



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Философская мысль: рецепция и интерпретация



ПРОБЛЕМА «Я» И «ДРУГОГО» В ФИЛОСОФСКОМ И ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ РАКУРСАХ: ОТ ГЕГЕЛЯ К ЛАКАНУ*

Д. Э. ГАСПАРЯН

Введение

Если мы задумаемся над тем, откуда мы знаем о собственном Я, то этот вопрос вначале покажется нам очень простым, но если мы поразмыслим над ним еще немного, то увидим, насколько он сложен. Впервые проблематичность обнаружения нашего Я как чего-то предметного, сущностно очерченного и тождественного себе, продемонстрировал уже Д. Юм. Используя на удивление современные феноменологические методы, он показывает, что как бы мы ни пытались уловить наше Я как нечто определенное, мы будем постоянно встречаться с разрозненными впечатлениями. Например, мы будем чувствовать усталость или бодрость, комфорт или дискомфорт, нас будут посещать различные образы, мысли о прошлом и будущем, но ни одно из этих впечатлений не будет чувством переживаемого Я. Станным образом мое Я нельзя прочувствовать, его можно лишь примыслить ко всему тому, что реально чувствуется. «Я никогда не могу поймать свое Я отдельно от перцепции и никак не могу подметить ничего, кроме какой-нибудь перцепции»¹.

У А. Шопенгауэра мы встречаемся с рассуждением, еще более близким современным авторам. Субъекту в младенческом возрасте все перцепции даны единым нерасчлененным потоком. Ощущение собственного тела слито с ощущением внешнего предмета таким образом, что нет никакой возможности определить, где заканчивается тело и начинается предмет. «Следовательно, одно общее самочув-

* Статья написана в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Концептологический анализ “возвращения к трансцендентному” в современной европейской философии», грант № 13–03–00573 (2013–2015).

ствие не знакомит нас с формой своего собственного тела»². Если вдуматься в то, что наше тело тоже, строго говоря, есть предмет и дано нам как предмет, то как бы мы могли на уровне одних ощущений отделить ощущение нашей руки от поверхности, к которой она прикасается? Это различие не лежит в области самих ощущений, так как нельзя сказать, что свою руку я чувствую особым образом, отличным от ощущения гладкой поверхности. Но тогда, каким образом младенец, не имеющий возможности взглянуть на себя со стороны, мог бы заключить о границах собственного тела? И откуда он тогда вообще мог бы знать, что его тело не является продолжением предметов, а предметы не являются продолжением тела?

Этот вопрос представляет собой весьма нетривиальную проблему для психологов, однако далеко не все психологические теории, ориентированные на практическую работу, готовы разбираться в этом темном метафизическом вопросе. Скорее этот вопрос заходит на территорию философии психологии и составляет предмет для разного рода теоретических спекуляций. Впрочем, у большей части этих спекуляций, если они создаются на почве философии, вырисовывается один и тот же корневой метафизический ход — самость субъекта оказывается не первичной сущностью, а тем, что зарождается вне субъекта и имеет для него привносимый характер. Строго говоря, о субъекте даже нельзя говорить как о том, кто существует до того, как это «нечто» будет ему привито. Скорее сам субъект есть результат внешних манипуляций и появляется как продукт или результат работы по субъективации — вторым шагом и по итогам успешно проведенной операции по трансплантации формы Я.

Эта идея с завидной регулярностью встречается у самых разных философов XX в.: Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Э. Левинаса, Ж. Деррида, Ж. Батай, М. Бланшо, Ж.-Л. Нанси, Ю. Кристевой, Б. Вандельвейса и др.³. Психология, в свою очередь, готова обращаться к этой теме с меньшим энтузиазмом в силу ее (темы), как мы сказали, спекулятивности. Однако среди всех фигур, оказавших влияние, как на область философии, так и на область психологии, особенно выделяется авторитет Ж. Лакана, не побоявшегося перенести эту тему из области чистой философии в область психологии. Ему удалось сделать из сугубо умозрительной проблемы возникновения субъекта тему, с которой пришлось считаться многим психологам, по крайней мере, психоаналитического направления. Благодаря его усилиям эта тема не только перестала быть исключительно спекулятивной и чересчур абстрактной, но даже получила некоторое при-

кладное и эмпирическое значение — отныне стало уместным спрашивать, в какой момент вполне конкретного развития психики человека субъект вступает в свои права. На этот процесс стало возможным указать как на период становления личности в ходе ее индивидуальной истории взросления и роста. Лакан, таким образом, поместил вопрос, традиционно считавшийся достоянием метафизических рефлексий, в область психологических изысканий, что означало возможность экспериментальной проверки и верификации опытом.

