

Ирина Протопопова

Платон, Декарт и Лакан:
«трансцендентальный субъект» и «субъект желания»^{*}

IRINA PROTOPOPOVA

PLATO, DESCARTES, AND LACAN:

THE “TRANSCENDENTAL SUBJECT” AND THE “SUBJECT OF DESIRE”

ABSTRACT. The article deals with different types of “subjectivity” in Plato: on the one hand, what may be called the “transcendental subject” in the language of Modern philosophy, on the other, what may be compared to Lacan’s “split subject” and called the “subject of desire”. In the first part, we show the methodological and theoretical closeness of Plato and Descartes through the concepts of “radical doubt” and “aporia”, the practices of “purification” and “detachment from the sensual”, as well as the idea of the “obvious”. The second part offers a comparison of Lacan’s “split subject” and Plato’s “erotic subject”, primarily from the point of view of the Lacanian interpretation of Plato’s *Symposium* in his *Eighth Seminar*, where the problem of psychoanalytic “transference” is considered using the example of the relationship between Alcibiades and Socrates. It is shown that such “subjectivity” is described by both Plato and Lacan as being caused by a “lack” that is never eliminated and is replaced by a certain “vague object of desire”, or Lacan’s “little *a*”. And just as Plato’s Alcibiades places a certain treasure, the *agalma*, “inside Socrates”, the receipt of which will help him gain wisdom, so Lacan’s “patient” places an “object little *a*” in the analyst. However, in both cases it turns out to be fiction, because, in Socrates’ words about himself, he is “nothing”. In conclusion, it is shown that the “subject” in Plato manifests itself in two basic modes: αὐτὸ καθ’ αὐτό (“itself by itself”) and δι’ ἄλλων ἐν ἄλλοις (“through a different in a different”). The conclusion is drawn that Plato’s so-called subject is not at all a fixed autonomous centered self and not a “transparent subject” connected by statements, but a certain process, an infinite dynamic of subjectivation; both the “transcendental subject” and the “subject of desire” are just different modes of such subjectivation.

KEYWORDS: Plato, Descartes, Lacan, transcendental subject, subject of desire, lack, transference.

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025) DOI: 10.25985/PI.23.2.02

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

«Общим местом» можно назвать утверждение, что в античности и в частности у Платона не было никакого «субъекта», что «классический субъект» — изобретение Декарта, что это исключительно новоевропейская концепция и т.д.; всё это кажется мне искусственным ограничением и неким историко-философским предрассудком. Можно сказать, что Платон только и делал, что искал этого самого «субъекта» и пытался показать разные модусы его существования. Странно было бы предположить отсутствие такой философской темы, как «субъект», у греков, у которых γνῶθι σεαυτόν, «познай самого себя», было одной из самых распространенных гном. У того же Платона эти вопросы: «кто я?», «что такое добродетели для человека?», «как правильно жить?» — проходят красной нитью практически по всем диалогам. В этой статье я попробую дать некоторый общую схему «субъектности» у Платона, при этом исходить буду из двух известных и, так сказать, конкурирующих концепций субъекта: первая — концепция так называемого картезианского «прозрачного» субъекта, вторая — концепция лакановского «расколотого» субъекта.

«Трансцендентальный субъект»: Платон и Декарт

Начну с «картизанского субъекта» в сопоставлении с Платоном. Первое, что сближает Декарта и платоновского Сократа, — это их поиск достоверного, подлинного основания знания и *радикальное сомнение* как важнейший шаг на этом пути¹. Сократ в «Апологии» объясняет, в чем он видит свое отличие от других людей: они не осознают собственного незнания, а он осознает. Декарт сам упоминает Сократа в «Правилах для руководства ума»: «если Сократ говорит, что он сомневается во всем, отсюда с необходимостью следует: значит, он понимает по крайней мере то, что он сомневается, и, значит, он познает, что нечто может быть истинным или ложным, и т.д.: ведь эти следствия с необходимостью связаны с природой сомнения»².

¹ См. Протопопова 2022.

² Декарт 1989: 120.

