

**БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**

**ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК**

**ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ**

**Хрестоматия**

**Часть 4**

**МИНСК**

**2012**

**Редакторы-составители:**

кандидат философских наук, доцент А.М. Бобр,  
кандидат философских наук, доцент Е.В. Хомич

Рекомендовано к изданию ученым советом  
факультета философии и социальных наук БГУ

20 апреля 2012 г., протокол № 3

**Рецензенты:** доктор философских наук, профессор А.Н. Елсуков  
(кафедра социологии БГУ);  
кандидат философских наук, доцент И.И. Лещинская  
(кафедра философии культуры БГУ)

Пособие посвящено характеристике основных философских концепций сознания. Акцент здесь сделан на современных мыслителях, среди которых как признанные авторитеты философии и психологии, так и авторы, имена которых не всегда известны широкой аудитории. Одновременно представлен ряд классических концепций, наиболее ярко отражающих богатейшую философскую традицию интерпретации сознания и разума.

Материалы пособия могут быть использованы при подготовке к курсам по философии, психологии, этике. Адресуется студентам вузов, аспирантам и магистрантам гуманитарных специальностей.

## Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	4
САЛЛИВАН Гарри Стэк (1892 – 1949).....	5
Гарри С. Салливан. Интерперсональная теория в психиатрии .....	5
САРТР Жан Поль (1905 – 1980).....	8
Жан Поль Сартр. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии.....	9
СЕРЛЬ Джон (род. 1932) .....	12
Джон Серл. Открывая сознание заново .....	13
СКИННЕР Берхаус Фредерик (1904 – 1990).....	17
Фредерик Б. Скиннер. Оперантное поведение.....	18
ФРЕГЕ Готлоб (1848 – 1925).....	24
Готлоб Фреге. Мысль: Логическое исследование .....	24
ФРЕЙД Зигмунд (1856 – 1939) .....	30
Зигмунд Фрейд. «Я» и «Оно» .....	31
ФРОММ Эрих (1900 – 1980).....	38
Эрих Фромм. Душа человека .....	39
ФУКО Мишель Поль (1926 – 1984).....	42
Мишель Фуко. История безумия в классическую эпоху .....	43
ХАБЕРМАС Юрген (род. 1929).....	46
Юрген Хабермас. Моральное сознание и коммуникативное действие .....	46
ХАЙДЕГГЕР Мартин (1889 – 1976).....	49
Мартин Хайдеггер. Прологомены к истории понятия времени .....	49
ХОМСКИЙ Ноам (род. 1928).....	53
Ноам Хомский. Язык и мышление .....	54
ХОРНИ Карен (1885 – 1952).....	54
Карен Хорни. Самоанализ .....	56
ШОПЕНГАУЭР Артур (1788 – 1860).....	57
Артур Шопенгауэр. Мир как воля и представление.....	58
Под завесой истины .....	60
ШПЕТ Густав Густавович (1879 – 1937) .....	62
Густав Шпет. Сознание и его собственник.....	63
ШЮЦ Альфред (1899 – 1959) .....	66
Альфред Шюц. Мир, светящийся смыслом.....	66
ЭЛИАДЕ Мирча (1907 – 1986) .....	69
Мирча Элиадэ. Священное и мирское .....	69
ЮМ Дэвид (1711 – 1776).....	71
Дэвид Юм. Трактат о человеческой природе .....	73
ЮНГ Карл Густав (1875 – 1961).....	76
Карл Густав Юнг. Поздние мысли .....	76
О психологии восточных религий и философий .....	77
Аналитическая психология: Тевистокские лекции.....	78
ЯСПЕРС Карл (1883 – 1969) .....	81
Карл Ясперс. Стриндберг и Ван Гог: .....	81
Опыт сравнительного патогRAFического анализа.....	81
Общая психопатология.....	83

## ВВЕДЕНИЕ

В системе философских знаний проблема сознания играет одну из ключевых ролей, поскольку ее интерпретация напрямую связана с решением фундаментальных онтологических, гносеологических, антропологических и социально-философских вопросов, затрагивающих оппозиции бытия и небытия, субъективного и объективного, индивидуального и коллективного. Именно проблема сознания во многом маркирует классическую философию на линии материализма и идеализма. Одновременно девальвация классических представлений о сознании как о «чистом» разуме стала импульсом к лингвистическому, антропологическому и социологическому поворотам в неклассической мысли.

Вместе с тем сознание выступает как один из наиболее сложных объектов философского анализа. Будучи несомненной очевидностью человеческого существования, оно одновременно является неуловимым для внешнего наблюдения, где принципиальная ненаблюдаемость сознания задает естественные трудности для его теоретической реконструкции. Невозможность однозначной верификации психических процессов и состояний фактически делает категорию сознания одной из самых трудно определяемых в современной философии и науке. Значимость же подобного определения акцентируется процессами бурного развития комплекса социально-гуманитарных дисциплин, которые в своих концептуальных основаниях во многом до сих пор еще производны от тех или иных философских интерпретаций сознания.

Данное пособие ориентировано на то, чтобы дать представление студентам о различных концепциях сознания как в классической, так и в современной философии. Учитывая комплексность проблемы, ее статус в культуре и познании, в пособие включены статьи, отражающие не только ее философские, но также психологические и социологические интерпретации.

Подбор материалов для данного пособия осуществлялся студентами отделений экономики, психологии и философии в рамках проведения контролируемой самостоятельной работы. В качестве основных источников данного глоссария выступили энциклопедии и энциклопедические словари (акцент был сделан на российских изданиях, не всегда доступных студентам), монографии, научные статьи. Детальное обсуждение основных результатов с руководителем контролируемой самостоятельной работы позволило выбрать наиболее значимые и показательные фрагменты, раскрывающие содержание тех или иных понятий.

Учитывая универсальность феномена сознания, данное пособие не претендует на полноту охвата всей проблематики, вместе с тем, отражая ключевые понятия, оно может использоваться при подготовке к практическим занятиям по курсу «Философия», для самостоятельного контроля знаний, при подготовке к экзамену или зачету.

**САЛЛИВАН Гарри Стэк (1892 – 1949)** – вырос в провинциальном городке на севере штата Нью-Йорк. Он изучал медицину в Чикаго, а затем работал в госпитале Сент-Элизабет в Вашингтоне (округ Колумбия) – одном из ведущих центров американской психиатрии того времени. В 1923 году он прошел курс дидактического анализа у Клары Томпсон (1893–1958).

<...> На протяжении двадцати пяти последних лет жизни деятельность была связана с Американской Психоаналитической Ассоциацией, членом которой он стал в 1924 году, и уже в 1929 – был избран в ее Исполнительный совет. В 1932 году он становится одним из организаторов Вашингтонско-Балтиморского Психоаналитического Общества.

<...> Через год (в 1933) он выдвигает идею создания психоаналитической секции в Американской Психиатрической Ассоциации, что вызвало крайне отрицательную реакцию ортодоксальных психиатров, хотя в США в этот период не было столь резкого водораздела между психоанализом и академической психиатрией. В последние годы жизни Салливан потерял интерес к организационной деятельности, сосредоточив свое внимание на деятельности организованного им Вашингтонского Психоаналитического Института, проблеме здоровья и издании основанного им журнала «Психиатрия».

*Салливан Г. Интерперсональная теория в психиатрии. – СПб. : «Ювента», М.: «КСИ+», 1999. – С. 6.*

### **Гарри С. Салливан. Интерперсональная теория в психиатрии**

*Глава 1. Суть концепции развития.* <...> Дабы вникнуть в то, что я пытаюсь объяснить, вам придется отказаться от заблуждения, что все это было вам уже давно известно и мне просто удалось удачно это сформулировать или как-то представить информацию в новом, необычном свете. Мы действительно выступаем против одной из величайших ошибок, которые свойственно совершать человеку, – составлять представление о себе и о других, не принимая во внимание неповторимое уникальное Я каждого представителя человеческого рода, являющееся, судя по всему, ценнейшим его достоянием, а вместо этого основываясь в своих выводах на особенностях человеческой природы в целом.

Вне зависимости от вида общественной формации каждый рожденный в ней человек так или иначе проходит адаптацию к ее условиям. При удачном стечении обстоятельств он благополучно приспособливается к требованиям, предъявляемым обществом. Если ему повезет, он сможет практически на уровне интуиции – здесь вы имеете право возразить, что это говорит лишь о неточности формулировки, – познать суть своего существования настолько, чтобы при перемещении в совершенно иную общественную формацию очень скоро, хотя и не сразу, научиться весьма успешно функционировать в этих новых для себя условиях. Несомненно, большинству людей, предстающих перед психиатрами в роли пациентов, свойственны метаморфозы подобного рода. Но они не способны жить в полном соответствии с условиями той общественной формации, к которой они адаптировались.

<...> А так как важную роль в человеческой жизни, играют не только события, происходящие в физико-химической среде обитания, но и вопросы культурного плана – ценности, предрассудки, убеждения и т.д. – реаль-

ная сложность этой области приобретает оттенок непреодолимости. В лучшем случае я могу надеяться, что мне удастся представить обоснованную модель, в которой бы содержались структура изучения этой сложнейшей области, и заразить вас живущей во мне уже на протяжении многих лет убежденностью в том, что колоссальные способности человека не позволяют ему упустить свой шанс.

<...> Другими словами, человеческий организм обладает такой исключительной адаптационной способностью, которая не только обеспечивает нам возможность жить в соответствии с самыми фантастическими общественными законами и правилами, разумеется если они насаждаются с детства, но и создает ощущение, что это совершенно естественный и приемлемый образ жизни, а также практически исключает возможность исследования этой области. Иными словами, до момента овладения речью каждый человек, даже самый глубокий имбецил, осваивает простейшие модели взаимоотношений с родителями или с тем, кто его заменяет. Эти простейшие модели со временем забываются, остаются лишь наиболее устойчивые образования, на которые в дальнейшем многое наслаивается, и таким образом формируется множество новых конструкторов.

<...> На протяжении многих лет, когда я пытался сформулировать и структурно представить концептуальную основу теоретической психиатрии, мне казалось очень важным по возможности избегать употребления психиатрических неологизмов.

<...> Всех нас печалит тот факт, что в возрасте, о котором у нас не осталось никаких воспоминаний, задолго до приобретения возможности давать предметам и явлениям столь блестящие высоконучные формулировки, мы довольствовались тем, что предлагали сначала мама, а потом другие люди, которым приходилось заботиться о нас в период нашей полной зависимости. На этом этапе жизни, о котором, за исключением различных экстремальных ситуаций, ни у кого из нас не остается воспоминаний, у человека развивается способность испытывать крайне неприятные переживания. Эти переживания в той или иной степени используются во всех культурах, с тем чтобы подготовить еще очень маленькое существо к поэтапному превращению в человека, более или менее соответствующего предопределенному обществу. Неприятные переживания, о которых идет речь, я называю тревогой.

<...> Таким образом, возникновение тревоги обуславливается некоторыми эмоциональными нарушениями, присутствующими у значимой личности, т.е. личности, с которой младенца что-либо связывает. Классическим примером может являться нарушение питания; но все проявления младенца в равной степени могут быть заблокированы или затруднены в результате прямой хронологической или какой-либо другой взаимосвязи с эмоциональным нарушением другого. Я не могу сказать, каким образом младенец ощущает тревогу, но могу предположить, как мне кажется, с

большой степенью уверенности, что между тревогой и страхом нет существенных различий, поскольку страх является столь же неуловимым психическим состоянием, возникающим у ребенка. Кое-кто из вас может спросить: «Ну, хорошо, а свойственно ли младенцу чувство страха?» А отсюда, разумеется, возникает следующий вопрос: «А что вы понимаете под термином страх?» Но мне бы хотелось обратить ваше внимание на то, что, если младенец вдруг начинает громко кричать, это значит, что он расстроен; некоторые другие подобные переживания, воздействующие на зоны его сообщения с внешним миром, вызывают у него аналогичные расстройства. Почти каждый, кому когда-нибудь приходилось наблюдать за младенцем, с которым происходило нечто подобное, согласится, что это не выглядело просто забавой; младенец явно не получал от этого никакого удовольствия. Не вызывает сомнений, что этот феномен, – какое бы название вы ему ни дали, – непрерывно развиваясь, приобретает вид явления, которое мы сами для себя называем страхом, и которое другими тоже идентифицируется как страх. Я склонен утверждать, что аналогичное страху состояние может возникнуть у младенца при наличии двух условий: одно из них заключается в насильственном вторжении в зоны его контакта с окружающей реальностью; а другое – в наличии у материнской фигуры определенных «эмоциональных нарушений». На основании последнего формируются такие чрезвычайно важные образования, как общая структура тревога, а также проявления активности, суть которых может быть познана только через понятие тревоги.

В связи с этим я рискну предположить, что опыт, переживаемый младенцем как примитивная тревога или как примитивный страх, у некоторых людей (хотя, возможно, и у каждого из нас) значительно позже возникает вновь под воздействием весьма специфических условий. Такие условия очень часто наблюдаются на ранних стадиях того, что мы обычно называем шизофреническими нарушениями. У целого ряда людей они нередко появляются в так называемых сновидениях в моменты жизни, связанные с сильными переживаниями, особенно в юношеском возрасте. В таких условиях практически все, начиная от мимолетного воспоминания и, вероятно, до полного возвращения самой примитивной формы тревоги, вызывает сверхъестественные эмоции.

Под сверхъестественными эмоциями – я использую столь специфический термин, несмотря на то, что он не несет никакой прогностической нагрузки, которая бы оправдывала его употребление – я понимаю группу эмоциональных переживаний, границы которой весьма размыты; наиболее общей особенностью таких переживаний является благоговение. Вероятно, некоторые из вас пережили нечто подобное, впервые услышав звучание огромного органа. Многие проникаются чувством величайшего благоговения при первом взгляде на Большой Каньон. Каждому человеку хотя бы раз в своей жизни доводилось испытывать это исключительное по силе пе-

реживание. Я не берусь перечислять все многообразие ситуаций, вызывающих это чувство у большинства людей. О других сверхъестественных эмоциях известно гораздо меньше. Я бы объединил их под общим названием боязнь, боязнь в данном случае представляет собой нечто гораздо большее, нежели то, что мы вкладываем в это слово в разговорной речи, – ужас и отвращение. Каждая из этих сверхъестественных эмоций несет в себе элемент, вызывающий содрогание, как будто перед нами возникает образ, пришедший из потустороннего мира и являющийся, по моему глубокому убеждению, своеобразным пережитком раннего эмоционального опыта, что дает нам возможность охарактеризовать каждую из этих эмоций. Если вам на память придет случай из вашего собственного детского опыта, когда вы действительно переживали какое-то из сверхъестественных чувств, – а наиболее распространенным из них, как я уже сказал, является благоговение, – вы, несомненно, поймете, что с его возникновением изменяется ваше восприятие окружающего мира. Если вы попытаетесь проанализировать собственные переживания, вы, вероятно, вспомните мурашки, пробежавшие у вас по коже то там, то тут; во всяком случае, вы представляете, насколько необычно это ощущение. Думаю, каждый из вас, в чьей памяти сохранилось вызвавшее благоговейный трепет событие, с готовностью подтвердит, что оно было связано с ужасно неприятными переживаниями. Вероятно, многим из вас никогда не доводилось испытывать столь сильное благоговение; а ведь это, несомненно, самая слабая из сверхъестественных эмоций. Но если бы в вашей жизни было больше эмоций такого рода, вы бы пребывали сейчас совершенно в ином состоянии, чем это есть на самом деле. Вот что, как мне кажется, испытывают младенцы в те моменты, когда они охвачены тревогой.

*Салливан Г. Интерперсональная теория в психиатрии. – СПб.: «Ювента»; М.: «КСП+», 1999. – С. 34–40.*

**САРТР Жан Поль (1905 – 1980)** – французский философ, писатель, один из наиболее значительных представителей французской феноменологии, основатель атеистического экзистенциализма. Отталкиваясь от некоторых идей Декарта, Гегеля, Кьеркегора, Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера и (в поздний период творчества) Маркса, Сартр разрабатывает идею специфичности и аутентичности человеческого существования; развивает концепцию бытия, включающую в понятие бытия индивидуальную свободу в качестве его конститутивного элемента; предлагает оригинальные методологические средства анализа и описания этого конституирования как уникального акта экзистенции в историческом процессе. Основной философский трактат Сартра «Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии» (1943) посвящен исследованию вопросов: что такое бытие? каковы фундаментальные бытийные отношения между сознанием и миром? каковы онтологические структуры сознания, делающие возможными эти отношения? В поисках ответов на эти вопросы Сартр исходит из идеи мира как феномена. Мир, непосредственно обнаруживаемый человеком в его жизненном опыте, есть, по Сартру, сложное образование, предварительно всегда уже структурированное экзистенцией. В нем сознание человека является «всегда уже осуществленным», всегда уже продействовавшим и кристаллизовавшим свою работу в виде «тотальностей». Пытаясь



прочсть ее, Сартр вычленяет в мире как феномене «синтетически организованной тотальности» три составляющих его региона. Бытие-в-себе (первый регион) – любая фактическая данность живому сознанию и «есть то, что оно есть». Это – сырые обстоятельства возникновения сознания, любые эмпирические условия, в которых открывает себя индивидуальное сознание (эпоха, географическая, социальная, классовая, национальная принадлежность человека, его прошлое, окружение, место, психика, характер и проч.). Второй регион – живое сознание (бытие-для-себя). Его онтологический статус состоит в том, что, будучи обнаружением и раскрытием данного, сознание является «ничто», пустотой, отрицанием, неантацией себя самого и мира, постоянной утечкой, присутствием с миром и с самим собой, «несубстанциальным абсолютом», автономно проектирующим себя в мире к своим возможностям и осознающим свое авторство. Термин «неантация», введенный Сартром, не означает уничтожения сознанием данного; это как бы окутывание данного сознанием («муфтой ничто»), дистанцирующее и нейтрализующее движение сознания. Актом проектирования себя сознание пытается избавиться от случайности своей фактичности и существовать «на собственных основаниях»; тем самым человек изобретает свой собственный способ быть в мире. Появление в мире «основания» как возникновение в нем отношения человека к данности, Сартр называет онтологическим актом свободы, выбором человека, «абсолютным событием», происходящим с бытием. Человек проектирует себя под знаком самопричинности как ценности. Это «недостающее» сознанию есть, по Сартру, третий, идеальный регион, имплицитный в понятии мира как феномена. Лишь благодаря обнаружению и раскрытию сознанием бытия-в-себе, этому неантацирующему, проектирующему, означающему и тотализирующему посредничеству сознания (синтезу данного в единстве проекта) «имеется само бытие», рождается мир, личность и ценность. <...>

*История философии: Энциклопедия / Под редакцией А.А. Грицанова. – Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С. 927.*

### **Жан Поль Сартр. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии**

***Введение. В поисках бытия.***

<...> Сознание не есть особый модус познания, называемый внутренним чувством, или самопознанием, – это измерение трансфеноменального бытия субъекта. Попробуем лучше понять это измерение бытия. Мы сказали, что сознание есть познающее бытие, поскольку оно *есть*, а не поскольку оно познано. Это означает, что надо отказаться от примата познания, если мы хотим учредить это познание. И, несомненно, сознание может познавать и познавать себя. Но в самом себе оно нечто иное, нежели познание, обращенное на себя.

Всякое сознание есть сознание какой-нибудь вещи. Это означает, что нет сознания, которое не *полагало* бы трансцендентного объекта, или, если предпочитают другое выражение, у сознания нет «содержания». Нужно отказаться от этих нейтральных данных, которые могли бы согласно избранной системе координат организовать в «мир» или «психическое». Стол не находится в «сознании» даже в качестве представления. Стол находится в данной части пространства, возле окна и т.д. В самом деле, существование стола есть узел непрозрачности для сознания: понадобился бы бесконечный процесс, чтобы описать все содержимое какой-либо вещи.

Ввести эту непрозрачность в сознание означало бы отослать к бесконечности списка, который оно может составить о самом себе, сделать из сознания вещь и отказаться от *cogito*. Стало быть, в качестве первого шага философия должна исключить вещи из сознания и восстановить подлинное его отношение к миру, а именно то, что сознание есть полагающее сознание мира. Всякое сознание полагает, когда выходит из себя, чтобы достичь объекта, и оно исчерпывает себя в самом этом полагает. Весь *умысел* моего действительного сознания направлен вовне, к столу; вся моя деятельность, оценивающая и практическая, все мои аффекты в данный момент устремлены к столу и поглощаются им. Не всякое сознание есть познание (есть, например, аффективное сознание), но всякое познающее сознание познает только свой объект.

Однако необходимым и достаточным условием познания познающим сознанием своего объекта и есть то, что оно должно быть сознанием себя самого именно в качестве познающего. Это условие необходимое, так как если бы мое сознание не сознавало бы, что оно есть сознание этого стола, оно было бы сознанием этого стола, не сознавая этого, или, если хотите, сознанием, которое не знает самого себя, бессознательным сознанием, а это нелепо. Это условие достаточное: достаточно, что у меня есть сознание этого стола, чтобы я и в самом деле его сознавал. Этого, конечно, недостаточно для утверждения, что данный стол существует *в себе*, – но он хотя бы существует *для меня*. <...>

Сознание есть сознание чего-то. Это значит, что трансцендентность составляет образующую структуру сознания, то есть сознание возникает как *направленное на бытие*, которое не есть оно само. Именно это мы называем онтологическим доказательством. Могут, без сомнения, возразить, что это требование сознания не доказывает необходимости своего удовлетворения. Но это возражение теряет значение, если обратиться к анализу того, что Гуссерль называет интенциональностью, существенный признак которой он недооценил. Сказать, что сознание есть сознание чего-то, значит признать, что для сознания нет бытия вне строгой обязанности быть открывающей интуицией чего-то, то есть трансцендентного бытия. Если сначала задать чистую субъективность, то ей не только не удастся выйти из себя, чтобы установить объективность, но вдобавок «чистая» субъективность исчезнет вообще. Что можно в собственном смысле назвать субъективностью, так это сознание сознания. Но нужно, чтобы это сознание (бытия) сознания некоторым образом называлось, и оно может называться только открывающей интуицией, иначе оно ничто. Значит, открывающая интуиция предполагает открываемое. Абсолютная субъективность может образоваться не иначе, как перед лицом открываемого, имманентность может определить себя, только схватывая трансцендентное. <...> Сказать, что сознание есть сознание чего-то, значит сказать, что оно должно осуществ-

ляться как откровение-открываемое бытия, которое не есть сознание и которое выказывает себя как уже сущее, когда сознание его открывает.

