

## ТЕЛО ДРУГОГО: КОММУНИКАЦИЯ И НЕПРЕРЫВНОСТЬ

© 2004 И.В. Журавлев

*Институт языкознания РАН*

...все, что называется в философии “проблемой”, является ею в том смысле слова, что это не есть предмет решения каким-либо обозримым числом шагов, а есть наше возобновляющееся участие в бытии, которое может продумываться только каждый раз заново, и тогда оно будет совершаться.

*М. Мамардашвили [2000, с.147]*

Прежде, чем приступить к разговору о коммуникативной функции тела как “тела другого”, нам необходимо упомянуть две старые проблемы, которые наиболее четко были сформулированы в картезианской философии и от возможности решения которых зависит многое. То, с чем неизбежно приходится считаться, — это *неприсутствие* двоякого рода. Реальность представления никогда не может быть критерием реальности того, что в нем представляется, а поэтому все данное мне в опыте действительности вполне могло бы быть сведено к совокупности моих представлений. С этой “проблемой мира” (ее можно называть монадологической или же психофизической проблемой) неразрывно связана (хотя связь эту нелегко сразу обнаружить) “проблема чужого сознания”: откуда взялась моя убежденность в том, что люди, которых я вижу вокруг себя и с которыми постоянно общаюсь именно как с людьми, наделенными сознанием, в действительности не являются манекенами или автоматами, лишь искусно воспроизводящими телесный облик и поведение людей? Что позволяет мне атрибутировать некую “единицу сознания” другому телу, насколько правомочна такая атрибуция (пусть она даже и является в моем эмпирическом сознании необходимой)? И — самое главное — откуда я знаю, что “другие сознания” обладают теми или такими же представлениями о мире, что и я сам?

Хотя *проблема мира* может показаться первичной по отношению к *проблеме чужого сознания* и вопросам, связанным с ней, логика истории субъекта свидетельствует об обратном: если удастся конституировать интерсубъективность (как это, например, сделали Фихте, Гуссерль, Мерло-Понти или Левинас), то “эффект объективности”, как и “эффект субъективности”, получает вполне надежное обоснование. Все это, конечно, метафизические проблемы, и

их можно было бы не упоминать, если бы мы были способны “прописать” в мире коммуникацию каким-нибудь окольным путем — т.е. минуя наши собственные знания о том, что после Лейбница, например, в мире невозможна никакая коммуникация. Но такого способа у нас нет.

### **1. Интерсубъективность как интеркорпоральность: Гуссерль против Стросона**

Рассмотрим сначала сам феномен “тела другого” и попытаемся ответить на вопрос, что дает нам основания считать это тело “первым культурным объектом” [см. 14]. Однако наша задача на данном этапе будет еще трудней: мы должны постараться эксплицировать форму, в которую облекает себя и в которой только и может себя обнаружить человеческая мысль, делающая своим предметом указанную проблему. Только осуществив такую “двойную рефлекссию”, мы сможем двинуться дальше.

В любом акте внешнего восприятия то, что присутствует (презентируется), всегда спаяно с тем, что приводится в соприкосновение (аппрезентируется): например, презентация видимой части предмета есть одновременно аппрезентация его тыльной стороны [5, §55]. В случае с восприятием “другого” мы имеем дело с особым видом аппрезентации, поскольку чужое сознание, в отличие от тыльной стороны предмета, никогда не может быть дано нам непосредственно (на предмет можно посмотреть и с противоположной стороны, а тело другого никогда нельзя вывернуть так, чтобы сознание оказалось снаружи). Поэтому восприятие “другого” требует некоей “уподобляющей апперцепции”: «только подобие, благодаря которому внутри моей первопорядковой сферы тело, находящееся там, связывается с моим телом, может служить основанием для восприятия *по аналогии*, при котором это тело воспринимается как живое тело “другого”» [5, §50]. Такая аппрезентация нуждается в постоянном подтверждении посредст-

вом новых аппрезентаций: именно их синтетическая согласованность позволяет нам легко исправлять ошибки своего восприятия, когда мы, например, путаем продавца с манекеном<sup>1</sup>.

