

В.В. Старовойтов

**Проблема Я, личности, самости в творчестве
Поля Рикёра и в современных психологических
и психоаналитических исследованиях**

Главной задачей творчества французского философа Поля Рикёра стала разработка концепции человека могущего, укорененного в жизненном мире. Для характеристики особого отношения человека к миру Рикёр вводит понятие «личности» как некоей единичности, особой точки зрения на мир, а также определяет личность как очаг позиций, субъекта вовлечения. В прагматическом плане личность обозначает себя как Я по мере говорения о себе.

Прояснению понятия Я французский философ посвятил отдельную книгу «Я-сам как другой». Хотя за последнее столетие в современной западной философии разрабатывались различные концепции зарождения и последующего развития собственного Я, вследствие той огромной роли, которую играет фундаментальная способность отображения себя (самосознание) во всяком познавательном акте и всяком явлении субъективной реальности, необходимость дальнейшего прояснения понятия Я, согласно Рикёру, обуславливалась неадекватными попытками решения данной проблемы различными философами. В частности, он отвергает непосредственность и аподиктичность картезианского *cogito*, указывая на то, что субъект познает себя не непосредственно, а только опираясь на знаки, внедренные в его память великими культурами. Такая непрозрачность *cogito*, по сути, касается всей интенциональной жизни субъекта. Кроме того, по мнению Рикёра, Я Декарта, «сомневающееся, лишенное корней по отношению ко всем пространственно-временным координатам собственного тела

... избегает альтернативы между постоянством и изменением, так как *cogito* является мгновенным»¹. Рикёр же считает основным свойством Я его темпоральность. Относительно Канта, утверждавшего, что одновременность и последовательность являются главным условием любого синтеза представлений, а трансцендентальное единство апперцепции, утверждение «я мыслю», которое должно сопровождать все представления, является гарантом их объективности и вместе с тем их основанием, французский философ заметил, что «трансцендентальное кантовское “я мыслю” ... достигается ценой утраты его отношения с личностью, с отношением я-ты из диалога, с идентичностью исторической личности, с Я ответственности»².

Исследуя вопрос о том, каков способ бытия Я, каким типом сущего или сущности оно является, Рикёр выделяет три основных черты герменевтики Я: косвенный подход рефлексии, идущей в анализе окольным путем; диалектика самости и тождественности; диалектика самости и инаковости. Косвенный стиль герменевтики Я, согласно французскому философу, обусловлен тем, что не существует какого-либо понимания себя, не опосредованного знаками, символами или текстами, поэтому всякое самопонимание есть интерпретация, причем интерпретация Я находит преимущественное опосредование в повествовании. Кроме того, Я и бытие-в-мире являются базовыми коррелятами, ибо Я, по существу, открыто миру, а его отношения с миром являются отношениями всецелой заинтересованности. В отличие от Гуссерля с его трансцендентальным эго, полагающим самого себя, Рикёр пишет о влиянии других людей на самопонимание Я, которое познает себя лишь через эти влияния. Благодаря такому непрерывному пониманию себя в ходе взаимодействия с другими людьми, способствующему сохранению Я при всех изменениях, Я дает себе продолжение. Рикёр говорит об этом так: «Я полагает себя – или оказывается низложенным»³. По мнению И.С.Вдовиной, для Рикёра «очаг Я – не психологическое эго, а то, что Гегель называет духом, то есть диалектикой самих образов. Сознание же есть простая интериоризация этого движения. <...> По сравнению с самосознанием “сознание есть просто-напросто манифестация этого мира”. Я самосознания неотделимо от своего производства в прогрессивном синтезе»⁴.

Рикёр также обсуждает концепцию «радикальной инаковости другого», выдвинутую французским философом Э.Левинасом. Согласно Левинасу, другой непременно предшествует Я и является активной стороной взаимоотношения. Он не подвластен никаким обобщениям, утверждает себя в своей инаковости как независимый от нас, превосходя любое наше представление о нем. Благодаря ответственности за другого человек, по мнению Левинаса, обретает свою самость. Таким образом, Левинас перевернул формулировку Гуссерля: «нет другого без Я», заменив ее противоположной формулировкой: «Нет Я без другого». Рикёр критикует Левинаса за абсолютизацию инаковости другого, которая равняется у него абсолютной экстерниорности, ибо такая позиция лишает Я его центра и какой бы то ни было инициативы, поскольку у Левинаса инициатива исходит только от другого. Сам Рикёр поддерживает идею человека говорящего, берущего на себя инициативу в словесном общении. Кроме того, он полагает, что необходимо выходить за рамки диадического отношения «я» – «ты» в направлении тройственного отношения «я» – «ты» – «третий», т. е. в направлении к обществу, каждый член которого имеет свои права.