Итак, мы отпраздновали от чистой видимости и пришли к сплошному бытию. Сознание есть бытие, существование которого полагает сущность, и наоборот, оно есть сознание бытия, сущность которого подразумевает существование, то есть видимость которого требует *бытия*. Бытие повсюду. Конечно, мы могли бы применить к сознанию то определение, которое Хайдеггер сохраняет для Dasein, и сказать, что оно есть бытие, которое в своем бытии возбуждает вопрос о своем бытии, но потребовалось бы его дополнить и сформулировать примерно так: *сознание есть бытие, для которого в его бытии стоит вопрос о его бытии, поскольку это бытие предполагает иное, чем оно, бытие*.

Разумеется, это бытие есть не что иное, как трансфеноменальное бытие феноменов, а не ноуменальное бытие, которое прячется за ними. Это бытие данного стола, пачки табака, лампы, вообще бытие мира, который подразумевается сознанием. Оно просто требует, чтобы бытие *являющегося* не существовало *только постольку*, поскольку оно является. Трансфеноменальное бытие того, что *для сознания есть само в себе*.

#### **Часть первая. Проблема ничто. Глава первая. Источник отрицания**

<...> Свобода и есть человеческое бытие, ставящее свое прошлое вне действия, выделяя свое собственное ничто. Следует уяснить, что эта первичная необходимость быть своим собственным ничто не является сознанию с перерывами и по случаю единичных отрицаний: нет момента психической жизни, когда не появлялись бы, хотя бы в качестве вторичных структур, отрицающие или вопрошающие образы действий; сознание и есть непрерывный процесс ничтожения своего прошлого бытия.

Против нас могут выдвинуть возражение, которое мы сами часто использовали: если ничтожащее сознание существует только как сознание ничтожения, то должно уметь определить и описать постоянный модус сознания, присутствующий *как* сознание и выступающий *как* сознание ничтожения. Существует ли это сознание? Вот новый вопрос, который здесь поднимается: если свобода есть бытие сознания, сознание должно существовать как сознание свободы. Какой является форма, которую принимает это сознание свободы? В свободе человеческое бытие *есть* свое собственное прошлое (так же как и свое собственное будущее) в форме ничтожения. Если наш анализ не сбил нас с пути, для человеческого бытия, поскольку оно есть сознающее бытие, должен существовать определенный способ быть и не быть своим прошлым и будущим как бытием, являющимся этим прошлым и этим будущим и как ими не являющимся. Мы можем дать на этот вопрос непосредственный ответ. Именно в тревоге человек имеет сознание своей свободы, или, если хотите, тревога является способом бытия свободы как сознания бытия, как раз в тревоге свобода стоит под вопросом для самой себя. <...>

Мое собственное сознание не предстает передо мной в своем бытии как сознание другого. Оно есть, поскольку оно делается, поскольку его бытие есть сознание бытия. Но это значит, что действие поддерживает бытие; сознание имеет в бытии свое собственное бытие; оно никогда не поддерживается бытием, именно только оно поддерживает бытие внутри субъективности, что означает опять-таки, что в нем есть бытие, но оно не является им совсем: *сознание не есть то, что оно есть.* <...>

Таким образом, бытие сознания, поскольку это бытие есть в-себе, *чтобы* ничтожиться в для-себя, остается случайным, то есть сознание не может ни придавать себе бытие, ни тем более получать его от других. <...>

**Часть третья. Для-другого. Глава первая. Существование другого**

Другой имеет интерес для меня только в той степени, в какой он является другим Я, Я-объектом для меня и, наоборот, в той степени, в какой он отражает мое Я, то есть поскольку я есть объект для него. Посредством этой необходимости, в которой я являюсь бытием объекта для себя только там, в Другом, я должен получить от другого *признание* моего бытия. Но если мое сознание *для себя* должно быть опосредовано другим сознанием, его бытие-для-себя и, следовательно, его бытие вообще зависимы от другого. Каким я являюсь другому, таков я и есть. Кроме того, поскольку другой является таким, каким он мне является, и поскольку мое бытие зависит от другого, способ, каким я себе являюсь, то есть момент развития моего сознания себя, зависит от способа, которым другой является мне. Значимость признания меня другим зависит от значимости признания другого мною. В этом смысле, в той степени, в какой другой меня постигает как связанного с телом и погруженного в *жизнь*, я являюсь сам себе только *другим*. Чтобы заставить себя признать другим, я должен рисковать собственной жизнью. Рисковать своей жизнью, в действительности, значит раскрываться без связи с объективной формой или с некоторым определенным существованием, без связи с жизнью. Но в то же время я добиваюсь *смерти* другого. Это означает, что я хочу опосредоваться другим, который являлся бы только другим, то есть через подчиненное сознание, существенная характеристика которого – существовать только для другого.

*Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 24–25, 34–35, 62, 92, 253.*

**СЕРЛЬ Джон (род. 1932)** – американский философ, представитель аналитической философии. С 1959 преподает в Калифорнийском университете в городе Беркли. Испытав влияние идей лингвистической философии Дж. Остина, он развил и усовершенствовал их в книге «Речевые акты» (1969). В основе разработанной им классификации главных видов действий, производимых языком, лежит понятие «иллокутивная цель». Серль считал, что языковое значение присуще не изолированным словам или предложениям, а их воспроизведению в рамках целостного речевого акта в процессе межличностной коммуникации. Дальнейшее развитие теории речевых актов Серля шло в направлении разработки формального аппарата иллокутивной логики и сближения самого понятия речевого акта с понятием интенциональности. Философию языка

Серль рассматривает как ветвь философии сознания. Способность речевых актов представлять объекты и положение дел в мире – продолжение более фундаментальной в биологическом плане интенциональной способности сознания относить организм к миру. В философии сознания Серль выступает как критик теорий тождества ментального и телесного, а также любых разновидностей картезианского дуализма. Сознание он рассматривает как каузально эмерджентное свойство мозга (и организма в целом), что, однако, не исключает субъективного характера сознания. Оно – гибкая способность организма, основа творческого поведения. В ходе эволюционного отбора сознание создает лучшие возможности для распознавания ситуаций, нежели бессознательные механизмы психики. Субъективность сознания – онтологическая, а не эпистемологическая категория. Любое состояние сознания всегда чье-то состояние. В отношении сознания неприменима модель, характерная для наблюдения в объективном мире: здесь отпадает различие процесса наблюдения и наблюдаемой вещи. Интроспекция собственного ментального состояния сама и является этим состоянием. К числу главных свойств сознания он относит интенциональность, темпоральность, единство, субъективность, структурированность и социальность. Он критикует компьютерные модели сознания, подчеркивая, что поскольку программы синтаксичны, а сознанию внутренне присуще ментальное содержание (семантика), то из этого следует, что компьютерные программы сами не могут представлять процесса сознания. Вычислительные процессы абстрактны, формальны и подлежат интерпретации обладающим сознанием субъектом. В своих публицистических работах С. обсуждает актуальные проблемы гуманитарного университетского образования.

*Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – С. 1160–1161.*

### **Джон Серл. Открывая сознание заново**

*Введение.* Эта книга имеет несколько целей, часть которых не допускает краткого изложения, и они будут возникать только по мере ее чтения. Наиболее же легко формулируемые цели книги следующие: я хочу подвергнуть критике и преодолеть доминирующие традиции в изучении сознания – как «материалистическую», так и «дуалистическую». И поскольку я считаю сознание главным ментальным феноменом, то хотел бы начать серьезное исследование сознания в его же собственных терминах. Я хочу забить последний гвоздь в гроб теории, согласно которой сознание является компьютерной программой. И таким путем хочу выдвинуть некоторые предложения по реформированию нашего изучения ментальных феноменов, чтобы это могло дать обоснование надежде на новое открытие сознания

*Шесть неправдоподобных теорий сознания.* Я не стану предлагать полный каталог всех модных, но неприемлемых материалистических взглядов в современной философии и когнитивной науке и перечислю лишь полдюжины из них для того, чтобы можно было почувствовать суть дела. То, что разделяют эти взгляды, так это враждебность по отношению к существованию и ментальному характеру нашей обыденной ментальной жизни.

1. Во-первых, вероятно, наиболее крайней версией подобных взглядов является идея о том, что ментальных состояний как таковых вообще не существуют. Данного взгляда придерживаются те, кто называют себя «элиминативными материалистами». Их идея заключается в том, что, в

противоположность широко распространенному мнению, реально не существуют такие вещи, как убеждения, желания, надежды, страхи и т.д. Ранние версии подобного взгляда были выдвинуты Фейерабендом (1963) и Рорти (1965).

2. Второй взгляд, часто используемый для поддержки элиминативного материализма, это утверждение, что народная психология является, по всей вероятности, попросту и всецело ложной. Подобный взгляд был выдвинут П.М.Черчлендом (1981) и Стичем (1983). Народная психология включает такие, например, утверждения, что люди иногда пьют, поскольку испытывают жажду, и едят, поскольку голодны; что им присущи желания и убеждения, и что некоторые из этих убеждений истинны, или, по крайней мере, неложны; что некоторые убеждения лучше обоснованы, чем другие; что люди иногда делают нечто, ибо они хотят это делать; что они порой испытывают боли, которые зачастую неприятны

3. Согласно третьему взгляду подобного типа, в так называемых ментальных состояниях нет ничего специфически *ментального*. Ментальные состояния полностью складываются из своих каузальных отношений друг к другу, а также из внешних воздействий на входе и ответных реакций на выходе системы, частью которой они являются. И эти каузальные отношения могут быть продублированы любой системой, обладающей соответствующими каузальными свойствами. Так, система, сделанная из камней или пивных банок, если ей присущи соответствующие каузальные отношения, могла бы обладать теми же самыми убеждениями, желаниями и т.д., что и мы, поскольку это все, что необходимо для наличия убеждений и желаний. Наиболее влиятельная версия подобного взгляда называется *функционализмом*, и ее столь широко придерживаются, что она уже составляет современную ортодоксию.

4. Четвертый неправдоподобный и наиболее знаменитый и широко распространенный из нынешнего списка взгляд – это взгляд, будто компьютер мог бы иметь, в самом деле должен иметь, мысли, чувства и рассудок только благодаря выполнению соответствующей компьютерной программы с соответствующими входами и выходами. В другом месте я окрестил этот взгляд как «сильный искусственный интеллект», но его также называют «компьютерным функционализмом».

5. Пятую форму неправдоподобного можно обнаружить в утверждении, будто нам не следует думать о наших ментальных терминах «убеждение», «желание», «страх», «надежда» и т.д. как действительно обозначающих подлинные ментальные феномены, но скорее лишь как о манерах речи. Это просто полезный словарь для объяснения и предсказания поведения, но его не следует рассматривать буквально как обозначающий реальные, внутренние, субъективные психологические феномены. Приверженцы подобного взгляда считают, что употребление словаря здравого смысла есть во-

прос выбора «интенциональной позиции» в отношении некоторой системы.

6. В-шестых, другой крайний взгляд заключается в том, что, возможно, сознания, как мы обычно думаем о нем, то есть внутренних, личных, субъективных, качественных чувственных явлений, или самосознания (*awareness*), вообще не существует. Подобный взгляд редко высказывается в явной форме. Очень немногие люди расположены прямо говорить, что сознания не существует. Но с недавних пор некоторые авторы, как правило, так переопределяют само понятие сознания, что оно уже больше обозначает не актуальные осознанные состояния, то есть внутренние, субъективные, качественные ментальные состояния, присущие первому лицу, а, скорее, публично наблюдаемые феномены, присущие третьему лицу. Такие авторы претендуют на мнение, что сознание существует, но фактически они заканчивают отрицанием его существования.

*Сознание и его место в природе.* Как это справедливо в отношении большинства слов, нет возможности дать определение «сознания» ни в терминах необходимых и достаточных условий, ни – на аристотелевский манер – с помощью родо-видового различия. Тем не менее, хотя мы и не можем дать некругового вербального определения, мне по-прежнему существенно важно сказать, что же я подразумеваю под этим понятием, ибо его часто путают с некоторыми другими понятиями. Например, по причине и этимологии, и употребления, «сознание» (*consciousness*) зачастую путают с «совестью» (*conscience*), «самосознанием» (*self-consciousness*) и «познанием» (*cognition*).

То, что я подразумеваю под «сознанием», лучше всего продемонстрировать на примерах. Когда я просыпаюсь после лишенного сновидений сна, я вступаю в состояние сознания, которое продолжается, пока я бодрствую. Когда же я засыпаю, оказываюсь под общей анестезией или умираю, мои состояния сознания прекращаются. Если во время сна у меня есть сновидения, я становлюсь сознательным, хотя сознательные формы сновидений в целом значительно ниже по уровню интенсивности и живости, чем обычное бодрствующее сознание. Сознание способно варьироваться в степени во время нашего бодрствования, как, например, когда мы переходим от состояния бодрствования и настороженности к сонному или вялому состоянию, либо же просто к скучающему и невнимательному состоянию. Некоторые люди вводят различные химические вещества в свой мозг с целью создания измененных состояний сознания, но даже и без химической поддержки в обыденной жизни можно различить разные степени и формы сознания. Сознание есть переключатель типа «вкл/выкл»: та или иная система либо сознательна, либо нет. И если она сознательна, то данная система оказывается реостатом: имеются разные степени сознания.

Близким синонимом для «сознания» в моем смысле является «осведомленность» (*awareness*), но я не думаю, что они полностью эквивалентны по

значению, поскольку «осведомленность» более тесно связана с процессом познания, со знанием, чем общее понятие сознания.

Сознательные состояния всегда обладают содержанием. Никогда нельзя быть просто сознательным, скорее, когда некто сознателен, должен иметься ответ на вопрос «Что он осознает?» (What is one conscious of?). Но предлог «of» во фразе «осознает» (conscious of) не всегда является тем же, что «of» интенциональности. Если я осознаю стук в дверь, то мое сознательное состояние интенционально, поскольку оно указывает на нечто помимо себя, а именно на стук в дверь. Если же я осознаю боль, то боль не интенциональна, ибо она не представляет ничего помимо себя.

Дабы поместить сознание в пределы нашего понимания мира, нам следует делать это, принимая во внимание две теории, они в значительной части являются определяющими для современного взгляда на мир. Это – атомарная теория материи и эволюционная теория в биологии.

Организмы как продукты эволюционного процесса состоят из подсистем, называемых «клетками», а некоторые из этих организмов развивают подсистемы нервных клеток, которые мы рассматриваем как «нервные системы». Далее, и это решающий момент, некоторые исключительно сложные нервные системы способны причинно обуславливать и поддерживать сознательные состояния и процессы. А именно, большие соединения нервных клеток, то есть мозги, причинно обуславливают и поддерживают сознательные состояния и процессы. Мы не знаем в деталях, как именно мозги причинно обуславливают сознание, но нам известен тот факт, что это происходит в человеческих мозгах, и у нас есть исчерпывающие свидетельства, что это также происходит в мозгах многих видов животных. В настоящее время мы не знаем, насколько далеко вниз по эволюционной шкале простирается сознание. Базисной для нашего взгляда на мир оказывается идея, что человеческие существа и иные высшие животные суть часть биологического порядка, подобно любым другим организмам. Человеческие существа являются продолжением всей остальной природы. Но если так, то специфические биологические характеристики этих животных, подобные обладанию ими богатой системой сознания, равно как и большим интеллектом, способностью к языку, способностью к исключительно тонким перцептуальным различениям, способностью к рациональному мышлению и т.д., суть биологические феномены, как и любые другие биологические феномены. Далее, все эти свойства являются фенотипами. Они результат биологической эволюции, подобно любому другому фенотипу. Короче говоря, сознание, есть биологическое свойство мозга человека и определенных животных. Оно причинно обусловлено нейробиологическими процессами.

Лишь только вы примете наш взгляд на мир, единственным препятствием для гарантирования сознанию его статуса как биологического свойства организмов останется устаревшее дуалистическо-материалистическое



предположение, будто «ментальный» характер сознания делает невозможным, чтобы оно было «физическим» свойством.

*Заключение.* Я не верю, что есть какой-то простой или единственный путь к новому открытию сознания. Некоторые общие указания таковы:

Во-первых, мы должны перестать говорить заведомо ложные вещи. Принятие всерьез этой максимы может революционизировать изучение сознания.

Во-вторых, мы должны постоянно напоминать себе о том, что мы на самом деле знаем, Например, мы знаем, что внутри нашего черепа – мозг, иногда он обладает сознанием и процессы в мозге обуславливают сознание во всех его проявлениях.

В-третьих, мы должны продолжать спрашивать себя о том, какие действительные факты в мире предположительно соотносятся с утверждениями, которые мы делаем о сознании. Не важно, означает ли «истина» соответствие фактам, потому как «соответствие фактам» не означает соответствие фактам, и всякая дисциплина, нацеленная на описание того, каков мир, нацелена на это соответствие. Если вы будете продолжать задавать себе этот вопрос в свете знания о том, что мозг – просто вещь, и мозг обуславливает сознание, я верю, вы придете к тем же результатам, которых я достиг в этой главе, а также ко многим из результатов, к которым я пришел в этой книге.

Но это значит сделать только первый шаг по дороге обратно к сознанию. Четвертое и последнее указание состоит в том, что нам нужно заново открыть социальный характер сознания.

*Серл Дж. Открывая сознание заново / Пер. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2008. – С. 20, 28–29, 93–100, 225–228.*

**СКИННЕР Берхаус Фредерик (1904 – 1990)** – американский психолог, развил концепцию радикального бихевиоризма, центром которой является учение об оперантном поведении. В связи с распространением результатов исследования поведения на социальные проблемы получила также название социального бихевиоризма.

Окончил Гамильтон-колледж в 1926 г. Получил степень доктора философии в Гарвардском университете (1931). С 1948 г. – профессор Гарвардского университета, член национальной Академии наук. Начал свои работы по объективному исследованию поведения животных в 1930 г. Возникновение понятий «оперантное обусловливание» и «оперантная концепция» относится к 1932–1934 гг. Ее теоретическое оформление составляет содержание книги «Поведение организмов» (1938). Дальнейшее развитие концепции связано с ее распространением на поведение человека («Наука и человеческое поведение», 1953; «Вербальное поведение», 1957). Начиная с 50-х гг., осуществляется выход методов оперантного бихевиоризма в терапевтическую практику – так называемая терапия действия, или терапия поведения.'

В 70-е гг. выходят труды, обобщающие прежние идеи: «О бихевиоризме», 1974; «Автобиография» в 2-х т., 1976; «Размышления о бихевиоризме и обществе», 1978. Широко влияние идей Скиннера за рубежом. Однако этот успех объясняется не одними научными достоинствами концепции, которая подвергается сокрушительной критике

как в отечественной, так и в зарубежной психологии и оценивается как «довольно скромное распространение закона эффекта Торндайка» (Цит. по: *Тальзина Н.Ф.* Управление процессом усвоения знаний. – М., 1975. – С. 265). Влияние Скиннера выразилось в возникновении новых школ психиатрии, новой социальной практики, новых технологий обучения, которые явились практической реализацией его идей.

*История психологии. XX век / Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. – 5-е изд. – М. : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2003. – С. 530–531.*

### **Фредерик Б. Скиннер. Оперантное поведение**

Рефлексы, как условные, так и всякие другие, главным образом связаны с внутренними физиологическими процессами в организме. Однако чаще всего нас интересует такое поведение, которое имеет определенное воздействие на окружающий мир. Оно возникает в результате столкновения человека с необходимостью решать задачи, выдвигаемые жизнью. Кроме того, его специфические характеристики также представляют интерес для теории. Последствия поведения могут играть роль обратной связи для организма. В этом случае они изменяют вероятность осуществления поведения породившего их. В английском языке много слов, имеющих отношение к данному эффекту, например «поощрение» и «наказание», но ясное представление о нем мы можем получить только в результате проведения эксперимента.

*Кривые научения.* В 1898 г. Э.Л. Торндайком была предпринята одна из первых серьезных попыток изучить изменения; обуславливаемые последствиями поведения. Его эксперименты возникли на основе дискуссии, которая впоследствии заинтересовала многих ученых. Ч. Дарвин, настаивавший на преимуществах видов, подверг сомнению уникальность человека и его способность думать. В печати распространилось большое количество анекдотов, в которых говорилось о проявлениях животными «силы разума». Но распространение особенностей, ранее характеризующих только поведение человека на поведение животных, привело к постановке новых вопросов. Указывали ли наблюдаемые факты на психические процессы или эти очевидные проявления мышления могут быть объяснены иначе? В конце концов отпала необходимость в представлении о внутренних мыслительных процессах. Должно было пройти много лет, прежде чем тот самый вопрос о специфичности поведения человека не возник вновь, но эксперименты Торндайка и его объяснение мышления животных явились важным шагом в этом направлении.

Если кошка помещается в ящик, из которого она может выбраться, открыв задвижку, она может проявить много видов поведения, некоторые из которых могут оказаться эффективными. Торндайк установил, что при многообразном помещении кошки в ящик успешное поведение наступало все быстрее и быстрее, и это продолжалось до тех пор, пока оно не стало предельно простым и быстрым. Кошка решала свою задачу! как разумное человеческое существо, хотя, возможно; И не так быстро. Однако Торн-

дайд не видел за этим «мыслительных процессов» и утверждал, что они ненужны для объяснения. Он описал свои результаты, указав на то, что поведение кошки было «запечатлено», поскольку оно сопровождалось открытием двери.

Тот факт, что поведение запечатлевается или сопровождается определенными последствиями, Торндайк назвал «законом эффекта». В своих экспериментах он установил, что в рамках одной и той же ситуации определенное поведение протекает все более и более стабильно в отличие от других поведенческих проявлений. «Фиксируя промежутки времени, которые требовались Кошке для того, чтобы выбраться из ящика, он построил «кривую научения». Эта ранняя попытка описать поведенческий процесс количественно, аналогично описанию физических и биологических процессов, рассматривалась как важный шаг вперед. Он раскрыл процесс, который развертывался в течение длительного времени и который был доступен для наблюдения. Итак, Торндайк сделал открытие. С тех пор было получено много кривых, которые легли в основу многих психологических работ, посвященных научению.