Итак, если некое тело выполняет аппрезентативную функцию, то «вместе с ним мной осознается *другое ego*, и прежде всего *другое ego* со своим телом, как данным ему в модусе явления, принадлежащем его *абсолютному “здесь”*» [5, §55]. В этом акте происходит не только конституирование “другого”, но и отождествление мира, воспринимаемого мной, с миром, который полагается как воспринимаемый “другим”; устанавливаемая таким образом интересубъективная природа в результате оказывается первой формой объективности. Как скажет об этом М. Мерло-Понти, “воспринимаемые вещи действительно могут существовать, если я пойму, что они воспринимаются и другими” [13, 152].

В ходе такого “интенционального истолкования опыта “другого””, которое Гуссерль предпринял в своих “Картеризанских размышлениях”, ему действительно удалось конституировать объективный мир как сущностно связанный с интересубъективностью. Но само это истолкование основывалось на данности тела другого (наряду с другими объектами) как феномена первопорядковой сферы. Этот подход вызывает ряд возражений, которые, правда, чаще всего бьют мимо цели, поскольку не исходят из области феноменологии. Таково, например, возражение, согласно которому для того, чтобы в моем сознании возник некий объект, должна быть сформирована *семиотическая функция* как функция *передачи* объекта *другому*. Все то, что сознательно, с необходимостью сообщено (или сообщается) другим. Значит, чтобы я мог встретиться с другим (с телом другого), я *уже* должен быть с ним “знаком”. Однако Гуссерль по этому поводу сказал бы, что не имел в виду “временного генезиса”, и что после отказа от “естественной установки” нет другого способа конституировать мир, кроме как исходя из собственной трансцендентальной сферы.

Более существенное для феноменологии возражение исходит от последователей Гуссерля и во многом было подготовлено им самим. Сказав, что нет феномена там, где нет изначальной

открытости другому, и Левинас, и Мерло-Понти эксплицитовали диктуемый историей субъективности конец монадологии: “разрушить монадологическую идею означает прежде всего допустить *тот разрыв имманентности*, который бы показал, что субъективность, в отличие от монадической индивидуальности, может осуществиться только на основе открытости внешнему или инаковости” [15, 302]. Итак, описываемой Гуссерлем аппрезентации должна предшествовать изначальная открытость другому: конституировать интересубъективность исходя из самотождественного Я невозможно уже потому, что Я никогда не бывает самотождественным [см.: 10; 13 и др.].

В ходе всего предшествующего рассуждения об интересубъективности мы неизменно предполагали возможность представленности объекта в феномене сознания. Мы также пытались “наделить” сознанием тело другого, хотя и пришли к утверждению, что любому такому акту должна предшествовать изначальная открытость Я. И все же проблема во многих отношениях окажется перевернутой, если мы зададим простой вопрос о том, как возможно, чтобы какие бы то ни было состояния сознания принадлежали *именно мне*. Один из возможных ответов на этот вопрос представлен в проекте философии сознания П. Стросона, который мы теперь и рассмотрим.

В своем знаменитом эссе “Individuals” Стросон (вслед за Беркли) предпринял попытку понять, можно ли и как можно “обладать” своими состояниями сознания. В связи с этим он формулирует следующие вопросы: 1) “Почему состояния сознания вообще чему-либо приписываются?”, и 2) “Почему они приписываются тому же, чему приписываются определенные телесные характеристики?” [17, 90]. Прежде всего Стросон отмечает логическую (не эмпирическую, конечно) возможность того, чтобы сознательный опыт был связан с каким-либо другим телом, нежели с тем, которым каждый из нас “обладает”. Но идентифицировать состояния сознания мы можем только в том случае, если мы способны идентифицировать физические тела, или “материальные партикулярности” (это центральный пункт в рассуждениях Стросона). Поэтому “необходимым условием для того, чтобы вообще приписывать состояния сознания, является то, что они должны приписываться тому же, чему приписываются и определенные телесные характеристики” [17, 102].