Что касается диалектики самости и тождественности, то для описания существования Я в модусе самости Рикёр вводит понятие Я-сам, где термин «сам» служит гарантом против редукции к замкнутости в себе. При этом французский мыслитель считает, что окольный путь через объективацию есть кратчайший путь от Я к Я-сам. Под тождественностью он понимает «перманентность неизменной субстанции», которую не затрагивает время, и полагает, что подобная самотождественность присуща «характеру» или генетической формуле индивида, тогда как под «самостью» человека он имеет в виду его открытую изменениям и самоизменениям идентичность. Подобную идентичность, которую человек строит сам, благодаря верности делу или тем или иным нормам, идеалам, моделям, связанную с обязательствами перед другими людьми и перед самим собой, Рикёр называет эмблематическим образом идентичности и обозначает словом «самость». Таким образом, самость – это модель идентичности, основанная на временной структуре, которая предполагает верность обязательствам. Согласно французскому философу, сдержанное обещание свидетельствует о сохранении самости, которая характеризует

субъекта как автора своих слов и действий, отвечающего за свои дела и поступки, то есть как вменяемую и нравственную личность. Среди первых фактов, относящихся к конstellляции Я-сам, Рикёр выделяет способность к действию. «Твердая интенция что-либо сделать, – пишет Рикёр, – полагает тождественность между двумя Я, тем, кто обещает, и тем, кто делает. Зародыш обещания тем самым содержится в сохранении самости на протяжении времени»⁵. Следовательно, сохранение Я в модусе самости является у Рикёра, по существу, этическим.

Перейдем теперь к диалектике самости и инаковости в способе бытия Я. Рикёр выделяет три аспекта инаковости, характеризующих способ бытия Я: инаковость моего тела; инаковость другого; инаковость совести. Все они ведут к тем или иным степеням пассивности Я. Согласно французскому философу, собственное тело, или плоть, – это место укоренения Я, а также посредник между Я и внешним миром, благодаря которому Я может приписывать себе действия, совершаемые им во внешнем мире. Рикёр выделяет три степени пассивности, связанные с телом. Первая степень пассивности связана с сопротивлением тела, уступающего моим усилиям, вторая – с влиянием телесности на мое настроение, возникающее не по моей воле, третья – с сопротивлением внешних вещей, которое проявляется при активном прикосновении к ним. «То, что плоть самым что ни на есть изначальным образом является моей, – пишет Рикёр, – и то, что она ближе всех вещей; то, что ее способность чувствовать обнаруживается преимущественно в осязании ... – эти исконные черты делают возможным, чтобы плоть была органом воления, опорой свободного движения; но мы не можем сказать, что эти черты служат предметом выбора или воления. Я как вот этот человек: такова первичная инаковость плоти по отношению ко всякой инициативе. Инаковость означает здесь уникальность по отношению ко всякому намерению. Исходя из этой инаковости, я могу царствовать-над. Но изначальность не есть царствование. Плоть онтологически предшествует всякому различению между волевым и неволевым»⁶. Итак, плоть, по мнению Рикёра, является истоком всех «искажений собственного».

Согласно Рикёру, пассивность, связанная с присутствием другого, неотъемлемо присуща отношениям интерсубъективности. В этой связи французский философ пишет о специфической пас-

сивности Я, затронутого другим, нежели это Я. В то же время, по мнению Рикёра, «благодаря обратимости ролей каждый агент действия претерпевает действие со стороны другого. И именно претерпевающая власть над собой, осуществляемую другим, он облекается ответственностью за действие, сразу же подчиняется правилу взаимности, которая преобразует правило справедливости в правило равенства»⁷. Исходя из этого, Рикёр полагает, что между Я и другим существуют отношения диалогичности.

