

УДК 1

DOI: 10.34670/AR.2022.20.18.029

Осмысление концепта Я-другой в контексте построения новой длительности

Большакова Анастасия Сергеевна

Студент,

Тульский государственный педагогический университет,
300026, Российская Федерация, Тула, пр. Ленина, 125;
e-mail: nastya_b00@inbox.ru

Аннотация

Цель: описать метаморфозы, происходящие в человеческом Я в условиях шаткости, неустойчивости, размытости (нечеткости) личных границ; охарактеризовать процесс метафоризации ((ауто)мифологизации) субъекта в череде постоянных самоидентификаций, ситуацию бегства в иное пространство, жизнь за счет Другого, допущение возможности быть Инаковости. Методы: общенаучные (анализ, синтез); метод герменевтического анализа. Выводы: временность – это «тотальная определенность», заложенная в основании антропологической идентификации бесконечных островов кажущейся, иллюзорной и парадоксальным образом осознаваемой успокоенности. Человеческое Я заключено в оболочку (своеобразную «шелуху», Я-интроект), вынужденное соседствовать со своим Другим (Я-другой) с целью ускользнуть от постоянного ужаса, его окружающего, ускользнуть от временности в безвременное и «беспространственное» пространство. Нами предложен механизм, позволяющий данное соседство, данную двойственность обосновать: аутоинтроекция – это механизм психологической защиты, срабатывающий в ходе потери целостности Я, направленный на то, чтобы высвободить себя-живого, длительного (Я-другой) от фиксированного ужаса, и оставить себя-страшащегося, застывшего (Я-интроект) в качестве оболочки себя в реальной действительности.

Для цитирования в научных исследованиях

Большакова А.С. Осмысление концепта Я-другой в контексте построения новой длительности // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2022. Том 11. № 1А. С. 209-221. DOI: 10.34670/AR.2022.20.18.029

Ключевые слова

Двойничество, Двойник, интроекция, Я-интроект, Я-другой, Диалог, кризис желания, кризис субъективности, аффект, трансгрессия.

«Пора несчастья: забвение без забвения, забвение без возможности забыть».

М. Бланшо

«Смертельная болезнь человека – нехватка символизации».

Р. Барт

«Первоначально двойник был неким страхованием от гибели Я, “энергичным опровержением власти смерти”, и “бессмертная” душа была, возможно, первым двойником телу».

О. Ранк

Введение

Осмысление многогранности и многоаспектности человеческого Я, динамические отношения «Я» и «мира», изменения в понимании категории бытия (также неразрывно связанные с метаморфозами при определении понятия «субъект» (от постструктуралистской смерти субъекта, до современных тенденций его воскрешения) – все это приводит к тому, что «целостность и стабильность» человека как мыслящего субъекта ставится под вопрос. Онтологическая неустойчивость такого субъекта, размывания границ Я и постоянное балансирование на грани перед падением в обрыв смысла – то, что можно определить как кризис субъективности. Такой слом базируется на кризисе желания, который можно считать отправной точкой при рассуждении над проблемой переживания человеком некоего потрясения в опыте жути, страха, отчаяния [Юран, 2010].

Основная часть

По словам норвежского психиатра Финна Скардеруда: «Единственное устойчивое состояние — это состояние неустойчивости» [Скардеруд, 2003]. Не просто само общество нестабильно, само бытие в современных реалиях стоит рассматривать как множественное, гетерогенное, изменчивое, ускользающее. Если человеку, будучи столкновением внешней разнородности и внутренней гетерогенности, приходится сталкиваться с растворением, «расползанием» основ собственного бытия, то возникает вопрос: что вообще может сыграть роль так называемого бытийного основания, и может ли что-либо. Классическое «мыслящее сознание», которое в условиях множественности бытия перестает укладываться в рамки «субъект-объектных» отношений, и «властные дискурсы» (Р. Барт, М. Фуко, Ж. Деррида) постмодерна с размыванием личности не могут являться надежной и устойчивой онтологической платформой в непостоянных рамках современности. Обращаясь к психоаналитическим концепциям, стоит конкретизировать такую потерю привычной опоры, сведя ее к краху желания, к ускользанию привычных методов его удовлетворения в

символическом [Лакан, 1997]. Смыслообразующие операции перестают быть возможными и доступными для субъекта, тем самым «ввергая его в бесконечную ностальгию метонимического скольжения» [Фрейд, 2002]. Кризис желания подталкивает человека к поиску истины своего желания, истины травмы (или опрокидывает в сферу забвения без возможности забыть?). Процесс такого поиска – это фундамент для историзации собственного прошлого, необходимый для субъективации. В отсутствие подобного процесса, в отсутствие переживания травмирующих событий, вместо возвращения к некоей целостности (хоть и иллюзорной, так как абсолютная целостность видится невозможной) происходит еще большее потрясение субъективного устроения. Разнообразные формы проявления кризиса субъектности выражаются, как упоминалось выше, в крушении желания, в крушении «собственных основ бытия в опыте жути, страха, отвращения, ненависти, влюбленности, удивления, скуки, зависти, благодарности, невыносимой меланхолической боли, что делает более невозможной слепоту к собственному бытию, к собственной свободе, к эксцентричности желания по отношению к любому удовлетворению» [там же]. При подобном опыте переживается утрата жизни желания, которая плавно (и незаметно) перетекает в желание смерти через «преодоление влечения, благодаря которому все живое продолжает жить» [там же]. Очевидно, что слом привычных основ жизни влечет за собой попытку удержать хоть какое-то равновесие, и зачастую попытки эти человеком не осознаются. Возможно, стоит вести речь о структурном преобразовании личности, об определенной проекции, о расщеплении собственного Я, которое может вести как к тотальному коллапсу своей идентичности, так и к приобретению определенной онтологической опоры, что тогда будет являться своеобразным приспособлением.