Однако кривые научения не описывают сущность запечатления. Критерий Торндайка – время, необходимое животному для того, чтобы выбраться из клетки, – был связан с устранением других видов поведения, и его кривая зависела от ряда различных действий, которые могла выполнять кошка в определенном ящике. Форма кривой также зависела от поведения, которое было «успешным», и от того, был ли это редкий или обычный способ поведения в данном ящике. Можно сказать, что кривая научения, построенная таким образом, отражает свойства ящика с задвижкой, а не поведение кошки. Это положение распространяется на многие другие устройства, разработанные для изучения научения. Различные лабиринты, через которые белые крысы и другие животные учатся проходить, «ящики выбора», в которых животные научаются различать свойства, или паттерны стимулов, аппараты, посредством которых представляется последовательность стимулов, подлежащих усвоению при изучении памяти человека, – все они порождают различные кривые научения.

Усредняя многие показатели индивидов, мы можем сгладить эти кривые настолько, насколько хотим. Более того, кривые, полученные в различных условиях, могут иметь определенные общие свойства. Например, при измерении данным способом научение обычно «имеет негативную характеристику убыстрения» улучшение выполнения наступает все более и более медленно до тех пор, пока оно вовсе не прекращается. Однако из этого не следует, что негативная акселерация характеризует сущность процесса. Предположим по аналогии, что мы наполнили стеклянный сосуд песком и так его перемешали, что песчинки одного и того же размера равномерно распределились внутри него, Если мы слегка встряхнем сосуд, то песчинки перераспределяются. Большие песчинки окажутся наверху, ма-

ленькие – внизу. Этот процесс также характеризуется негативной акселерацией. Сначала смесь перераспределяется быстро, но по мере приближения к его завершению процессы в распределении наступают реже и реже. Такая кривая может оказаться совершенно ровной и воспроизводимой, но один лишь этот факт не имеет большого значения. Кривая зависит от определенных процессов взаимодействия песчинок различного размера, от силы сотрясения сосуда и т.д., но в то же самое время она прямо не отражает сами эти процессы.

Кривые научения показывают, как различные виды поведения, порождаемые в сложных ситуациях, отбираются, закрепляются и реорганизируются. Базисный процесс запечатления отдельного акта осуществляет это изменение, но в самом изменении он прямо не отражен.

*Оперантное обусловливание.* Для понимания сущности закона эффекта Торндайка нам необходимо дать четкое определение понятия «вероятность реакции». Это очень важное понятие, но, к сожалению, очень трудное. При обсуждении поведения человека мы часто апеллируем к тенденциям «расположенности» вести себя определенным образом. Почти в каждой теории поведения используются такие термины, как «потенциал возбуждения», «сила привычки» или «детерминирующая тенденция». Но как мы наблюдаем тенденцию? И как можно ее измерить?

Если бы определенное поведение существовало в двух ипостасях – в одном случае оно всегда бы имело место, а в другом – никогда, то мы оказались бы почти в, беспомощном состоянии при введении программы функционального анализа. Феномен, имеющий характеристики «все и ничего», имеет только простые формы описания. Гораздо более продуктивным является предположение, что вероятность осуществления реакции последовательно распределяется между этими двумя полюсами «все – ничего». Тогда мы можем рассмотреть переменные, которые в отличие от стимулов порождения, «не являясь причиной данного поведения», делают его наступление более вероятным. Далее мы можем, например, рассмотреть последствия действия нескольких таких переменных.

Распространенные выражения, отражающие вероятностную природу явления, – «тенденция» или «предрасположенность» – характеризуют частоту наступления определенных видов поведения. Мы никогда не наблюдаем вероятность. Мы говорим, что кто-то «обожает бридж», потому что замечаем, что он часто играет в бридж и часто говорит о нем., «Глубоко интересоваться» музыкой означает много играть, часто слушать музыку и много говорить о музыке. «Неисправимый игрок» много играет в карты. Любитель киносъемок делает снимки, проявляет их и любит свои собственные снимки и снимками других людей и т.д.

Характеризуя поведение человека с точки зрения его частоты, мы принимаем определенные стандартные условия: он должен быть способен выполнить и повторить определенное действие, при этом другие виды пове-

дения не должны мешать. Например, мы не можем знать, насколько сильна тяга человека к музыке, если ему приходится также заниматься другими вещами. Подойдя к проблеме уточнения научного определения вероятности, мы обнаруживаем, что исходными моментами являются частота и условия, при которых наблюдается то или иное поведение. Мы устраняем или по крайней мере сохраняем в неизменном виде любое условие, которое способствует проявлению конкурирующего с изучаемым нами видом поведения. Животное помещается в отдельный ящик, и за его поведением наблюдают с помощью одноканального экрана, или оно регистрируется посредством специальных технических устройств. Эти условия нельзя рассматривать как вакуумную среду, так как животное будет реагировать на свойства ящика многими способами, однако его поведение постепенно достигнет достаточно устойчивого уровня, на котором можно исследовать частоту заданной реакции.

Для изучения процесса, который Торндайк назвал запечатлением, мы должны иметь его «последствие», Это может быть, например, предъявление еды голодному животному. Мы можем предъявлять нашему испытуемому еду в удобном для него месте, на большом подносе, с помощью специального устройства. При первом предъявлении подноса животное, вероятно, будет реагировать на него различными, поведенческими реакциями, которые мешают проявлению изучаемого нами поведения. Постепенно после нескольких кормлений оно без промедления принимает пищу и мы получаем возможность рассматривать это последствие как зависящее от поведения и наблюдать его результат.

Мы выбираем относительно простой вид поведения, который свободно и многократно воспроизводим и который легко поддается наблюдению и регистрации. Например, если испытуемым является голубь, то поднятие им головы выше определенного уровня является удобным поведением для изучения. Оно может быть зафиксировано взглядом экспериментатора на шкале, прикрепленной к задней стенке ящика, на фоне которой находится голубь. Сначала мы изучаем естественную высоту поднятия головы голубем и выбираем на шкале отметку, которая достигается им только в отдельных случаях. Фиксируя свой взгляд на шкале, экспериментатор начинает очень быстро открывать поднос, как только голова поднимается выше этой линии. Если эксперимент проводится в соответствии со спецификациями, то получается один и тот же результат: мы наблюдаем быстрое изменение частоты пересечения головой голубя заданной линии. Мы также видим, что голова голубя поднимается на более высокий уровень, и этот факт имеет большое теоретическое значение. Мы можем очень быстро заставить голубя высоко поднимать голову, установив время предъявления пищи. Через одну-две минуты поза голубя изменяется таким образом, что его голова редко опускается ниже линии, которую мы выбрали вначале.

Когда мы демонстрируем процесс запечатления в такой относительно простой форме, мы видим, что некоторые обычные интерпретации эксперимента Торн-дайка избыточны. Выражение «научение путем проб и ошибок», которое часто связывается с законом эффекта, здесь явно неуместно. Мы вкладываем особый смысл в наши наблюдения, когда называем любое поднятие головы «пробой», и нет оснований считать «ошибочным» любое движение, которое не приводит к установленному нами результату. Даже употребление термина «научение» вводит в заблуждение. Утверждение, что «птица научается получать пищу посредством вытягивания шеи», является неадекватным выражением того, что происходит. Говорить, что она приобрела «навык» вытягивать шею – значит просто обращаться к объяснительным вымыслам, поскольку единственным доказательством наличия навыка является приобретенная тенденция выполнять действие. Простейшим возможным описанием данного процесса является следующее: мы делаем данный контингент следствий зависимым от определенных физических свойств поведения (поднятия головы), далее фиксируем, что частота появления этого поведения возрастает. Принято рассматривать любое движение живого существа как реакцию. Это слово заимствовано из исследований, посвященных изучению рефлексов. Оно означает действие, которое наступает в ответ на предшествующее событие – стимул. Но мы можем сделать событие зависимым от поведения без определения предшествующего стимула. Мы не изменяем среду обитания голубя для того, чтобы вызвать поднятие головы. Вероятно, нельзя показать, что любой простой стимул неизменно предшествует этому движению. Такое поведение может оказаться под контролем стимулов, но при этом отсутствуют отношения по типу «одно порождает другое». Поэтому термин «реакция» не вполне адекватен, но он настолько укоренился, что далее мы будем его использовать.

Конечно, нельзя предсказать и проконтролировать реакцию, которая уже произошла. Можно только предсказать, что похожие реакции будут наблюдаться в будущем. Поэтому единицей науки о прогнозировании является не реакция, а класс реакций. Для его описания будет использоваться слово «оперантный». Данный термин показывает, что поведение «воздействует» на среду, генерируя последствия. Следствия определяют свойства, по которым устанавливается сходство реакций. Он будет использоваться и как прилагательное (оперантное поведение), и как существительное, обозначающее поведение, определенное данным следствием.

Поднятие голубем головы один раз в определенный момент является реакцией. Это прошлое и его можно рассматривать со всех точек зрения, которые представляют для нас интерес. Поведение, называемое «поднятием головы», которое происходит независимо от определенных обстоятельств, является оперантным. Его можно описать не как завершённое действие, а как состав действий, определяющийся свойствами высоты, на

которую нужно поднять голову. В этом смысле оперант можно определить посредством следствия, характеризуемого с помощью физических терминов. «Поднятие головы» на определенную высоту является частью поведения.

Традиционное употребление термина «научение» может быть сохранено для описания перераспределения реакций на классы в сложной ситуации. Терминология, необходимая для описания процесса запечатления, может быть заимствована из теории условных рефлексов И.П. Павлова. Сам Павлов называет все события, которые усиливают поведение «подкреплением» и все возникающие в связи с ним изменения, «обусловливанием». Однако в экспериментах Павлова подкрепление сочетается со стимулом, а при оперантном поведении оно зависит от реакции. Поэтому оперантное подкрепление является специальным процессом и нуждается в специальном анализе. В обоих случаях усиление поведения, происходящее в результате подкрепления, называется «обусловливанием». При оперантном обусловливании мы усиливаем оперант, чтобы увеличить вероятность или частоту появления реакции. В условиях павловского, или «рефлекторного», обусловливания мы просто повышаем величину реакции, вызванную условным стимулом, и сокращаем время между стимулом и реакцией. Мы уже отмечали, что этими двумя случаями исчерпываются возможности: 1) организм обусловливается, когда подкрепление сопровождается другим стимулом или 2) следует за поведением организма. Любое событие, которое не приводит к одному из этих случаев, не влияет на изменение вероятности реакции. Тогда в эксперименте с голубем еда является тем, что подкрепляет, а ее предъявление, когда реакция «выделяется», является подкреплением. Оперант определяется свойствами, от которых зависит подкрепление – высотой, на которую должна подниматься голова голубя. Изменение частоты поднятия головы на эту высоту есть процесс оперантного обусловливания.

Находясь в состоянии бодрствования, мы постоянно воздействуем на среду, и многие последствия нашего поведения имеют силу подкрепления. Посредством оперантного обусловливания среда конструирует базисный репертуар поведения, благодаря которому мы сохраняем равновесие, ходим, играем в спортивные игры, пользуемся инструментами, говорим, пишем, гребем, управляем автомобилем и самолетом. Мы можем оказаться не готовыми к изменению в среде, например появлению нового автомобиля, нового друга, новых интересов, к смене работы и местожительства, но мы обычно быстро приспосабливаемся к новой обстановке, приобретая новые реакции и утрачивая старые. <...> Оперантное подкрепление не только структурирует репертуар поведения. Оно улучшает продуктивность поведения и еще долгое время сохраняет его после того, как его усвоение или продуктивность теряют свою значимость.

*История психологии. XX век / Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. – 5-е изд. – М. : Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – С. 531–539.*

**ФРЕГЕ Готлоб (1848 – 1925)** – нем. логик, математик и философ. Один из основоположников современной символической логики. Сформулированные Ф. новые идеи и подходы во многом предопределили развитие логики в 20 в. В работе «Исчисление понятий» (1879) им был предложен первый вариант аксиоматического построения логики высказываний. В фундаментальной работе «Основные законы арифметики» (1893–1903) Ф. на основе специального исчисления предикатов построил формальную систему арифметики с целью логического обоснования идеи о сводимости математики к логике. Несмотря на то что в этой системе было обнаружено противоречие (т.н. парадокс Б. Рассела), последующее развитие логики в значительной степени подтвердило правоту Ф. в его общем понимании связи между логикой и математикой. Ф. впервые стал использовать кванторы; ввел понятие истинностного значения; предложил различать свойства и отношения как значения, соответственно, одноместных и многоместных пропозициональных функций. Особенно значителен вклад Ф. в становление логической семантики. В статьях «Смысл и денотат», «Понятие и вещь», «Мысль: Логическое исследование» им были систематически исследованы отношения между языковыми выражениями и обозначаемыми ими объектами. Ф. разработал первую, ставшую классической, концепцию смысла и значения терминов, в основе которой лежит представление о «семантическом» треугольнике, в вершинах которого располагаются имя (термин), значение имени (объект, обозначаемый именем) и смысл имени. На основе этой концепции в дальнейшем была создана обобщенная теория терминов, свободная от парадоксов отношения именования и др. логических затруднений, возникавших на этапе первоначального осмысления проблем логической семантики. Идеи Ф. оказали существенное воздействие на развитие не только логики, но и философии. В его работах известная идея Г. Лейбница о необходимости создания универсального логико-философского языка получила конкретное воплощение и дальнейшее развитие. Ф. одним из первых высказал мысль о том, что решение многих логических и филос. проблем кроется в анализе самого естественного языка, тех языковых символов, которые используются для выражения соответствующих содержательных представлений. По мнению Ф., незнание логики естественного языка, структуры его смыслового содержания является одной из главных причин возникновения парадоксов и противоречий в филос. рассуждениях. В этом смысле его по праву можно считать, наряду с Б. Расселом и Л. Витгенштейном, одним из основоположников аналитической философии. В современной логике сформулированная Ф. задача логической формализации естественного языка является одной из центральных как в теоретическом плане, так и в плане применения логики для решения практических задач компьютерной обработки информации.

*Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004 – С. 943.*

### **Готлоб Фреге. Мысль: Логическое исследование**

<...> Эстетика соотносится с прекрасным, этика – с добром, а логика – с истиной. Конечно, истина является целью любой науки; но для логики истина важна и в другом отношении. Логика связана с истиной примерно так же, как физика – с тяготением или с теплотой. Открывать истины – задача любой науки; логика же предназначена для познания законов истинности. Слово «закон» можно понимать в двух аспектах. Когда мы говорим о зако-



нах нравственности или законах определенного государства, мы имеем в виду правила, которым необходимо следовать, но с которыми происходящее в действительности не всегда согласуется. Законы же природы отражают общее в явлениях природы; следовательно, все, что происходит в природе, всегда соответствует этим законам. Именно в этом последнем смысле я и говорю о законах истинности. Правда, речь в этом случае идет не о событии [Geschehen], а о некотором бытии [ein Sein]. Из законов истинности выводятся в свою очередь правила, определяющие мышление, суждения, умозаключения. И таким образом, можно говорить о существовании законов мышления. Здесь, однако, возникает опасность смешения двух различных понятий. Можно представить себе, что законы мышления подобны законам природы и отражают общее в психических явлениях, имеющих место при мышлении. Законы мышления в этом случае были бы психологическими законами. Рассуждая таким образом, можно было бы прийти к заключению, что в логике изучаются психологический процесс мышления и те психологические законы, в соответствии с которыми он происходит. Но задача логики была бы в этом случае определена совершенно неверно, поскольку роль истины при таком понимании оказалась бы несправедливо преуменьшенной. Заблуждение или суеверие, точно так же как и истинное знание, имеют свои причины. Истинное и ложное умозаключения в равной мере происходят в соответствии с психологическими законами. Выводы из этих законов и описание психического процесса, который приводит к некоторому умозаключению, не могут прояснить то, к чему относится соответствующее умозаключение. Может быть, логические законы также участвуют в этом психическом процессе? Не стану оспаривать; но, если речь идет об истине, одной возможности еще недостаточно. Возможно, что и нелогическое участвует в этом процессе, уводя в сторону от истины. Только после того, как мы познаем законы истинности, мы сможем решить эту проблему; однако в случае, когда нам необходимо установить, справедливо ли умозаключение, к которому этот процесс приводит, можно, вероятно, обойтись и без описания психического процесса. Чтобы исключить всякое неправильное понимание и воспрепятствовать стиранию границ между психологией и логикой, я буду считать задачей логики обнаружение законов истинности, а не законов мышления. В законах истинности раскрывается значение слова «истинный».

<...> Прежде всего, однако, я хотел бы попытаться дать самое общее представление о том, что я в дальнейшем буду называть истинным. Тогда можно будет полностью отвлечься от тех употреблений данного слова, которые окажутся за рамками нашего определения. Слово «истинный» [wahr] будет употребляться не в смысле «настоящий, подлинный» [wahrhaftig] или «правдивый» [wahrheitsliebend] и не так, как оно иногда употребляется при обсуждении проблем искусства, когда, например, говорят о правде [Wahrheit] искусства, когда провозглашается, что целью искусства являет-

ся правда, когда обсуждается правдивость какого-либо произведения искусства или достоверность впечатления. Часто также слово «wahr» прибавляют к некоторому другому слову, желая подчеркнуть, что это последнее надлежит понимать в его собственном, прямом смысле. Такие употребления тоже не относятся к исследуемой здесь теме. Мы имеем в виду лишь ту истину, познание которой является целью науки.

<...> Слово «истинный» в языке является прилагательным, то есть обозначает свойство. В связи с этим возникает желание более строго определить ту область, где вообще может быть применимо понятие истинности. Истинность может быть свойственна изображениям [Bildern], представлениям, предложениям и мыслям. Кажется неожиданным, что в этом ряду объединены вещи [Dinge], воспринимаемые зрением или слухом, и вещи [Sachen], которые недоступны чувственному восприятию. Это указывает на то, что мы имеем дело с некоторым смысловым сдвигом. Действительно, разве изображение может быть истинным как таковое, то есть в качестве видимой и осязаемой вещи? Можно ли сказать, что камень или лист неистинны? Разумеется, мы не могли бы назвать изображение истинным, если бы за ним не стоял некоторый замысел. Изображение должно чему-то соответствовать. Точно так же и наше (мысленное) представление признается истинным не само по себе, а лишь в зависимости от того, совпадает ли оно с чем-либо еще или нет. Отсюда можно было бы заключить, что истинность состоит в совпадении изображения с изображаемым. Совпадение есть отношение. Этому, однако, противоречит употребление слова «истинный», которое в языке не выражает никакого отношения и не содержит указаний на второй элемент отношения. Если я не знаю, что некоторое изображение должно изображать Кельнский собор, то я не знаю, с чем следует сравнивать это изображение для того, чтобы вынести суждение относительно его истинности. Точно так же совпадение может иметь место лишь в том случае, если совмещаемые вещи совпадают друг с другом, то есть не являются различными вещами. Подлинность, допустим, банкноты можно установить, проверив для начала, совпадает ли она по размеру с некоторой эталонной банкнотой, то есть простым наложением. Но попытка совместить таким же образом золотую монету и купюру в 20 марок могла бы только вызвать улыбку. Совместить представление вещи с самой вещью было бы возможно, если бы вещь также была представлением: их полное совпадение влекло бы за собой их тождество. Однако, определяя истинность как совпадение с чем-то действительно существующим, имеют в виду совсем не это. При определении истинности существенным является отличие действительности от представления. В этом случае, однако, не может быть полного совпадения и полной истинности. Но тогда вообще ничего нельзя признать истинным; то, что истинно лишь наполовину, уже не истинно. Истина не допускает градаций. Или все же можно констатировать истинность и в том случае, если совпадение имеется лишь в опреде-

ленном отношении? Но в каком именно? Что мы должны сделать, чтобы убедиться в том, что нечто истинно? Мы должны, очевидно, исследовать, истинно ли то, что нечто – например, представление и действительность – совпадают в определенном отношении. Но это означает, что мы вновь возвращаемся к тому, с чего начали. Таким образом, попытка объяснить истинность с помощью совпадения оказывается несостоятельной. Но таким же образом оказывается несостоятельной и всякая другая попытка определения истинности. Дело в том, что всякий раз в определение истинного включается указание на некоторые признаки; но в каждом конкретном случае необходимо уметь решать, истинно ли то, что эти признаки наличествуют. Так возникает порочный круг. Сказанное заставляет считать весьма вероятным, что содержание слова «истинный» является в высшей степени своеобразным и не поддается определению.

<...> Утверждение об истинности некоторого изображения, собственно, никогда не является утверждением о свойстве, присущем этому изображению совершенно независимо от других вещей; напротив, в таких случаях всегда имеется в виду некоторый другой предмет, и целью говорящего является указание на то, что этот предмет каким-то образом совпадает с изображением. «Мое представление совпадает с Кельнским собором» есть *предложение*, и мы будем говорить об истинности этого предложения. Таким образом, то, что часто ошибочно считают истинностью изображений и представлений, мы сводим к истинности предложений. Что называется предложением? Последовательность звуков; однако лишь в том случае, если она имеет смысл, при этом нельзя утверждать, что всякая осмысленная последовательность звуков есть предложение. Когда мы называем предложение истинным, мы имеем в виду, собственно, его смысл. Отсюда следует, что та область, в которой применимо понятие истинности, – это смысл предложения. Является ли смысл предложения представлением? Во всяком случае, истинность здесь состоит не в совпадении этого смысла с чем-то иным: иначе вопрос об истинности повторялся бы до бесконечности.

<...> Итак, не давая строгого определения, я буду называть *мыслью* то, к чему применимо понятие истинности. То, что может быть ложно, я, таким образом, также причисляю к мысли, наряду с тем, что может быть истинно. Следовательно, я могу сказать, что мысль есть смысл предложения, не имея в виду при этом, что смыслом всякого предложения является мысль. Сама по себе внечувственная, мысль облекается в чувственную оболочку предложения и становится в результате более понятной для нас. Мы говорим, что предложение выражает мысль.

<...> Мысль – это нечто внечувственное, и все чувственно воспринимаемые вещи должны быть исключены из той области, в которой применимо понятие истинности. Истинность не является таким свойством, которое соответствует определенному виду чувственных впечатлений. Таким образом, она резко отличается от свойств, которые мы обозначаем словами

«красный», «горький», «ароматный» и т. и. Но разве мы при этом не видим, что это истинно? Тот факт, что солнце взошло, – это не предмет, испускающий лучи, которые попадают в мои глаза; это невидимый предмет, подобный самому солнцу. Тот факт, что солнце взошло, признается истинным благодаря чувственным впечатлениям. Однако истинность не является чувственно воспринимаемым свойством. Точно так же магнетизм приписывается вещи на основе чувственных впечатлений, хотя этому свойству, подобно истинности, соответствуют особого рода чувственные впечатления. В этом указанные свойства совпадают. Вместе с тем для определения магнитных свойств тела чувственные впечатления нам необходимы; если же я нахожу истинным, например, что в данный момент я не ощущаю никакого запаха, то делаю это не на основе чувственных впечатлений.