Данные представления Рикёра противоположны взглядам Сартра, который отвергает какую-либо форму диалога и интерсубъективности, так как, согласно Сартру, человек – это *causa sui*, причина самого себя, а его сознанию ничего не дано извне. По мнению Сартра, сознание конституируется благодаря диалектическому отношению между «в-себе» и «для-себя», и в этом смысле оно есть «ничто», утверждающее свое существование по ту сторону какой бы то ни было сущности. Влияние же других людей Сартр оценивает чисто негативно, говоря о том, что оно вызывает у человека стыд: «...я занимаю место и ни в коем случае не могу избежать пространства, в котором я беззащитен, короче говоря, я *рассматриваюсь*»⁸.

Перейдем теперь к инаковости совести в способе бытия Я. По мнению Рикёра, Хайдеггер дал превосходную метафору совести как сразу внутреннего и внешнего голоса, окликающего Я и, посредством этого, уникальным образом его затрагивающего. Согласно Рикёру, «Gewissen [совесть] неразрывно связана с некоей расположенной выше диалектикой, где сталкиваются между собой сознание действующее и сознание судящее: “прощение”, возникшее благодаря взаимному признанию двух антагонистов, признающих границы своих точек зрения и отказывающихся от собственной пристрастности, характеризует подлинный феномен совести. И как раз на пути этого признания имеет место критика морального мировоззрения»⁹. Рикёр критикует моральное мировоззрение за то, что оно осуждает желание, которое есть природа в нас. Совесть, по мнению французского философа, будучи лишь формальной субъективностью, всегда находится на грани падения во зло. И в первую очередь это относится к понятию «нечистой» совести, которой, согласно Рикёру, недостает перспективного ха-

рактера, неотъемлемо присущего озабоченности. Отсюда Рикёр делает вывод, что из угрызений совести, из раскаяния, ничего извлечь невозможно¹⁰.

Вернемся к более полному изложению взглядов Рикёра на проблемы личности. Согласно французскому философу, личность, рассматриваемая как персонаж повествования, не является отчетливо выделяемой реальностью собственного опыта. Она, скорее, сопричастна режиму динамической идентичности, свойственному рассказанной истории. Подобную идентичность персонажа, которую создает повествование, Рикёр называет повествовательной или нарративной идентичностью, а также личной идентичностью, рассматриваемой в ее длительности, и считает ее характеристикой и решением проблемы временного измерения как Я, так и самого действия. Такая повествовательная, или нарративная, идентичность личности, по мнению Рикёра, колеблется между тождественностью и самостью.

При описании герменевтической феноменологии личности Рикёр выделяет четыре слоя проблем: язык, деятельность, рассказ, этическая жизнь; им соответствуют четыре аспекта постижения личности, а именно: человек говорящий, т. е. вступающий в интерсубъективное общение с другими людьми посредством языка (подобную способность Рикёр называет высшей способностью человека могущего, так как любое действие человека должно быть сперва проговорено); человек действующий и испытывающий воздействие; человек, рассказывающий о себе и тем самым обозначающий себя во времени, что содействует обретению им повествовательной идентичности; человек ответственный – субъект собственных действий, автор своих поступков.

Обращенность к другому при взаимодействии содействует его признанию, что Рикёр обозначает термином «заботливость», а также «взаимности», когда человек оценивает другого таким же образом, как самого себя. Подобная самооценка человека, а также заботливость о себе и другом, ведет, согласно французскому философу, к цели изначального желания человека: «...благополучно жить вместе с другими и ради других в условиях справедливого общественного устройства»¹¹, которое строится по модели дружбы и товарищества. Данное желание, согласно Рикёру, образует онтологический фундамент этики, ибо справедливое – это, пре-

жде всего, объект желания, стремления. Поэтому первым вопросом этического порядка, в отличие от Канта, Рикёр считает вопрос «как я хотел бы прожить свою жизнь?», а не вопрос «что я должен делать?». Французский философ выдвигает триаду «этика – моральность – убеждение», говоря о том, что желание благой жизни с другими и для других в условиях справедливого общественного устройства должно восприниматься как наказ, соединяющийся с моментом убежденности. Поэтому чуже-странности совести по Хайдеггеру, а также экстериорности Другого по Левинасу Рикёр противопоставляет «третью модель инаковости, а именно, основанное на наказе бытие как структуру самости»¹².