Результаты исследования

Анализируя потерю онтологического фундамента, нехватку устойчивости, стоит упомянуть то, что в некоторых разделах психоанализа сам субъект представлен в качестве «нехватки». Например, Ж. Лакан и С. Жижек определяют его как «чистую негативность», структуру, функционирующую в качестве нехватки, «пустого места» и проявляющуюся в реальности только в качестве «эффекта» [Лакан, 1997; Жижек, 1999]. Исследование отсутствия устойчивости в условиях «текучей современности» корнями уходят к проблеме онтологического вопрошания, поднятой когда-то Ницше и подробно описанной философами экзистенциального направления (в частности, М. Хайдеггером, К. Ясперсом, Ж.-П. Сартром, П. Тиллихом). Представления о жизни как о текучей действительности выражаются в осмыслении ускользания бытия, в невозможности «захватить» его, «уловить» во всей полноте. Именно в процессе исследований проблемы принципиальной неполноты любого единичного (специфического) бытия происходит поиск основания, которое объединяло бы все «способы бытия», и в качестве такого основания мыслится стремление к чистой экзистенции (и это стремление к полноте бытия носит несубстанциональный характер) [Ясперс, 2012]. Таким образом, происходит становление нового, несубстанционального понятия о субъекте как действии, которое определяет неповторимый для каждого индивида способ бытия. При потере субъектом связи с субстанцией начинается действие расширения собственных границ, что выражается в форме приспособления, которое было охарактеризовано в ницшеанской философии как способ бытия всего живого (в процессе проработки понятия «воли к власти» – постоянного стремления к самопревосхождению, к преодолению определенных препятствий). В контексте концепции приспособления стоит обратить внимание, что в рамках лейбницеvской

философии идея взаимной приспособленности всего сущего всестороннее рассматривается впервые, и объясняется предустановленной гармонией. В ходе монадологической концепции Лейбницем также происходит осмысление взаимной относительности субъектов, их точек зрения в бытии, что дает основу для современного топологического понимания бытия. Идеи двух вышеупомянутых мыслителей получают иную окраску в эпоху постмодерна, когда философами Ж. Делезом и Ф. Гваттари формулируется «позитивное» восприятие субъективности и методология творчества концептов, открывающая многогранную теорию субъекта [Делез, Гваттари, 2009]. Согласно данной теории, субъект полностью теряет свою связь с «мыслящим сознанием», выражая собой при этом децентрированную, переходящую с места на место номадическую активность. Теория также согласует между собой подчиняющиеся дискурсивные структуры и неустранимость становящейся онтологической активности, и субъект сохраняет свой статус онтологического основания в связи с возможностью творчества (производства смысла), что способствует своеобразному «склеиванию» «треснувшего Я» и гетерогенного мира в их взаимном становлении [Делез, 1999]. Проблематика, которая охватывает понятие о субъекте, о его нахождении и бытии, о Другом и Диалоге, раскрывается через призму должествования в концепции участного сознания в работе М. М. Бахтина «К философии поступка» [Бахтин, 1994]. Участное сознание – это такое сознание, которое осознает, принимает и утверждает факт своего не-алиби в бытии, то есть субъект, будучи неповторимым образом причастен к единственному бытию, находится в определенной единственной точке, вокруг которой и строится бытие (так же единственным и неповторимым образом). Именно участие субъекта делает бытие подлинным, признание своего не-алиби в бытии – это своего рода онтологическое закрепление уникальной единственности бытия своего Я в бытии в целом («...я участен в бытии как единственный его деятель; ничто в бытии, кроме меня, не есть для меня я. Как я – во всем эмоционально-волевом единстве смысла этого слова – я только себя единственного переживаю во всем бытии; всякие другие я (теоретические) не есть я для меня; а то единственное мое (не-теоретическое) я причастно к единственному бытию: я есмь в нем» [Бахтин, 1994]). Не-алиби в бытии – это то, что подтверждает тот факт, что убежать можно от чего и кого угодно, но не от самого себя. Допустим, что субъект сознательно отказывается от ответственности, от своей должествующей единственности и участности, игнорируя их (таким образом, предпринимая попытку стать чужаком в своем же бытии). Подобные попытки человеком часто предпринимаются, но они заведомо обречены на провал, на неуспех: сознание не может отказаться от своей участности в бытии и что-либо поделаться со своей единственностью (не считая укоренения ее в бытии). Субъект сталкивается с миром построения теоретического сознания, с миром смыслов, который Бахтин описывает так: «Мир смыслового содержания бесконечен и себе довлеет, его в себе значимость делает меня ненужным, мой поступок для него случаен. Это область бесконечных вопросов, где возможен и вопрос о том, кто мой ближний. Здесь нельзя начать, всякое начало будет случайно, оно потонет в мире смысла. Он не имеет центра, он не дает принципа для выбора: все, что есть, могло бы и не быть, могло бы быть иным, если оно просто мыслимо как содержательно-смысловая определенность. С точки зрения смысла возможны лишь бесконечность оценки и абсолютная неуспокоенность. С точки зрения отвлеченного содержания возможной ценности всякий предмет, как бы он ни был хорош, должен быть лучше, всякое воплощение с точки зрения смысла – дурное и случайное ограничение» [там же]. Перефразируя, описанный мир – пространство случайностей, которое безучастно и холодно, и стать некой живой действительностью оно может только при должествующей инициативе участного сознания

(признания не-алиби в бытии), и сознание это всегда диалогическое, диалоговое («Жить — значит, участвовать в диалоге» [Бахтин, 1979]). Бахтин описывает три «архитектонических точки»: я-для-себя (или просто я, живой центр со-бытия участного сознания, механизм генерации возможного бытия как действительного долженствующего со-бытия), другой-для-меня (или просто другой – тот, кого я «нахожу» при «исхождении» из себя) и я-для-другого (в вечном бытийном диалоге с другим). При размывании границ между я-для-себя и я-для-другого, происходит разлом Я.