За последние 15–20 лет в западной литературе даже завязалась активная дискуссия о правомочности применения сугубо редукционистских практик в описании формирования инстанции Я. Такова, например, обширная полемика между немецким психологом Эрнстом Бошем⁴ и итальянскими авторами Коэльо и Фигейредо⁵, в которой Бош отстаивает неоднозначность толкования структуры Я как сугубо intersubjectивной и социально обусловленной — позиции, развиваемой итальянскими авторами. Активная дискуссия между психологами идет также в связи с вопросом о цельной или составной природе Я: при intersubjectивной трактовке формирования индивида Я нельзя рассматривать холистически, что сказывается не только на психологических теориях Я, но и на психологических практиках, в том числе, психотерапевтических. Однако, несмотря на такой прикладной поворот в проблематике возникновения субъекта, основа у нее осталась глубоко философской. Без знания этой основы не так просто уяснить смысл, а главное, мотивацию ухищрений, позволивших создать такую психологическую теорию субъекта, в которой субъектом не рождаются, но становятся по определенной, заданной извне технологии. Обращаться к этой основе, во многом значит обращаться к предтече и вдохновителю теории внешнего происхождения Я (проблемы Я и Другого) — Г. Гегелю, который сделал для разработки этой проблемы так много, что последующим авторам оставалось только уточнять детали и конкретизировать положения предложенной им схемы. Впрочем, как хорошо известно, Гегель остался бы для французского крыла континентальных философов глубоко чуждым автором, если бы не усилия А. Кожева — главного популяризатора и тематизатора наследия Гегеля, преподнесшего его французской интеллектуальной элите. Стараниями Кожева Гегель приобрел огромную популярность в среде французских интеллектуалов. По сути, Кожеву удалось привить французским философам методологию, ранее ими практически не использовавшуюся. Одним из ярчайших примеров этой благодатной прививки стала тема Я и Другого, оказавшаяся едва ли

не самой обсуждаемой и злободневной во французской философии. Важно отметить, что в этой истории Кожев сыграл не просто роль медиума, но основательно дополнил и развил идеи Гегеля. В связи с этим ниже я буду активно обращаться к Кожеву, поясняя тот или иной гегелевский концепт.

Таким образом, при действенном участии Кожева Гегель заложил фундамент для последующей разработки темы Я как Другого — гегелевские ходы в значительной степени определяют глубинную логику разных теорий Другого в континентальной философии. Поэтому Гегель — один из главных героев этой работы. Вторым же главным героем является Лакан — я обращаюсь к нему, чтобы показать на определенном примере, как философская проблема понимания Я через Другого была перенесена в область психологии. В свою очередь, Лакана можно рассматривать как одного из пионеров в сфере тех психологических подходов, которые вводят в свой контекст понятие Другого, а именно аспекты интересубъективности, социального моделирования индивида, вторичной природы Я и т.д. При этом, конечно, Лакан не работает с этой проблемой как чистый практик — в его работе еще очень много философского задела и подтекста. Но он отчетливо движется к эмпирическому поиску подтверждения абстрактных философских изысканий. Если угодно, Лакан пытается верифицировать Гегеля, и ему это удастся. И именно поэтому ключ к пониманию Лакана представляет собой гегелевская философия субъекта. Ниже я и попытаюсь это показать. На этом пути нам предстоит заглянуть в гости к некоторым другим философам, но общий вектор «от Гегеля к Лакану» будет вести нас подобно ориентиру, указывающему дорогу.

Генезис и логика модели «Я как Другой» — Г. Гегель

Итак, тематизацией Другого как конститутива субъектности мы в первую очередь обязаны философии Гегеля (точнее его перепрочтению Александром Кожевым, предложившим определенную акцентуацию гегелевских смыслов).

Как у Гегеля вводится Другой? Припомним для начала, что реальные эмпирические субъекты, наделенные «собственным» сознанием и самосознанием, у Гегеля суть не что иное, как средство самопознания Абсолюта⁶. Человек в Бытии есть орган *самосознания* Абсолюта — такова главная антропологическая формула диалектики. Но для того, чтобы быть этим органом, эмпирический субъект и сам должен быть наделен самосознанием. И тогда мы

должны спрашивать, как возникает самосознание каждого конкретного, отдельно взятого индивида, и что такое самосознание вообще. То, как Гегель отвечает на этот вопрос — кардинально отличным от всей предшествующей философии образом, — позволит нам ввести в континентальную философию фигуру Другого. Впервые субъект для своего рождения затребует содействия других субъектов, которые в свою очередь, будут нуждаться в нем или друг в друге для своего формирования. Гегель, таким образом, вводит феномен интерсубъективности в самое сердце субъекта. Посмотрим, как ему это удастся.