В отличие от этики, согласно Рикёру, мораль императивна, универсальна, связана с нормой, законом, а также с разрешением или запретом, сущность которых выражает термин «долженствование», т. е. мораль по необходимости есть мораль регламентированного принуждения. Однако этика, выражающая судьбу индивида через его личные убеждения, не может обходиться без морали, так как в мире существует насилие, и основанием для перехода от этики к морали является существование зла. В то же время, по мнению французского философа, с точки зрения этики универсальность – это лишь частичное решение, поскольку самооценка, связанная со способностью действовать интенционально, опираясь на разумные доводы, а также инициативно вписывать свои намерения в ход вещей, более фундаментальна, чем самоуважение, и ценностное относится к более высокому уровню, чем нормативное. Согласно Рикёру, «именно этико-моральные предикаты, связанные либо с идеей блага, либо с идеей обязательства, позволяют выносить суждение и оценивать рассматриваемые действия как хорошие или плохие, разрешенные или запрещенные»¹³.

Связь этики с политикой французский философ основывает на понятии человека могущего, так как, согласно Рикёру, способности человека достигают полной реализации только в условиях политического существования. Политика может найти путь к этике через справедливость, которая в условиях неравного распределения должна реализовываться как максимальное увеличение доли слабых. Как отмечалось выше, согласно французскому философу, нужно идти к тройному отношению я–ты–третий (под третьим здесь понимается «любой»), которое столь же изначально, как и отношение к друго-

му – к «ты». В справедливых институтах другой рассматривается как каждый, как персонаж распределительной справедливости, охватывающей всю сферу общественной жизни человека: его права и обязанности, преимущества, ответственность.

По мнению Рикёра, в этике благой жизни самость, самоуважение, самопризнание наделяются общностным значением в качестве способа самоидентификации. Самопризнание основывается на родстве и памяти. Понятие временной дистанции, внутренне присущее памяти, согласно французскому философу, обеспечивает принципиальное различие между памятью и воображением¹⁴. Рикёр вносит акт вызывания в памяти в перечень способностей, связанных с категорией «я могу»¹⁵. Он говорит о проспективном характере работы скорби, связанной с работой воспоминания, которая «проецирует исполнителя этой работы вперед, за пределы его самого»¹⁶, и рекомендует извлекать из травмирующих воспоминаний назидательное значение, которое ориентирует к будущему, путем превращения памяти в проект справедливости, где работа скорби и работа памяти объединяются с долгом памяти. Долг памяти, который носит этический характер, заключается в том, чтобы воздать по справедливости другому, отличному от меня, и является высшим проявлением справедливости, на которое мы способны.

Человек могущий способен признавать других людей или быть признанным ими. Взаимное признание, согласно Рикёру, проходит путь от взаимного непризнания до «состояния мира». В нем вопрос об идентичности достигает высшей точки, ибо самая полная идентичность человека требует, чтобы ее признали. «Быть признанным, – пишет Рикёр, – означает обретение полной уверенности в собственной идентичности благодаря признанию другим богатства его способностей»¹⁷.

Идентичность, согласно Рикёру, возникает на стыке живой интерсубъективности и организованной в систему социальности. Французский философ намечает путь идентичности от идентификации чего-либо вообще, признанного иным, через идентификацию «кого-то», при разрыве с концепцией мира как представления, и, далее, через переход от «кого-то» к «я-сам», признающему себя в своих способностях. Личная идентичность, включающая в себя личные способности, которую Рикёр обозначает термином «признание-удостоверение», приводит в движение всю сеть наших

отношений к другим. «Нельзя ошибаться относительно себя, – полагает французский философ, – не ошибаясь по поводу других и природы наших отношений с ними»¹⁸. Обретение личной идентичности Рикёр связывает с идентичностью, соотносенной с установлением социальной связи.

Французский философ рассматривает ряд моделей борьбы за признание: в родственных отношениях, в правовом плане, в социальной сфере. Признание в родственных отношениях сообщает личности уверенность в себе в чувственном плане. Рикёр противопоставляет эмоциональное слияние, или инцест, связанный с формами всемогущества, супружеству, связанному с отношениями определенной зависимости, а также с генеалогическим принципом и с отчетливостью порядка. Им обоим противостоит самоутверждение в одиночестве. Взаимное признание родителей, или супружеская привязанность, порождают, согласно Рикёру, сыновнее (дочернее) признание, раскрывая тем самым полный смысл самопризнания внутри родственных отношений.