Остановимся подробнее на разломе «Я» («Я-концепции» [Джеймс, 2018]). Такая трещина с размыванием личных границ имеет длинные и глубокие корни еще в древности, в культуре, и открывает проблему двойничества, раскрытие которой можно наблюдать в мифологии, фольклоре, религии, литературе, живописи, кинематографе и в современном искусстве (трагическая баллада Р. Л. Стивенсона «Тикондарога» с основной мыслью о том, что встреча с двойником сулит несчастье; картины Г. Россетти «Как они встретили самих себя», Р. Магритта «Репродуцирование запрещено», «Двойной секрет» и «Шедевр, или Тайны горизонта»; повесть Ф.М. Достоевского «Двойник»; произведение «Исповедь дьявола перед большим чиновником» Жана Поля о разговоре с собственным воплощением в двойнике Я; рассказы «Однажды ночью» Э. Поритцки, Р. Киплинга «Ночь и белые скалы»; Ги де Мопассана «Орля»; сказка-комедия Ф. Раймунда «Король Альп, или Человеконенавистник»; фильмы Макса Мака по пьесе П. Линдау «Двойник», «Пражский студент» Эверса и Рийе, «Бойцовский клуб» Дэвида Финчера, «Двойник» Ричарда Айоади, «Враг» Дэни Вильнева; тема двойничества сквозит также в сюрреализме Дэвида Линча, например, образы «духа-двойника» в «Шоссе в никуда»; стоит упомянуть христианский взгляд на двойничество, который соотносится с учениями о структуре души: двойственное состояние личности появляется в ситуации, когда внутри души начинается противостояние помыслов, страстей, и противостояние настолько сильное, что оно способно отделить душу от Бога, умертвив ее (христианские богословы)). Истоки представлений о двойственности, двойничестве лежат в античном дуалистическом взгляде на человека как на носителя разумного и внесознательного начала, раскрытом Аристотелем, который, в свою очередь, воспринял мысли Платона о двусущности человека (человек как тело – предмет чувственного восприятия, и как душа – умозрительный первообраз человека в бестелесном мире идей) [Боннар, 1992; Платон, 1968]. В целом понятие о двойнике присутствует у многих (если не у всех) народов мира: самыми распространенными примерами будут древнеегипетское Ка, представления о другом Я у римлян и греков (*alter ego*), *Doppelganger* у германских народов и *fetch* у шотландцев. Явление двойничества или встреча «хозяина» со своим «двойником» трактовалось как некий особый мистический знак, как предвестник несчастья и близкой смерти. Здесь стоит вспомнить слова аргентинского философа Борхеса: «Двойник возникает, чтобы схватить человека и привести его к гибели» [Борхес, 2004]. Это движение по направлению к смерти, выражающееся в достижении определенной критической точки внутреннего разлома, можно описать словами А. Юран: «Черная дыра меланхолии, поглощающая целиком тягу к жизни и обнажающая тоску по безвременью, являет собой смерть субъекта при жизни, его истечение сквозь дыру в бесцветной анестезии психической реальности (*psychische anaesthesie*)... [Юран, 2010]».

В психоанализе в контексте представлений о тревоге появляется тема двойника, в которой раскрывается процесс и причины внутренней подмены и расщепления. Негативное воздействие кого-то иного (Другого?) может оказываться механическим, спрятанным под видом чего-то живого. Обратимся здесь к понятиям *Unheimlich* и *Heimlich*, рассматриваемые З. Фрейдом в

работе «Жуткое» [Фрейд, 1995]. Первое – это нечто тайное и сокрытое, зловещее, неизвестное, что никогда не должно всплыть на поверхность, когда как второе напротив, что-то родное и домашнее, но оно тем не менее раскрывается в амбивалентности – вплоть до слияния со своей противоположностью. Получается, что *Unheimlich* – это только вариация *Heimlich*, что наглядно иллюстрирует определенное зловещее воздействие скрытого, двойственного, «двойников во всех оттенках и вариантах, т.е. появление людей, которые из-за своей одинаковой наружности должны считаться идентичными, скачки душевных процессов от одной из персон к другой, так что один персонаж овладевает знанием, чувствами и переживаниями другого, отождествляется с другим лицом» [Ранк, 2017]. Делая акцент на двойственности аффекта тревоги, Фрейд проводит анализ новеллы Гофмана о песочном человеке: «Герои произведения плутают в своем Я или перемещают чужое Я на место собственного, т.е. происходит удвоение Я, разделение Я, подмена Я – и, наконец, постоянное возвращение одного и того же, повторение тех же самых черт лица, характеров, судеб, преступных деяний, даже имен на протяжении нескольких сменяющих друг друга поколений» [Фрейд, 1995]. Продолжая размышления на тему аффекта тревоги, стоит разграничить понятия страха и жутки: страх как явная эмоция, приуроченная к какому-либо представлению, служит двойником первичному аффекту тревоги, и само страшное представление замещает собой вытесненное, в то время как жуть – истинная тревога, ведь она, будучи необозначенной конкретным представлением, есть ни что иное как переживание человеком чего-то зловещего, непонятного. Однако, жуть также напрямую касается проблематики удвоения, из чего можно сделать вывод – тревога всегда удвоена (в переживании аффекта и в представлении).