<...> Все же есть основания считать, что мы не можем ни одной вещи приписать какое-либо свойство, не признав одновременно истинной мысль о том, что данная вещь имеет данное свойство. Таким образом, со всяким свойством вещи связано некоторое свойство мысли, а именно свойство истинности. Следует также обратить внимание на то, что предложение «Я чувствую запах фиалок» имеет то же содержание, что предложение «Истинно, что я чувствую запах фиалок». Таким образом, кажется, что приписывание мысли свойства истинности ничего не прибавляет к самой мысли. Вместе с тем это не так: мы склонны говорить о незаурядном успехе в ситуации, когда, после долгих колебаний и мучительных поисков, исследователь наконец получает право утверждать: «То, что я предполагал, истинно!» Значение слова «истинный», как уже отмечалось, является в высшей степени своеобразным. Быть может, оно соответствует тому, что в обычном смысле никак не может быть названо свойством? Несмотря на это сомнение, я буду в дальнейшем следовать языковому употреблению, как если бы истинность действительно была свойством, до тех пор пока не будет найдено более точного способа выражения.

<...> Для того чтобы глубже исследовать то, что я буду называть мыслью, мне понадобится некоторая классификация предложений. Предложению, выражающему приказ, нельзя отказать в наличии смысла; однако это смысл не того рода, чтобы можно было говорить об истинности соответствующего предложения. Поэтому смысл такого предложения я не буду называть мыслью. По аналогичным соображениям исключаются и предложения, выражающие желание или просьбу. Будут рассматриваться лишь те предложения, в которых выражается сообщение или утверждение. Я не отношу к их числу возгласы, передающие наши чувства, стоны, вздохи, смех и т.п., хотя они – с некоторыми ограничениями – также предназначены для выражения определенных сообщений. Что можно сказать о вопросительных предложениях? Частный вопрос представляет собой в некотором роде несамостоятельное предложение, которое приобретает истинный смысл только после дополнения его тем, что необходимо для ответа. Поэтому ча-

стные вопросы мы можем здесь не рассматривать. Иначе обстоит дело с общими вопросами. В качестве ответа на них мы ожидаем услышать «да» или «нет». Ответ «да» выражает то же самое, что и утвердительное предложение: он указывает на истинность некоторой мысли, которая целиком содержится в вопросительном предложении. Таким образом, для каждого утвердительного предложения можно построить соответствующее ему общевопросительное предложение. Именно поэтому восклицание нельзя рассматривать как сообщение: для восклицательного предложения не может быть построено никакого соответствующего ему вопросительного. Вопросительное предложение и утвердительное предложение содержат одну и ту же мысль; при этом утвердительное предложение содержит и нечто еще, а именно само утверждение. Вопросительное предложение в свою очередь также содержит нечто еще, а именно побуждение. Таким образом, в утвердительном предложении следует различать две части: содержание [Inhalt], которое у этого предложения совпадает с содержанием соответствующего общего вопроса, и утверждение как таковое. Последнее является мыслью или по крайней мере содержит мысль. Возможно, следовательно, такое выражение мысли, которое не содержит указаний относительно ее истинности. В утвердительных предложениях то и другое столь тесно связано, что возможности разделения данных компонентов легко не заметить. Итак, мы будем различать: постижение [Fassen] мысли – мышление [Denken]; признание [Anerkennung] истинности мысли – суждение [Urteilen]; выражение [Kundgebung] этого суждения – утверждение [Behaupten].

Построение общего вопроса относится к первому этапу этого процесса. Прогресс в науке обычно происходит так, что вначале постигается мысль, выражаемая, например, – в виде общего вопроса; и только впоследствии, после необходимых исследований, эта мысль признается истинной. Признание истинности мы выражаем в форме утвердительного предложения. При этом слово «истинный» нам не требуется. И даже если мы употребляем это слово, собственно утверждающая сила принадлежит не ему, а форме утвердительного предложения как таковой; там же, где оно утрачивает свою утверждающую силу, не может ничего изменить и введение слова «истинный». Это происходит, например, если мы говорим не всерьез. Подобно тому как театральная грога является лишь имитацией грома, театральное сражение – лишь имитацией сражения, так и театральное утверждение является лишь имитацией утверждения. Это лишь игра, лишь вымысел. Актер, играя роль, ничего не утверждает – но он, однако, и не лжет, даже когда он говорит то, в ложности чего он сам уверен. Вымысел является тем случаем, когда выражение мыслей не сопровождается, несмотря на форму утвердительного предложения, действительным утверждением их истинности, хотя у слушающего может возникнуть соответствующее переживание. Таким образом, даже если перед нами нечто по форме являющееся утвердительным предложением, необходима еще дополнитель-

ная проверка того, действительно ли в нем содержится утверждение. Ответ будет отрицательным, если, в частности, отсутствует необходимая серьезность. Будет ли при этом употреблено слово «истинный», не имеет значения. Таким образом, оказывается, что, приписывая мысли свойство истинности, мы, по всей вероятности, ничего не добавляем к самой мысли.

*Фреге Г. Логические исследования / Пер. Б.В. Бирюкова, под. ред. З.А. Кузичевой. – М.: Аспект Пресс, 2000. – С. 327–343.*

**ФРЕЙД Зигмунд (1856 – 1939)** – австрийский психиатр и психолог, основоположник и ведущий теоретик психоанализа. Получил медицинское образование в Венском университете, работал в физиологической лаборатории, возглавляемой Э. Брюкке, написал несколько монографий по физиологии высшей нервной деятельности и невропатологии. С 1886 стал заниматься медицинской практикой. Стажировка в парижской клинике Сальпетриер, руководимой Ж.-М. Шарко, а затем в Нанси, где Й. Бернхейм стал применять гипноз в лечении неврозов, дала Фрейду первые ориентиры – на протяжении первых 10 лет своей практики он использует гипноз и придерживается теории «психической травмы» Шарко. В сер. 90-х гг. происходит формирование его собственной теории и техники лечения, которые получили название «психоанализ»; написанные совместно с Й. Брейером «Исследования по истерии» (1896) можно считать первой психоаналитической работой. Самоанализ 1897 и попытки теоретического осмысления неврозов с позиций психофизики того времени привели к отказу от теории психической травмы и к тому основополагающему для психоанализа воззрению, согласно которому причиной невротических симптомов являются вытесненные влечения раннего детства. В кон. 1899 выходит «Толкование сновидений» (рус. пер. 1913), а за ним работы по «психопатологии обыденной жизни», теории сексуальности и другим аспектам психоанализа. С 1902 вокруг Фрейда образуется кружок первых его венских последователей; в 1907 к нему присоединяются швейцарские и немецкие психотерапевты; в 1908 проходит первый конгресс Международной психоаналитической ассоциации. Разрыв с А. Адлером и К.Г. Юнгом и группами их сторонников в 1911–13 способствует выработке жестких критериев принадлежности к «психоаналитическому движению». Теории бессознательного психического, сексуальности, эдипова комплекса и некоторые особенности техники лечения («свободные ассоциации», «перенос» и «контрперенос») относятся к тем идеям Фрейда, которые он считал ядром психоанализа. Теория влечений Фрейда получила развитие после 1-й мировой войны, когда к базисному сексуальному влечению (либидо) он прибавил деструктивное, или агрессивное, влечение. В работах 20-х гг. вносятся изменения в общую теорию («метапсихологию»), которая получает заверченный вид в работе «Я и Оно» (1923) (рус. пер. 1924). Фрейд распространяет методы психоанализа на сферы социальной психологии, этнографии, социологии, художественного творчества. В работе «Будущее одной иллюзии» он дополняет просветительскую критику религии собственным учением об иллюзорном проецировании детских влечений; философия культуры Фрейда была изложена в его работе «Недовольство культурой (1930). Последняя его книга «Человек Моисей и монотеистическая религия» (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939), представляющая собой генеалогию единобожия, вышла в Амстердаме – после аншлюса Австрии (март 1938) гитлеровской Германией Фрейд покидает Вену и проводит последний год жизни в Лондоне. Воздействие идей Фрейда на западную культуру 20 в. трудно переоценить. Помимо собственно фрейдистской ассоциации основные направления современной психотерапии опираются на разработанные Фрейдом концепции и методы лечения. Психоанализ оказал огромное влияние на литературу и искусство, пе-

дагогику, психологию, социологию, литературоведение, этнографию и ряд других гуманитарных дисциплин. Несколько поколений европейцев и американцев интерпретировали свои проблемы и конфликты в терминах психоанализа. Он оказал немалое влияние и на различные философские школы. Хотя Фрейд не считал себя философом и пренебрежительно отзывался о «фабрикации мировоззрений», его учение стало не только мировоззрением огромного числа адептов, но и одной из ведущих доктрин 20 в.

*Новая философская энциклопедия : В 4 т. – Т. 4 / Под ред В.С. Степина. – М.: Мысль, 2001. – С. 274.*

### **Зигмунд Фрейд. «Я» и «Оно»**

<...> Деление психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа, и только оно дает ему возможность понять и приобщить науке часто наблюдающиеся и очень важные патологические процессы в душевной жизни. Иначе говоря, психоанализ не может перенести сущность психического в сознание, но должен рассматривать сознание как качество психического, которое может присоединяться или не присоединяться к другим его качествам. Для большинства философски образованных людей идея психического, которое одновременно не было бы сознательным, до такой степени непонятна, что представляется им абсурдной и несовместимой с простой логикой. Это происходит, полагаю я, оттого, что они никогда не изучали относящихся сюда феноменов гипноза и сновидений, которые – не говоря уже о всей области патологического, – принуждают к пониманию в духе психоанализа. Однако их психология сознания никогда не способна разрешить проблемы сновидения и гипноза.

Быть сознательным – это прежде всего чисто описательный термин, который опирается на самое непосредственное и надежное восприятие. Опыт показывает нам далее, что психический элемент, например представление, обыкновенно не бывает длительно сознательным. Наоборот, характерным является то, что состояние сознательности быстро проходит; представление в данный момент сознательное, в следующее мгновение перестает быть таковым, однако может вновь стать сознательным при известных, легко достижимых условиях. Каким оно было в промежуточный период – мы не знаем; можно сказать, что оно было скрытым (latent), подразумевая под этим то, что оно в любой момент способно было стать сознательным. Если мы скажем, что оно было бессознательным, мы также дадим правильное описание. Это бессознательное в таком случае совпадает со скрыто или потенциально сознательным. Правда, философы возразили бы нам: нет, термин «бессознательное» не может иметь здесь применения; пока представление находилось в скрытом состоянии, оно вообще не было психическим. Но если бы уже в этом месте мы стали возражать им, то затеяли бы совершенно бесплодный спор о словах.

К термину или понятию бессознательного мы пришли другим путем, путем разработки опыта, в котором большую роль играет душевная дина-

мика. Мы видели, т.е. вынуждены были признать, что существуют весьма напряженные душевные процессы или представления, – здесь прежде всего приходится иметь дело с некоторым количественным, т.е. экономическим, моментом – которые могут иметь такие же последствия для душевной жизни, как и все другие представления, между прочим, и такие последствия, которые могут быть признаны опять-таки как представления, хотя в действительности и не становятся сознательными. Нет необходимости подробно повторять то, о чем уже часто говорилось. Достаточно сказать: здесь начинается психоаналитическая теория, которая утверждает, что такие представления не становятся сознательными потому, что им противодействует известная сила, что без этого они могли бы стать сознательными, и тогда мы увидели бы, как мало они отличаются от остальных общепризнанных психических элементов. Эта теория оказывается неопровержимой благодаря тому, что в психоаналитической технике нашли средства, с помощью которых можно устранить противодействующую силу и довести соответствующие представления до сознания. Состояние, в котором они находились до осознания, мы называем вытеснением, а сила, приводящая к вытеснению и поддерживавшая его, ощущается нами во время нашей психоаналитической работы как сопротивление.

Понятие бессознательного мы, таким образом, получаем из учения о вытеснении. Вытесненное мы рассматриваем как типичный пример бессознательного. Мы видим, однако, что есть двойное бессознательное: скрытое, но способное стать сознательным, и вытесненное, которое само по себе и без дальнейшего не может стать сознательным. Наше знакомство с психической динамикой не может не оказать влияния на номенклатуру и описание.

В дальнейшем развитии психоаналитической работы выясняется, однако, что и эти различия оказываются неисчерпывающими, практически недостаточными. Из числа положений, служащих тому доказательством, приведем решающее. Мы создали себе представление о связанной организации душевных процессов в одной личности и обозначаем его как Я этой личности. Это Я связано с сознанием, что оно господствует над побуждениями к движению, т.е. к вынесению возбуждений во внешний мир. Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные процессы (Partialvorgänge), которая ночью отходит ко сну и все же руководит цензурой сновидений. Из этого Я исходит также вытеснение, благодаря которому известные душевные побуждения подлежат исключению не только из сознания, но также из других областей значимости и деятельности. Это устраненное путем вытеснения в анализе противопоставляет себя Я, и анализ стоит перед задачей устранить сопротивление, производимое Я по отношению к общению с вытесненным. Во время анализа мы наблюдаем, как больной, если ему ставятся известные задачи, попадает в затруднительное положение; его ассоциации прекращаются, как только они должны при-



близиться к вытесненному. Тогда мы говорим ему, что он находится во власти сопротивления, но сам он ничего о нем не знает, и даже в том случае, когда, на основании чувства неудовольствия, он должен догадываться, что в нем действует какое-то сопротивление, он все же не умеет ни назвать, ни указать его. Но так как сопротивление, несомненно, исходит из его Я и принадлежит последнему, то мы оказываемся в неожиданном положении. Мы нашли в самом Я нечто такое, что тоже бессознательно и проявляется подобно вытесненному, т.е. оказывает сильное действие, не переходя, в сознание и для осознания чего требуется особая работа. Следствием такого наблюдения для аналитической практики является то, что мы попадаем в бесконечное множество затруднений и неясностей, если только хотим придерживаться привычных способов выражения, например, если хотим свести явление невроза к конфликту между сознанием и бессознательным. Исходя из нашей теории структурных отношений душевной жизни, мы должны такое противопоставление заменить другим, а именно цельному Я противопоставить отколовшееся от него вытесненное.

<...> Патологические изыскания отвлекли наш интерес исключительно в сторону вытесненного. После того как нам стало известно, что и Я в собственном смысле слова может быть бессознательным, нам хотелось бы больше узнать о Я. Руководящей нитью в наших исследованиях служил только признак сознательности или бессознательности; под конец мы убедились, сколь многозначным может быть этот признак.

Мы уже знаем, откуда нам следует исходить. Мы сказали, что сознание представляет собой поверхностный слой душевного аппарата, т.е. мы сделали его функцией некоей системы, которая пространственно является первой со стороны внешнего мира. Пространственно, впрочем, не только в смысле функции, но на этот раз и в смысле анатомического расчленения. Наше исследование также должно исходить от этой воспринимающей поверхности.

Само собой разумеется, что сознательны все восприятия, приходящие извне (чувственные восприятия), а также изнутри, которые мы называем ощущениями и чувствами. Как, однако, обстоит дело с теми внутренними процессами, которые мы – несколько грубо и недостаточно – можем назвать процессами мышления? Доходят ли эти процессы, совершающиеся где-то внутри аппарата, как движения душевной энергии на пути к действию, доходят ли они до поверхности, на которой возникает сознание? Или, наоборот, сознание доходит до них? Мы замечаем, что здесь кроется одна из трудностей, встающих перед нами, если мы хотим всерьез оперировать с пространственным, топическим представлением душевной жизни. Обе возможности одинаково немислимы, и нам следует искать третьей. Следы воспоминаний мы мыслим пребывающими в системах, которые непосредственно примыкают к системе воспринимаемого сознательно, так что их содержание легко может быть перенесено изнутри на элементы этой сис-

темы. Здесь тотчас же приходят на ум галлюцинации и тот факт, что самое живое воспоминание все еще отличается как от галлюцинаций, так и от внешнего восприятия, однако не менее быстро мы находим выход в том, что при возникновении какого-либо воспоминания его содержание остается заключенным в системе воспоминания, в то время как неотличимая от восприятия галлюцинация может возникнуть и в том случае, если ее содержание не только переносится от следов воспоминаний к элементу восприятия, но всецело переходит в последний.

<...> Однако гораздо большее недоумение вызывает знакомство с другим фактом. Из наших анализов мы узнаем, что существуют люди, у которых самокритика и совесть, т.е. бесспорно высокоценные душевные проявления, оказываются бессознательными и, оставаясь таковыми, обуславливают важнейшие поступки; то обстоятельство, что сопротивление в анализе остается бессознательным, не является, следовательно, единственной ситуацией в этом роде. Еще более смущает нас новое наблюдение, приводящее к необходимости, несмотря на самую тщательную критику, считаться с бессознательным чувством вины, факт, который задает новые загадки, в особенности если мы все больше и больше приходим к убеждению, что бессознательное чувство вины играет в большинстве неврозов экономически решающую роль и создает сильнейшее препятствие выздоровлению. Возвращаясь к нашей оценочной шкале, мы должны сказать: не только наиболее глубокое, но и наиболее высокое в Я может быть бессознательным. Таким образом, нам как бы демонстрируется то, что раньше было сказано о сознательном Я, а именно, что оно прежде всего Я-тело.

<...> Сверх-Я не является, однако, простым осадком от первых избранных объектов, совершаемых Оно, ему присуще также значение энергичного реактивного образования, направленного против них. Его отношение к Я не исчерпывается требованием «ты должен быть таким же (как отец)», оно выражает также запрет: «Таким (как отец) ты не смеешь быть, т.е. не смеешь делать все то, что делает отец; некоторые поступки остаются его исключительным правом». Это двойное лицо идеального Я обусловлено тем фактом, что сверх-Я стремилось вытеснить эдипов комплекс, более того — могло возникнуть лишь благодаря этому резкому изменению. Вытеснение эдипова комплекса было, очевидно, нелегкой задачей. Так как родители, особенно отец, сознаются как помеха к осуществлению эдиповых влечений, то инфантильное Я накопило силы для осуществления этого вытеснения путем создания в себе самом того же самого препятствия. Эти силы заимствовались им в известной мере у отца, и такое позаимствование является актом, в высшей степени чреватых последствиями. Сверх-Я сохранит характер отца, и чем сильнее был эдипов комплекс, чем стремительнее было его вытеснение (под влиянием авторитета, религии, образования и чтения), тем строже впоследствии сверх-Я будет властвовать над Я как совесть, а может быть, и как бессознательное чувство вины. Откуда берется

сила для такого властвования, откуда принудительный характер, принимающий форму категорического императива, – по этому поводу я еще выскажу в дальнейшем свои соображения.

Сосредоточив еще раз внимание на только что описанном возникновении сверх-Я, мы увидим в нем результат двух чрезвычайно важных биологических факторов: продолжительной детской беспомощности и зависимости человека и наличия у него эдипова комплекса, который был сведен нами даже к перерыву развития вожделения (*libido*), производимому латентным периодом, т.е. к двукратному началу половой жизни. Это последнее обстоятельство является, по-видимому, специфически человеческой особенностью и составляет, согласно психоаналитической гипотезе, наследие того толчка к культурному развитию, который был дан ледниковым периодом. Таким образом, отделение сверх-Я от Я не случайно, оно отражает важнейшие черты как индивидуального, так и родового развития и даже больше: сообщая родительскому влиянию длительное выражение, оно увековечивает существование моментов, которым обязано своим происхождением.

Несчетное число раз психоанализ упрекали в том, что он не интересуется высшим, моральным, сверхличным в человеке. Этот упрек несправедлив вдвойне – исторически и методологически. Исторически – потому что психоанализ с самого начала приписывал моральным и эстетическим тенденциям в Я побуждение к вытеснению, методологически – вследствие нежелания понять, что психоаналитическое исследование не могло выступить, подобно философской системе, с законченной постройкой своих положений, но должно было шаг за шагом добираться до понимания сложной душевной жизни путем аналитического расчленения как нормальных, так и ненормальных явлений. Нам не было надобности дрожать за сохранение высшего в человеке, коль скоро мы поставили себе задачей заниматься изучением вытесненного в душевной жизни. Теперь, когда мы отваживаемся подойти, наконец, к анализу Я, мы так можем ответить всем, кто, будучи потрясен в своем нравственном сознании, твердил, что должно же быть высшее в человеке: «Оно несомненно должно быть, но идеальное Я или сверх-Я, выражение нашего отношения к родителям, как раз и является высшим существом. Будучи маленькими детьми, мы знали этих высших существ, удивлялись им и испытывали страх перед ними, впоследствии мы приняли их в себя самих».

Все, что биология и судьбы человеческого рода создали в Оно и закрепили в нем, – все это приемлется в Я в форме образования идеала и снова индивидуально переживается им. Вследствие истории своего образования идеальное Я имеет теснейшую связь с филогенетическим достоянием, архаическим наследием индивидуума. То, что в индивидуальной душевной жизни принадлежало глубочайшим слоям, становится благодаря образованию идеального Я самым высоким в смысле наших оценок достоянием че-

ловеческой души. Однако тщетной была бы попытка локализовать идеальное Я, хотя бы только по примеру Я, или подогнать его под одно из подобий, при помощи которых мы пытались наглядно изобразить отношение Я и Оно.

Легко показать, что идеальное Я соответствует всем требованиям, предъявляемым к высшему началу в человеке. В качестве заместителя страстного влечения к отцу оно содержит в себе зерно, из которого выросли все религии. Суждение о собственной недостаточности при сравнении Я со своим идеалом вызывает то смиренное религиозное ощущение, на которое опирается страстно верующий. В дальнейшем ходе развития роль отца переходит к учителям и авторитетам; их заповеди и запреты сохраняют свою силу в идеальном Я, осуществляя в качестве совести моральную цензуру. Несогласие между требованиями совести и действиями Я ощущается как чувство вины. Социальные чувства покоятся на отождествлении с другими людьми на основе одинакового идеала Я.

<...> Если расчленение душевного существа на Оно, Я и сверх-Я можно рассматривать как прогресс нашего знания, то оно должно также, как мы уже сказали, оказаться средством к более глубокому пониманию и лучшему описанию динамических отношений в душевной жизни. Мы уже уяснили себе, что Я находится под особым влиянием восприятия: выражаясь грубо, можно сказать, что восприятия имеют для Я такое же значение, как влечения для Оно. При этом, однако, и Я подлежит воздействию влечений, подобно Оно, так как Я является в сущности только модифицированной частью последнего.