Задавшись хрестоматийным вопросом, что делает субъекта субъектом, Гегель, вопреки традиционным положениям классической философии, высказывает неожиданную мысль — таковым субъекта делает вовсе не разум, но *желание*. Не будем забывать, что субъектом, или человеком в философии Гегеля является существо, единственно способное к деятельному отрицанию налично данного. Все кроме человека в мире просто существует, и только человек не ограничивается существованием, но и отрицает то, что есть с точки зрения того, чего нет. Субъект есть конденсат негативности в бытии. Это означает, что он может отрицать существующий порядок вещей как бы трансцендируя миру, и в тоже время, являясь его частью. Тогда почему не разум конституирует субъекта, а желание? Все дело в интенциональности того и другого. Разум, или познание всегда направлено на нечто наличное, некий предмет или объект, который *есть*, присутствует и составляет пищу для нашего ума. Разум есть опыт осознания присутствующих вещей и явлений. Напротив, желание всегда направлено на то, чего *нет*, мы хотим того, чего у нас нет сейчас в наличии и что мы хотим приобрести, испытывая нехватку, недостаток этого. Желание есть опыт отсутствия чего-либо, более того, оно возможно только как деятельное отрицание того, что есть. Например, если реальным является чувство холода, то желать тепла — значит отрицать холод, т.е. отрицать, по сути, то, что властно заполняет собой все пространство сущего, но желание субъекта оказывается сильнее этой тотальности бытия, над которым желание, желая, может подняться. Разум же в подобной ситуации может лишь констатировать холод, но не может желать преобразовать его. Именно поэтому человек, как существо деятельное и способное к отрицающему преобразованию сущего, начинается со способности желать, а не со способности мыслить. Кроме того, желание, будучи воплощенной негацией, отрицает не только налично данное, но и сам объект желания — получая объект желания, оно уничтожает его. Порой удовлетворение желания,

означает уничтожение объекта, к которому оно было устремлено. Но чистая негативность желания связана также с невозможностью окончательного удовлетворения — никакой объект устремления желаний не насыщает его окончательно, желание упорно продолжает чего-то желать. Так устроена экономика желания — если бы желание не восстанавливало каждый раз нехватку объекта, оно отменило бы само себя. И пока длится желание, длится бытие субъектом. Желание конституировано радикальной нехваткой — получив в свое пользование объект желания, мы тотчас начинаем желать чего-то другого. Все эти мотивы получили самое плодотворное развитие в последующей континентальной мысли (например, в теории психоанализа З. Фрейда, Ж. Лакана и в последующей критике у Ф. Гваттари, Ж. Делеза).

Итак, желание есть неотъемлемая часть человеческого в человеке. Однако это лишь его необходимая, но не достаточная часть. Чтобы специфицировать человека как особое существо, следует специфицировать и само желание. Ведь животные тоже способны желать (этим они и отличаются от неодушевленных вещей и предметов). Человека от животного отличает не что иное, как объект интенциональной направленности желания, а именно то, что желается в процессе желания. Животное желает чего-то налично-данного, ему нужны объекты вещного мира, оно всегда заинтересовано в том, что есть в поле его непосредственного восприятия. Желание животного направлено к миру природы, т.е. к области Идентичности, как мы помним. В этом смысле негация, проделанная животным, является неполной негацией или не вполне негацией. Только человек способен транслировать чистую и абсолютную негативность, так как он желает того, что выходит за пределы всякой наличности. Объектом собственно человеческого желания является не относительное, а абсолютное отсутствие объекта. Именно поэтому только человек способен к метафизическому, и в частности, религиозному чувству — желая Бога, человек отрицает всю полноту бытия целиком, устремляясь к тому, что превышает всю совокупность налично-данного. Человек всегда превышает тот порядок вещей, который дан ему в качестве окончательного — он устремляется от того, что есть к тому, чего нет. Итак, правильное, т.е. полноценное желание должно быть направлено к тому, что также является отсутствием, а не присутствием. Если желание есть, как мы сказали, чистая негативность, то чтобы она и продолжала оставаться таковой, в нее не должно примешиваться ничего из области наличного. Ближайшим претендентом на эту роль тогда будет *само желание*. Означает ли это, что желание должно желать само себя? Ни в коем случае, так как

тогда оно станет тождественным, в то время как негативность есть его (желания) противоположность. Но тогда остается только одно — желание должно желать какого-то *другого желания*. Именно в этом композиционном центре всего рассуждения и должен появиться Другой. Он возникнет в момент, когда Гегель заявит, что настоящим объектом истинного (т.е. только человеческого) желания будет *желание другого человека*. Эта формула Гегеля лучше всего передается словами Ж. Лакана: «Желание есть желание Другого»⁷. Объектом моего желания должно стать желание другого человека.