Символизация вытесненного (утраченного) в инфантильном опыте играет роль страховки – своеобразной защиты от отсутствия представлений о самом себе, можно сказать, гарантом вечной жизни, но такая «двойническая» защита обманчива, с переходом через нарциссическую фазу двойник обращается в того самого «жуткого предвестника смерти». Подобное замещающее представление о защите становится истинным источником страха. В результате происходит процесс пространственного переприсвоения, который осуществляется при помощи замещающегося представления: это символизирует (и являет собой) вынесение внутренней опасности вовне. При всем том, в противостоянии страху ситуация, в которой опасность приписывается внешнему в смещениях по ассоциативным связкам, что позволяет выстроить защиту во всевозможных избеганиях и торможениях (*Hemmung*) психической деятельности, сильного эффекта не имеет. Замещающее представление оборачивается подлинным, истинным источником страха. Маленький пролом в психической реальности субъекта – просвет, лазейка для страха, всячески «зашивается», закрывается, изолируется фобической конструкцией, которая с каждым разом растет, становясь значительно тяжелее. Основная проблема в том, что постройка с внутренней стороны все еще обнажена, и защита оказывается мнимой. Возможность возникновения такой открытой прорехи, вызывающей страх, выше на порядок в создаваемой конструкции, и приходится при помощи определенных средств прибегать к все новому и новому залатыванию. В качестве упомянутых средств, которых в итоге оказывается недостаточно, выступает означающий материал, который посредством ассоциаций переплетается с замещающим основанием. В данном ключе стоит обратиться к словам Ю. Кристевой: «фобия – это метафора недостающей нехватки» [Кристева, 2003]. Иными словами, фобия свидетельствует о слабости означающей системы субъекта, и субъект, охваченный фобией – это субъект в состоянии нехватки метафоричности, объединяющей/создающей силы Мифа.

Если страх, сильная тревога или даже отвращение – это то, что проламывает субъективацию, но еще можно говорить о сохранении ее, пусть и шатких, границ, то в испытании жутью сохранность границ, вероятнее всего, невозможна. Уже про отвращение можно сказать: «В отвращении есть что-то от неудержимого и мрачного бунта человека против того, что пугает его, против того, что угрожает ему извне или изнутри, по ту сторону возможного, приемлемого, мыслимого вообще» [Кристева, 2003]. Можно полагать, жуть — это то, что появляется для того, чтобы поддержать Я в Другом. Где Другой – это проводник, играющий роль своеобразного люка, который достает ужас, жуть из тебя самого, но только при том условии, что ужас этот имеет природу Другого, он принадлежит Другому – ведь если «вытянуть» ужас из себя самого, очень легко разрушиться, потеряв остатки целостности. Таким образом, ужас находится через Другого в Диалоге, символизируя то, что Другой субстанционален. В таком Диалоге обнаруживается стремление человека посредством Другого найти подтверждение ценности своей жизни, целостности своего Я в процессе делегирования ужаса Другому, человек заставляет Другого бояться, отыскивая для себя иллюзорно прочное онтологическое основание. Если переложить эту ситуацию на более реальные, «приземленные» обстоятельства, то наглядно ее иллюстрируют действия человека перед смертью: он хватается других людей за руку, смотрит им в глаза, как бы ища подтверждение своему ужасу, подтверждение того, что это действительно происходит.

Без опыта жути, опыта отвращения и страха не обходится переживание человеком слома и потрясения, но стоит обратить внимание еще на то, что опыт потрясения фундамента человеческой субъективности – это опыт любви, имеющий в психоанализе огромное значение («Психоанализ – единственная попытка концептуализировать любовь [Бадью, 2003]»), выражающийся во взаимодействии (столкновении) с пропастью субъективности другого, в головокружительной связи, которая в равной степени может подтолкнуть человека к онтологическим горизонтам своего существования и сбросить в бездну собственного исчезновения, опрокинуть в другого «в тупике нарциссического завораживания» [Лакан, 2002]. Такая двойственность переживания показывает амбивалентные образы отношения к другому: с одной стороны, изоляция и отчуждение от своего Я, от самого себя, утрата в лабиринте противостояния («укоренение в образе другого в ослепительном тоннеле влюбленности» [там же]), и с другой, гипотетическое открытие истины своего бытия, преодоления кризиса желания в обретении истины этого желания. В опыте любви много перекличек с опытом переживания жути – в первую очередь, это событие встречи с Другим, лежащее в основе субъективации. «Опыт любви проявляет тонкую ткань судьбы желания субъекта, высвечивая ритмы его повторения в означающих, вписанных в структуру фантазма, в траекториях его становления, созревания» [Лакан, 1997]. Здесь снова можно говорить об аффекте, причем о таком, который представляет собой особое явление эффекта перезаписи, знак предела (что дает возможность обозначить его еще и как нечто трансгрессивное, как преодоление границ «в не/возможности вписывания в символическое» [Деррида, 2000]). Опять же, стоит говорить о переломном моменте, о так называемом обеднении Я, об опустошенности – о такой пустоте, которая усугубляется давящей наполненностью мира, еще больше «выбивая опору из-под ног». Но стоит отметить, что эта пустота утраты точек опоры, жизни влечения, которые в свою очередь «встраивают» субъекта жизнь – меланхолична, а сама потеря сознанию недоступна. Эта потеря подстрекает субъекта на бегство от опустошения, от падения в пропасть исчезновения, от болезненного ухода в небытие. Конкретизируя, можно утверждать, что это бегство от неопределенности, которая тяготит - а она, по своей сути, синонимична страху [Каширин, 2018].