Борьба за признание в правовом плане, кровью и плотью которой являются негативные чувства, связана с борьбой за гражданские, политические и социальные права субъекта. При ущемлении субъекта в этих правах, наносящем ущерб его самоуважению, согласно Рикёру, возможен переход от чувства оскорбления, через возмущение как моральную реакцию на эту ущемленность, к желанию участвовать в процессе расширения прав субъекта. Таким образом, борьба за признание в правовом плане переходит в борьбу за признание в социальной сфере.

Альтернативой идее борьбы в ходе обретения взаимного признания Рикёр считает опыты миролюбия, находящиеся вне правовой сферы и торговых обменов. В этой связи он обращает внимание на парадокс «дара» и ответного дарения в церемониальном обоюдном одаривании, в котором признательность по поводу дара ведет к ответному великодушию, равному тому, которое вызвало первый дар. Так во взаимном признании, обобщением всех модальностей которого является общественное уважение, завершается, согласно Рикёру, путь самопризнания.

На основании проведенного исследования видно, что при всей значимости разработки понятия Я Поль Рикёр в своих работах делает акцент на понятии личности, считая данный концепт более

перспективным для философских исследований, чем понятия сознания, субъекта или человеческого Я. Отчасти это происходит потому, что Рикёр изначально рассматривает субъекта со зрелым Я, способного быть хозяином себя, а также соблюдать дистанцию по отношению к собственным желаниям и возможностям, и вместе с тем состоять на службе у необходимости, фигурирующей в виде характера, бессознательного, жизни.

Однако весь рассмотренный французским философом путь последовательного развития личности основывался на первоначальном допущении наличия зрелого Я, а также развитых политических институтов общества. Подобное зрелое, «нормальное Я, – по мнению основателя психоанализа З.Фрейда, – это идеальная фикция. Ненормальное, непригодное для наших целей Я, к сожалению, фикцией не является»¹⁹. Ему вторит известный британский психоаналитик Гарри Гантрип, который считает, что «моральная точка зрения релевантна там, где существует хорошо развитая и интегрированная “самость”, где базисная сила Я делает “человека” способным к принятию моральной ответственности и к социальному обучению»²⁰. В противном случае, когда основы для роста адекватной «самости» отсутствовали в младенчестве, согласно Гантрипу, мы будем иметь дело «с индивидами, которые, сколь бы тщательно ни обучались “взрослым” социальным и моральным обязательствам и ценностям на сознательном уровне их личности в повседневной жизни, неспособны удерживаться на этом уровне, потому что бессознательные пласты их личности находятся на доморального уровня инфантильного страха, слабости Я и бегства от жизни»²¹. Да и сам Рикёр писал о том, что «самость полностью исчезает лишь тогда, когда персонаж уклоняется от всякой проблематики этической идентичности в смысле считать себя ответственным за свои действия»²². Таким образом, мы нуждаемся в дополнительном рассмотрении проблемы развития Я с точки зрения психоанализа и психологии развития.

Рассматривая отличия психики животных от психики человека, российский психолог П.Я.Гальперин вводит понятия «биологического» как организма с предопределенными формами поведения и «органического» как организма, который не предусматривает определенных форм поведения. Согласно Гальперину, животным

свойственна специфическая чувствительность, создающая заранее предопределенное отношение к определенным объектам внешней среды. Такая специфическая чувствительность является внутренним механизмом инстинктивного поведения. Что касается человека, то у него действие обусловлено не только природными свойствами предмета, но и его значением, установленным в данном обществе. Система общественных отношений, которая определяет отношение человека к тем или иным предметам, приводит к тому, что непосредственное отношение к среде разрушается и, в конечном счете, наступает отмирание инстинкта. В результате потребности человека, лишённые механизма специфической чувствительности, становятся не биологическими, а только органическими, не предопределяющими ни объектов, ни способов их добывания. Поэтому человек, согласно Гальперину, – это особый биологический вид, врожденной особенностью которого является отсутствие предопределенного отношения к внешней среде. Однако это также означает неспособность ребенка существовать самостоятельно, так как из всех живых существ на Земле он «самый беспомощный, самый неопределенный и самый широко доступный любому воспитанию»²³. Причем человеческое развитие, по мнению российского психолога, «идет не на основе органических потребностей, а на основе потребностей, которые воспитываются как общественные потребности»²⁴. Одной из главных таких потребностей является научение ребенка языку и говорению как одной из форм общественного сознания.