В общем виде формула «желать желания другого» означает следующее: я желаю завладеть желанием другого, т.е. я хочу, чтобы другой желал меня. Я желаю желания Другого, или, иными словами, весь объем моего желания состоит в том, чтобы быть желаемым Другим. Конкретно желание другого означает признание меня в качестве некой ценности. Моя жизнь и моя индивидуальность должны быть безусловно признаны другим как нечто самоценное. Другой, следовательно, должен признать во мне человека и гражданина, но в первую очередь личность — существо особенное. Желать желания Другого — значит желать быть признанным свободным, равно желать быть свободным — означает желать признания другим. Кроме того, желание другого — это весь слой общечеловеческих (внеприродных и надвитальных) ценностей, не только свободы, но и справедливости, долженствования и пр., т.е., строго говоря, в своей субъективности я должен хотеть весь комплекс социальных феноменов. Чтобы обрести свою самость, я должен учесть самость других людей и стать частью интересубъективного порядка. Человек тогда желает желания другого, когда готов расстаться с собственной жизнью (пределом природного, т.е. животного влечения) во имя того, что Кожев назовет «престижем» — жажды социального одобрения⁸. Если для животного пределом его устремлений является самосохранение, т.е. поддержание и сохранение своей жизни, что, в некотором смысле, выступает для него как высшая ценность, то человек готов riskовать жизнью из понятий чести и достоинства, ценностей довольно виртуальных.

Таким образом, жажда признания Другим есть важнейшее условие субъективации. Это означает, что без присутствия в мире другого человека, я и сам не смогу состояться как человек. Кожев говорит об этом так: «Стало быть, человек может появиться на земле только в стаде. И потому человеческая реальность может быть только общественной»⁹.

В свою очередь механизм признания меня Другим имеет сложную диалектическую структуру, проливающую свет на всеобщность, конституитивность и имманентность Другого, активно задействованные некоторыми последующими психологическими контекстами. Индивидуальное, по Гегелю, есть синтез *Особенного* и *Всеобщего*. Требование *всеобщности* означает, что человек является в той мере человеческим, а именно свободным и историчным, в какой он признан в качестве такового *всеми* другими, т.е. в пределе всем человечеством. *Особенное* же в свою очередь означает совокупность всех предзаданных свойств субъекта — его характера, темперамента, способностей, обстоятельств жизни, окружения и среды. При этом настоящий человек всегда устремлен к преодолению своего особенного — того, что дается ему в качестве исходной данности (например, условия рождения в бедной семье или в несвободной стране). Как, однако, на практике могло бы быть осуществлено это признание всеми одного, если сам этот «один» является частью всеобщего? На помощь здесь приходит уточненная формулировка акта признания: признание есть долг признания *другого*, а именно *всегда другого*. Это максима не вида: «Признай другого как самого себя», но вида: «Признай другого, как он признал тебя». В данном случае противоречие снимается, однако, фактически, человек обречен не находить удовлетворения в имеющихся на его счет признаниях, поскольку эта совокупность признаний всегда *неполна*; она никогда не бывает представлена *всеми*.

В этом совместном признании открывается *взаимно-референциальный* характер этой процедуры. Действительно, признание субъекта сообществом может стать для него значимым фактом только в том случае, если он сам, в свою очередь, «признал» это общество. Я должен признать право Другого на его самоценность и тогда я смогу и сам обрести свою индивидуальную ценность. Я должен вступить в интерсубъективные отношения взаимной значимости. Чья-либо оценка важна для нас лишь постольку, поскольку мы сами высоко оцениваем того, кто выносит суждение. Иначе говоря, даже когда мы чувствуем себя в полной зависимости от чьего-либо авторитетного мнения, свое мнение о его авторитетности мы уже сформировали — такова предупредительность наших способностей к оценке. И тогда мы получаем глубоко имманентный характер взаимных притязаний на признание. Всякий единичный индивид обязан признать других значимыми индивидуальностями, поскольку подлинное признание возможно лишь со стороны тех, кого он сам признает.

Если жажда признания продолжает мотивировать субъекта, то, оставляя за ним значительную свободу поступать по своим собственным убеждениям и желаниям, налагая притом лишь ограничения законодательного и морального свойства, социальный порядок (Другой), скорее всего, заполучит субъекта, работающего *на* этот социальный порядок, а не *против* него. Это ожидание выступает весьма вероятным, если социальный порядок мыслится как пространство, которое генерирует и распределяет знаки социального признания. Объяснить, как индивид, будучи носителем частных эгоистических интересов, может выступать не против других индивидов, а совместно с ними, координируясь и сотрудничая с ними, будет гораздо проще, если принять во внимание эту модель. Если субъект движим лишь одним желанием признания, то, реализуя свою индивидуальную свободу, он с необходимостью направит ее к «стихии всеобщности», ибо лишь в ней он может найти желаемое — всеобщее одобрение и утверждение его уникальности как свободного существа. Равным образом субъект обречен на исполнение определенных алгоритмов, предписанных «всеобщим» во имя социального одобрения.