Попытки обретения определенности, попытка избавления от страха – это и есть возвращение той опоры, которая позволяет человеку заново встроиться в жизнь, собрать себя «по частям», соединить хаотичные надломленные крупы Я. Однако нужно понимать, что бегство в это некое иное пространство мнимо, пространства-острова, выступающие в роли спасительного фундамента, полупрозрачны, легко растворимы, что говорит о необходимости циклического бега: от острова к острову. Приведем слова Ирвина Ялома: «Абсолютно все может измениться <...> твердая основа всегда может оказаться прочной только на вид, все может исчезнуть, раствориться, даже то, что мы считали непреложным, ценным, хорошим» [Ялом, 2019]. Человек, спасающийся от ужаса в стремлении обрести определенность, переживает раскол, встречу со своим Другим, расщепление на части, и от чуждости внутреннего, запускает процесс (вероятнее всего, необратимый) самоуничтожения, самоупражнения. Встреча с Другим, с Двойником, как и встреча с Ничто – это всегда необъяснимый ужас, Страх, появившийся в результате этого столкновения, и «извне» он не протекает, переживание пустоты и потерянности как сопровождение Ужаса образуется внутри нас самих, фрагментируя нашу реальность и не нуждаясь в каких-либо внешних стимулах, но побуждая человека на бегство в иное пространство, отличное от того, что сформировалось внутри, окрашиваясь страхом. Здесь можно вспомнить строки американского поэта Роберта Ли Фроста:

*«Я не боюсь пространства, что зияет
Меж безднами, – звезду не населяет
Народ людской. А бездна так близка:
Во мне пустыня, что меня пугает»* [там же].

Эта внутренняя «пустыня» страха подстрекает человека бежать в другую пустыню, видящуюся скорее, как оазис подальше от Небытия. Страх играет роль «проводника», возвращающего нас через переживание «жуткости» (по Хайдеггеру) к осознанию изоляции и небытия и направляющего в пространство, которое позволяет убежать от себя. Такое погружение в болезненную тьму, в существование, которое невозможно вынести, можно выразить словами Фрейда «тень объекта пала на Я [Фрейд, 2002]» – попадание на границу своего не-существования, не-бытия, которое создает прореху в психическом, кровоточащую рану, сквозь которую, в отсутствие возможности ее перекрытия, как бы «просачивается», растворяясь, сам субъект – начинает жить за счет Другого, Другой становится способом «человеческого присутствия в мире», открывая возможность воспринимать и быть воспринимаемым [Подорога, 2010]. Открывая раздвоенность, человек еще и что-то теряет, теряется и интерес ко всему, что никак не похоже на утраченное. Это, опять же, крушение желания, объект которого растворился в невозможности символизации. Но стоит отметить, что такое растворение – это все-таки не потеря в привычном понимании этого слова, это скорее снятие объекта при его сохранении, упразднении (в данном случае вспомним немецкий термин *aufheben*, означающий «преодолевать, сохраняя» и применимый в контексте трансгрессии). Трансгрессия и появление Двойника в ситуации краха желания как перешагивание определенного предела сознания, зависание в точке этого предела, относится в сферу внутреннего опыта, широко освещенной в трудах французского философа Жоржа Батая [Большакова, 2021].

Ситуация бегства, жизни за счет Другого – проникновение в Инобытие и допущение возможности инаковости, на самом деле не совсем «убегание» в привычном понимании этого слова, это скорее порождение нового, другого мира в пространстве кажущегося бегства. Чтобы этот мир (новый «остров») образовался, необходимо снова и снова проходить путь, состоящий