Так как в младенчестве закладываются возможности последующего поведения, возникает необходимость адекватного описания данного периода в жизни человека. Однако здесь возможности психоанализа ограничены, поскольку мир младенца довербален, и психоаналитику при описании младенчества приходится довольствоваться тем, что может об этом рассказать ему взрослый пациент, а не тем, что тот на самом деле чувствовал в то время. Вследствие этого, согласно финскому психоаналитику В.Тэхкэ, в психоанализе наличествует миф о существовании некоего «первичного Я», которое может, посредством эмпатии, воспринимать и описывать тот или иной психоаналитик. Поэтому психоаналитическая теория развития лучше соответствует непосредственным наблюдениям за детьми, чем за младенцами.

Что касается современной психологии развития, то в ней создан особый конструкт – «наблюдаемый младенец» – для описания тех способностей младенца, которые можно наблюдать непосредственно: таковы способности двигаться, улыбаться, отличать предметы и т. д. Однако при попытке описания субъективных качеств опыта младенца современная психология развития, как и в случае психоанализа, вынуждена обращаться к собственному субъективному опыту исследователей «наблюдаемого младенца».

Тем не менее, согласно Рикёру, «есть некие общие гипотезы о том, как функционирует психика и как она развивается, которые существуют независимо от многих конструируемых повествований – например, последовательность психосексуальных стадий развития или развивающаяся природа объектной или личной соотношенности. Эти общие гипотезы потенциально могут проверяться или подкрепляться непосредственным наблюдением или доказательствами, существующими за пределами любого конкретного повествования и за пределами психоанализа»²⁵. Как отмечает французский философ, «взаимное влияние наблюдаемого и клинического младенцев приведет одновременно к прямой конфронтации по этим специфическим проблемам, в которых эти два взгляда смогут соревноваться, и к развитию понимания природы младенчества, в которое оба этих взгляда вносят свой вклад. Этот процесс будет постепенно определять, что считается приемлемым, логичным и соответствующим здравому смыслу»²⁶.

Обратимся теперь к рассмотрению ряда психологических и психоаналитических концепций развития Я, самости, личности.

По мнению американского психоаналитика Дэниэла Стерна, речь создает расщепление в переживании самости, ибо она образует разрыв между межличностным переживанием как прожитым и как представляемым, раздробляя интермодальное глобальное переживание. Кроме того, при избирательной настройке родителя, с помощью интерсубъективной отзывчивости, сообщающей младенцу, какие субъективные переживания попадают в область взаимного принятия и рассмотрения, а какие нет, формируют соответствующее внутриспсихическое переживание младенца. Именно так, согласно Стерну, развивается «ложная самость», когда «некоторые переживания самости избираются и усиливаются, поскольку они соответствуют потребностям и желаниям другого

человека»²⁷. Впоследствии, на уровне вербальной соотнесенности, язык помогает закрепить данное расщепление и утвердить привилегированный статус вербального представления ложной самости. В связи с воздействием родителей, Стерн разделяет развивающиеся переживания самости на три категории: ложная «социальная самость»; «приватная самость» – в нее входят переживания, которыми нельзя делиться, но от которых не обязательно отказываться; «дезавуируемая» или отвергаемая самость, переживания которой не могут быть лингвистически закодированы и остаются менее интегрированными.