Теперь начинается самое интересное. Итак: откуда я, например, знаю, что могу испытывать боль (а боль — это, напомним, явление сознательное)? Мнение Стросона по этому вопросу

<sup>1</sup> Здесь можно упомянуть сложившееся в разных культурах особое отношение к мертвецам. Мертвое тело, пока оно остается воспринимаемым или живым в памяти, очень легко наделять душой или по крайней мере способностью к тем или иным видам активности (особенно таким, которые отличают его от живого тела: мертвец может вырастать до невероятных размеров, обладать недюжинной силой и т.п.). Интересную ситуацию представляет и надетые маски — см. статью Е.С. Никитиной в наст. изд.

кажется в высшей степени антикартезианским<sup>2</sup>: поскольку невозможно понятие, которое применялось бы только к одной вещи, мы можем приписывать себе состояния сознания только в том случае, если можем приписывать их другим. “Необходимым условием для того, чтобы кто-то мог приписывать себе — как он это делает — состояния сознания, переживания, является его способность или готовность также приписывать их другим, которые не есть он сам” [17, 99]. Может возникнуть впечатление, что Стросон проделал работу, обратную той, которую проделал Гуссерль. Ведь одно — наделять сознанием чужое тело, и совсем другое — получать сознание от тела другого человека. Может также показаться, что способ решения всей проблемы сводится к простой формуле: либо другого выводят из Я, либо Я выводят из другого, либо предполагают их изначальное взаимопроникновение или тождество (“Я это другой”). Однако, по всей видимости, указанные авторы (как и некоторые не указанные), рефлексировав саму возможность сознательного говорения о таких вещах, имели в виду “нечто другое”. Мы вернемся к этому чуть позже, а пока снова поразмышляем над тем, как все-таки можно (и можно ли вообще) узнать, что испытываешь боль.

## 2. Гуссерль и Витгенштейн: провал проекта автокоммуникации

Несмотря на то, что к чужому сознанию не существует непосредственного доступа, аппреентация другого, как ее описал Гуссерль, есть именно восприятие, но не суждение или указание посредством знака<sup>1</sup>. «Если мы придерживаемся фактического опытного познания “другого”, т.е. такого опытного познания, которое имеет место во всякий момент, то находим, что и в самом деле тело, увиденное с помощью органов чувств, сразу же опознается в опыте как тело “другого”, а не только как некое указание на “другого”. Разве не загадочен этот факт? ...То, что я действительно вижу, есть не знак и не простой аналог, некое отображение, пони-

маемое в том или ином смысле, но сам “другой”» [5, §55].

Этот факт действительно загадочен: ведь как только начинается коммуникация, слушающий начинает *воспринимать* говорящего как личность, которая “одновременно со звуками осуществляет определенные смыслопридающие акты, о которых она его извещает и, соответственно, смысл которых она хочет ему сообщить” [6, §7]. “Слушающий воспринимает извещение в том же самом смысле, в котором он воспринимает саму извещающую личность — хотя все же психические феномены, которые делают личность личностью, не могут быть даны при созерцании другого как то, что они суть”, поскольку “есть большая разница между действительным схватыванием некоторого бытия в адекватном созерцании и предположительным его схватыванием на основе созерцательного, но не адекватного представления” [6, §7]. Анализируя теорию знаков Гуссерля, Ж. Деррида высказался по этому поводу вполне определенно: именно потому, что у нас нет изначальной интуиции живого опыта другого, коммуникация или сообщение являются сущностно указательными. “Где бы ни скрывалось непосредственное и полное присутствие означаемого, означающее всегда будет иметь указательную природу” [7, 57].