из зазоров ужаса. Раскроем подробнее понятие «зазор» (gap), основываясь на объектно-ориентированной онтологии, что позволит рассуждать о том, что «кажущееся одним представляет собой два, и наоборот – кажущееся двумя на самом деле есть одно» (что вновь отсылает нас к теме двойничества) [Харман, 2020]. Так, например, Платон открыл зазор между интеллигибельными формами идеального мира и смутными тенями мнения, Кант – между явлениями и вещами-в-себе. Термин «зазор» иллюстрируется двойной поляризацией – между реальным и чувственным («вертикальный» зазор, который характерен для философии М. Хайдеггера) и между объектами и их качествами («горизонтальный» зазор присутствует у Э. Гуссерля). Для Хайдеггера реальные объекты всегда изъяты (withdraw), они мимикрируют под доступное чувственное присутствие для нас, когда как у Гуссерля отрицается реальный мир за пределами сознания, при этом место для определенного напряжения между относительно устойчивыми объектами восприятия и их изменчивых свойств, тем не менее, остается. Особенно стоит зафиксировать внимание на том, что мир все-таки содержит и изъятые реальные объекты, которые являются носителями как реальных, так и чувственных качеств, и полностью доступные чувственные объекты (тоже связанные с реальными и чувственными качествами), из чего следует – мы остаемся с напряжениями, «зазорами» в мире. Эти зазоры – сосуды для аккумуляции ужаса и также подвесные мосты между «островками» Инобытия, по которым и осуществляется вышеописанное «бегство». А мост – это конструкция шаткая, но в какой-то степени обладающая устойчивостью, платформа, на которой можно зависнуть. И точка зависания – это непреодолимый предел, через который, однако, можно переступить, иначе говоря, это и есть трансгрессия. И «замерзание» на таком мосту опасно, именно оно – это то, что разрушает Я. Зависание в обездвиженной позиции невозможности справиться с утратой в конечном итоге переходит в фазу обладания лишенностью, которое и направляет субъекта внутрь себя, выворачивает его, «вызывает» Другого – происходит колебание границ Я, подмена понятий внутри и снаружи. Все вышеописанное разъедает как кислота психическое пространство личности, и, выражаясь в терминах фрейдизма, задает траекторию иной субъективации, запускается процесс «конституирования субъекта в череде идентификаций, в вечном скольжении в поиске утраченного наслаждения, это долгий путь присвоений, переприсвоений и отталкиваний в образах и символических метках желания». Такой путь переприсвоений, путь к метафоризации (символизации) по своей сути аналогичен, синонимичен бегству в новое безвременное пространство для спасения, и значимая объединяющая их черта – удлинение пути к смерти, «откладывание» смертельной разрядки. Согласно мнению Ж. Лакана, диалектика лишения возникает только в тех условиях, которые субъект может символизировать (интерсубъективность оборачивается интрасубъективностью [Лакан, 2002]). В этом контексте можно также вспомнить учение М. Кляйн об отношении человека с «внутренними объектами» (интроектами). Интроекцию, изначально описанную Ш. Ференци, здесь необходимо понимать как перенесение на себя частичных свойств и функций объектов, которые полностью не встраиваются в Я, не интегрируются в целостное и эффективное чувство себя [Кляйн, 2020]. То есть интроекты могут взаимодействовать между собой и Я, становясь «внутренними объектами», основанными на врожденном конфликте между двумя влечениями (к жизни и к смерти), не ассимилированными в Я-структуру. Опираясь на данную концепцию, можно предположить, что Я, оборачиваясь внутрь себя в столкновении с Другим (становясь Другим для себя), «оставляет за собой» Я-интроект, своеобразную сброшенную с себя оболочку, порождая Я-Другого (Я-Другого-для-себя). Говоря о текучем и изменчивом бытии в современную эпоху, стоит отметить, что такой феномен как цифровизация, жизнь в мире

иллюзорного бессмертия (бессмертие = фиксация), это специфическая попытка сделать фиксированными зазоры, тот ужас, в котором появляется и пребывает Я-интроект, что в свою очередь угрожает отношению Я и Другого (отношению, всегда живому, длительному), которое фиксированным становиться не должно. То есть, цифровизируясь, ужас объективируется, или лучше сказать – интроектируется. Психоаналитические концепции в этом случае помогают раскрыть, описать характер взаимосвязей между субъектом и Другим. «Психоанализ вскрывает важнейшее измерение возможной встречи, - встречи с глубочайшим пространством истины субъекта, истины, улавливаемой в хитросплетениях структур фантазмов, в повторяющихся сетях означающих, на деле очерчивающих контуры Реального...» [Лакан, 1997]. Прохождение зазоров с попаданием в конечном итоге в иное пространство спасения – это реконструирование собственного Я-бытия, это бегство в пространство гармонии для поддержания целостности субъективной реальности. При этом, стоит отметить, что это не сознательная деформация объективной реальности, а скорее подмена, выстраивание «иллюзорной» картины мира, аутомифологизация [Яровенко, 2010], с помощью которой осуществляется сглаживание противоречий, внутренних конфликтов («экзистенциального вакуума» по В. Франклу, «экзистенциальной изоляции» по И. Ялomu, «отчуждения» по Э. Фромму, «коренной тревоги» по К. Хорни). Упоминание Мифа как специального, созданного искусственно конструкта означает его демифологизацию, а понимание мифа как «горизонта» сознания позволяет судить об образовании определенной мифосреды (вышеупомянутое пространство для бегства). «Горизонт» в этом контексте следует понимать отлично от представлений Ф. Ницше (в связи с учением Лейбница о перспективах (*point de vue*) это понятие мыслится как ограничение, сужение «жизненной» безопасности), то есть как перспективу (*Aussicht*), как открытость и свободу прорыва (*Entückung*), как принадлежность к самому бытию. Стоит также подчеркнуть, что это не некое «совершенно новое начало определения человека из основы *Da-sein*, а не «идеализм», забывающий о жизни и пренебрегающий ей [Хайдеггер, 2018]». Тотальная демифологизация при этом невозможна, так как «признание тотальности мифа как культурного феномена, установка понимания имманентной мифичности любых дискурсов упраздняет антиномию «мифологичное» – «немифологичное» и заменяет ее антиномией «этот миф» – «иной миф» [Карлова, 2001].

Заключение

Я-другой, таким образом, существует в некоем самосозидающемся внутреннем пространстве, соседствуя с Я-интроектом («экзистируя в одной и той же «сфере открытости», то есть они взаимно трансцендентны, М. Хайдеггер). А Я-интроект, будучи оболочкой Я, с Я-другим взаимодействует, так как вынужден постоянно находиться в фиксированном ужасе, в погружении в пропасть онтологической нервозности в поисках сосуществующего, Другого. Становление данной двойственности можно объяснить при помощи понятия имплозия, «взрыва вовнутрь». Имплозия (согласно Р. Лэйngu) — это страх разрушения идентичности, возникающий в связи с ощущением пустоты, бессмысленности. Субъект, чувствуя, что любая действительность, которая заполняет внутренне пространство пустоты (вакуум), может разбить остатки устойчивого фундамента, хрупкое ощущение тождества и реальности, переживает определенный тупик, образный «взрыв вовнутрь», как бы аутоинтроектируясь. Так появляются Я-другой и Я-интроект. Можно говорить о том, что *аутоинтроекция* — это механизм психологической защиты индивида, срабатывающий в ходе потери целостности Я,