Получается замкнутый круг — субъект в своем стремлении быть признанным как свободно волящее и утверждающее свою волю существо, волит именно то, что предписано социальным порядком, но не теряет при этом чувства личной, не обремененной никем и ничем свободы. Его частная воля начинает согласовываться с волей прочих индивидов, не утрачивая при этом своей. Все индивиды должны признавать друг друга как самоценных участников сообщества. Сказанное в свою очередь означает то, что составляет главный нерв некоторых последующих психологизаций: внутренний мир субъекта есть продолжение и повторение социальных игр и по крайней мере через ценностные суждения Другой входит в самую структуру его внутреннего мира. Индивидуальное является пространством «экс-тимного», т.е. областью, где внутреннее овнешняется, поскольку субъекты выступают взаимными проводящими силами для энергий, расходуемых на социальное признание. Индивид, таким образом, есть тот, кому удалось, пускай на время, завоевать желание Другого — для этого ему пришлось принести в жертву свое особенное, но и уберечься от полного растворения в Другом. Индивид есть тот, кто был замечен и признан Другим.

Зеркало для Другого – Ж. Лакан

Теперь после всех этих метафизических разъяснений, мы можем приступить к собственно лакановской интерпретации Другого, которую, как я уже говорила вначале, можно рассматривать в виде одной из немногих попыток психологической разработки этой темы. Здесь же мы сможем немного поговорить о том, как концепт Другого наполняется психологическими смыслами не только в его теории, но и в некоторых других психологических контекстах. Напомню, что психологическая работа с концептом Другого предполагает некий эмпирический поиск конкретных эмпирических коррелятов этого феномена в реальной исторической жизни субъекта, а именно в истории формирования его психики. Лакан, по сути, и задается вопросом о том, какой скрытый психологический механизм позволяет сформировать субъекта. Несмотря на подробный эмпирический анализ, в его способе отвечать на этот вопрос мы с легкостью услышим философский подтекст, восходящий к Гегелю и подробно описанный выше.

Начнем мы, однако, с хорошо известного замечания К. Маркса, которое самым неожиданным образом предвосхищает лакановскую теорию «стадии зеркала». Так как человек, пишет Маркс, «родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: “Я есмь я”, то человек сначала смотрится как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей своей павловской телесности, становится для него формой проявления рода “человек”»¹⁰.

Высказывание Маркса возвращает нас к началу настоящей статьи, где мы поставили вопрос о том, что обеспечивает целостность субъектности и знание о себе как о Я, поскольку никакое самопогружение в глубины психики и чувственного опыта этого знания не дает. Теперь, как кажется, становится яснее ключевая мысль философии Другого – таким знанием мы обязаны Другому, который предъявляет нам своего рода рамочный образец единства и целостности субъекта. Только глядясь в антропологический контур Другого, можно постичь свое Бытие человеком. «Я», в таком случае, есть явление социальное, оно может состояться как субъект только благодаря тому, что есть другие.

Благодаря знаменитому лакановскому концепту «стадии зеркала», сказанное перестает быть одной лишь метафорой. По крайней мере, «стадия зеркала» описывает абсолютно реальный этап формирования человеческой психики. Уже в рамках обычной

возрастной психологии специально описывается период, когда дети (ориентировочно в возрасте 6 месяцев) начинают реагировать на свое отражение в зеркале, а именно выказывают интерес, радость и попытки взаимодействия с отражением в виде игры. Факт, что ребенок в возрасте шести месяцев начинает эмоционально реагировать на отражение в зеркале, подтолкнул психологов к проведению ряда экспериментов для установления, как именно и почему ребенок начинает узнавать свой образ, а также понимать, что этот образ — его собственный и в конечном итоге догадываться, что это — только образ. До Лакана уже Анри Валлон предложил понимать игру с зеркалом как процесс, который ребенок проходит на стадии роста и который играет ключевую роль в формировании Реальности¹¹. В концепции же Лакана мы встречаемся с тщательно разработанной теорией, являющейся, возможно, более философской, чем психологической. Так, приступая к разбору данной теории, Лакан сразу же заявляет, что «он ставит нас в оппозицию любой философии, исходящей прямо из Cogito»¹².

Так в своих исследованиях Лакан предполагает диалектический подход в объяснении работы психики, что отличает его от традиции прежней французской философии, рассматривавшей сознание в качестве субстанции. К примеру, даже те философы, которые испытали непосредственное влияние Кожева, не смогли избавиться от «иллюзии автономности Я и сознания»¹³. Лакан имеет в виду в первую очередь Сартра и Мерло-Понти, которые отталкиваются от автономии Я (сначала существует Я, и лишь потом оно вступает в отношения с Другим), в то время как для Лакана сначала есть отношения с Другим и только после появляется Я¹⁴. Лакан опишет диалектический переход от визуального ощущения (отражения в зеркале) к воображаемому (пониманию того, что это образ) и затем от воображаемого к символическому (включению Другого в свое Я). Следование Гегелю заставляет нас сказать, что субъект вовсе не предшествует миру форм, которые его очаровывают: он конституируется ими и в них. У Лакана так же, как у Гегеля, социальное возникает в сам момент организации субъектности как то, что, по сути, порождает субъекта в качестве своего следствия или эпифеномена.