Здесь нам необходимо упомянуть о различии, которое в своих “Логических исследованиях”<sup>2</sup> Гуссерль проводит между двумя видами знаков. Знаки как *оповещения* или *указания* (Anzeigen) функционируют в том случае, когда “какие-либо предметы или положения дел, о существовании которых кто-либо обладает действительным знанием, оповещают его о существовании других определенных предметов или положений дел в том смысле, что убежденность в бытии одних переживается им как мотивация (причем сама мотивация остается непроясненной) убежденности в бытии или мотивация предположения бытия других” [6, §2]. Принципиально важно то, что в ситуации оповещения отсутствует очевидность: “там, где мы заключаем о существовании одного положения дел, исходя из существования другого положения дел, усматривая это с очевидностью, мы не называем последнее оповещением или знаком первого” [6, §3]. На то, что представлено с очевидностью, нет нужды указывать<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Есть все же некое предельное понимание, есть черта, за которой границы между разными школами перестают существовать. Строгие рамки философских школ и традиций существуют не для *самых* философов.

<sup>1</sup> Гуссерль настоятельно подчеркивал, что между интуитивной презентацией и символической репрезентацией посредством образов или знаков есть непреодолимое различие: вещь, данная в восприятии, есть “знак для себя” (а потому и совсем не является знаком), в то время как в случае репрезентации “мы созерцаем нечто в сознании так, что оно отражает нечто иное или же сигнификтивно указывает на таковое; обладая в поле своего созерцания одним, мы направляемся не на это одно, а через посредство фундированного постижения на нечто иное — отображаемое, обозначаемое” [4, §43].

<sup>2</sup> Второй том “Логических исследований», который как раз и посвящен проблемам феноменологии и теории познания, был издан на русском языке (в переводе В.И. Молчанова) только в 2001 году.

<sup>3</sup> Например, мы всегда можем усомниться в словах, которые нам говорят.

От таких знаков отличаются *выражения* (Ausdruck) как “знаки, обладающие значением”<sup>4</sup>. В процессе коммуникации выражения извещают слушающего о том смысле, который говорящий “хочет придать” своим словам, и поэтому здесь выражения функционируют как признаки “мыслей” говорящего, т.е. выражение и оповещение оказываются неразрывно связанными. Граница между ними — это граница между невысказанным и высказанным, проводимая внутри языка [7, 52].

Отношение к другому как к *неприсутствию* не может не быть указательным: “чтобы редуцировать в языке указание и дойти, наконец, до чистого выражения, отношения с другим волей-неволей должны быть прекращены” [7, 58]. После редукции коммуникации оказывается, что “выражения развертывают свою функцию значения и в одиночестве душевной жизни, где они больше не функционируют как признаки” [6, §1]. Что же в действительности происходит тогда, когда я пытаюсь поговорить с самим собой?

Слово может перестать быть словом только в том случае, когда мы направляем свой интерес на него как на комплекс звуков. Если же мы вживаемся в его понимание, то оно нечто выражает, причем независимо от того, адресовано ли оно кому-либо или нет. Поэтому, говорит Гуссерль, значение выражения не может совпадать с его извещающей функцией: ведь я не нуждаюсь в том, чтобы указывать самому себе на свои состояния так, как я указываю на них другому. И хотя во внутреннем монологе слова, как и всегда, функционируют в качестве знаков, эти слова здесь лишь *воображаются*, и говорящий только *представляет* себя сообщающим себе что-либо. “В монологической речи слова все же не могут служить нам как признаки для существования психических актов, ведь такого типа оповещение было бы здесь совершенно бесполезным. Ведь эти акты переживаются нами в тот же самый момент” [6, §8]. Этот вывод привел Гуссерля к фактическому признанию подлинным знаком лишь знака как оповещения: впоследствии он будет неоднократно повторять, что живой опыт самопредставленности есть опыт бесполезности знаков, а значит, и отсутствия коммуникации.

Все это было только прелюдией к обещанному разговору о боли. Дело в том, что вопрос о возможности узнать, что ты испытываешь боль (также как и узнать, что ее испытывает другой

человек), мог бы быть решен достаточно легко, если бы мы доказали возможность существования языка, на котором можно общаться с самим собой (т.е. указывать самому себе на свои состояния). Мы уже показали, как Гуссерль провалил идею автокоммуникации, оставив, однако, нетронутой сферу того, что называется личным опытом. Теперь рассмотрим аргументацию Л. Витгенштейна.