направленный на то, чтобы высвободить себя-живого, длительного (я-другой) от фиксированного ужаса, и оставить себя-страшащегося, застывшего (я-интроект) в качестве оболочки себя в реальной действительности. Я-интроект позволяет «собирать» себя из внутренних и внешних частей, теряет свою волю, внутреннее ощущение, наполнение; замирает в состоянии самосозерцания (наблюдает мир как свое Я – нетворческое, застывшее). Это фантомная телесность, которой присуща нравственная и эстетическая дезориентация, индифферентность, существующая в законсервированной вокруг нее реальности. Я-интроект пытается убежать от бесконечных самонаблюдений, но, отвлекаясь, он видит Ужас, он инкапсулирован в ужасании – эрзац отношений Я и Другого (инверсия взаимосвязи Я и Другого), которые должны быть иными.

Хотелось бы подвести итог, сказав о том, что во встрече с Другим, со своим Двойником, которую человек ищет в шатких условиях современности для обретения полноты бытия, собственное Я расщепляется и рушится, заменяется чем-то иным, дав возможность некому новому существованию, новой длительности. Такой процесс зарождается в ходе познания себя, а «познание самого себя всегда обходится слишком дорого, как, впрочем, и познание вообще. Когда человек доберется до глубин, ему не захочется жить» (Эмиль Чоран [Чоран, 2007]).

Библиография

1. Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. 184 с.
2. Барт Р. Фрагменты речи влюбленного. Москва: AD MARGINEM, 1999. 431 с.
3. Бахтин М.М. К переработке книги о Достоевском // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 308-327.
4. Бахтин М.М. К философии поступка // Работы 20-х годов. Киев: Next, 1994. С. 9-69.
5. Бланшо М. Мишель Фуко, каким я его себе представляю. СПб.: Machina, 2002. 96 с.
6. Большакова А.С. Трансгрессия // The Scientific Heritage. 2021. № 75-3. С. 49-54.
7. Боннар А. Греческая цивилизация. М.: Искусство, 1992. С. 184.
8. Борхес Х.Л. Книга вымышленных существ. М.: Азбука, 2004. 384 с.
9. Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. 384 с.
10. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. 261 с.
11. Деррида Ж. Фрейд и сцена письма // Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. 432 с.
12. Джеймс У. Принципы психологии. Глава X. Сознание Я // Личность. Культура. Общество. 2018. Т. XX. Вып. 1-2. № 97-98. 616 с.
13. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 155-200. 234 с.
14. Карлова О.А. *Mythos sapiens* – миф разумный. М.: Московский писатель, 2001. 208 с.
15. Каширин А.Ю. Страх как культурная экзистенция современной мифологии // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2018. № 2 (26). С. 83-92.
16. Кляйн М. Детский психоанализ. М., 2010. 160 с.
17. Кристева Ю. Силы ужаса. Эссе об отвращении. СПб.: Алетейя, 2003. 256 с.
18. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. М.: Логос, 1997. С. 148-183.
19. Лакан Ж. Образования бессознательного (1957/1958). М.: Гнозис-Логос, 2002. 608 с.
20. Платон. Сочинения в 3-х томах. М., 1968. Т. 1. 624 с.
21. Подорога В.А. Другой // Новая философская энциклопедия в 4-х томах. М.: Мысль, 2010. Т. 1. С. 699.
22. Ранк О. Двойник. СПб.: Скифия-Принт, 2017. 196 с.
23. Скардеруд Ф. Беспокойство. Путешествие в себя. Самара: Бахрах-М, 2003. 347 с.
24. Фрейд З. Жуткое. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 265-281.
25. Фрейд З. Скорбь и меланхолия // Вестник психоанализа. 2002. № 1. С. 13-29.
26. Хайдеггер М. Размышления VII-XI. М., 2018. 528 с.
27. Харман Г. *Weird-реализм: Лавкрафт и философия*. Пермь, 2020. 250 с.
28. Чоран Э. Выпасть из времени // Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX – XXI веков. М., 2007. 272 с.
29. Юран А. «Утраченный» аффект психоанализа // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2010. № 1. URL: <https://dereksiz.org/utrachennij-affekt-psihoanaliza.html>

30. Ялом И. Экзистенциальная психиатрия. М.: Класс, 2019. 576 с.
31. Яровенко С.А. «Бегство от реальности»: аутомифологизация как гармонизация «Я-бытия» через принятие иллюзии // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 331. С. 50-54.
32. Ясперс К. Философия. Книга третья. Метафизика. М., 2012. 296 с.

Comprehension of the concept of ego-other in the context of constructing a new duration

Anastasiya S. Bol'shakova

Graduate Student,
Tula State Pedagogical University,
300026, 125, Lenina ave., Tula, Russian Federation;
e-mail: nastya_b00@inbox.ru

Abstract

Purpose of the research: to describe the metamorphoses taking place in the human self in conditions of precariousness, instability, blurring (or fuzziness) of personal boundaries; characterize the process of metaphorization (or (auto)mythologization) of the subject in a series of constant self-identifications, the situation of flight into another space, life at the expense of the Other, the assumption of the possibility of being Otherness. Methods: general scientific methods (such as analysis and synthesis); and the method of hermeneutical analysis. Conclusions: temporality is a “total certainty” underlying the anthropological identification of the endless islands of apparent, illusory and paradoxically perceived calmness. The human self is enclosed in a shell (a kind of “husk”, ego-introject), forced to coexist with its Other (ego-other) in order to escape from the constant horror that surrounds it, to escape from temporality into timeless and “spaceless” space. The authors of the paper have proposed a mechanism that allows us to substantiate this proximity, this duality: auto-introjection is a psychological defense mechanism that works in the course of the loss of the integrity of the self, aimed at releasing the living, long-term self (ego-other) from a fixed horror, and leaving oneself fearful, frozen (ego-introject) as a shell of oneself in reality.