Итак, Лакан возьмет на вооружение классические факты, описанные психологами, и даст им свою интерпретацию. В ней речь пойдет о том, что младенец до 6 месяцев пребывает в так называемой «до-зеркальной стадии», на которой он еще не ощущает целостности и индивидуального единства собственного тела.

Ребенку доступны лишь разнородный чувственный опыт и разрозненное исследование частей собственного тела. Он не может связать перцепции тела в единый, свой собственный, опыт. Ребенок рождается незавершенным в физическом отношении — у него наблюдается моторная дискоординация, вызванная чувством «неконтурированности» (неограниченности) своего тела. На первых месяцах жизни нервные «ареалы», через которые поступают данные извне, будут реализованы у ребенка «дисперсно»: автономно, бессвязно и фрагментарно. До-зеркальную стадию развития ребенка Лакан определяет как «раздробленный образ тела».

Эта формулировка напоминает нам слова Шопенгауэра, которые мы цитировали в самом начале статьи. Имеется в виду тот изначальный опыт «себя» (который в действительности «собой» еще не является), который воспринимается ребенком как бессвязный поток разнородных возбуждений. На этой стадии ребенок еще слит с миром. Он еще не ощущает целостности и индивидуального единства, предполагающих отделенность от мира. Когда же ребенок встречается со своим отражением в зеркале, то, как кажется, в его сознании происходит связывание фрагментированных ощущений собственного тела, которыми он располагал на до-зеркальной стадии, в целостный пространственный образ — гештальт. Визуализация этого образа позволяет синхронизировать внутренние переживания с внешней объективацией его тела. Это означает в свою очередь что только потусторонняя визуализация себя в мире, способность увидеть себя со стороны, позволяет сознанию отделить себя от мира, т.е. позволить родиться на свет субъекту. В терминах самого Лакана это выглядит как «привносимая субъективность». Фактически он мыслит субъективность через внешние визуальные эффекты — усмотрение контуров тела, которое дано как чужое тело, которое я должен присвоить и сделать своим. Это своего рода интерсубъективная психология, которая предполагает, что Другой уже внутри тебя, уже тебя в каком-то смысле конституирует, стирая различия между внешним и внутренним, собой и другим, иными словами образуя некий изначальный социальный организм.

Опыт зазеркалья позволит ребенку не только признать обладание собственным, индивидуальным телом, но и обрести свою субъектность. Этот путь включает в себя коммуникацию со своим образом в зеркале, что дает возможность запустить механизм интерсубъективных отношений. Все дело в том, что ребенок, обнаруживающий в возрасте 6 месяцев образ в зеркале, немедленно

вступает с ним в игру. Это поведение отличается от известной зоопсихологам индифферентности животных: они тоже замечают свой образ в зеркале, но остаются к нему безучастными. Не только детеныши шимпанзе, но и взрослые особи не проявляют большого интереса к своему отражению в зеркале. В отличие от животного ребенок приходит в настоящий восторг от встречи с человечком, который во всем ему послушен — маленький двойник повторяет и движения, и мимику ребенка, он следует всем его желаниям, незаметно формируя структуру и центр этих желаний; виртуальный ребенок создает реального, отделяя его от внешнего мира и позволяя «узнать» в другом себя. Именно в момент узнавания в психике младенца происходит одномоментное связывание разнородных и отдельных впечатлений, испытываемых его телом на до-зеркальной стадии, в единый антропологический контур. Синхронизация моторики с отраженным образом и перенос внутренних переживаний на визуализированный внешний гештальт центрирует субъектный полюс внутри психики ребенка. Этот полюс и должен стать началом сознательной жизни, свойственной исключительно человеку. Сформированный образ тела даст ребенку рамку, в которую он вольется для того, чтобы обрести свое Я. Таким образом, самое существенное для человека приходит к нему извне, под видом Другого. Обнаружив в отражении зеркала своего двойника, ребенок эволюционирует в своем понимании этого образа от чуждости до принятия его в качестве основы своего Я. Возникший новый опыт цельности и отделенности от мира позволит связать воедино анонимный поток переживаний, присвоить его и, что самое главное, отныне не смешивать себя с другими. Это измерение психики впоследствии (после освоения языка), будет тем пространством где сможет расположиться производительная фигура Другого.

Таким образом, Лакан учит нас, что еще ребенком человек вступает в отношения коммуникации с Другим через опыт освоения своего тела. Возрастная психология приводит массу иных примеров формирования самости посредством коммуникации с Другим. Так, когда ребенок воспроизводит внешние визуальные выражения материнского внимания к нему (жесты, мимику), в нем в ответ возникает аффект, который и можно считать началом его/ее субъективности. Французский философ Н. Лату называет этот аффект привносимой или «заразной, инфекционной субъективностью»¹⁵, которая протекает в виде нелингвистической коммуникации в пограничной зоне между матерью и ребенком.