Как видим, Декарт практически сближает свою позицию с сократовской. В случае Сократа сомнения приводят к *апории*, то есть интеллектуальному тупику, вызванному, как правило, противоречием. Дальше тупик либо преодолевается, либо человек возвращается в состояние спячки³. Но как преодолевается апория? Первый шаг — осознание собственного незнания. Второй — переход в новый регистр восприятия и мышления, некий сдвиг восприятия, который приводит к новому опыту, не эмпирическому, а ноэтическому. В «Федоне» говорится об *анамнесисе*, который там описывается не как воспоминание об эмпирических вещах и событиях, но как восхождение к схватыванию эйдосов. Приводится пример «равенства самого по себе» и равных вещей: последние схватываются как равные только благодаря тому, что в нас изначально существует способность схватывать «равное само по себе», хотя рефлексивно мы приходим к нему именно благодаря эмпирическим вещам (*Phd.* 74–75).

Схватывание эйдосов означает, как говорится в 6 книге «Государства», что душа вне всяких образов движется эйдосами через эйдосы к беспредпосыпочноному началу (*R.* 510b). Здесь важно, что душа не отделима от эйдосов, а они неотъемлемы от воспринимающей их души, а точнее — ума, нуса; о таком единстве души и эйдосов говорится и в конце второго аргумента «Федона» (*Phd.* 75cd). Это 4-й уровень сущего как единства восприятия и воспринимаемого, вне-образный, вне-эмпирический, то есть ноэтически-эйдетический. Он присутствует в каждой душе, но это не то знание, которое можно «внести», внедрить извне, — наоборот, это простейший, фундаментальный уровень — то, что является условием схватывания и восприятия эмпирического чувственного опыта, именно поэтому его с полным правом можно назвать *трансцендентальным*⁴. Но обнаружение «в себе» этого уровня требует некоторой философской практики.

³ Ср. слова Сократа о том, что он как овод пытается разбудить спящих афинян (*Ар.* 30–31).

⁴ О трансцендентализме Платона см. Протопопова 2021a и 2021b.

В начале «Федона» Сократ говорит об очищении: «А очищение (κάθαρσις) – не в том ли оно состоит, чтобы как можно тщательнее отрешать душу тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, наедине с собою, освободившись от тела как от оков?»⁵

В третьем аргументе «Федона» Сократ многоократно описывает эту практику примерно теми же словами, и это происходит словно формульное повторение неких заклинаний, о которых сам же Сократ говорит незадолго до этого (*Phd.* 77e8: ἐπάδειν; 78a1: ἐπωδόν). Он повторяет, что нужно выявлять, «до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько это возможно, и советуя душе сосредоточиваться и собираться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря – из ощущимых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно»⁶.

Как видим, здесь важнейшее противопоставление αὐτὴ καθ' αὐτήν αὐτὸν καθ' αὐτό (сама по себе воспринимает само по себе) и δι' ἄλλων ἐν ἄλλοις ὃν ἄλλο (воспринимает иное через иное в ином). То, что само по себе, несоставно, вечно, неизменно, бессмертино; о «несоставности» (τὰ ἀσύνθετα) души говорит Сократ в начале третьего аргумента «Федона» (*Phd.* 78cd), и это вроде бы

⁵ Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἔθισαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἐπειτα μόνην καθ' αὐτὴν, ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; (*Phd.* 67c1; пер. С.П. Маркиша).

⁶ ὅτι ἀπάτης μὲν μεστὴ ἡ διὰ τῶν ὄμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἡ διὰ τῶν ὤτων καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, πείθουσα δὲ ἐκ τούτων μὲν ἀναχωρεῖν, ὅσον μὴ ἀνάγκη αὐτοῖς χρῆσθαι, αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἄλλ' ἡ αὐτὴν αὐτῆ, ὅτι ἀν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸν καθ' αὐτὸν τῶν ὅντων· ὅτι δ' ἀν δι' ἄλλων σκοπῇ ἐν ἄλλοις ὃν ἄλλο, μηδὲν ἡγεῖσθαι ἀληθές· εἶναι δὲ τὸ μὲν τοιοῦτον αἰσθητόν τε καὶ ὄρατόν, ὃ δὲ αὐτὴ ὁρᾷ νοητόν τε καὶ ἀιδές (*Phd.* 83ab).

противоречит описанию души в «Государстве», где выделяются три разных начала (*R.* 439–442). Но это «несоставное» и «простейшее» относится именно к высшему уровню восприятия сущего душой. Состояние, когда душа мыслит сама по себе то, что само по себе (νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸν καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων) — восхождение, *анагогия*, к «высшему» и одновременно простейшему, фундаментальному уровню схватывания, наиболее отдаленному от телесного.