For citation

Bol'shakova A.S. (2022) Osmyslenie kontsepta Ya-drugoi v kontekste postroeniya novoi dlitel'nosti [Comprehension of the concept of ego-other in the context of constructing a new duration]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 11 (1A), pp. 209-221. DOI: 10.34670/AR.2022.20.18.029

Keywords

Duality, doppelganger, introjection, ego-introject, ego-other, dialogue, crisis of desire, crisis of subjectivity, affect, transgression.

References

1. Badiou A. (1999) Manifesto for Philosophy. State University of New York Press.
2. Bakhtin M.M. (1994) K filosofii postupka [To the philosophy of the act]. In: *Raboty 20-kh godov* [Works of the 20s]. Kiev: Next Publ.

3. Bakhtin M.M. (1979) K pererabotke knigi o Dostoevskom [Towards a revision of the book about Dostoevsky]. In: *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of verbal creativity]. Moscow: Iskuststvo Publ.
4. Barthes R. (2010) *A Lover's Discourse: Fragments*. Hill and Wang.
5. Blanchot M. (1989) *Michel Foucault as I imagine him*. Zone Books.
6. Bol'shakova A.S. (2021) Transgressiya [Transgression]. *The Scientific Heritage*, 75-3, pp. 49-54.
7. Bonnard A. (1957) *Greek Civilization*. George Allen and Unwin Ltd.
8. Borges J.L. (2006) *The Book of Imaginary Beings*. Penguin Classics.
9. Cioran E. (2007) Vypast' iz vremeni [Fall out of time]. In: *Apokalipsis smysla. Sbornik rabot zapadnykh filosofov XX – XXI vekov* [Apocalypse of meaning. Collection of works of Western philosophers XX – XXI centuries]. Moscow.
10. Deleuze G. (1995) *Difference and repetition*. Columbia University Press.
11. Deleuze G., Guattari F. (1996) *What Is Philosophy?* Columbia University Press.
12. Derrida J. (2001) *Writing and Difference*. Routledge.
13. Freud S. (2002) Skorb' i melankholiya [Sorrow and melancholy]. *Vestnik psikhoanaliza* [Bulletin of psychoanalysis], 1, pp. 13-29.
14. Freud S. (1995) *Zhutkoe. Khudozhnik i fantazirovanie* [Creepiness. The artist and fantasy]. Moscow: Respublika Publ.
15. James W. (1950) *The Principles of Psychology*. Dover Publications.
16. Jaspers K. (2012) *Filosofiya. Kniga tret'ya. Metafizika* [Philosophy. Book three. Metaphysics]. Moscow.
17. Harman G. (2012) *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*. Zero Books.
18. Heidegger M. (2018) *Razmyshleniya VII-XI* [Reflections VII-XI]. Moscow.
19. Karlova O.A. (2001) *Miphos sapiens – mif razumnyi* [Miphos sapiens: a reasonable myth]. Moscow: Moskovskii pisatel' Publ.
20. Kashirin A.Yu. (2018) Strakh kak kul'turnaya ekzistentsiya sovremennoi mifologii [Fear as a cultural existence of modern mythology]. *Gumanitarnye vedomosti TGPU im. L.N. Tolstogo* [TSPU Humanitarian Gazette], 2 (26), pp. 83-92.
21. Klein M. (2011) *The Psychoanalysis of Children*. Nabu Press.
22. Kristeva J. (1982) *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Columbia University Press.
23. Lacan J. (2002) The instance of the letter in the unconscious, or the fate of the mind after Freud // *Écrits: A Selection*. New York and London: W. W. Norton.
24. Lacan J. (2017) *Formations of the Unconscious: The Seminar of Jacques Lacan, Book V*. Polity.
25. Plato (1968) *Sochineniya v 3-kh tomakh* [Works in 3 volumes]. Moscow. Vol. 1.
26. Podoroga V.A. (2010) Drugoi [The Other]. In: *Novaya filosofskaya entsiklopediya v 4-kh tomakh* [New philosophical encyclopedia in 4 volumes]. Moscow: Mysl' Publ. Vol. 1.
27. Rank O. (2009) *Double*. University of North Carolina Press Enduring Editions.
28. Skårderud F. (1998) *Turmoil – a journey into the contemporary self*.
29. Yalom I. (1980) *Existential Psychotherapy*. Basic Books.
30. Yarovenko S.A. (2010) «Begstvo ot real'nosti»: automifologizatsiya kak garmonizatsiya «Ya-bytiya» cherez prinyatie illyuzii [Escape from reality: automythologization as harmonization of self-being through the adoption of illusion]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Tomsk State University], 331, pp. 50-54.
31. Yuran A. (2010) «Utrachennyi» affekt psikhoanaliza [“Lost” effect of psychoanalysis]. *Vestnik LGU im. A.S. Pushkina* [Bulletin of Leningrad State University], 1. Available at: <https://dereksiz.org/utrachennij-affekt-psihoanaliza.html> [Accessed 12/12/2021]
32. Zizek S. (2009) *The Sublime Object of Ideology*. Verso.