Прежде всего отметим, что эта аргументация развивается как бы с противоположной стороны. Витгенштейн вполне допускает, что можно разговаривать с самим собой, а также высказывать свои внутренние переживания, пользуясь обычным языком. Можно даже изобрести собственный язык, на который мы могли бы переводить с обычного языка то, что хотим скрыть от окружающих. Но возможен ли такой язык, который указывал бы исключительно на “субъективный” опыт говорящего и при этом не был бы понятен никому другому? Отрицая это, Витгенштейн отрицает не только индивидуальность нашего “внутреннего” опыта, но также и то, что значением слова является нечто “внутреннее” и “личное” (последний вывод колоссален по своим последствиям).

Можно ли сказать, что “только я могу знать, действительно ли у меня что-то болит”? По Витгенштейну, это не только ложно, но и бессмысленно. Ложно потому, что обычное употребление слова “знать” вполне согласуется с утверждением, что другие люди очень часто знают, когда я испытываю боль. Бессмысленно потому, что “обо мне нельзя сказать, что я *знаю* свои ощущения. Они просто у меня есть” [2, п. 246]. Здесь не подходит и аргумент о том, что “у другого не может быть моих болей”: это утверждение бессмысленно, поскольку нельзя сомневаться относительно того, чьи боли являются чьими [2, п. 253].

Предположим теперь, что я записываю в дневнике знак O, когда у меня появляется некое ощущение. Оказывается, что я не могу указать на ощущение, если в обычном языке знаку O не была отведена соответствующая роль. Конечно, я могу сконцентрировать внимание на данном ощущении и указать на него “в своем внутреннем мире”, закрепляя связь между знаком и ощущением. Однако этот процесс только “обеспечивает то, что впоследствии я *правильно* вспоминаю эту связь. Но ведь в данном случае я не располагаю никаким критерием правильности” [2, п. 258].

Что же касается слов, при помощи которых ощущения обозначаются в обычном языке, то и они, по Витгенштейну, не являются знаками чего-то “внутреннего”: когда ребенок, испытывая

<sup>4</sup> Здесь есть терминологические трудности, которые связаны с переводом: ни в коем случае нельзя думать, что оповещения, в отличие от выражений, лишены значения. Знака не бывает без значения. Однако оповещение, по Гуссерлю, лишено Bedeutung, поскольку ничего не выражает.

боль, просто кричит, взрослые учат его “боле- вому поведению”, включающему произнесение слова “боль” [2, п. 244]. И поскольку такое употребление слов является доступным общему наблюдению элементом поведения, язык никогда не может быть личным. Так же, как и сама боль.

Прежде чем перейти к заключительной и самой важной части наших рассуждений, мы должны будем заручиться некоторыми примерами из области психопатологии.

### 3. Данные психопатологии: отчуждение как изгнание другого

Недавно нам удалось продемонстрировать, что различные состояния отчуждения, наблюдаемые у душевнобольных, связаны не с появлением «другого», как это обычно считалось, а, скорее, с его изгнанием [8]. Рассмотрим феномен овладения. Больные говорят об имеющихся над ними власть аппаратах или влиянии со стороны других людей, в их голову “вкладываются” мысли, их движениями что-то руководит, в тело вселяется некое существо и т.д. Они испытывают и всевозможные галлюцинации, которые чаще всего являются словесными: “голоса” общаются друг с другом, обсуждают, ругают или хвалят больного, дают ему советы или приказы. Фактически личность при этом отчуждает, т.е. объективирует, “собственные” продукции: свои ощущения, движения, мысли, внутреннюю речь.

Но эта патологическая объективация свидетельствует как раз о том, что было бы с опытом, если бы он был действительно личным. Представим на миг, что мы “выключили” интерсубъективность. Тогда, как мы уже отметили выше, рушится не только мир объектов, но и мир субъекта. Тело, переставшее быть “телом другого”, неизбежно отчуждается от самого себя. То же самое можно сказать и о речи: если бы автокоммуникация была осуществима (не только в “представлении”, как пишет Гуссерль, но и в действительности), то мы все неизбежно стали бы галлюцинировать, чтобы “превратить” ее в коммуникацию<sup>5</sup>.