Это как раз то, что пытается показать Лакан — субъект не приходит в мир отдельной изолированной монадой, но с самого начала вступает в отношения коммуникации с Другим (телом Другого). Строго говоря, первична коммуникация, а субъект вторичен — он есть результат и продукт коммуникации. С первого момента появления на свет он инкорпорирует в себя это социальное отношение. Коммуникация тогда является не следствием, а предпосылкой формирования внутреннего мира субъекта. Здесь можно было бы говорить о первичности социального, некой психологии социуса (*socius*) в смысле, который придавал этому понятию французский психолог и психиатр П. Жане¹⁶.

Собственно, главный вывод, который можно сделать из описанных механизмов будет состоять в том, что в процессе формирования субъекта в нем формируется сфера первичного отстранения, конституирующая таким образом разделение мира на внешнее и внутреннее. Отстранение от себя возможно через включение в собственную психическую структуру чего-то внешнего, чем и «представляется», в конечном итоге, для человека все символическое — язык, социум, культура — Другой. Субъект обретает приватное измерение внутреннего посредством вхождения в чуждые ему формы, и в ходе этой же процедуры появляется внешний ему объектный мир. Таким образом, разрыв вписан в саму структуру субъекта и реальности. Человек сталкивается с социумом не в процессе обнаружения запретов или ограничений на его желание, он сам творит этот социум как единственное пространство, произведенное им самим и для него же.

В этом пункте мы получаем примерно тот же принцип кругового обоснования, который уже встречали у Гегеля. Лакан очерчивает собственно антропологический горизонт человеческого желания, соглашаясь с Кожевом, комментирующим Гегеля: «...антропогенное Желание отлично от животного Желания... тем, что оно направлено не на реальный, “положительный”, данный объект, а на некоторое другое Желание»¹⁷. И именно поэтому желание остается навсегда пораженным нехваткой Другого: с одной стороны мы соотнесены с ним ближайшим образом, с другой — соотнесенность эта мнима, так как нам дан лишь образ Другого, но сам Другой не дан.

Безусловно, позиция субъекта будет обретена ребенком много позже — в момент вхождения в область собственно символического, в область языка, культуры и социума. Но этому предшествует событие, уходящее вглубь становления психики — игра с зеркальным образом, последствия которой станут для субъекта

чрезвычайно серьезными. Посредством одного психического акта человек разом получит и свое Я, и окружающий его мир, который в некотором смысле, ему тоже придется принять «на веру», как это произошло с первым в его психической истории опытом обретения себя — принятием своего собственного образа.

Заключение

Итак, целостность, которой наделен субъект, в действительности, развернута вовне. Субъектность не является частью самого субъекта, ибо она не переживается им как внутренний опыт — строго говоря, об этом нам говорит еще Юм. Мысли, образы и впечатления — это сугубо внутреннее содержание человеческого опыта, но рамочное оформление этого всего как целокупного и принадлежащего кому-то одному, приходит извне. Это приходящее со стороны вещей «воображаемое единство», которого человеку объективно недостает для распознавания в себе Я, и будет еще одним именем для обозначения Другого. Другой с самого начала встроен в структуру Я, конституируя его субъектность. Но правда, однако, заключается в том, что *никакого реального Я нет* — оно было разыграно вовне и принято субъектом всерьез. И поскольку именно этот акт интериоризации Другого и стал условием моей возможности стать субъектом, человек есть Я лишь постольку, поскольку он есть также и Другой. Объективировать себя, чтобы стать субъектом, значит включить «взгляд» Другого в само единство «своего» сознания. Фактически это есть расширение и углубление положения Гегеля и Маркса о том, что каждый смотрится в другого, как в свое зеркало: если бы не было Другого, я бы никогда не смог стать для себя объектом, т.е. обрести самосознание. Таким образом, интересубъективность есть конститутивная часть индивидуального сознания. Но Лакан сделает еще одну вещь — он скажет, что субъект не только невротизирован Другим, он еще и не должен себе в этом признаваться. Существование Другого должно оставаться тайной сознания, включение Другого является неким табу, «слепым пятном», раскрытие которого грозит распадом личности. Иными словами, социализация субъекта, т.е. по сути, включение Другого в структуру его личности, это некая тайна, состоящая в том, что субъект лишен приватности сознания, т.е. никакого когитального единства, лежащего в основе классического представления о субъекте, в действительности нет. Субъект соотносится сам с собой при посредничестве Другого — внешнего образа, который он должен был отождествить с собой в воображе-

нии, а не почувствовать изнутри. Этому посредничеству субъект и обязан своим сознанием, всегда уже травмированным присутствием Другого.