Декарт тоже отказывает телесному в познании: «Разум следует тщательно отвлекать от всех этих вещей, с тем чтобы он возможно более ясно познал свою собственную природу»⁷. Мы помним, как Декарт описывает свое наблюдение за воском, его изменениями под воздействием огня и т.д., и делает вывод, что, принимая разные формы, воск оказывается для восприятия только протяженностью, причем это не чувственное восприятие, а чистое умозрение (*mentis inspectione*). В конце второго размышления он возвращается к своему замыслу о нахождении чего-то надежного и достоверного: «коль скоро я понял, что сами тела воспринимаются, собственно, не с помощью чувств или способности воображения, но одним только интеллектом, причем воспринимаются не потому, что я их осозиаю либо вижу, но лишь в силу духовного постижения (*intellectus*), я прямо заявляю: ничто не может быть воспринято мною с большей легкостью и очевидностью, нежели мой ум»⁸.

Важно, как Декарт рассуждает здесь о воображении в сопоставлении с умом: воображать — значит созерцать форму или образ телесной вещи. Но все, относящееся к телесной природе, — это сон; «ни одна из вещей, кои я могу представить себе с помощью воображения, не имеет отношения к имеющемуся у меня знанию о себе самом»⁹.

Тема сна так же важна в этом контексте для Декарта, как и для Платона, который в «Теэтете» (*Hdt.* 158cd) показывает, что сон

⁷ Декарт 1994: 24.

⁸ *Ibid.*: 28.

⁹ *Ibid.*: 24.

и явь по ощущениям, $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\varsigma$, различить невозможно, то есть у нас нет внешнего критерия истины, но и во сне, и наяву треугольник останется самим собой, то есть мы сохраним способность различать и отождествлять, неважно, какое это будет содержание, пусть самое фантастическое; главное — остаются базовые акты схватывания, которые в «Софисте» описаны как «великая пятерица». Она выступает как некое неслиянное и нераздельное единство и одновременно как совершенное бытие, которому причастны душа, жизнь, движение и ум (*Sph.* 249a, 254–259). Подчеркнем, что «великая пятерица» представляет собой тип *квазиделимого эйдоса* и существует по принципу «Троицы»: неслиянно и нераздельно¹⁰.

Декарт рассуждает очень похоже. В «Размышлениях о первой философии» он обращается к аргументу о сновидениях, чтобы показать, что основанием нашего «я» оказывается ум:

Тут меня осеняет, что мышление существует (*cogitatio est*): ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь (*res cogitans*), иначе говоря, я — ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*)¹¹.

Ego existo, «я существую»: когда это «я» схватывается как осознание любых процессов, «внешних» или «внутренних», оно по необходимости истинно в качестве факта осознавания. «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь»¹². Таким образом, ум, или сознание, оказывается другим именем «я», «субъекта», и он же — единственным прочным и достоверным основанием познания. У Платона это инстанция $\alpha\acute{u}t\acute{o}\ k\acute{a}\theta'\ \alpha\acute{u}t\acute{o}$, «само по себе», что он описывает неоднократно в разных диалогах. Это нечто неизменное,

¹⁰ О важнейших типах эйдосов у Платона см. Протопопова 2018.

¹¹ Декарт 1994: 23.

¹² *Ibid.*: 24.

не подлежащее рождению и гибели, простое, несоставное: это сама себя воспринимающая душа, воспринимающая именно в качестве вечных эйдосов, которые, как было сказано, существуют как некий *несоставный* эйдос.

Для Декарта это основание — самое простое и очевидное, и Платон в «Пармениде» признает эйдосы как основание мышления, причем *ноэсис* исходит из простейшего: «единое» (первая гипотеза) и «единое есть» (вторая гипотеза). «Единое есть» — вот это и есть, как ни странно, основание «субъектности». Понятно, что это не эмпирический субъект, не *доксический* или *миметический* субъект¹³, если использовать язык Платона — это то, что, пользуясь уже языком современной философии, можно назвать *трансцендентальным субъектом*, то есть это уровень самих условий *ноэсиса* как восприятия любого дальнейшего опыта.

Но обратимся еще раз к Декарту: «Итак, что же я есть? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами»¹⁴.