Наблюдая такое поведение бессознательного, невольно вспоминаешь смешной анекдот о том, как нужно присудить к повешению одного из трех деревенских портных на том основании, что единственный деревенский кузнец совершил преступление, заслуживающее смертной казни. Наказание должно последовать, хотя бы оно постигло и невиновного. Эту самую неряшливость мы впервые заметили при искажениях первоначального явления в работе сновидения. Как там объекты, так в нашем случае пути отвлечения отодвигаются на второй план. Аналогичным образом дело обстоит с Я, разница лишь в большей точности выбора объекта, а также пути отвлечения.

Наши представления о Я начинают проясняться, его различные соотношения становятся все отчетливее. Мы видим теперь Я во всей его силе и в его слабостях. Оно наделено важными функциями; благодаря своей связи с системой восприятия оно располагает душевные явления во времени и подвергает их контролю реальности. Обращаясь к процессам мышления, оно научается задерживать моторные разряды и приобретает господство над побуждениями к движению. Это господство, правда, не столько фактическое, сколько формально по отношению к поступкам Я как бы занимает положение конституционного монарха, без санкции которого не может

быть введен ни один закон, но который должен весьма основательно взвесить обстоятельства, прежде чем наложить свое veto на тот или иной законопроект парламента. Всякий внешний жизненный опыт обогащает Я; но Оно является для Я другим внешним миром, который Я также стремится подчинить себе. Я отнимает у Оно libido и превращает объектные устремления Оно в образования Я. С помощью сверх-Я Я черпает еще темным для нас способом из накопленного в Оно опыта прошлого. Существует два пути, при помощи которых содержание Оно может вторгнуться в Я. Один из них прямой, другой ведет через идеальное Я, и избрание душевным процессом того или иного пути может оказаться для него решающим обстоятельством. Развитие Я совершается от восприятия влечений к господству над влечениями, от послушания влечениям к обузданию их. В этом процессе важную роль играет идеальное Я, которое является ведь в известной степени реактивным образованием против различных влечений Оно. Психоанализ есть орудие, которое дает Я возможность постепенно овладеть Оно.

Но, с другой стороны, мы видим, как то же самое Я является несчастным существом, которое служит трем господам и вследствие этого подвержено троякой угрозе: со стороны внешнего мира, со стороны вожделиний Оно и со стороны строгости сверх-Я. Этим трем опасностям соответствует троякого рода страх, ибо страх есть выражение отступления. Как пограничное существо Я хочет быть посредником между миром и Оно, сделать Оно приемлемым для мира и посредством своих мышечных действий привести мир в соответствие с желанием Оно. Я ведет себя в сущности подобно врачу во время аналитического лечения, поскольку рекомендует Оно в качестве объекта вожделиния (libido) самого себя со своим вниманием к реальному миру и хочет направить его libido на себя. Я не только помощник Оно, но также его верный слуга, старающийся заслужить расположение своего господина. Оно стремится, где только возможно, пребывать в согласии с Оно, окутывает бессознательные веления последнего своими предсказательными рационализациями, создает иллюзию послушания Оно требованиям реальности даже там, где Оно осталось непреклонным и неподатливым, затушевывает конфликты Оно с реальностью и, где возможно, также и со сверх-Я. Будучи расположено посередине между Оно и реальностью, Я слишком часто подвергается соблазну стать льстецом, оппортунистом и лжецом, подобно государственному деятелю, который, обладая здравым пониманием Действительности, желает в то же время снискать себе Я поистине есть настоящий очаг страха. Под влиянием угрозы со стороны троякой опасности Я развивает рефлекс бегства: оно укрывает свое собственное достояние от угрожающего восприятия или равнозначающего процесса в Оно и изживает его в виде страха. Эта примитивная реакция впоследствии сменяется созданием защитных приспособлений (механизм фобий). Чего страшится Я, подвергаясь опасности извне

или со стороны Libido Оно, – определить невозможно; мы знаем, что это страх порабощения или уничтожения, но уловить это аналитически мы неспособны. Я просто слушается предостережения, исходящего от принципа удовольствия. Напротив, объяснить, что скрывается за страхом Я перед сверх-Я, за страхом совести, нетрудно. От высшего существа, превратившегося теперь в идеальное Я, некогда исходила угроза кастрации, и этот страх кастрации и есть, вероятно, ядро, вокруг которого впоследствии нарастает страх совести.

*Фрейд З. Психология бессознательного: Сборник произведений / Общ. ред. сост. Ярошевский М.Г. – М.: Просвещение, 1989. – С. 429–436.*

**ФРОММ Эрих (1900 – 1980)** – нем.-амер. философ, психолог, реформатор психоанализа, основоположник неопрейдизма. Если традиционная культурология опирается на философию истории и рассматривает культуру как результат социальной активности человека, то Ф. пытается осмыслить культуру через филос. антропологию. В истории философии человеческая природа описывалась, как правило, путем перечисления признаков, отличающих человека от животного. Ф. попытался определить человека экзистенциально, через способ существования. Специфика культуры определяется тем, как складывается бытие человека. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее, он наделен инстинктами, но они не выполняют роль безотказных регуляторов поведения, он обладает какими-то чертами, но они двусмысленны и ускользают от окончательных определений; у человека есть представление о способах своего существования, и в то же время каждый конкретный индивид открывает эту истину. В отличие от З. Фрейда, который пытался понять культурные феномены через драматургию инстинкта, Ф. стремится связать психоанализ с социальной историей, показывая, как неповторимый экзистенциальный склад личности вписывается в конкретный общественный фон, который оказывает воздействие на индивида, преобразует его потребности, вырабатывает социальные характеры. Ф. рассматривает культуру не только как средство гуманизации истории, но и как способ ее обезчеловечивания. Пяти формам социализации, т.е. освоения наличной культуры (мазохизм, садизм, деструктивизм, конформизм и любовь), соответствуют пять способов адаптации к социуму (рецептивный, эксплуатирующий, накопительский, рыночный и продуктивный). В статье «Развитие догмы Христа. Психоаналитическое исследование социально-психологической функции религии» (1930) Ф. впервые формулирует собственное психоаналитическое толкование социальной психологии. Свой метод исследования религиозных феноменов он применяет для истолкования личности Христа. Ф. подчеркивает, что жизненная судьба может определять и значительно изменять структуру влечений. В кн. «Бегство от свободы» (1941) Ф. излагает оригинальную концепцию свободы человека, вскрывает социально-психологические механизмы бегства от свободы. Особое внимание он обращает на символическую природу культуры, символ трактуется при этом как некий смысложизненный ориентир. В работе «Вот он человек» (1947, в нем. изд. «Этика и психоанализ») Ф. рассматривает человека как существо, пребывающее в состоянии напряженного экзистенциального конфликта и раскрывающее неизмеримое богатство страстей. Культура трактуется как своеобразная проекция богатейшей человеческой субъективности. Именно в борении вожеланий человек способен отыскать ориентир для обнаружения истинно человеческого. В работе «Иметь или быть?» (1976) Ф. подчеркивает, что человек может как обрести, так и потерять себя. Альтернатива «обладание или бытие» является чрезвычайно важной для феноменологии культуры. Непосредственно культурологическая направленность отличает работу Ф. «Забытый язык»

(1951). Обращая особое внимание на природу языка символов, Ф. истолковывает их как язык, в котором внешний мир становится символом внутреннего мира, символом души и разума. Выделяют три типа символов: условные, случайные и универсальные. Исследуя природу сновидений, Ф. обращается к искусству толкования снов, а также к феноменологии символа в мифе, сказке, обычае, романе. Соотношение культуры и истории – одна из проблем кн. «Анатомия человеческой деструктивности» (1973). Ф. показывает, что причинами агрессивного поведения могут быть совершенно различные ориентации характера. Истоками агрессивности могут стать удовольствие, доставляемое мучениями другого (садизм), или жажда разрушения ради самого разрушения (некрофилия) или ради подлинной любви к жизни (биофилия). В философско-антропологических рассуждениях Ф. часто обращается к культурам конкретных эпох – от Средневековья до современности. Он стремится обнаружить ядро культурно-ценностных ориентации на разных стадиях человеческой истории, выявить архетипическое содержание культуры.

*Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004 – С. 945.*

### **Эрих Фромм. Душа человека**

*V. Инцестуальные связи.* <...> Несмотря на все имеющиеся различия, существует совместный гуманистический опыт и общая приверженность вере. Эта приверженность гласит, что каждая отдельная личность несет в себе все человечество, что <человеческая ситуация> (*conditio humana*) одинакова для всех людей, и это несмотря на неизбежные различия в отношении интеллигентности, одаренности, роста и цвета кожи. Этот гуманистический опыт состоит в ощущении, что мне не чуждо ничто человеческое, что <я есть ты>, что я могу понимать другое человеческое существо, поскольку в нас обоих имеются элементы человеческого существования.

Этот гуманистический опыт возможен в полном объеме лишь тогда, когда мы расширим наше сознание. Как правило, наше сознание ограничивается тем, что разрешает нам воспринимать общество, к которому мы принадлежим. Человеческий опыт, который не вписывается в эту картину, вытесняется. Поэтому наше сознание, представляет главным образом наши собственные общество и культуру, в то время как наше неосознанное представляет собой универсального человека в каждом из нас. Расширение самовосприятия, трансценденция *сознания* и освещение сферы общественного неосознанного дадут человеку возможность пережить в себе все человечество. Он будет переживать себя как грешник и святой, как ребенок и взрослый, как душевно здоровый и душевнобольной, как человек прошлого и человек будущего, он будет иметь ощущение, что несет в себе все, чем было человечество и чем оно станет в будущем.

*VI Свобода. Детерминизм. Альтернативность.* <...>Вернемся к вопросу: хорош человек или плох, свободен он, или его поступки определяются внешними обстоятельствами? Или же эти альтернативы не верны, и человек не является ни тем, ни другим, или он одновременно и то и другое? Чтобы ответить на эти вопросы, начнем с рассмотрения следующей проблемы. Можно ли вообще говорить о сущности, или природе, человека, и

если да, то как ее можно определить? Задаваясь вопросом, можно ли говорить о сущности человека, сразу сталкиваешься с двумя противоположными точками зрения. Одна гласит, что никакой сущности человека вообще нет. Эту точку зрения представляет антропологический релятивизм, утверждающий, что человек есть не что иное, как продукт формирующих его культурных условий. С другой стороны, эмпирическое рассмотрение деструктивности в данной книге основывается на мнении, представленном Фрейдом и многими другими учеными, согласно которому природа человека существует; из этой предпосылки в действительности исходит вся динамическая психология.

<...> Трудность в отыскании удовлетворительного определения природы человека покоится на следующей дилемме: если принять, что сущность человека составляет определенная субстанция, то можно легко оказаться на неэволюционной, неисторической позиции, которая предполагает, что человек существенно не изменился с момента своего первого появления. Однако подобный взгляд трудно привести в соответствие с тем фактом, что между нашими в высшей степени отсталыми предками и цивилизованным человеком последних четырех шести тысячелетий истории имеется огромное различие<sup>1</sup>. С другой стороны, если объявить себя сторонником эволюционной теории и признать, что человек постоянно меняется, то что в этом случае останется. Маркс задал особенно много головоломок в этой дилемме. Он говорил о <сущности человека>, хотя и не пользовался этим выражением после <Экономическо-философских рукописей 1844 года>, он говорил, например, о <неизуродованном> человеке, что само по себе предполагает возможность изуродовать человеческую природу. В третьем томе <Капитала> он все еще использует понятие <человеческая природа> и обозначает в качестве неотчужденного такой труд, который имеет место <при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей>. Кроме того, Маркс представлял точку зрения, согласно которой человек сам создает себя в процессе истории, а в одном месте он даже утверждал, что сущность человека есть не что иное, как совокупность общественных отношений>, в которой он живет. Очевидно, Маркс, с одной стороны, не хотел отказываться от своего представления о природе человека, но, с другой стороны, не хотел также оказаться во власти неисторического, неэволюционного подхода. На самом деле он так и не нашел разрешения этой дилеммы, поскольку не дал определения природы человека, а его высказывания на эту тему остались весьма неопределенными и противоречивыми от содержания мнимой <природы>, или <сущности>, человека? Дилемма не может быть разрешена с помощью определений типа: человек есть *zoon politikon* (Аристотель), или существо, действующее с заранее обдуманым намерением и фантазией; или – цель природы состоит в выведении животного, которое может обещать. Подобные определения выражают существенные качества человека, но не его сущность.



Я полагаю, что дилемма может быть разрешена, если определять сущность человека не как данное качество или субстанцию, а как противоречие, имманентное человеческому бытию. Это противоречие проявляется в двух феноменах. Во-первых, человек – это животное, которое по сравнению с другими животными недостаточно оснащено инстинктами, поэтому его выживание гарантировано лишь в случае, если он производит средства, удовлетворяющие его материальные потребности, и если он развивает свой язык и совершенствует предметный мир. Во-вторых, человек, как и другие животные, обладает интеллектом, который позволяет ему использовать процесс мышления для достижения непосредственных практических целей. Но человек обладает еще и другим духовным свойством, отсутствующим у животного. Он осознает самого себя, свое прошлое и свое будущее, которое есть смерть; он осознает свое ничтожество и бессилие; он воспринимает других как других – в качестве друзей, врагов или чужаков. Человек трансцендирует всю остальную жизнь, поскольку он впервые является жизнью, которая осознает самое себя. Человек находится внутри природы, он подчинен ее диктату и изменениям, и тем не менее он трансцендирует природу, ибо ему недостает нерефлектированности животного, делающей его частью природы, позволяющей ему быть единым с природой. Человек видит свою вовлеченность в ужасный конфликт – он пленник природы, но, несмотря на это, свободен в своем мышлении, он часть природы и все же, так сказать, ее причуда, он не находится ни здесь, ни там. Это осознание самого себя сделало человека чуждым в мире, обособленным от всех, одиноким и преисполненным страха.

В описанном противоречии речь, по существу, идет об антагонизме, ставшем уже классическим: человек является одновременно телом и душой, ангелом и зверем, он принадлежит к двум конфликтующим между собой мирам. Я хотел бы показать, что недостаточно видеть сущность человека в этом конфликте, как будто он только через него становится человеком. Необходимо сделать следующий шаг и признать, что именно этот конфликт в человеке требует своего разрешения. Если конфликт осознается, то сразу же напрашиваются известные вопросы: что может сделать человек, чтобы справиться с ужасной дилеммой, сопутствующей его существованию? что он может сделать, чтобы прийти к гармонии, которая освобождает его от мук одиночества, даст возможность почувствовать себя в мире, как дома, и позволит ему достичь чувства единства с миром?

Ответ на эти вопросы не может носить теоретического характера (даже если он находит свое выражение в размышлениях о жизни и теориях). В гораздо большей степени человек должен дать ответ всем своим бытием, всеми своими ощущениями и действиями. Этот ответ может быть хорош или плох, но даже наихудший ответ все же лучше, чем Мысли, приведенные на следующих страницах, изложены мною в книге *The sane Society* (1955). Я хотел бы их здесь повторить в сжатой форме, поскольку иначе

будет лишена основы главная часть данной книги вообще никакого. Однако любой ответ должен удовлетворять одному условию: он должен помогать человеку преодолеть чувство обособленности своего бытия и приобрести чувство согласия, единения и сопричастности к миру. Есть целый ряд ответов, которые человек может дать на вопрос, поставленный перед ним его человеческим бытием, и я коротко остановлюсь на этом в последующем изложении. Но хотелось бы еще раз подчеркнуть, что ни один из этих ответов сам по себе еще не составляет сущности человека. Сущность человека скорее состоит в вопросе и потребности ответить на него. Различные формы бытия человека не составляют его сущности, это лишь ответы на конфликт, который сам является проявлением сущности человека.

Первый ответ на стремление преодолеть обособленность существования и достичь единения я обозначил бы как регрессивный ответ. Пытаясь достичь единения, освободиться от страха одиночества и неизвестности, человек может сделать попытку возвращения к своим истокам – к природе, к животной жизни или к своим предкам. Он может попытаться стряхнуть с себя все, что делает его человеком и одновременно мучает, – свой разум и осознание самого себя. Очевидно, именно это человек пытался сделать на протяжении сотен тысяч лет. Об этом свидетельствуют как история примитивных религий, так и тяжелые психические заболевания. И в примитивных религиях, и в индивидуальной психологии мы находим в той или иной форме одинаковые проявления тяжелого заболевания: регрессию к животному существованию, к состоянию пре-индивидуации, попытку освободиться от всего, что является специфически человеческим. Это утверждение мы, однако, должны уточнить в одном отношении. Архаические регрессивные тенденции разделялись многими, поэтому мы имеем здесь дело с *folie a millions*. Именно тот факт, что это безумие разделялось большинством, позволяет ему выступать в качестве мудрости, позволяет фиктивному стать истинным. Индивид, принимающий участие в массовом безумии, теряет ощущение своей полной изоляции, обособленности и избегает, таким образом, интенсивного страха, от которого он страдал бы в более прогрессивном обществе. Не следует забывать, что для большинства людей здравый смысл и реальность есть не что иное, как всеобщее одобрение. Если все думают так же, как сам человек, значит, он не потерял рассудок.

*Фромм Э. Душа человека: ее способность к добру и злу: Сборник / Общ. ред. сост. п. С. Гуревича. – М.: Республика, 1992. – С. 74–77, 83–85.*

**ФУКО Мишель Поль (1926 – 1984)** – французский философ, историк культуры. Выпускник Высшей нормальной школы. В 1961 в Сорбонне защитил докторскую диссертацию. <...> Преподавал в университетах Клермон-Феррана, Лилля, Варшавы, Упсалы, Гамбурга и др.; с 1970 – в Коллеж де Франс, на кафедре истории систем мысли. В творчестве Фуко можно выделить три этапа: 1) «археология знания» (1960-е гг.), 2) «генеалогия власти-знания» (1970-е гг.), 3) «эстетика существования» с

акцентом на «техники работы над собой» (*techniques de soi*) (1980 е гг.). <...> Наиболее известная работа археологического периода – «Слова и вещи». В ней представлены эпистемы – параллельные срезы познавательной почвы в европейской культуре Нового времени. Единство этим срезам придает преобладающее в тот или иной период знаковое отношение между «словами» и «вещами». Последний, наиболее близкий к нам культурный этап формирует особое, взаимоисключающее отношение между «человеком» и «языком»: консолидация языка в многообразии его функций теснит из картины мира образ «человека». Книга имела бурный успех и была воспринята прессой и читателями как научное доказательство идеологического тезиса о «смерти человека». Генеалогия власти-знания представлена двумя главными работами. Это «Надзор и наказание» (1975; рус. пер. 1999) и «Воля к знанию» («История сексуальности», т. I, 1976; рус. пер.: «Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности», 1996). Задача генеалогии – выявление условий возникновения и функционирования особых комплексов власти-знания, в которых нормы социального взаимодействия и социального подчинения обуславливают те или иные познавательные подходы к человеку. Власть в трактовке Фуко – это анонимный механизм, действие которого пронизывает все стороны жизни, и потому ее механизмы можно изучать в казарме и больнице, в семье и в кабинете врача. Всеподнадзорность, дисциплинирование и нормирование определяют и предметы познания, и его методы. Никакая власть, по Фуко, не является чисто негативной, она всегда имеет и порождающие («позитивные») эффекты. <...> если Фуко 1960-х гг. с какими-то натяжками структуралист, а Фуко 1970-х, сосредоточенный не на «языке» и «структурах», а на «теле» и «власти», скорее постструктуралист, то Фуко 1980-х гг. вновь откликается на зов «доструктуралистской» «гуманистической» проблематики, хотя Сартр с его философией порыва, а не взвешенной «позитивной» мысли навсегда остался главным философским противником. Сам Фуко определил свой проект под вымышленным именем в известном «Словаре философов» Д. Юисмана (*Dictionnaire des philosophes*, dir. D. Huisman, A-J. P., 1984) достаточно традиционно и вполне по-кантовски: это – «критический метод исторического исследования» или «критическая история мысли» (при этом «мысль» трактуется широко: как «акт, полагающий субъект и объект в многообразии их возможных отношений») (там же, с. 842). Его цель – анализ конкретных обстоятельств, формирующих или изменяющих отношения субъекта к объекту как основу всякого возможного знания. Т. о., Фуко шел своим путем, допуская и разрывы с традицией, и моменты следования традиции. Но каждый раз он чутко улавливал смысл социально-философского вызова и остро реагировал на него: в 1960-е гг. он ярче всех подчеркнул философскую значимость неантропоморфного знания; в 1970-е гг. трезво показал сформированность мысли и действия социальными техниками, а в 1980-е гг. – в момент этического поворота во французской философии – вернул на философскую сцену морального субъекта – человека другой эпохи, но близкого нам главной задачей «самоформирования» и самоопределения.

*Новая философская энциклопедия / Под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль, 2000. – С. 278–280.*

### **Мишель Фуко. История безумия в классическую эпоху**

<...> С другой стороны, через Бранта, Эразма, через всю гуманистическую традицию безумие осваивается сферой дискурса. Здесь оно становится тоньше, изощреннее – но и безоружнее. Изменяется его масштаб; оно рождается в сердцах людей, задает им свои правила поведения и заставляет нарушать общепринятые; но даже подчинив своей власти целые государства, оно бессильно против безмятежной истины вещей, против вели-

кой природы. Оно исчезает, едва обнажается главное – жизнь и смерть, справедливость и истина. Быть может, оно и завладело каждым человеком, но царство его все равно будет жалким и относительным, ибо суетность его истины всегда открыта взору мудреца. Для него оно предстанет объектом, причем с наихудшей стороны: превратится в объект смеха. Поэтому лавровые венки, что плетутся для него, обращаются в оковы. И будь оно даже мудрее любой науки – ему суждено склониться перед мудростью, для которой оно не более чем глупость. За Глупостью может остаться последнее слово, но самой ей не быть последним словом истины и мироздания; ее речи в свое оправдание принадлежат всего лишь критическому сознанию человека.

