების ცენტრი ან მით უმეტეს ფსიქოლოგიური იდენტობა, არამედ

² რამდენადაც, ორივე შემთხვევაში, ემპირიულ ველში გადასვლა თავად სუბიექტურობას როგორც ასეთს გამოირიცხავდა. არსებითად, სუბიექტი მხოლოდ იმდენად შეიძლება არსებობდეს, რამდენადაც თავისი განმარტებით რიგით ემპირიულ ობიექტთან ვერ გაიგივდება. სუბიექტის ამგვარი გაგება მოგვიანებით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ხდება ჟიჟეკთან, სადაც სუბიექტის როგორც ნაპრალის არსებობის ფაქტი თავად სამყაროს ცნების პრობლემასთან და რეალობის არასრულობასთან ხდება დაკავშირებული.

ნაპრაღი სიმბოლოურ სტრუქტურაში. ამგვარად, კანტის ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ლაკანთან გარდაიქმნება გაყოფილ სუბიექტად, რომელიც მხოლოდ იმ წყვეტაში არსებობს, რომელსაც არაცნობიერი წარმოქმნის. *სემინარი XI, ფსიქოანალიზის ოთხი ფუნდამენტური ცნება*-ში, ლაკანი წერს:

არაცნობიერის ნაპრაღი, შეიძლება ითქვას, პრეონტოლოგიურია. მე ხაზი გავუსვი მის ერთ თვისებას, რომელსაც ძალიან ხშირად ივიწყებენ - და ეს დავიწყებაც თავისთავად არაა უმნიშვნელო - არაცნობიერის პირველ გამოვლენას, კერძოდ იმას, რომ იგი არ მიეკუთვნება ონტოლოგიას. მართლაც, რაც თავიდანვე გამოიკვეთა ფროიდისთვის, აღმომჩენისთვის, ვინც პირველი ნაბიჯები გადადგა, და რაც დღესაც ნათელი ხდება ყველასთვის, ვინც ანალიზში გარკვეულ დროს უთმობს იმაზე დაკვირვებას, თუ რა ეკუთვნის ნამდვილად არაცნობიერის წესრიგს, არის ის, რომ იგი არც ყოფნაა და არც არყოფნა, არამედ - განუხორციელებელი. (Lacan, 1964/1978, pp.29-30)

ფაქტობრივად, არაცნობიერის როგორც ონტოლოგიამდელის განსაზღვრით ლაკანის სუბიექტი მთლიანად წყვეტს კავშირს ემპირიულ განზომილებასთან, ემპირიულ „მე“-სთან და მთლიანად ტრანსცენდენტალურ ველში გადაინაცვლებს. ამრიგად, სუბიექტის როგორც მხოლოდ წყვეტის, როგორც გაყოფის ადგილის კონცეპტუალიზებით ლაკანი ფაქტობრივად ჰეგელიანურ სვლას ასრულებს: ის, რაც კანტთან სუბიექტის შიგნით არსებულ ეპისტემოლოგიურ წინააღმდეგობად წარმოგვიდგება, ლაკანთან ონტოლოგიურ ველში გადაინაცვლებს. ჩვენ გვაქვს არა ეპისტემოლოგიური ზღვარი შემეცნებაში, არამედ ონტოლოგიური ნაპრაღი თავად რეალობაში, თავად სუბიექტში.

ამრიგად, ფროიდის არაცნობიერი ლაკანის ინტერპრეტაციაში აღარ წარმოადგენს უბრალოდ ემპირიულ-ფსიქოლოგიურ ფენომენს. პირიქით, იგი ავლენს იმ ზხარს,

რომელიც ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შიგნით თავიდანვე იყო ჩაწერილი, თუმცა კანტთან ბოლომდე ექსპლიციტურ ფორმას ჯერ კიდევ არ იღებდა. თუ კანტმა ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ემპირიული „მე“-სგან გამიჯნა და შემდეგ „იდეალიზმის უარყოფაში“ თავად ამ სუბიექტის შიგნით შექმნა ფარული დამაბულობა, ლაკანთან ეს დამაბულობა უკვე სუბიექტის კონსტიტუტიურ პრინციპად იქცევა. ამიტომ, მიუხედავად იმისა, რომ ფსიქოანალიზი ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ტრადიციაში დგას, მისი სუბიექტი აღარ არის თვითგამჭვირვალე „cogito“ ან საკუთარ თავში დაფუძნებული ტრანსცენდენტალური სუბიექტი, არამედ - გახლეჩილი ფორმაცია, რომელიც საკუთარ თავთან ურთიერთობაში მხოლოდ აცდენის, წყვეტისა გავლით შედის. ამ აზრით, ფროიდისა და ლაკანის ფსიქოანალიზი არა ტრანსცენდენტალური ტრადიციის უარყოფას, არამედ მის რადიკალიზაციას წარმოადგენს: სუბიექტის პრობლემა კი, საბოლოოდ არა შემეცნების შეზღუდულობის, არამედ თავად სუბიექტურობის ონტოლოგიური არასრულობის საფეხურზე გადაინაცვლებს.

ბიბლიოგრაფია

1. კანტი, ი. (2023) *წმინდა გონების კრიტიკა* (მთარგმნელი, შ. პაპუაშვილი). გამომცემლობა Carpe diem.
2. თევზაძე გ. (1974) *იმანუელ კანტი*, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
3. *A note upon the "Mystic Writing Pad"*. In J. Strachey (Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 227–232). Hogarth Press. (Original work published 1925)
4. Descartes, R. (1996). *Meditations on first philosophy* (J. Cottingham, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1641)
5. Derrida, J. (1978). *Writing and Difference* (A. Bass, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1967)
6. Foucault, M. (2006). *History of Madness* (J. Khalfa, Trans.). Routledge. (Original work published 1961)
7. Foucault, M. (2006). *My body, this paper, this fire*. (G. Bennington Trans.) Routledge. (Original work published 1972)
8. Nietzsche, F. (2002). *Beyond Good and Evil: Prelude to a philosophy of the future* (J. Norman, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1886)
9. Lacan, J. (2006). *Écrits* (B. Fink, Trans.). W. W. Norton & Company. (Original work published 1966)
10. Lacan, J. (1978). *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (A. Sheridan, Trans.). W. W. Norton & Company. (Original lectures given 1964)
11. Žižek, S. (2012). *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Verso.
12. Žižek, S. (2007/1996). *The Indivisible Remainder: An essay on Schelling and Related Matters*. Verso.