### 4. Коммуникация и непрерывность

Только теперь мы можем начать разъяснение действительной сущности другого. Сначала напомним одну простую вещь. Известно, что после Декарта в философии существует некий запрет на описание сознательных явлений теми же способами, при помощи которых мы описываем явления пространственные. И тем не менее наш повседневный опыт упрямо свидетельству-

ет об обратном: в нашем мире сознание как бы дискретно распределено между многими пространственными единицами (мы говорим о “моем” сознании и “его” сознании, о теле, “в котором” находится сознание, и т.д.)<sup>6</sup>. В чем здесь проблема?

Мы уже упоминали одну странную ситуацию, возникающую тогда, когда мы пытаемся объяснить саму возможность “встречи” с другим (причем первоначально — с телом другого). Оказывается, что выделение в опыте тела другого (впрочем, как и любого объекта) было бы совершенно невозможным, если бы другой изначально не присутствовал в опыте, а точнее — за опытом как его условие. Это подтверждают данные о фило- и онтогенезе сознания: мир объектов может постепенно оформиться как представленный (удвоенный) в сознании только при условии изначального *не-одиночества*, изначальной потребности человека передать нечто другому. Откуда бы возник этот “другой”, если для того, чтобы с ним встретиться, он *уже* должен быть?

Мы можем, конечно, сказать, что с самого начала другой не является объектом<sup>7</sup>. Однако так проблема не решается: ведь с этой точки зрения именно тот другой, который сначала “диффузен” (как и объектный мир вообще), впоследствии облекается в тело и становится “дискретным”. Дискретный другой, как и любой объект, который может быть представлен в сознании, по определению эмпиричен: он представляем в сознании лишь постольку, поскольку сознательный опыт есть опыт опредмечивания мира. Поэтому в погоне за *этим* другим мы, во-первых, неизбежно окажемся на пути *психологического* исследования, а во-вторых, будем вынуждены бесконечно отодвигать сроки появления первого опыта социальности ребенка все ближе и ближе к моменту его рождения (а то и сдвигать их во внутриутробный период — что и демонстрирует современная психология). В психологии действительно представлен пре-

<sup>6</sup> Для философов это долго было проблемой. Фурье, например, приводил расчеты, согласно которым на одну единицу души должно приходиться 1420 индивидов [цит. по: 12, 236].

<sup>7</sup> Он есть сама витальность или аффективность ребенка, которая начинает постепенно “оседать” на выделяющихся объектах-событиях: это и звук погремушки, и лицо матери, чуть позже — и паровозик, и собственные колени, которые нужно вывести на балкон, чтобы они посмотрели на улицу. А. Валлон связывал этот пример (ребенок выходит на балкон, чтобы его колени посмотрели на улицу) с тем, что здесь происходит процесс выделения себя как индивида [1, 115–116]. Но не в меньшей степени это и выделение другого.

<sup>5</sup> Это вариация на тему о том, почему Богу пришлось создать мир.

красный материал о становлении отношений “Я–другой–объект” [16]. Однако есть проблемы, которые с самого начала не относятся к психологии и, напротив, требуют своеобразного “скабливания человеческого образа с бесконечности” [Мамардашвили 1994].

Поэтому психология никогда не могла бы “увидеть” сознание в его “целостности” (как структуру отношений “Я–другой”): ведь “другой”, обнаружением которого она по праву горда, есть не более чем эмпирический факт. Экпликация другого есть на самом деле проявление имманентной логики истории субъекта — логики, которая сначала определила становление индивида-монады, а потом обнаружила его изначальную нетождественность. Так что практическая работа психологов с “сознанием другого” стала лишь ответом на появление другого в культуре.

Рассмотрим один пример. Напомним утверждение Стросона: мы не могли бы приписывать себе состояний сознания, если бы не приписывали их другим. Вполне вероятно, что кто-то спросил бы Стросона, откуда тот мог впервые узнать, что хочет, например, сходить в туалет, если другие обычно скрывают такие желания. И хотя Стросон легко нашел бы ответ на этот вопрос, его можно было бы до бесконечности спрашивать о подобных вещах. Можно, однако, отвлечься от эмпиричности этой ситуации и рассматривать атрибуцию желания другому просто как *принцип*: раз уж желание возникло, значит, оно возникло как желание другого (что, кстати, было бы вполне по Гегелю, Лакану и т.д.).