Это противостояние критического сознания и трагического опыта определяет все возможности испытать безумие и высказаться о нем в эпоху раннего Возрождения. И тем не менее оно скоро сойдет на нет; важнейшая структура, имевшая еще в начале XVI в. ясные и четкие очертания, исчезнет, или почти исчезнет, менее чем через столетие. Строго говоря, «исчезновение» – не совсем подходящее слово для обозначения того, что, собственно, произошло. Скорее речь идет о другом: эпоха Ренессанса отдавала все более выраженное предпочтение одному из элементов системы – тому, что превращал безумие в языковой опыт, в пределах которого человек оказывался один на один со своей нравственной правдой, с законами своей собственной природы и истины. Короче, критическое сознание безумия высвечивалось все лучше и лучше, тогда как трагические образы постепенно отходили в тень. Скоро они станут и вовсе неразличимы. Через некоторое время отыскать их следы будет очень нелегко; разве что отдельные страницы у де Сада да творчество Гойи – свидетельство тому, что исчезновение не означает полной утраты, что трагический опыт безумия по-прежнему таится в темных глубинах мысли и сновидений, что в XVI в. он не был разрушен до основания, но лишь погрузился во тьму. Критическое сознание, получив исключительные преимущества и права, заслонило собой трагический, космический опыт безумия. Вот почему классический, а через него – и современный опыт безумия нельзя рассматривать как некий целостный образ, достигший тем самым своей положительной истины: образ этот фрагментарен, частичен, за исчерпывающий он выдает себя по ошибке; это скорее множество, выведенное из равновесия недостающими, т.е. скрывающими его, элементами. Трагическое сознание безумия не дремлет, подспудное его присутствие по-прежнему ощущается под оболочкой критического сознания во всех его формах – философских и научных, моральных и медицинских.

<...> «Самомнение – наша прирожденная и естественная болезнь. Человек – самое злополучное и хрупкое создание и тем не менее самое высокомерное. Человек видит и чувствует, что он помещен среди грязи и нечистот мира, он прикован к худшей, самой тленной и испорченной части

вселенной, находится на самой низкой ступени мироздания, наиболее удаленной от небосвода, вместе с животными наихудшего из трех видов и, однако же, он мнит себя стоящим выше луны и попирающим небо. По суетности того же воображения он равняет себя с Богом...». Именно в этом – худшее из безумств человека: он не признает собственного ничтожества, слабости, не позволяющей ему достигнуть истины и добра; он не ведает своей доли в общем безумии. Но отрицать то неразумие, которым отмечен самый его удел, значит навсегда лишиться способности использовать свой разум разумно. Ибо если и есть в чем разум, то именно в приятии этого постоянного круговорота мудрости и безумия, именно в отчетливом сознании их взаимосвязи и неразделимости. Подлинный разум не тот, что свободен от любых компромиссов с безумием, а тот, что, напротив, почитает своим долгом осваивать предначертанные безумием пути: «Так пособите же мне малость, дочери Юпитера, дабы могла я доказать, что к высокой оной мудрости, к этой твердыне блаженства, как ее прозвали философы, не отыскать пути, ежели Глупость не согласится быть вашим вожатым». И пускай эта тропа не приведет к какой бы то ни было конечной мудрости, пускай даже обещанная ею твердыня – не более чем мираж и новое безумие, все равно тропа эта сама по себе будет тропой мудрости, если идти по ней, зная наверное, что идешь по тропе глупости и безумия. Все то, из-за чего мир навеки пребудет миром безумия, – зрелище его суеты, его пустую шумиху, царящую в нем сумятицу звуков и красок, – все это следует принимать и даже допускать в себя, сохраняя, однако, ясное сознание его глупости – глупости, одинаково присущей и зрителю, и самому зрелищу. Внимать всему этому следует не серьезно, не так, как внимают истине, но уделяя толику легкого интереса, смеси иронии и снисходительности, открытости и тайного знания, не позволяющего ввести себя в обман, – того интереса, с каким обычно относятся к балагану: «Не так, как слушают церковных проповедников, но как внимают рыночным скоморохам, шутам и фиглярам, или так, как наш друг Мидас слушал некогда Пана». В нем, в этом красочном и шумном настоящем, в его охотном приятии, означающем незаметный отказ, сущность мудрости претворяется вернее, нежели в долгих поисках скрытой от глаз истины. Обманным путем, через само приятие безумия, разум осаждает его, берет в кольцо, осмысляет и может отвести ему подобающее место.

<...> Поскольку бред есть сновидение бодрствующих людей, тех, кто пребывает в состоянии бреда, следует вывести из этого квазисна, вернуть их от яви, исполненной видений и находящейся во власти образов, к яви подлинной, где греза уступает место перцепции. Именно такого абсолютного пробуждения, при котором исчезают одна за другой все формы иллюзии, стремился достичь Декарт в начале своих «Размышлений» и, парадоксальным образом, обретал его в самом сознании сновидения, в сознании заблуждающегося сознания. Но применительно к безумцам пробуждение

должно достигаться средствами медицины, которая превращает одинокое мужество картезианца в авторитарное вторжение: человек, бодрствующий и уверенный в своем бодрствовании, вторгается в иллюзию человека, спящего наяву; долгий путь Декарта внезапно обрывается, пересекаясь с дорогой догматики. То, что открывается Декарту вследствие его собственной решимости, через удвоение сознания, всегда неразрывно связанного с самим собой и не ведающего раздвоенности, – все это в медицине навязывается извне, через разведение двух сознаний, врача и больного. Врач воспроизводит момент *Cogito* по отношению к безумцу, т.е. по отношению к времени грезы, иллюзии и безумия; это *Cogito* целиком овнешненное, чуждое самому мыслительному процессу и неспособное подчинить его себе иначе, чем в форме прямого вторжения.

*Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб : Университетская книга, 1997. – С. 47–48, 52–53, 328–329.*

**ХАБЕРМАС Юрген (род. 1929)** – немецкий философ и социолог (ФРГ). Профессор во Франкфурте-на-Майне (с 1964). Директор (наряду с К. Вейцеккером) института по исследованию условий жизни научно-технического мира в Штарнберге (с 1970). Начал деятельность как последователь М. Хоркхаймера и Т. Адорно; наиболее видный представитель «второго поколения» теоретиков франкфуртской школы. В середине 60-х гг. идеолог студенческого движения, однако в дни выступлений студентов в 1968 отмежевался от них, перейдя на позиции умеренного буржуазного либерализма. Осуществляемая Х. в 70-х гг. комплексная программа исследований соответствует общему направлению социал-демократической партии Германии, идеологии реформизма, которую Х. стремится «корректировать» в духе раннебуржуазных просветительских идеалов эмансипации, равенства, политически функционирующей литературной общественности. Традиционную для франкфуртской школы критику буржуазной культуры и общества Х. сочетает с усилиями, направленными на «стабилизацию» капитализма, уделяя особое внимание развитию «правового» буржуазного государства. По отношению к марксизму Х. занимает ревизионистские позиции. Считая основой социальной структуры современного капитализма «классовый компромисс», Х. видит главную задачу в «нейтрализации» антагонистических противоречий посредством публичных дискуссий и постепенной «ликвидации» идеологии. Это, по Х., должно способствовать установлению в обществе «свободных от принуждения коммуникаций» в рамках «всеобщего социального согласия». В многочисленных дискуссиях выступал как противник позитивизма в общественных науках и технократической ориентации. Основными компонентами эклектичной философии Х. являются: теория языковых игр Л. Витгенштейна, принцип «взаимного признания», лежащий в основе гегелевской концепции нравственности, герменевтика немецкого философа Х. Гадамера, психоанализ З. Фрейда.

*Большая советская энциклопедия. – М., 1981. – Т.24. – С.178.*

### **Юрген Хабермас. Моральное сознание и коммуникативное действие**

Существование тесной связи между развитием индивидуального сознания и эволюцией форм коллективной идентичности объясняется тем, что воспроизводство общества и социализация его членов – два аспекта одного и того же процесса. Именно поэтому в архаических обществах традиция

определяет содержание индивидуального сознания и посредством жесткой фиксации социальных ролей детерминирует индивидуальное поведение, в то время как рационализированный современный мир, возникший на основе дискурсивной ревизии традиций, позволяет создавать индивидуальные жизненные проекты, не совпадающие с конкретными социальными ролями, и формировать моральное сознание, ориентированное на универсальные принципы. «Моральными» я хотел бы назвать все те интуиции, которые информируют нас о том, как мы должны себя наилучшим образом вести, чтобы благодаря щадящему поведению и предупредительности предотвратить крайнюю ранимость личности. С антропологической точки зрения мораль может быть понята как охранное учреждение, которое компенсирует встроенную в социокультурные жизненные формы ранимость. <...> В коммуникативном процессе образования формирование и сохранение идентичности индивида и коллектива равны изначально (gleichursprunglich). <...> Чем дальше прогрессирует индивидуация жизненного мира, тем дальше отдельный субъект вплетается во все более густую и вместе с тем все более тонкую сеть взаимной незащитности и ясной потребности в защите необходимо отстоять значимость неприкосновенности индивида, требуя равного уважения к достоинству любого человека; но в равной мере они должны обосновывать интересубъективные отношения взаимного признания, благодаря которым индивиды сохраняются как члены сообщества. Оба взаимосвязанных аспекта соответствуют принципам справедливости и солидарности... Ранее общественная рационализация постоянно понималась как овещнение сознания. Парадоксы, к которым вело такое понимание, говорят о том, что эта тема не может быть удовлетворительно разработана понятийными средствами философии сознания... Антирационалистическое преодоление «философии сознания» является иллюзорным и ведет к неустранимым внутренним противоречиям».

Перспективу такого нового начинания открывает его модель коммуникативной рациональности. <...> Рациональность коммуникативного действия... – действия вовлеченных агентов координируются не эгоцентристскими просчитываниями успеха, а посредством актов достижения понимания. Участники коммуникативного действия... преследуют индивидуальные цели при условии, что они могут гармонизировать свои планы действия на основе общих ситуационных определений... Понятие коммуникативного действия определено таким образом, что акты взаимопонимания, связующие между собой планы действий различных участников и соединяющие целенаправленные действия в единую и связную интеракцию, не могут быть, в свою очередь, сведены к телеологическому действию. <...> Процессы взаимопонимания нацелены на достижение согласия, которое зависит от рационально мотивированного одобрения содержания того или иного высказывания. Если мы вообще понимаем действие как процесс овладения некоей ситуацией, то понятие коммуникативного действия выделяет в этом про-

цессе коммуникативный аспект совместного истолкования ситуации, и вообще, аспект достижения консенсуса. Ситуация представляет собой некий фрагмент, выделенный в жизненном мире применительно к той или иной теме. <...> Коммуникативное действие можно понимать как круговой процесс, в котором положение актора двояко: он является инициатором действий, рассчитав которые, можно овладеть той или иной ситуацией; и в то же время продуктом традиций, в которых он живет, сплоченных групп, к которым он принадлежит, и процессов социализации, в которых он достигает зрелости.

В то время как сопряженный с той или иной ситуацией фрагмент жизненного мира в качестве некоей проблемы надвигается на действующего индивида, так сказать, спереди, сзади его поддерживает жизненный мир, который не только образует контекст процессов понимания, но и предоставляет для них ресурсы. Тот или иной общий для многих жизненный мир предлагает определенный запас культурных самоочевидностей, из которого участники коммуникации в своих интерпретативных усилиях заимствуют устраивающий всех образец истолкования... Речевые действия служат... для представления (или предвосхищения) состояний и событий, когда говорящий ссылается на что-либо существующее в объективном мире. Они служат еще и для установления (или возобновления) межличностных отношений, когда говорящий ссылается на что-либо в социальном мире интеракций, регулируемых на основании закона, а также для манифестации переживаний, то есть для самопредставления, когда говорящий ссылается на что-либо в субъективном мире, к которому у него есть привилегированный доступ. В основу своих усилий по достижению взаимопонимания участники коммуникации кладут систему отсчета, состоящую не менее чем из трех миров. Таким образом, согласие в повседневной коммуникативной практике может опираться одновременно на разделяемое несколькими субъектами пропозициональное знание, на согласие в нормативном плане и на взаимное доверие.

Как бы глубоко наше собственное сознание и моральные взгляды ни были проникнуты им (моральным кодексом), мы должны осознать, что другие общества в мировой истории могли функционировать на основе других кодексов. <...> Моральные принципы следует рассматривать как результат не столько влияния окружения, или генетической программы, сколько процесса творческой реорганизации системы когнитивных способностей личности. Эта смена установки в исследовании эволюции морального сознания характерна для этики дискурса, в которой проблематизируются и критически обсуждаются позиции участников повседневной коммуникации. <...> Этика дискурса имеет универсальное значение, потому что аргументация это продолжение коммуникативных действий рефлексивными средствами, которые предполагают взаимное признание, которое и является центром, вокруг которого циркулируют все моральные



проблемы. <...> Нормы морали... универсальные регулятивы норм социальных действий... подразделяются на фактические и на достойные быть признанными. <...> Моральный порядок осуществляется по-иному, чем думают философы. Абсолютные системы, будь то христианская мораль или английский либерализм, на самом деле действуют среди своих и предполагают исключение по отношению к чужим. В современном мультикультурном и социально разнородном обществе мораль выступает источником протеста. Она способствует не столько реалистическому решению проблем, сколько выражению недовольства. Мораль судит мир, исходя не из того, какой он есть, а из того, каким он должен бы. Как и в случае с рациональностью, мораль ориентируется на идеал такого порядка, который предполагает единство. <...> Критерием приемлемости истинных или ценностных суждений выступает исторически обусловленное сознание, которое накапливает свой опыт тем, что делает предметом рефлексии собственные теории. Рефлексия при этом является не абсолютной, а столь же исторически ограниченной, как и теория, и не имеет никаких особых гносеологических преимуществ, ибо является событием. Критерием ее достаточности является способность к описанию исходной теории, а не некая мистическая открытость большого смысла, конечной цели или подлинного бытия. <...> Верующий развивает чисто моральное сознание в той мере, в какой он оказывается отрезан от религиозных и сексуальных переживаний экстатического возвышения над собой».

*Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000. – С. 122-130.*

**ХАЙДЕГГЕР Мартин (1889 – 1976)** – один из основоположников и гл. представитель нем. экзистенциализма. Осн. категорией идеалистической философии Х. является «временность», понимаемая им как внутреннее переживание человека. Первичным Х. считает «настроение», т.е. формы стихийного, неразвитого сознания. Априорными формами человеческой личности, по Х, являются забота, тревога, страх и т.д. Эти формы составляют субъективное бытие человека, к-рое Х. наз. «бытием-в-мире». Учение об априорных формах разрабатывалось Х. как учение о бытии («фундаментальная онтология»). Чтобы постичь «смысл бытия», человек должен отрешиться от всех практически-целевых установок, осознать свою «смертность», «бренность». Лишь чувствуя себя постоянно «перед лицом смерти», человек, согласно Х., в состоянии увидеть значимость и наполненность каждого момента жизни и освободиться от «идолов общественного бытия» – целей, «идеалов», «научных абстракций». Рассматривая язык как «дом бытия», истинное средоточие культуры, Х. разрабатывал идеи «спекулятивной филологии» с целью прояснения «истин бытия» (прежде всего в произв. поэтов-романтиков и символистов). Философия Х. сводит воедино иррационалистические тенденции, имевшиеся у Кьеркегора, в философии жизни, феноменологии Гуссерля.

*Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика, 2001. – С. 638–639.*

### **Мартин Хайдеггер. Прологомены к истории понятия времени**

<...> Имманентная критика феноменологического исследования: критическое обсуждение четырех определений чистого сознания. Сознание

представляет собой: во-первых, имманентное бытие; во-вторых, будучи имманентным, оно – абсолютно данное бытие. Это бытие в качестве абсолютно данного обозначается также просто как абсолютное бытие. В-третьих, это бытие в смысле абсолютной данности абсолютно еще и в том смысле, что оно *nulla re indiget ad existendum*, не нуждается для бытия ни в одной *res* (тем самым воспроизведена старая дефиниция субстанции). *Res* понимается здесь в узком смысле реальности, трансцендентного бытия, т.е. как всякое сущее, которое не есть сознание. В-четвертых, абсолютное бытие в этих двух значениях – как абсолютно данное и не нуждающееся в реальности – есть чистое бытие как сущностное бытие переживаний, идеальное бытие переживаний. Относительно этих четырех бытийных определений мы спрашиваем: проистекают ли они из взгляда на сами вещи? Почерпнуты ли они из самого сознания и мыслимого под этим наименованием сущего?

*а) Сознание есть имманентное бытие. <...>* Прежде всего и в формальном смысле имманентность означает: бытие в другом. Это качество имманентности приписывается региону сознания, переживаний, поскольку принимаются во внимание особого рода схватывающие акты – акты рефлексии, которые в свою очередь направлены на акты, переживания. Имманентность приписывается определенному возможному отношению между самими переживаниями, между рефлектирующим и рефлектируемым актами. Между рефлектирующим переживанием и переживанием рефлектируемым, рефлексивно-предметным, имеет место отношение содержательного-взаимопроникающего бытия, бытия одного в другом (*eine Beziehung des reellen ineinander Beschlosseneins*). Об имманентности, бытии одного в другом, здесь идет речь применительно к переживаниям, поскольку они представляют собой возможный предмет рефлексивного схватывания. Имманентность – не определение сущего самого по себе в аспекте его бытия, но отношение между одним и другим сущим внутри региона переживаний (сознания). Это отношение охарактеризовано как содержательное взаимопроникновение, но о бытии этого взаимопроникающего, об этой содержательной области (*Reellitat*), о сущем этого региона в целом ровно ничего не сказано. Этим определено бытийное отношение в сфере сущего, но не бытие как таковое. Таким образом, в плане отношения к самим вещам (*als eine originare bzw. nicht originare*) первое из данных Гуссерлем региону чистого сознания бытийных определений оказывается неудовлетворительным.

*б) Чистое сознание есть абсолютное бытие в смысле абсолютной данности. <...>* Как же обстоит дело со вторым определением: сознание есть абсолютное бытие, а именно в смысле абсолютной данности? Рефлектируемое переживание, будучи предметом рефлексии, дано само по себе, изначально. Переживания присутствуют, в отличие от трансцендентного, абсолютно, т.е. они не представляются опосредованно, символически, но

схватываются сами по себе. На основании этой абсолютной данности они и обозначаются как абсолютные. Если переживания называются абсолютными в этом смысле, то такая бытийная характеристика – абсолютность – опять же означает определение региона переживаний в аспекте их схваченности, определение, которое, к тому же, базируется на первом. В этом определении – абсолютная данность – речь идет уже не о фиксации региональной принадлежности схваченного и схватывающего, но об отношении одного переживания как предмета другого – к этому последнему. Первое определение, имманентность, фиксировало бытийное отношение между актами одного региона; теперь фиксируется определенный способ бытия одного сущего региона переживаний в качестве предмета для другого. Стало быть, и здесь тематизируется не сущее само по себе, но сущее как возможный предмет рефлексии.

с) *Сознание есть абсолютная данность в смысле «nulla re indigent ad existendum»* <...> Третье определение тоже характеризует сознание как абсолютное бытие, но предикат «абсолютное» берется уже в ином смысле. Мы можем прояснить этот новый смысл, соотнеся его с первым определением региона переживаний: сознание как имманентное бытие. Переживания даны имманентно, тогда как все прочее сущее только репрезентирует себя в сознании. В принципе взаимосвязь следующих друг за другом переживаний, взаимосвязь потока сознания, «замкнутая на себя самая бытийная взаимосвязь», может пребывать в качестве таковой даже и тогда, когда мнимым в ней предметам ничто не соответствует в действительности; иначе говоря, в принципе возможно, что «исчезновение вещного мира» никак не затронет само сознание «в его собственном существовании» – соображение, которое выдвинул, как известно, уже Декарт. Реальное бытие может быть иным или не быть вовсе, независимо от этого сознание само по себе способно оставаться замкнутой на себя бытийной взаимосвязью. Это означает: сознание абсолютно в том смысле, что оно представляет собой бытийную предпосылку, делающую вообще возможной репрезентацию реальности. Трансцендентное бытие всегда дано в представлении, причем именно в качестве интенционального предмета.

<...> Сознание, имманентно и абсолютно данное бытие, есть то, в чем конституируется всякое иное возможное сущее, в чем оно, собственно, «есть то, что оно есть». Конституирующее бытие абсолютно, всякое иное бытие относительно: существует лишь в отношении к сознанию. «Таким образом, обычная трактовка бытия обращается в свою противоположность. Бытие, являющееся для нас первым, само по себе оказывается вторым: оно есть то, что оно есть, только в отношении к первому». Это первое бытие, которое должно быть предпослано, которое уже должно быть, чтобы реальность могла себя репрезентировать, имеет то преимущество, что оно не нуждается в реальности, но наоборот, реальность нуждается в первом бытии. Поэтому сознание всегда абсолютно по отношению к какой бы то ни

было реальности. Теперь это определение – абсолютность – формулируется в аспекте той роли, в которой сознание выступает как конституирующее, т.е. качество абсолютного бытия приписывается теперь сознанию, поскольку оно рассматривается в горизонте теории разума, в аспекте вопроса о возможном удостоверении разумного сознания в существовании реальности. Качество абсолютности приписывается теперь сознанию, поскольку оно берется в аспекте своей возможной функции конституирования предметов, и в этом смысле оно есть бытие, само не конституированное ничем иным, но конституирующее как себя самое, так и какую бы то ни было возможную реальность. Поэтому «абсолютное бытие» означает бытие, независимое от иного, или, в аспекте конституирования, первичное, т.е. то, что уже должно быть, чтобы мог быть также какой-либо предмет. Предмет в самом широком смысле вообще имеется лишь тогда, когда есть соответствующее переживание, т.е. сознание. Сознание является предшествующим, априори в декартовском и кантовском смысле. Сознание в смысле абсолютного означает преимущество субъективности перед всякой объективностью. Это третье определение – абсолютное бытие – опять же не определяет само сущее в его бытии, но фиксирует положение сознания в иерархии конституирования и приписывает ему формальную конститутивную первичность по отношению к объективному. Это определение и эта трактовка сознания составляют тот пункт, в котором сказывается влияние на феноменологию идеализма и идеалистического способа постановки вопросов, а именно – идеализма неокантианского толка. Таким образом, и это бытийное определение оказывается не изначальным.

*d) Сознание есть чистое бытие.* <...> Четвертое бытийное определение, трактующее сознание как чистое бытие, в еще меньшей степени, чем три вышеназванных, является бытийной характеристикой интенционального, т.е. сущего, определенного структурой интенциональности. В самом деле, сознание называется чистым сознанием в том смысле, что оно как регион не рассматривается более в своей конкретной единичности и связи с живым существом. Сознание является таковым не постольку, поскольку оно *hic et nunc* реально и принадлежит мне, но исключительно по своему сущностному содержанию. Рассмотрению подлежит не единичная индивидуализация конкретного интенционального отношения, но интенциональная структура вообще, не конкретизация переживаний, но их сущностная структура, не реальное бытие переживаний, но идеальное сущностное бытие самого сознания, априори переживаний в смысле родовой всеобщности, определяющей тот или иной класс переживаний или ту или иную их структурную взаимосвязь. Иными словами: сознание называется чистым, поскольку в нем не принимается в расчет какая бы то ни было реальность или реализация. Это бытие – чистое бытие, поскольку оно определено как идеальное, т.е. нереальное.