И вот тут мы с удивлением замечаем не только интеллектуальные процессы, связанные с чистым *ноэсисом*, но и *дианоэтические* процедуры — утверждение, отрицание, и более того — желание, воображение и чувства, что по Платону относится к другим регистрам существования души. Но думаю, что не стоит приписывать Декарту психологизацию и некое «обэмпиричирование» *cogito* как мыслящей вещи. Думается, здесь декартовская мыслящая вещь — это прежде всего *осознание* всех названных процессов. То есть содержание воображения, как было показано в цитате выше, есть нечто «телесное», а схватывание этого воображаемого сознанием — уровень *mens*.

У Платона же это как бы разные этажи сущего, как он описывает

¹³ О «миметическом» и «подлинном» субъекте у Платона подробнее см. Протопопова 2023.

¹⁴ Декарт 1994: 24. Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens (Descartes 1904: 28).

ет их в «разделенной Линии» 6 книги «Государства» и, конечно же, как разные начала души в книге 4. То есть *трансцендентальное, ноэтически-эйдетическое «я»* у Платона — это τὸ λογιστικόν книги 4 и νόησις книги 6 «Государства». Что касается других начал — τὸ ἐπιθυμητικόν, желающее, и τὸ θυμοειδές, яростное, или своенравное, — это другие, так сказать, составляющие субъектности, которые позволяют нам сейчас перейти к лакановскому «расколотому» субъекту.

«Субъект желания»: Платон и Лакан

Лакановский субъект — это субъект расколотый, субъект неполноты, утраты и нехватки. Он возможен лишь ввиду своей нецелостности, расщепленности. «Человек — это субъект, центр которого смешен (*décentré*)», говорит Лакан на втором своем семинаре, посвященном фрейдовской теории я (1954–1955)¹⁵. И прямо в начале этого семинара сталкиваются все наши персонажи: Лакан сначала упоминает Платона, его диалоги «Менон» и «Протагор», а потом Декарта, причем описывает его *cogito* именно как некое «прозрачное я» с ясными свойствами:

Однако его я мыслю, следовательно я существую — фундаментальный принцип для всего, что относится к новой субъективности, — не так прост (...), и находятся люди, готовые признать в нем чистой воды надувательство. Если правда, что сознание прозрачно для самого себя и осознает себя как таковое, то ясно, что я (je) не становится от этого для него прозрачнее. Восприятие объекта сознанием не дает ему немедленного представления о его свойствах. То же самое характерно и для восприятия сознанием я. Другими словами, даже если я действительно предстает нам в акте рефлексии, где сознание прозрачно для себя самого как непосредственно данное, это вовсе не значит еще, что реальность эта — заключить о существовании которой уже само по себе немало — оказывается тем самым всецело исчерпана¹⁶.

¹⁵ Лакан 1999: 69. Здесь и далее мы в основном сохраняем предложенную русским переводчиком Лакана передачу его терминов *toi* — *je* как *я* — *Я*.

¹⁶ *Ibid.*: 12.

Но в том-то и дело, что для Декарта это вовсе не исчерпанность и не какое-то «центрированное я» с ясными свойствами. Он сам говорит, что вовсе не отвергает «другое»¹⁷. У Декарта *cogito* — это не «центр я», а схватывание всех актов — сомнения, желания, воображения и т.д. как данности; при этом данность актов сознания этому сознанию *вовсе не означает наличие некоего автономного я как субстанции*. Тем не менее картезианский субъект в качестве «центрированного я» становится для философии 20 века неким жупелом, главным врагом, которому нужно противостоять, как и платонизму в качестве метафизики. Вот и Лакан после картезианского субъекта вспоминает Сократа и говорит, что для современника Сократа я, пусть оно мало похоже на картезианское, должно было располагаться в центре: «и то, и другое лежали в основании, в центре»¹⁸.

Лакан считает, что революцию в изучении субъективности произвел Фрейд, отказавшись приравнивать «я» к разуму и децентрировав это «я». «Попробуем держаться пока этой топологической метафоры — субъект децентрирован по отношению к индивиду. Фраза „Я — это другой“ заключает в себе именно этот смысл»¹⁹.