Согласно авторам интерсубъективного подхода в психоанализе, американским исследователям Р.Столору, Б.Брандшафту и Д.Атвуду, следует проводить четкое различие между более узким и специфическим понятием Я как психологической структуры, с помощью которой переживание себя приобретает связность и непрерывность во времени, а также устойчивую организацию и характерную форму, и понятием личности как обладающего способностью субъекта и иницирующего действия агента. Данные авторы считают переживание личной инициативы основной составляющей прочно консолидированной Я-организации. По их мнению, «личность, чей опыт Я подвергся фрагментации, стремится восстановить самоощущение слитности Я»²⁸. В этой связи они вводят понятие Я-объекта как специфической способности родителя откликаться на всю совокупность переживаний ребенка, которая понимается как класс функций поддержки, восстановления и трансформации опыта Я. Особая связь с Я-объектом необходима для поддержания, восстановления или укрепления организации опыта Я в ходе аффективного развития и его срывов, описываемых с позиций интерсубъективности. «Потребность в Я-объектной связи, – утверждают авторы, – коренным образом сопряжена с потребностью в созвучной откликаемости на аффективные состояния на всех фазах жизненного цикла. Опыт такой настройки крайне необходим для поступательного процесса дифференциации Я и укрепления веры в ценность собственного восприятия реальности»²⁹. При этом основной источник конфликта они видят в столкновении аффективных состояний, вызванных процессами дифференциации Я, и не менее насущных потребностей в сохранении жизненно важных отношений с родителями, входящих в противоречие с про-

цессами дифференциации. У этого конфликта, полагают исследователи, может быть ряд последствий, в зависимости от выбранной ребенком тактики поведения. Если он склонен к колебаниям и нерешительности, его жизнь будет окрашена мучительной амбивалентностью. Тогда как решительное восстание против гнета родителей будет способствовать изоляции ребенка и его отчуждению от родителей, путь подчинения и депрессии приведет ребенка к отказу от своих основных аффективных устремлений ради сохранения необходимых отношений. В последнем случае у ребенка часто создается защитный Я-идеал, представляющий собой очищенное от аффективных состояний Я, которые раннее окружение было не в состоянии выносить.

Если вера ребенка в обоснованность своих собственных субъективных переживаний будет подорвана, это может приводить в дальнейшей жизни к специфической структурной слабости ощущения Я. Авторы интерсубъективного подхода в психоанализе определяют степень тяжести структурного расстройства ощущения Я на основе оценки трех основных характеристик Я: его структурной целостности, временной стабильности и аффективной окрашенности. Легкие расстройства Я характеризуются его структурной целостностью и временной стабильностью, при негативной окраске самоощущения. В расстройствах Я средней тяжести к негативной окрашенности самоощущения добавляется временная нестабильность, т. е. переживания, касающиеся спутанности идентичности. А вот при весьма серьезных расстройствах Я, помимо временной нестабильности и негативно окрашенного самоощущения, имеет место недостаток целостности, т. е. самоощущение подвержено затяжной структурной фрагментации и дезинтеграции.

Заключение

Рассмотрение ряда психологических и психоаналитических концепций развития Я у младенца показало, что младенец изначально зависит от взрослых, так как отсутствие у него предопределенных форм поведения означает его неспособность существовать самостоятельно. В то же самое время, младенцы глубоко вовлечены в социальную стимуляцию вследствие врожденно присущей им

способности осуществлять интермодальный перенос информации из одной сенсорной модальности в другую без участия сознания, посредством использования при интересубъективном взаимодействии с ухаживающим за ними лицом межличностных инвариантов, таких как форма, уровень интенсивности, движение, количество и ритм. Согласно Стерну, «младенец точно воспринимает межличностную реальность, созданную первичной заботящейся фигурой, и выдает адаптивный отклик ответа на эту реальность, который затем становится привычным»³⁰. Однако интересубъективное взаимодействие младенца и родителя высоко асимметрично, так как родители, с помощью интермодальной отзывчивости, формируют соответствующее внутриспсихическое переживание младенца. Так у младенца может начать развиваться «ложная самость», когда ради сохранения взаимоотношений ребенок может отказываться от собственных взглядов в пользу родительских. В этой связи Стерн пишет о повествовательной форме происхождения патологии как неком континууме аккумуляции паттернов. Так что на пути присвоения человеком своей социальной сущности и «превращения ее в достояние личности происходит очень много сложных превращений, поэтому, – согласно профессору Гальперину, – человек сплошь и рядом оказывается совсем не тем, чем он мог бы быть»³¹. Английский психоаналитик Г.Гантрип также считает, что люди в целом намного менее эмоционально зрелые, чем сами себя таковыми считают, и что эта базисная слабость Я лежит в основе расстройства личности и всей проблемы психотерапии. В то же самое время, согласно британскому исследователю, «царящие в культуре взгляды побуждают людей ощущать стыд за свою слабость и имитировать силу»³², что ведет к компульсивному утверждению ложной, искусственной независимости.