Таким образом, благодаря главным тематизаторам Другого — Гегелю и Лакану, этот мотив прочно войдет в репертуар континентальных теоретизаций. Со временем, правда, фигура Другого будет все больше обрастать различного рода коннотативами — Другой будет пониматься и как язык, и как идеологический резервуар культуры, и как социальное и знаковое (символическое) пространство в целом и т.д. Кроме того, после Гегеля ряд философов предназначит Другому скорее репрессивную роль, и ни о какой диалектической идиллии совпадения Всеобщего и Индивидуального не будет идти и речи. Но, несмотря на эти трансформации неизменным останется главное умозаключение — конститутивом Я выступает Другой, одолживший нам на время призрачный образ субъектности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. — М.: Канон, 1995. С. 92.

² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Соч. Т. 1. — М.: Мысль, 1985. С. 123.

³ См.: Taylor V.E., Winquist Ch.E. *Encyclopedia of Postmodernism*. — L.: Routledge, 2001.

⁴ См.: Boesch E. Why does Sally never Call Bobby 'I'? // *Culture Psychology*. 2003. № 9. P. 287–311.

⁵ См.: Coelho N.E., Jr., Figueiredo L.C. Patterns of intersubjectivity in the constitution of subjectivity: Dimensions of otherness // *Culture & Psychology*. 2003. № 9 (3). P. 193–208.

⁶ См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология Духа. — СПб.: Наука, 1992.

⁷ Лакан Ж. Стадия зеркала // Мазин В. Стадия зеркала Жака Лакана. — СПб.: Логос, 2000. С. 143.

⁸ Там же. С. 145.

⁹ Там же. С. 87.

¹⁰ Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. — М., 1973. С. 306.

¹¹ См.: Jalley É. Freud, Wallon, Lacan. L'enfant au miroir. — Paris: EPEL, 1998.

¹² Лакан Ж. Стадия зеркала. С. 147.

¹³ Там же. С. 101.

¹⁴ См.: Лакан Ж. Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда. — М., 1997.

¹⁵ См.: Lawtoo N. Bataille and the Birth of the Subject // *Angekali: Journal of the Theoretical Humanities*. 2011.

¹⁶ Janet P. Les Troubles de la personnalité sociale // *Bulletin de Psychologie* 1993–1994. Vol. XLVII. P. 156–183.

¹⁷ Лакан Ж. Стадия зеркала. С. 159.

REFERENCES

- Boesch E. Why does Sally never Call Bobby 'I'? In: *Culture Psychology*. 2003. 9, pp. 287-311.
- Coelho N.E., Jr., & Figueiredo, L.C. Patterns of intersubjectivity in the constitution of subjectivity: Dimensions of otherness. In: *Culture & Psychology*. 2003. Vol. 9 (3), pp. 193-208.
- Jalley É. *Freud, Wallon, Lacan. L'enfant au miroir*. Paris, EPEL, 1998. 406 p.
- Hume D. *A Treatise of Human Nature*. Moscow, Kanon, 1995. 288 p. (Russian trans.).
- Janet P. Les Troubles de la personalite sociale. In: *Bulletin de Psychologie*. Vol. XLVII. 414 (1993–1994), pp. 156-183.
- Kojève A. *Introduction to The Reading of Hegel*. Moscow, 1998. 296 p. (Russian trans.).
- Lacan J. The Mirror Stage. In: *Mazin V. The Mirror Stage of Jacques Lacan*. Saint Petersburg, Logos, 2000. 248 p. (Russian trans.).
- Lacan J. *The Instance of the Letter in the Unconscious, or Reason since Freud*. Moscow, 1997. 196 p. (Russian trans.).
- Lawtoo N. Bataille and the Birth of the Subject. In: *Angekali: Journal of the Theoretical Humanities*. 2011.
- Schopenhauer A. The World as Will and Representation. In: Schopenhauer A. *Writings*. Vol. 1. Moscow, Misl, 1985. 300 p. (Russian trans.).
- Taylor V.E., Winquist Ch. E. *Encyclopedia of Postmodernism*. London, Routledge, 2001. 430 p.
- Marx K. *Capital. Critique of Political Economy*. Vol. 1. Moscow, 1973. 506 p. (Russian trans.).

Аннотация

В работе представлен генезис одного из ключевых концептов философии личности, а именно понятия Другого. Анализ проведен с опорой на два ключевых подхода к этой теме – философский и психологический. В рамках первого подхода главным героем настоящей статьи является Г. Гегель, а в рамках второго – Ж. Лакан.

Ключевые слова: Я, Другой, субъект, стадия зеркала, желание, Ж. Лакан, Г. Гегель, А. Кожев.

Summary

The essay explores the genesis of one of the key concepts in continental philosophy of personalism – the concept of the “Other”. Analysis employs two principle approaches to the problem – philosophical and psychological. From the stand point of the former, the key figure of the hereunder discourse is Hegel and his theory, while the later will be represented predominantly by Lacanian ideas.

Keywords: self, other, subject, the mirror stage, the desire, J. Lacan, G. Hegel, A. Kojève.