Однако и сам Лакан почти за 20 лет до этого семинара высказал концепцию о роли образа другого как «себя» на так называемой стадии зеркала: идентификация возникает при ассоциации субъектом своего образа (*image*)²⁰. На втором семинаре он ставит главной целью изучение Я, *эго*:

Нам предстоит лишить его привилегии, которой он обязан некому подобию очевидности, которое на самом деле — я не устаю на тысячи ладов вам это повторять — возникло в истории вполне случайно. Понятие Я представляется ныне столь очевидным благодаря определенному особому статусу, которым обладает сознание в качестве уникального, индивидуального и ни к чему не

¹⁷ Декарт 1994: 9.

¹⁸ Лакан 1999: 13.

¹⁹ *Ibid.*: 16.

²⁰ Лакан 1997: 8.

сводимого опыта. Имея в центре своем опыт сознания, интуиция собственного Я завораживает нас, и для того, чтобы нашу концепцию субъекта выстроить, от чар этих прежде необходимо освободиться»²¹.

Лакан пытается освободить слушателей от чар субъекта, повторяя вслед за Фрейдом, что реальность субъекта располагается в бессознательном. На этом же семинаре он заявляет: «Субъект — это никто. Он разложен, расчленен. И он блокируется, он вбирается в себя либо образом другого, одновременно обманчивым и уже реализованным, либо собственным образом в зеркале. Там, в этом образе, он обретает единство»²². Леклер в дискуссии с Лаканом говорит, что вместо одного идола, субъекта, Лакан переносит идолопоклонство на другой предмет: «в данный момент это больше не субъект — это другой, образ, зеркало»²³. В контексте темы зеркал и образов и переходя к Платону, вспомним многочисленные античные мифы, в которых «расколотость Я» показана через влюбленность в отражение. Мы знаем миф о Нарциссе, влюбившемся в свое отражение, — по другой версии он любил свою сестру-близнеца, а когда она погибла на охоте, стал смотреть в воды реки, чтобы в себе увидеть сестру. Здесь мы видим некую инверсию в отношении себя и другого: смотреть на себя, чтобы находить другого. Известный миф о расколотости единого — это и миф о Дионисе Загре, которого одолевают титаны, очаровав его зеркалом, то есть отражением. Из-за очарованности отражением божественная монада разделяется на части, то есть Диониса раздирают на части титаны, и тем самым единство божественной монады превращается в расколотый эмпирический мир. Такие же сюжеты о падении из божественного единства в раздробленную множественность эмпирического мира, когда падение вызвано очарованностью отражением, мы находим, например, в «Поймандре» или в гностических трактатах о падшей Софии-Ахамот. Смысл этих мифов — страдание от рас-

²¹ Лакан 1999: 85.

²² Ibid.: 79.

²³ Ibid.: 81.

колотости, отделенности от собственного образа и жажда восстановления утерянного единства.

В платоновском «Пире» эта тема рассматривается через природу Эрота. Лакан подробно разбирает «Пир» восьмом семинаре, посвященном теме переноса²⁴. Здесь он рассматривает отношения Алкивиада и Сократа как модель отношений переноса у пациента и аналитика.

В «Пире» Эрот связан с изначальным расщеплением, что заявлено в речи Аристофана о разделении совершенных шаров, в том числе андрогинов, надвое. Будучи отколотой от целого, его бывшая часть стремится вернуться к целостности, то есть Эрот определен нехваткой, связанной с первичным расщеплением: Аристофан описывает эрос как стремление вернуться к нашей «древней природе», воссоединиться с другим как собственным образом. Но люди не знают, чего они хотят, душа только смутно предугадывает свое подлинное желание (*μαντεύεται ὁ βούλεται, καὶ αἰνίγγεται*, *Smp. 192d*).

И всё же здесь Эрот еще бог, а вот у Сократа, который пересказывает Диотиму, он превращается в *даймона* — это и есть «субъект желания», определяемый и гонимый нехваткой. Сократ говорит Агафону, определяя желание: «Следовательно, и этот человек, и всякий другой желает того, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чем испытывает нужду, и предметы, вызывающие любовь и желание, именно таковы?» (*Smp. 200e*)²⁵

Проходя ступени эротической лестницы красоты, «субъект желания» как бы отбрасывает различные формы идентификации — телесную, этическую, научную, даже философскую, связанную с вне-образным постижением эйдосов, — и за пределами всех форм может достичь «прекрасного самого по себе», которое описывается как «ничто», свободное от каких-либо свойств, сливающееся с таким же воспринимающим, который перестает быть каким-либо «субъектом» (*Smp. 210–212*). Но стремление заполнить нехватку не может надолго увенчаться успехом, поскольку

²⁴ Лакан 2019.