А так как, в случае развития ложной «социальной самости», или «идеализированного Я», или защитного Я-идеала, очищенного от аффективных состояний Я, человек утрачивает взаимоотношение со своим «реальным Я» и даже начинает его ненавидеть, то он не может развивать те гармоничные взаимоотношения с другими людьми, основанные на правиле взаимности, которые были подробно описаны Рикёром для людей со зрелым Я. Ибо, согласно французскому философу, – процитируем еще раз эту фразу – «нельзя ошибаться относительно себя, не ошибаясь по поводу других и

природы наших взаимоотношений с ними»³³. Поэтому разработку Полем Рикёром концепции человека могущего, укорененного в жизненном мире, надо дополнить исследованием возможности возрождения и повторного роста утраченной живой основы личности, «реального Я», которое у многих людей было отвергнуто и вытеснено, что привело к остановке глубинного взросления личности. Г.Гантрип считает эту задачу основной проблемой психотерапии, которая решается в настоящее время.

Примечания

- ¹ Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 20–22.
- ² Там же. С. 26.
- ³ Там же. С. 35.
- ⁴ Вдовина И.С. Феноменология во Франции. М., 2009. С. 318.
- ⁵ Рикёр П. Цит. соч. С. 313.
- ⁶ Там же. С. 378.
- ⁷ Там же. С. 385.
- ⁸ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2004. С. 282.
- ⁹ Рикёр П. Цит. соч. С. 398–399.
- ¹⁰ См.: Там же. С. 406.
- ¹¹ Кастийо М. Понятие этики и морали в учении Поля Рикёра // Поля Рикёр – философ диалога. М., 2008. С. 18.
- ¹² Рикёр П. Цит. соч. С. 412.
- ¹³ Рикёр П. Путь признания: три очерка. М., 2010. С. 102.
- ¹⁴ См.: Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 41.
- ¹⁵ См.: Там же. С. 88.
- ¹⁶ Там же. С. 128.
- ¹⁷ Рикёр П. Путь признания: три очерка. С. 237.
- ¹⁸ Там же. С. 243.
- ¹⁹ Фрейд З. Конечный и бесконечный анализ // Конечный и бесконечный анализ Зигмунда Фрейда. MGM-Interna, 1998. С. 37.
- ²⁰ Гантрип Г. Шизоидные явления, объектные отношения и самость. М., 2010. С. 7.
- ²¹ Там же. С. 8.
- ²² Цит. по Вдовина И.С. Феноменология во Франции. С. 100.
- ²³ Гальперин П.Я. Лекции по психологии. М., 2007. С. 134.
- ²⁴ Там же. С. 147.
- ²⁵ Цит. по: Стерн Д.Н. Межличностный мир ребенка. Взгляд с точки зрения психоанализа и психологии развития. СПб., 2006. С. 30.
- ²⁶ Там же. С. 31.
- ²⁷ Там же. С. 250.

- ²⁸ *Столороу Р., Брандшафт Б., Атвуд Д.* Клинический психоанализ. Интерсубъективный подход. М., 1999. С. 37.
- ²⁹ Там же. С. 39.
- ³⁰ *Стерн Д.Н.* Цит. соч. С. 246.
- ³¹ *Гальперин П.Я.* Цит. соч. С. 60.
- ³² *Гантрип Г.* Цит. соч. С. 263.
- ³³ *Рикёр П.* Путь признания: три очерка. М., 2010. С. 243.

Литература

- Вдовина И.С.* Феноменология во Франции. М., 2009.
- Гальперин П.Я.* Лекции по психологии. М., 2007.
- Гантрип П.* Шизоидные явления, объектные отношения и самость. М., 2010.
- Рикёр П.* Память, история, забвение. М., 2004.
- Рикёр П.* Путь признания: три очерка. М., 2010.
- Рикёр П.* Я-сам как другой. М., 2008.
- Стерн Д.Н.* Межличностный мир ребенка. Взгляд с точки зрения психоанализа и психологии развития. СПб., 2006.