Итак, дискретный другой появляется в нашей предметной картине мира наряду с другими объектами (и будучи первым из них), но только как эффект, как иллюзия. И здесь прав Стросон: мы не могли бы мыслить другого, не могли бы иметь с ним дело, если бы в нашем опыте он не был “локализован” в некоем теле, т.е. не обладал бы пространственными характеристиками. Однако так понимаемый другой не присутствует с самого начала. И если по поводу дискретного другого можно сказать, что он имеет “человеческую” (т.е. производную от человеческой способности опредмечивать мир) природу, то о другом как принципе, о другом как способе организации сознания это утверждать уже нельзя. Другой как принцип — не дискретен, он — основа самой возможности любого сознательного

опыта, а значит, и условие возможности увидеть что-либо в мире сознательно, т.е. делая этот мир предметным, а опыт о мире — сообщимым в форме сознания.

Введенная таким способом непрерывность снова указывает на невозможность коммуникации: последняя оказывается так же “представляемой”, “воображаемой”, как и автокоммуникация в монологе. Напомню слова Э. Кассирера: “посредством языка и образа субъекты не сообщают друг другу то, чем уже владеют, но лишь здесь вступают в это владение” [1998, с. 61]. Существование языка имеет смысл только в предметном мире, в мире “дискретных других”. Вторя Канту, В. фон Гумбольдт говорил в связи с этим о “невидимом мире” вне языка — мире, которого никогда нельзя достигнуть, поскольку ведет к нему только язык [3, 378]. Но каким бы ни оказывался тогда статус языка, иного мира, кроме “представляемого”, у нас нет, ведь наш опыт — неизбежно предметный, сознательный. Можно довольствоваться и “представляемой” коммуникацией, поскольку о мире “на первом его шаге” сказать ничего нельзя [12, 220].

Тем самым мы вышли к проблеме непрерывности/дискретности, которая по-разному формулируется в философии (noumena/phaenomena), психоанализе Фрейда (первичный процесс/вторичный процесс, бессознательное/сознание) и Лакана (реальное/символическое/воображаемое), семиотике и психолингвистике (проблема цифроаналоговых преобразований), психологии деятельности (событие/деятельность/предмет, процесс/образ) и т.д. Проницательный читатель поймет, что именно с этой проблемы мы и начинали.

Открывшаяся картина изумляет. Поэтому здесь мы остановимся и, лишаясь слов, все-таки отдадим последние из них *другому*: “в ходе философствования рано или поздно наступает момент, когда уже хочется издать лишь некий нечленораздельный звук” [2, п. 261].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Валлон А. Психическое развитие ребенка. СПб., 2001.
2. Витгенштейн Л. Философские исследования // К. Королев (сост.). Языки как образ мира. М.–СПб., 2003. С. 220–546.
3. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М., 1985.

4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999.
5. Гуссерль Э. Картезианские размышления // Эдмунд Гуссерль. Логические исследования. Картезианские размышления. (и др.). Минск–М., 2000. С. 289–542.
6. Гуссерль Э. Логические исследования: Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2001.
7. Деррида Ж. Голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля // Жак Деррида. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999.
8. Журавлев И.В. Семиотико-психологические механизмы отчуждения при синдроме психического автоматизма: Автореферат дисс. ...канд. психол. наук. М., 2003.
9. Кассирер Э. Логика наук о культуре // Эрнст Кассирер. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 7–154.
10. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998.
11. Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994.
12. Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. М., 2000.
13. Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996.
14. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.
15. Рено А. Эра индивида: К истории субъективности. СПб., 2002.
16. Сергиенко Е.А. Становление субъекта: неоконченная дискуссия // Психологический журнал. 2003. №2. С. 114–120.
17. Strawson P. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London, 1959.