²⁵ Здесь и далее пер. С.К. Апта.

Эрот не бог, а даймон, которому по природе определено то воскресать, то погибать.

Природа Эрота обусловлена его родителями и способом рождения: Пения — «нехватка», нищенка, подкрадывается к вышедшему из божественных покоев в сад опьяневшему Поросу («полнота») и зачинает от него Эрота. Пения-нехватка беременеет от «полноты» и рождает желание. То есть Эрот, обусловленный нехваткой, обусловлен всегда и полнотой (описанной как «ничто»), в нем всегда есть семя полноты, к которой он стремится в ее отсутствие. Но стремится он сам не знает к чему, поскольку исходит из полноты *бессознательно*. Желание полноты и самодостаточности, αύτὸ καθ' αύτό, подменяется и трактуется как желание разных воображаемых объектов, достижение которых никогда не приносит окончательного удовлетворения. Таким образом, расколотый субъект неосознанно стремится к бессубъектному единству, но никогда его не достигает — в этом трагедия децентрированного Я по Лакану.

Как с этим связана тема переноса? Тут у Лакана вступает в игру объект «маленькое *a*», этот «смутный объект желания». Люди не знают, чего хотят друг от друга. На уровне зеркала — это стремление идентифицироваться со своим отражением в Другом, получить от него тот собственный образ, который тебя устроит, инкорпорировать свой образ в глазах Другого. Но этот образ нужно как-то получить, и эрос — это стремление получить его у объекта желания, то есть твое желание — это получение желания другого, который тебя признает «кем-то». При этом аналитик — это такой специальный другой, на которого пациент переносит свое желание. «Маленькое *a*» — это воображаемый образ себя, который мы пытаемся найти у другого. Иными словами, психоаналитик должен представлять или заключать в себе отсутствующий объект желания.

Сам факт наличия переноса ставит нас в положение того, кто хранит внутри себя агалму, главный предмет, вокруг которого анализ субъекта строится, — предмет, соотнесенный, связанный, с тем мерцанием субъекта, которое и формирует, согласно нашей

теории, фундаментальный фантазм, задавая то место, где субъект может зафиксировать себя в качестве желания²⁶.

Термин *агальма* Лакан берет у Платона — именно ḥуáлμа как некое тайное сокровище, скрытое в Сократе, подозревает в нем Алкивиад. Лакан подробно разбирает стремление сформировать воображаемое я через отношение Алкивиада к Сократу, где Алкивиад желает получить у Сократа знание о себе самом и природе собственного желания как некую мудрость, но получает только одно: Сократ говорит ему, приглядись ко мне внимательнее, я ничего, оύδεν ѿν (*Smp.* 219a2).

Вот это «ничто» Лакан и делает основным в трактовке отношений Алкивиада и Сократа. Сократ знает, что в нем нет никакого содержания, которое можно передать другому. Более того, он знает, что, по словам Лакана, «объект *a* — всегда зияние, абсолютная нехватка (нехватка бытия на уровне желания), причина желания как такового. Следует понимать, что объект *a* никогда не есть объект, к которому стремится человек, это не „желанный“ объект, не объект желания, поскольку абсолютная нехватка никогда не может быть представлена в сознании, но всегда присутствует лишь в бессознательном»²⁷.

Почему так происходит? По Лакану, Сократ — господин означающих, кроме них, у него нет ничего: «он возводит означающее в верховную степень, в степень единственной основы для достоверности»²⁸. На мой взгляд, в этом и заключается некий промах интерпретации Платона Лаканом. Он видит в оύδεν ѿν господствующую для Сократа роль означающих, не замечая параллелизма сцены соблазнения Сократа Алкивиадом и восхождения по эротической лестнице в мистериальной речи Диотимы. Сократ как «ничто» в постели с Алкивиадом — это не просто метафора, это параллель к тому «ничто», которое описано в кульминации речи Диотимы как «прекрасное само по себе». Прозрачность

²⁶ Лакан 2019: 213. Предпочитаем передать ḥуáлμа кириллицей как *агальма*.

²⁷ Абаджиди 2018.

²⁸ Лакан 2019: 115.

субъекта для Сократа, обусловленная исключительно достоверностью означающих, — вот в чем ошибается Лакан. Безусловно, именно *непрозрачное* является у Платона главным — поскольку оно находится за пределами бытия и высказывания, это непостижимая трансцендентная причина всех сфер сущего, выходящая за их пределы, неустранимая и несказуемая.

Таким образом, Сократ у Платона воплощает оба модуса существования сущего: и αὐτὸ καθ' αὐτό, где он «ничто» как «прекрасное само по себе», и он же — δι' ἄλλων ἐν ἄλλοις ὃν ἄλλο, то, что всегда «по отношению к иному», обусловленное разделенностью и нехваткой эмпирического мира и проявляющееся в бесконечном потоке образов (отсюда всегдашнее притворство Сократа и смена масок²⁹). Получается, что так называемый субъект у Платона — вовсе не фиксированное автономное центрированное Я и не «прозрачный субъект», связанный высказываниями, но некий процесс, бесконечная динамика субъективации (используя слово Фуко); при этом и «субъект желания», и «трансцендентный субъект» — лишь разные модусы такой субъективации.

Литература

- Абаджиди, Д. (2018), “Наслаждение Вещью. Беглый ликбез по Лакану”. URL: <https://stol.guru/pulse/essays/lacan-2018-04-18>.
- Декарт, Р. (1989), “Правила для руководства ума” (пер. М.А. Гарнцева), in В.В. Соколов (ред.), *Рене Декарт. Сочинения в 2 томах*, 1.77–153. М.: Мысль.
- Декарт, Р. (1994), “Размышления о первой философии” (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн), in В.В. Соколов (ред.), *Рене Декарт. Сочинения в 2 томах*, 2.3–72. М.: Мысль.
- Лакан, Ж. (1997), “Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я” (пер. А.К. Черноглазова), in Id., *Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда*. М.: «Русское феноменологическое общество»; Издательство «Логос».

²⁹ Не случайно Алкивиад, восхваляющий Сократа как обладателя внутренних сокровищ, перед этим говорит: «Разве ты не знаешь: что бы он тут ни говорил, всё обстоит как раз наоборот» (*Smp. 214d*).

- Лакан, Ж. (1999), *Семинары*. Книга 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955). Пер. А.К. Черноглазова. М.: Издательство «Гноэзис»; Издательство «Логос».
- Лакан, Ж. (2019), *Семинары*. Книга 8: *Перенос (1960/61)*. Пер. А.К. Черноглазова. М.: Издательство «Гноэзис»; Издательство «Логос».
- Протопопова, И.А. (2018), “Два типа эйдосов и два типа причастности: «Парменид» и «Гиппий Большой»”, *Платоновские исследования* 9.2: 72–80.
- Протопопова, И.А. (2021а), “«Метафизика» и «феноменология» у Платона («Федон»)”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.1: 342–354.
- Протопопова, И.А. (2021б), “Платон и Гуссерль. Рецензия на статью”, *Платоновские исследования* 15.2: 350–357.
- Протопопова, И.А. (2022), “Платон и Декарт: «радикальное сомнение»”, *Платоновские исследования* 17.2: 11–27.
- Протопопова, И.А. (2023), “Сократ и подражатели: «миметический» и «подлинный» субъект у Платона”, *Платоновские исследования* 19.2: 81–96.
- Descartes, R. (1904), *Oeuvres*, publiée par Ch. Adam et P. Tannery. Vol. 7: *Meditationes de prima philosophia*. Paris: Léopold Cerf.
- Protopopova, I. (2018), “Two Types of Eidos and Two Types of Participation: The *Parmenides* and the *Hippias Major*”, *Platonic Investigations* 9.2: 72–80. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2021a), “‘Metaphysics’ and ‘Phenomenology’ in Plato (the *Phaedo*)”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.1: 342–354. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2021b), “Plato and Husserl. Article review”, *Platonic Investigations* 15.2: 350–357. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2022), “Plato and Descartes: The ‘Radical Doubt’”, *Platonic Investigations* 17.2: 11–27. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2023), “Socrates and Imitators: Plato’s ‘Mimetic’ and ‘Authentic’ Subjects”, *Platonic Investigations* 19.2: 81–96. (In Russian.)