На примере этой бытийной характеристики (сознание как чистое сознание) наиболее отчетливо видно, что речь идет не о качествах бытия интенционального, но о бытийном определении интенциональности, не об определении бытия сущего, имеющего структуру интенциональности, но о бытийном определении самой структуры, взятой изолированно.

<...> Все четыре бытийных определения феноменологического региона – имманентное бытие, абсолютное бытие в смысле абсолютной данности, абсолютное бытие в смысле априори конституирования и чистое бытие – ни в коей мере не почерпнуты из самого сущего, но, поскольку они выставляются как бытийные определения сознания, они как раз-таки способны закрыть путь к вопросу о бытии этого сущего, а значит, и путь к отчетливому вычленению самого этого сущего. В основе этих бытийных определений лежит рассмотрение интенционального, каким оно предстает в качестве доступного для рефлексии, данного, конституирующего, наконец, в идеирующем рассмотрении – в качестве сущности; в самом же своем бытии оно этими определениями не затрагивается. Такого рода рассмотрение с самого начала чуждо сознанию. Но было бы поспешным из отсутствия определения бытия сознания, из того, что при характеристике сознания как региона был упущен вопрос о бытии, делать вывод об упущении этого вопроса в феноменологии вообще. Поскольку возможно, что здесь и требуется определить только региональное бытие сознания, способ его бытия в качестве поля определенного рассмотрения, и не обязательно определять бытие самого этого сущего, вычленяемого в качестве возможного исследовательского поля.

*Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. – Томск : Водолей, 1997. – С. 88–93.*

**ХОМСКИЙ Ноам (род. 1928)** – амер. лингвист и философ языка, основоположник генеративного направления в лингвистике. С 1955 преподает в Массачусетском технологическом ин-те. Осн. вклад Х. в философию языка заключается в разработке трансформационной порождающей модели языка, основанной на формализации понятия «правило грамматики» как аналога аксиом и правил логического вывода в логических формальных системах и на понятии «правило интерпретации» (сходного с соответствующими понятиями математической теории моделей и с «постулатами значения» Карнапа) для естественного языка. Им также обоснована концепция «универсального грамматического ядра» – набора правил, общих для всех человеческих языков; грамматика конкретного языка определяется как реализация того или иного набора параметров, предопределяющих все существенные свойства языка; это ядро дано человеку от рождения. В методологическом плане исследования Х. ориентированы не на накопление лингвистического материала ради накопления, а на объяснение явлений языка и речи в рамках целостной филос. концепции; грамматика языка и теория у него рядоположены.

*Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика, 2001. – С. 641.*

## Ноам Хомский. Язык и мышление

<...> Обнаружение пустых категорий и принципов, которые управляют ими и определяют природу ментальных представлений и вычислений вообще, можно сравнить с открытием в естественных науках волн, частиц, генов, валентности и т.д., а также принципов, которым они подчиняются. То же относится и к принципам фазовой структуры, теории связывания и других модулей универсальной грамматики. Мы впервые можем глубже заглянуть в скрытую природу сознания и понять, как оно работает, хотя эти вопросы обсуждались уже тысячелетия, причем зачастую интенсивно и продуктивно.

<...> В случае языка существует особая способность, являющаяся одним из основных элементов человеческого разума. Она действует почти мгновенно, предопределенным способом, бессознательно и вне границ сознательного контроля, причем одинаково у всех представителей данного вида, образуя в результате богатую и сложную систему знаний – конкретный язык.

<...> В чем состоит соответствие и связность языка с реальностью мы не можем сказать ясно и определенным образом, но нет сомнения в том, что они являются осмысленными понятиями.

*Хомский Н. Язык и мышление. – Издательство: БГК Им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1999. – С. 23, 192, 242.*

**ХОРНИ Карен (1885 – 1952)** – американский психолог. Карен Хорни родилась 16 декабря 1885 г. в Гамбурге в протестантской семье. Разработку собственных теорий Карен Хорни начинает с утверждения, что универсальных психических норм просто не существует: поведение, расцениваемое как невротическое в одной культуре, может быть совершенно нормальным для другой, и наоборот. По мнению Карен Хорни, о том, что является нормой, а что нет, мы можем судить только рассматривая индивида в контексте тех конкретных культурных условий, в которых он находится. Уже в первых своих работах Хорни вступила в полемику с Фрейдом. Ортодоксальный психоанализ (психоанализ фрейдовского типа), по мнению Хорни, носит отпечаток маскулинности современного общества, в которой функция женщины строго определена. Именно поэтому фрейдизм – это учение прежде всего о мужской психологии. Кроме того, психоанализ – творение мужчины и развивали его тоже мужчины, положив в основу именно мужскую психику, не уделяя особого внимания особенностям женской. Поэтому только дифференциальный подход к женской и мужской психологии может открыть путь к разработке целостной концепции личности. Эти идеи она, в частности, изложила в работе «Новые пути в психоанализе». Сам невроз она определяла как психическое расстройство, вызываемое страхами и защитами против этих страхов, а также попытками найти компромисс между конфликтующими тенденциями в психике. Преследуя цель определить четкие признаки невротического поведения, она выделяет два момента, которыми характеризуются, по ее мнению, все невротики: ригидность реакций и несоответствие между потенциями и достижениями. Под «ригидностью реакций» она понимает склонность невротика поступать предсказуемо, так как его действия предопределены идеей, на которой он зафиксирован. Здоровый же человек проявляет гибкость и адаптируется к требованиям объективной ситуации, то есть относится к ситуации так, как она того заслуживает. Разумеется, данная ригидность может рассматриваться как

невротическая, только если она отклоняется от культурной нормы той группы, к которой принадлежит индивид. Второй момент также представляется не абсолютным критерием невротичности. Несоответствие между потенциальными и достигнутыми может объясняться объективными причинами, и индивид может оказаться жертвой обстоятельств, однако невротик зачастую сам является причиной всех своих неудач. Причиной фрустрации (бессознательного чувства тревожности) является внутренний конфликт. Основой всех неврозов Хорни считала «базальную тревогу», которую определяла как «чувство собственной незащищенности, слабости, беспомощности, незначительности в этом предательском, атакующем, унижающем, злом, полном зависти и брани мире». Все эти чувства, по ее мнению, появляются в детстве, когда родители обделяют ребенка теплом и вниманием (обычно по причине заикленности на своих личных неврозах). Безусловная любовь чрезвычайно существенна для нормального развития ребенка, и если ее нет, внешняя среда становится для него враждебной. Ребенок растет, чувствуя, что мир вокруг него опасен и враждебен, что он не в состоянии отстаивать свои права, что он «плохой» и что одиночество здесь в порядке вещей. Он слаб и хочет, чтобы его защищали, заботились о нем, чтобы другие приняли на себя всю ответственность за него. С другой стороны, его естественная подозрительность к окружающим делает доверие к ним практически невозможным. Возникает противоречие, пытаясь избавиться от которого, ребенок развивает в себе невротические защиты: привязанность, власть, уход и подчинение или зависимость. В дальнейшем Карен Хорни более подробно рассматривала каждую из невротических защит. Невротическое влечение к власти также рассматривалось Карен Хорни в сравнении с нормальным проявлением этого чувства. Само по себе желание обладать большей властью не является невротическим и может быть, например, следствием выдающихся способностей. А вот его невротическая разновидность возникает под влиянием страха, тревожности и чувства неполноценности. Стремящийся к власти невротик хочет быть всегда правым, контролировать всех и всегда поступать по-своему. Отсюда Карен Хорни определяет три основные характеристики, присущие ему: Он желает быть первым во всем и соперничает даже с теми, чьи цели не имеют к его целям никакого отношения. Его влечение к власти основывается на враждебности к окружающим, и он старается унижить, нанести им поражение. Он боится расплаты и хочет быть любимым ими – возникает неразрешимая дилемма. В работе «Невротическая личность нашего времени» Хорни рассматривала дополнительные невротические тенденции, отмечая, что она представляет себе невротическую структуру в виде микрокосма, ядром которого является одна из описанных ею невротических черт. Карен Хорни считала, что все они основываются на трех важнейших установках по отношению к окружающим: на движении к людям, движении против людей и движении от людей. Теорию невроза Карен Хорни теперь сформулировала так: основа заключается базальной тревогой в детстве и, стремясь справиться с угрозой, исходящей от враждебного ему мира, человек вырабатывает одну из трех защитных стратегий. Стратегия «движения от людей» заключается в следующем: индивид не желает ни принадлежать другим, ни соперничать с ними и сохраняет отстраненную позицию. Стратегия «движения против людей» определяется Хорни так: индивид допускает и считает не требующей доказательств враждебность окружающих, делая выбор в пользу борьбы с ними. Стратегия «движения к людям» подразумевает признание невротиком своей беспомощности и его желание полностью положиться на других. Осн.тр: «Невротическая личность нашего времени» (рус. изд., 1937).

*Яровицкий В. Сто великих психологов. – М.: Вече, 2004. – С. 400.*

### **Карен Хорни. Самоанализ**

<...> По моему опыту, чем более испаряется фальшивое «я», тем сильнее проявляются интерес к реальному «я», желание раскрыться, избавившись от внутренней несвободы, и зажить полноценной жизнью, насколько это позволяют реальные условия. На мой взгляд, желание развивать свои силы относится к тем стремлениям, которые бросают вызов будущему психоанализу. В теоретическом отношении неверие Фрейда в стремление к саморазвитию связано с его постулатом, что Я – немощный посредник, мечущийся между требованиями инстинктивных влечений, внешним миром и запрещающим сознанием.

<...> Вторая задача, стоящая перед пациентом в ходе анализа, – честно и прямо посмотреть на свои проблемы, осознать факторы, до сих пор остававшиеся бессознательными. Это, однако, не только интеллектуальный процесс, как можно предположить из-за слова «осознание». В психоаналитической литературе, начиная с Ференци и Ранка, всегда подчеркивалось, что это одновременно и интеллектуальный процесс, и эмоциональное переживание.

<...> Другая ситуация, в которой инсайт и изменение могут совершенно расходиться, возникает тогда, когда анализ ставит пациента перед лицом конфликта, требующего принять решение. Не все конфликты, вскрываемые в ходе анализа, имеют такой характер. Если, например, осознаны противоречащие друг другу стремления, например навязчивая потребность управлять другими и навязчивая потребность соответствовать чужим ожиданиям, то вопрос о выборе между двумя тенденциями отпадает. Обе тенденции должны быть проанализированы, и, когда человек найдет форму более удовлетворительных отношений с другими людьми и самим собой, они либо исчезнут, либо претерпят значительные изменения. Иначе обстоит дело, когда всплывает ранее неосознаваемый конфликт между своекорыстием и идеалами. Суть конфликта могла быть различным образом затуманена. Например, циничная позиция могла осознаваться, тогда как идеалы, оказываясь вдруг на поверхности, вытесняться или отвергаться сознанием как несостоятельные. Или же могло быть вытеснено стремление к материальным благам (деньгам, престижу), в то время как на сознательном уровне человек твердо придерживался идеалов.

<...> Действительно, во сне нам могут открыться гораздо отчетливее, чем в бодрствовании, наши истинные чувства: любовь, ненависть, подозрение или печаль, вытесненные наяву, могут свободно проявляться в сновидениях. Но более важная характеристика сновидений, по Фрейду, состоит в том, что ими управляет логика желаний. Это не означает, что в снах обязательно представлены сознательные желания или что они непосредственно символизируют нечто, что мы считаем желательным. «Логика желаний» скорее заключена в скрытом, чем в явном содержании сновидения. Другими словами, сновидения выражают наши стремления, потребности и



часто представляют собой попытки решения конфликтов, волнующих нас в данное время. Они являются скорее игрой эмоциональных сил, нежели констатацией фактов. Если два сильных противоположных стремления сталкиваются между собой, в результате может возникнуть сновидение страха. Так, если человек, к которому на сознательном уровне мы относимся с любовью или уважением, снится нам в виде отвратительного или смешного существа, нужно поискать потребность, которая заставляет нас принижать этого человека, а не делать поспешное заключение, что данное сновидение обнаруживает наше скрытое мнение о нем.

<...> Возьмем человека с бесконечно сложным переплетением противоречивых стремлений, страхов, защит, иллюзий; его неспособность сконцентрироваться на работе есть общий результат всех этих факторов. Он же полагает, что может искоренить все это непосредственным действием, так же просто, как выключить электрический свет! До некоторой степени такое ожидание основано на логике желания: ему хотелось бы побыстрее устранить эту беспокоящую его неспособность; и ему хочется верить, что, кроме этой внешней проблемы, все остальное в порядке. Конечно, ему важно разрешить эту проблему, и, несомненно, ему не надо притворяться, что он в этом не заинтересован, искусственно исключая такое желание из своих мыслей. Но он должен хранить его где-то на периферии сознания, как зону, которая со временем будет исследована. Он должен очень хорошо знать себя, прежде чем сможет получить хоть некоторое представление о природе своего конкретного затруднения. По мере накопления этих знаний он постепенно соберет воедино элементы проблемы, осознавая скрытый смысл всего, что будет им обнаружено. В известном смысле, однако, нарушения могут быть исследованы непосредственно, поскольку многое можно узнать из наблюдения за колебаниями их интенсивности.

*Хорни К. Самоанализ / Пер. А. Боковинова. – М.: Академический Проект, 2007. – С. 6, 36, 40.*

**ШОПЕНГАУЭР Артур (1788 – 1860)** – немецкий философ, основоположник системы, проникнутой волюнтаризмом, пессимизмом и иррационализмом. Опираясь на учение Канта, Шопенгауэр доказывает, что мир, являющийся нам в представлениях, выступает в форме, зависящей от познающей способности субъекта. Мир, каков он сам по себе, как «вещь в себе», не есть, однако, нечто абсолютно непознаваемое. Судя по его проявлениям в видимом мире, мир сам по себе есть не что иное, как мировая воля. Рассуждая о мире как воле, Шопенгауэр, прежде всего, обосновывает тезис о единстве воли и движения. Волевой акт субъекта и действие его тела – это не два различных состояния, находящихся между собой в отношении причины и следствия, а одно и то же действие. Всякое действие тела есть объективированный акт воли, а все тело – это объективированная воля. Но воля выступает, по Шопенгауэру, в качестве внутренней сущности не только в явлениях психической природы, в людях и животных, но и в явлениях неорганической природы. Если ранее понятие воли подводили под понятие силы, Шопенгауэр каждую силу стремится объяснить как проявление воли. В основе понятия силы лежит явление, наглядное представление объективного мира, в котором царят причина и действие. Воля как «вещь в себе» совершенно отлична от ка-

ждого своего явления и вполне свободна от всех его форм. Она лежит вне сферы закона основания, ничем не обусловлена и не ограничена, безосновна и беспричинна. Всякая сила природы есть, по Шопенгауэру, лишь явление мировой воли, которая в себе вездесуща, лежит вне времени и как бы неизменно выжидает условий, при которых она могла бы овладеть материей, вытеснив все другие силы. Каждая проявленная воля человека – это воля к чему-нибудь, она имеет объект, цель своего желания. Существо же воли в себе заключается в отсутствии всякой цели, всяких границ, в бесконечном, никогда не завершающемся стремлении.

*История философии: Энциклопедия.* – Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. – С. 1293–1295.

### **Артур Шопенгауэр. Мир как воля и представление**

**Книга первая. О мире как представлении.** §8. <...> Кроме рассмотренных до сих пор представлений, которые по своему составу, с точки зрения объекта, могут быть сведены ко времени, пространству и материи, а с точки зрения субъекта – к чистой чувственности и рассудку, кроме них, исключительно в человеке между всеми обитателями земли, присоединилась еще другая познавательная способность, вошло совсем новое сознание, которое очень метко и пронизательно названо *рефлексией*. Ибо это – действительно отражение, нечто производное от наглядного познания, но получившее характер и свойства, вполне отличные от него, не знающее его форм; даже закон основания, который господствует над каждым объектом, является здесь совсем в другом виде. Это новое, возведенное в высшую степень познание, это абстрактное отражение всего интуитивного в отвлеченном понятии разума – и является единственно тем, что сообщает человеку ту обдуманность, которая так безусловно отличает его сознание от сознания животных и благодаря которой все его земное странствие столь непохоже на странствие его неразумных собратьев. Одинаково сильно превосходит он их и мощью, и страданиями. Они живут только в настоящем, он, сверх того, одновременно и в будущем, и в прошлом. Они удовлетворяют потребности минуты, он искусственными мерами печется о своем будущем и даже о том времени, до которого не сможет дожить. Они находятся в полной власти минутного впечатления, под действием наглядного мотива, им руководят абстрактные понятия, независимые от настоящего. Вот почему он выполняет обдуманные замыслы или поступает сообразно своим правилам, невзирая на окружающие обстоятельства и случайные впечатления минуты; вот почему он в состоянии, например, спокойно делать искусственные приготовления к собственной смерти, может притворяться до неузнаваемости и уносить свою тайну в могилу; он властен, наконец, совершать действительный выбор между несколькими мотивами, ибо последние, существуя рядом в сознании, только *in abstracto* могут быть опознаны как исключаящие один другой и состязаться друг с другом в своей власти над волей, а вслед за этим более сильный мотив получает перевес и становится обдуманным решением воли, верным признаком возвещающая о себе в этом качестве. Животное, наоборот, в своих действиях оп-

ределяется впечатлением минуты, только страх предстоящего понуждения может укротить его желание, пока, наконец, этот страх не обратится в привычку и не будет определять животного уже в качестве таковой: это и есть дрессировка. Животное ощущает и созерцает; человек, сверх того, *мыслит* и *знает*; оба они *хотят*. Животное передает о своем ощущении и настроении посредством телодвижений и звуков; человек сообщает другому свои мысли посредством языка или посредством языка скрывает свои мысли. Язык – первое создание и необходимое орудие его разума, поэтому по-гречески и по-итальянски язык и разум обозначается одним и тем же словом: ο λόγος, il discorso. Немецкое слово Vernunft (разум) происходит от vernehmen (внимать), которое не синоним слова horen (слышать), а означает сознательное восприятие мыслей, передаваемых словами. Только с помощью языка разум осуществляет свои важнейшие создания: солидарную деятельность многих индивидов, целесообразное сотрудничество многих тысяч, цивилизацию, государство; далее, только с помощью языка творит он науку, сохраняет прежний опыт, соединяет общее в одно понятие, учит истине, распространяет заблуждение, рождает мышление и художественное творчество, догматы и предрассудки. Животное узнает смерть лишь в самой смерти; человек сознательно приближается с каждым часом к своей смерти, и это иногда вызывает тревожное раздумье о жизни даже у того, кто еще не постиг в самой жизни этого характера вечного уничтожения. Главным образом поэтому человек и создал себе философию и религию; но было ли когда-нибудь плодом одной из них то, что мы по справедливости выше всего ценим в его деяниях, а именно, свободная добродетель и благородство помыслов, – это неизвестно. Наоборот, как несомненные порождения обоих, свойственные им одним, как продукты разума на этом пути встают перед нами удивительные, причудливейшие мнения философов разных школ и странные, иногда даже жестокие обряды жрецов различных религий.

То, что все эти разнообразные и далеко идущие проявления вытекают из одного общего принципа, из той особой силы духа, которая отличает человека от животных и которую называли *разумом*, ο λόγος, το λογικόν, το λογικόν, ratio, – это составляет единодушное мнение всех веков и народов. И все люди умеют очень хорошо распознавать проявления этой способности и отличать разумное от неразумного; они знают, где разум вступает в противоречие с другими способностями и свойствами человека и чего, наконец, никогда нельзя ожидать даже от умнейшего животного ввиду отсутствия у него разума. Философы всех веков высказываются в целом в согласии с этим общим пониманием разума и, сверх того, выделяют некоторые особенно важные его проявления, такие, как господство над аффектами и страстями, способность делать умозаключения и выдвигать общие принципы, даже такие, которые достоверны прежде всякого опыта, и т.д. Тем не менее все их объяснения подлинной сущности разума неустой-

чивы, неопределенны, пространны, не имеют единства и средоточия, выдвигают то одно, то другое проявление и поэтому часто расходятся друг с другом. К этому присоединяется то, что многие исходят в данном случае из противоположности между разумом и откровением, какова совершенно чужда философии и только усиливает путаницу. В высшей степени примечательно то, что Ни один философ до сих пор не свел строго всех этих разнообразных проявлений разума к одной простой функции, которую можно было бы распознавать во всех них, из которой они объяснялись бы и которая поэтому представляла бы собою истинную сущность разума. Правда, превосходный Локк в своем «Опыте о человеческом разуме» вполне справедливо указывает на абстрактные общие понятия как на отличительный признак, разделяющий животных и людей; и Лейбниц вполне сочувственно повторяет это в своих «Новых опытах о человеческом разуме». Но когда Локк приходит к настоящему объяснению разума, он совершенно теряет из виду этот его простой и главный признак и тоже ограничивается неустойчивым, неопределенным, недостаточным указанием на его разрозненные и производные проявления; и Лейбниц в соответственном месте своего произведения делает, в общем то же самое, но только более путано и неясно. А до какой степени Кант запутал и исказил понятие сущности разума, об этом я подробно скажу в приложении. Кто же возьмет на себя труд просмотреть в этом отношении массу философских книг, появившихся после Канта, тот поймет, что подобно тому, как ошибки правителей искупаются целыми народами, так заблуждения великих умов распространяют свое вредное влияние на целые поколения, на целые века, растут и развиваются и, наконец, вырождаются в чудовищные нелепости. И все это происходит оттого, что, как говорит Беркли, «мало людей мыслят, но все хотят иметь мнение».

Как рассудок имеет только одну функцию – непосредственное познание отношения между причиной и действием; как созерцание действительного мира, а также всякий ум, всякая смысленность и изобретательность, при всем разнообразии их применения, представляют собою не что иное, как проявление этой простой функции, – так и разум имеет одну функцию – образование понятия. Из этой единственной функции очень легко и сами собой объясняются все те указанные выше явления, которые отличают жизнь человека от жизни животных; и на применение или неприменение этой функции прямо указывает все, что везде и всегда называлось разумным или неразумным.

*Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – Минск : Харвест, 2007. – С. 85–90.*

### **Под завесой истины**

<...> Воля, как вещь сама в себе, вполне отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм, в которые она входит только при появлении и которые, следовательно, касаются только ее объективации, а ей

самой чужды. Даже самая общая форма всякого представления – объекта для субъекта – ее не касается; но формы, этой общей форме подчиненные, находящие общее выражение в законе основания, к которым, как известно, принадлежат время и пространство, а следовательно, и единственно через них существующее и ставшее возможным множество. В этом последнем отношении, заимствуя выражение у старой схоластики, я назову время и пространство принципом индивидуации и прошу раз навсегда это запомнить.

Только когда это делается нам ясным при дальнейшем обсуждении явлений и различных манифестации воли, мы вполне поймем смысл Кантова учения, что время, пространство и причинность не относится к вещи в себе самом, а суть только формы познания.

<...> Воля, как вещь сама в себе, на основании сказанного, находится вне области закона основания во всех его образах и, следовательно, вполне безосновна, хотя каждое ее проявление непременно подчинено закону основания. Далее, она свободна от всякого множества, несмотря на бесчисленность ее проявлений во времени и пространстве; сама она одна: но не так, как один объект, коего единство познается лишь из противоположения возможности множествам не так, как едино понятие, происшедшее лишь через отвлечение от множества; а едина она, как то, что находится вне времени и пространства, вне принципа индивидуации, т.е. возможности множества.

<...> До сих пор признавали за проявления воли лишь те изменения, которые кроме мотива, т.е. представления, не имеют другого основания. Поэтому в природе приписывали волю только человеку и в крайнем случае животным, так как познание, представление, конечно, как мной уже в другом месте упомянуто, есть настоящий и исключительный характер животности.

<...> Между тем, собственно говоря, все мотивы действуют с такой же необходимостью. Сознание, что необходимость одинаково присуща как движениям по мотивам, так и движениям по раздражению, облегчит нам доступ к убеждению, что даже то, что в органическом теле происходит по раздражениям и вполне закономерно, тем не менее в сущности все таки воля, которая хотя не сома в себе, но во всех своих проявлениях подчинена закону основания т.е. необходимости. Поэтому мы не ограничиваемся признанием животных, как действиях их, так и во всем их существовании, корпорации и организации, за проявление воли; но перенесем это, нам единственно непосредственно данное, познание сущности вещей самих в себе и на растения, коих все движения возникают из раздражения, так как отсутствие познания и обусловленного им движения по мотиву составляет единственное существенное различие между животным и растением. Поэтому мы будем то, что для представления является растением, простою вегетацией, слепой развивающейся силой, рассматривать как волю, и при-

знавать его тем самым, что составляет основание нашего собственного явления, как оно высказывается в нашей деятельности и даже в целом существовании нашего тел.

<...> Различие же, даже признак полного различия между явлениями неорганической природы и волей, которую мы сознаем внутри нашего существа, происходит преимущественно из контраста между вполне определенной закономерностью в одном роде явлений и кажущейся беззаконностью произвола в другом. Ибо в человеке могущественно характер: поэтому тот же мотив не производит на всех одинакового действия, и тысячи побочных обстоятельств, заключающихся в широкой сфере познания индивидуума, но неизвестных другому, изменяет его действие. Поэтому нельзя по одному мотиву вперед определить действия так как недостает другого фактора, точного познания индивидуального характера и сопровождающего его познания.

<...> Явления сил природы; напротив высказывают здесь другую крайность: они действуют по общим законам, без отключений, без индивидуальности, по явным обстоятельствам, подлежа заранее точнейшему определению, и та же сила природы обнаруживается совершенно одинаково во всех миллионах своих проявлений. Чтобы объяснить этот пункт, чтобы доказать тождество единой и нераздельной воли во всех многообразных явлениях, в слабейших, как в сильнейших, мы должны первоначально рассмотреть отношения воли, как вещи в самом себе, к ее явлению т.е. мира, как воли, к миру, как представлению, чем откроется пред нами наилучший путь к более глубокому исследованию общего.

<...> Раздражение, как и всякая причина, равно как и мотив, всегда определяет только точку наступления каждой проявляющейся силы во времени и пространстве, а не самую сущность проявляющейся силы, которую мы, согласно предшествующим выводам, признаем волей, приписывая ей, поэтому как бессознательные, так и сознательные переменные тела. Раздражение держит середину, представляет переход между мотивом, который есть через познания прошедшая причинность, и причиной в тесном смысле. В отдельных случаях оно приближается то к мотиву, то к причине, но, тем не менее должно быть всегда от обоих отличаемо; так например подъем соков в растениях совершается по раздражению и не должен быть объяснением одним причинами по законам гидравлики или волосности: тем не менее само явление поддерживается этими законами и вообще приближается к чисто причинным изменениям.

*Шопенгауэр А. Под завесой истины / Пер. И. Нарского – Минск: ООО «Попурри», 1999. – С. 41–47.*

**ШПЕТ Густав Густавович (1879 – 1937)** – рус. философ, представитель феноменологического направления. В 1914 выходит наиболее известное соч. Ш. – «Явление и смысл», в котором, излагая идеи Гуссерля, Ш. представляет и собственные филос. идеи. Согласно Ш. философия есть строгая наука, но наука особого рода: при-

званная вскрыть «единый смысл и единую интимную идею за всем многообразием проявлений и творческого духа в его полном и действительном самоощущении». Построение такой науки невозможно без опыта живого знания – интеллигибельной интуиции, пронизывающей и соединяющей сферы социально-исторического бытия и сферы культуры, трактуемой как знаковый – значимый мир ценностей и смыслов (позже – имен). Вместе с тем Ш. отказывается от традиционной кантианской дихотомии «феномен – ноумен»; для него, как истинного ученика Гуссерля, единство вещи, т.е. единство «мышления» и «смысла», дано нам в опыте и не нуждается ни в чем, что выходило бы за пределы опыта. <...> Работы Ш. позднего, «герменевтического» периода (1920-е гг.) «Эстетические фрагменты», «Внутренняя форма слова», «Язык и смысл» и др. оказались чрезвычайно значимыми для формирования и развития структурной лингвистики и семиотики как научных дисциплин: язык для Ш. есть полифункциональная система, служащая целям именованья, интерпретации, коммуникации различных этнопсихологических и социальных объектов и структур, а слово – элемент этой системы – особого рода социальный знак, явленный смысл, свидетельствующий не о сущем (как у А.Ф. Лосева), но о мире культуры.

*Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – С. 995–996.*

### **Густав Шпет. Сознание и его собственник**

<...> Наше мышление нередко попадает в беду. Язык наш – враг наш. Почти за каждым высказываемым или воспринимаемым словом таится, как в засаде, омонимия. Мысля, и в особенности выражая свои мысли, мы других не можем обеспечить от ошибок понимания, а сами впадаем в ошибки выражения. Среди этого рода ошибок выделяется своею парадоксальностью одна: имея дело с омонимами, начинают искать их общее значение или общий источник. Психологически или лингвистически, может быть, такой вопрос не лишен интереса, но логически он парадоксален. Логически обобщение допускается, как подведение под один род видов, естественно, обозначенных разными именами. Но как понимать обобщение, подводящее разные, но одинаково именуемые вещи под один род? Омони́мы не должны быть обобщаемы, а должны быть различаемы и детерминированы; значение каждого имени должно строго отграничиваться; значение, на которое мы обращаем внимание, должно быть выделено и строго фиксировано. – ὥστ' οὐδενός τῶν ὑπό τοῦνομα ὁ ἀποδεθεῖς δρος, εἰ δὴ ὁμοίως ἐπὶ πᾶν τὸ ὁμώνυμον ἐφαρμόττει (Arist. Top.).

К числу омонимов, играющих видную роль в философских теориях, относится термин «я». Принятый способ различения значений этого слова состоит в мнимо-последовательном переходе от некоторого более общего к более специальному его значению. Под я, говорят, мы понимаем вещь среди вещей окружающего нас мира, – так, я живу на такой-то улице, я занимаю некоторое социальное положение, я изорвался, я износился, я весь в дырах, я разорился, и т.п. От этого я переходят к т.наз. я психофизическому, где под я разумеют психофизический организм, реагирующий на раздражения, которые исходят из среды этого организма, и в свою очередь обнаруживающий действия и движения, порождаемые внутренними сила-

ми организма. Факты обнаружения психической деятельности человека в его восприятии или активном действии, приписывают душе, как носителю душевных сил и состояний человека, что приводит к определению самой души, как нового значения я.

Легко видеть аналогию этих значений, состоящую в ограничении сферы я через расширение противопоставляемой ему «среды». Пользуясь этой аналогией дальше, допускают иногда еще новое значение я, – закрепляемое в «я» психическом, – как источник также нового действия. В качестве значения я выступают новые весьма многообразные содержания; говорят о самосознании, как «я» сознания, о духе, о родовом я, о трансцендентальном я, и т.п. Не все эти значения однородны. «Дух», напр., есть конкретный предмет, и при этом значении я прежнее противопоставление я и среды сохраняется, как сохраняется за я значение некоторого источника самочинного действия. В остальных случаях обычно «я» приписывается несамостоятельное, абстрактное значение, смысл которого уясняется только на почве известных теоретических предпосылок философского субъективизма. Я, как субъект, неизменно противопоставляется в таком случае объекту познания или поведения или вообще сознания. Последовательность перехода от одного значения к другому, таким образом, нарушается, оказывается мнимой, и если в первых трех случаях аналогию сколько-нибудь оправдывает применение термина «я», хотя бы в переносном или метафорическом смысле, то употребление его в значении «субъекта познания» не может быть таким образом оправдано. Еще меньше оправдания можно найти для применения термина «я» в обозначении абстрактного содержания, лишаящего «я» не только смысла источника деятельности, resp. страдания, или даже «носителя» свойств и признаков, но превращающего его самого в качество.

<...> Результат тот, что, если я, в каком-нибудь смысле, может быть принято или определено, как «единство сознания», то оно непременно является предметом сознания. И нетрудно видеть, что именно я, имярек, в его действительном, конкретном значении единственного и незаменимого, равно как и всякое конкретное единство сознания, прямо лежат в сфере сознаваемого и, следовательно, являются предметом, – а с известной, напр., метафизической точки зрения, – даже по преимуществу являются предметом. Следовательно, в старом ли или новом смысле «субъекты» непременно суть предметы, и еще фихтевская формула «нет субъекта без объекта, нет объекта без субъекта», приобретает смысл в утверждении корреляции между самими предметами: нет предмета без другого предмета. Предмет есть предмет или становится предметом только по отношению к другому предмету или другим предметам. Я, имярек, только так и существует: предмет среди предметов, – Павел Иванович (Чичиков) в им освещаемой и согреваемой, и его питающей и прославляющей, обстановке, «среде». Я есть предмет, и нет ничего, что вынуждало бы его мыслить со-



относительно не-я, как не-предмету. Но не коррелятивно также я само по себе и другому предмету, а просто я не существует без обстановки, без среды, но это уже не логические, а реальные отношения, которые соответственно и должны рассматриваться. Если, как очевидно, я есть социальная «вещь», то и среда его социальна. Я, имярек, и среда находятся в реальном отношении или взаимодействии, но, как очевидно, эта обстановка мыслима и без я, как я мыслимо в меняющейся обстановке. Идеально – тут социальная тема, разрешению которой больше всего препятствий поставил именно субъективизм, так как вместо перехода к анализу смысла идеального я, идеального имярека, как сознаваемого, он переходил к Я прописному,ладыке, законодателю и собственнику всяческого сознания и всего сознаваемого.

<...> Но если я пожелает укрепить за собою права собственности, захочет указать своих наследников и найти своих предков, указать свою мать и детей; если захочет найти самого себя и назвать свое имя, захочет найти себе место в среде своей же собственности, ему не обойтись без обращения на «ты» и без признания «мы». Он – прав, но исходя из себя, он сам себя связал, так что не может уже сказать: я, но и не только я, – дай руку, друг и брат! Если тем не менее он к этому так или иначе пришел, он должен признать себя неправым. Он должен слышать и разуместь голос брата, одно констатирование которого в собственности самого имярека уже заставляет его признать находящуюся «вне» и «над» ними обоими связь и единство. Διά τά νά ἦναι πάντες ἐν... И всякое утверждение в этом направлении, или сама мысль о нем, уже свидетельствуют, что суждение: я есмь единство сознания, как мы говорили, необратимо. Если, – продолжая оставаться на почве формально-логических определений, – мы, далее, отрешимся от мысли, от предрассудка, будто «индивид» есть минимальный вид, тогда ясно и то, что суждения с субъектом я не могут быть суждениями общими, ибо само я обобщению не подлежит. Нельзя, строго говоря, про «всякое» я даже сказать, что оно есть «единство сознания», потому что здесь уже обобщение, и я, имярек, оттирается на задний план. Следовательно, я, имярек, не есть, по крайней мере, – только единство переживаний и сознания, а есть скорее то, что отличает единство сознания от другого единства. «Собирая» сознания, мы не обобщаем их, а скорее множим, переходим от я к мы, и нисколько не покушаясь на единственность и незаменимость имярека, мы тем не менее ясно усматриваем в «множестве» не единства сознания, а опять-таки единство. Я, имярек, необходимо выступает в своей предназначенности, которая и есть установление и ограничение его пределов, его «определение»: я не может не быть самим собою. Но его пределы суть также пределы других имяреков, внутри же этих пределов каждый свободен: я – свободно, раз оно во всем остается самим собой. «Собрание» есть то, что уничтожает эти пределы, т.е. пределы каждого имярека, что уничтожает раздельность, дистрибутивность, – другими словами, что приводит

к абсолютной свободе: здесь я освобождается от предназначенности, оно может не быть самим собою.

<...> Итак, чье же оно, единство сознания? Единство единичного сознания, конечно, есть единство этого сознания, а единство множественного или коллективного или соборного сознания есть единство коллективного сознания!

*Шпет Г. Философские этюды. – М.: Прогресс, 1994. – С. 20–22, 101–106.*

**ШЮЦ Альфред (1899 – 1959)** – австро-амер. Философ и социолог, основатель феноменологической социологии. С 1939 жил в США. В философской выступил с разработкой нетрансцендентальной феноменологии, близкой к экзистенциализму. Предложил свою версию понимающей социологии, пытаясь решить поставленную Гуссерлем задачу – восстановить связь абстрактных научных категорий с миром повседневности, непосредственности знания и деятельности. Занимался исследованиями мотивов социального действия, форм и методов обыденного познания, структуры человеческого общения, рациональности.

*Философский энциклопедический словарь / Колл авт. – М.: Инфра-М, 2009. – С. 526.*

### **Альфред Шюц. Мир, светящийся смыслом**

<...> Отождествление опыта с чувственным наблюдением вообще и в особенности опыта с публичным действием (что предлагает Хагел) включает некоторые измерения социальной реальности из любых возможных исследований:

а) даже идеально рафинированный бихевиоризм может, как показано, к примеру, Дж. Мидом, объяснить поведение лишь наблюдаемого, но не наблюдающего бихевиориста;

б) такое же публичное поведение (например, пышная племенная церемония, схваченная видеокамерой) может иметь совершенно иное значение для ее участников. Социального же ученого интересует лишь то, является ли она танцем, обменом товарами, приемом дружественного посла или еще чем-то в этом же роде;

в) более того, понятие социального действия в терминах обыденного знания и в социальных науках включает в себя то, что можно было бы назвать «негативными действиями», т.е. сознательное воздержание от действия, которое, конечно же, не поддается чувственному наблюдению. Не-продажа определенных товаров по установленной цене, без сомнения, – такое же экономическое действие, как и их продажа;

г) более того, как показал У. Томас, социальная реальность содержит верования и убеждения, которые, будучи определены самими участниками, вполне реальны, но не поддаются чувственному наблюдению. Для обитателей Салема XVII в. колдовство было не самообманом, а элементом их социальной реальности и в качестве такового доступно наблюдению социального ученого;

д) наконец, – и это самое важное – постулат чувственного наблюдения публичного человеческого поведения берет в качестве модели специфиче-

ский и относительно небольшой сектор социального мира, а именно ситуации, в которых действующий дан наблюдателю в так называемых отношениях лицом-к-лицу.

<...> До сих пор мы сосредоточивали внимание на *Verstehen* как на способе возникновения обыденного мышления в социальном мире и прилаживания к нему. Что касается эпистемологического вопроса «Как такое понимание, или *Verstehen*, возможно?», сошлемся на высказывание Канта, сделанное в другом контексте. Я считаю «скандалом в философии» то, что удовлетворительного решения проблемы чужих сознаний и связанной с ним проблемы интерсубъективности нашего опыта, как природного, так и социального мира, до сих пор не найдено и что до самого последнего времени эта проблема вообще ускользала от внимания философов. Но решение этой наиболее сложной проблемы философской интерпретации является первым из того, что обыденным мышлением воспринимается как данность и практически решается без всяких трудностей в любом повседневном действии. А поскольку человеческие существа рождены матерями, а не состряпаны в пробирках, опыт существования других людей и значение их действий являются, без сомнения, первым и наиболее достоверным эмпирическим наблюдением, сделанным человеком.

<...> Мир природы, изучаемый социальным ученым, ничего «не значит» ни для молекул, ни для атомов, ни для электронов. Но поле наблюдения социального ученого – социальная реальность – имеет специфическое значение и структуру релевантности для человеческих существ, в нем живущих, действующих и думающих. С помощью набора конструктов обыденного знания они расчленили и по-своему интерпретировали этот мир, данный им в опыте как реальность их повседневной жизни. Именно их мыслительные объекты определяют их поведение путем мотивации. Мыслительные же конструкты социального ученого, чтобы постичь эту социальную реальность, должны быть основаны на объектах мышления, сформированных в рамках обыденного сознания людей, живущих повседневной жизнью в социальном мире. Таким образом, конструкты социальных наук являются, так сказать, конструктами второго порядка, т.е. конструктами конструктов, созданных действующими людьми на социальной сцене, чье поведение социальный ученый должен наблюдать и объяснять в соответствии с процедурными правилами своей науки.

<...> Таков грубый набросок некоторых наиболее важных черт конструктов обыденного опыта интерсубъективного мира повседневной жизни, называемого *Verstehen*. Как мы объясняли ранее, они являются конструктами первого порядка, на котором должны быть возведены конструкты второго порядка – социальных наук. Но здесь и возникает главная проблема. С одной стороны, как было показано, конструкты первого уровня, т.е. обыденного сознания, относятся к субъективным элементам, а именно к *Verstehen*, пониманию действия с точки зрения самого действующего. Со-

ответственно, если социальные науки нацелены на объяснение социальной реальности, то научные конструкты второго уровня также должны содержать отсылку к субъективным значениям действия для самого действующего. Я думаю, что именно это М. Вебер понимал под знаменитым постулатом субъективной интерпретации, который рассматривается как способ построения теории во всех социальных науках. Постулат субъективной интерпретации следует понимать в том смысле, что все научные объяснения социального мира *могут*, а в некоторых случаях и *должны*, отсылать к субъективным значениям человеческих действий, из которых и возникает социальная реальность.

С другой стороны, я согласен с утверждением проф. Нагеля, что социальные науки, как и все эмпирические науки, должны быть объективны в том смысле, что их высказывания подлежат проверке и не должны ссылаться на непроверяемый опыт.

<...> Как же работает социальный ученый? Он наблюдает определенные факты и события в социальной реальности, относящиеся к человеческому действию, и конструирует типичное поведение или образцы исполнения действия, которые он наблюдает. В соответствии с этими образцами исполнения действия он создает модель идеального типа действующего или действующих, воображая их наделенными сознанием. Однако содержание такого сознания ограничено лишь элементами, относящимися к образцу наблюдаемого типа исполнения действия. Таким образом, он приписывает этому вымышленному сознанию набор типичных понятий, задач и целей, которые считаются постоянными для этой воображаемой модели действующего. Предполагается, что такие гомункулы, или марионетки, вступают в образцы взаимодействия с другими гомункулами подобным же образом. Среди таких гомункулов, которыми социальный ученый населил свою модель социального мира повседневной жизни, – набор мотивов, целей и ролей, – словом, систем релевантностей, распределенных таким образом, как того требует изучаемая научная проблема. Однако – и это главное – эти конструкты не являются произвольными. Они подчинены постулату логической последовательности и постулату адекватности. Последний означает, что каждый термин в научной модели человеческого действия должен быть сформулирован таким образом, чтобы поведение индивидуального действующего лица в реальном мире, в соответствии с типическим конструктом поведения, было бы понятно как самому действующему, так и его партнеру, с помощью обыденных интерпретаций повседневной жизни. Соответствие с постулатом логической последовательности гарантирует объективную достоверность объектов мышления, созданных социальным ученым; соответствие же с постулатом адекватности гарантирует их совместимость с конструктами повседневной жизни.

Шюц А. *Избранное*. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1994. – С. 56–66.

**ЭЛИАДЕ Мирча (1907 – 1986)** – румынский философ, антрополог и историк религии. Доктор философии. С 1928 по 1932 г. жил в Индии. С 1933 по 1940 г. преподавал в Бухарестском университете, с 1945 по 1956 г. – в Парижской школе высших исследований и в Сорбонне. С 1957 по 1986 г. был профессором кафедры истории религии Чикагского университета в США. Основными сочинениями Э. являются: «Эссе о происхождении индийской мистики», «Техника йоги», «Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение», «Очерки по истории религий», «Йога. Бессмертие и свобода», «Образы и символы», «Запретный лес», «Священное и мирское», «Разновидности мифа», «Инициации, ритуалы, тайные общества. Мистические рождения» и др. Согласно Э., космос – это миропорядок, установленный от века и организующий все отношения во Вселенной; он противостоял хаосу, побежденному, но не уничтоженному актом миротворения, и выступал для древнего человека доминирующим началом восприятия всего сущего. Космогония являлась для него камертоном и парадигмой при толковании любых значимых жизненных явлений. Восприятие современным человеком самого себя как «субъекта в истории» налагает на него непреходящий груз мирсоразмерной ответственности, но при этом позволяет ощущать себя творцом истории. Изменения в восприятии людьми исторического времени, сопрягающиеся с эволюцией моделей их самоосознания, Э. реконструировал посредством изучения соответствующих символов и ритуалов в философских, религиозных и мифологических системах. Единоборство памяти и беспамятства – основа существования людей как специфического творчества, находящего свое выражение в подлежащих расшифровке феноменах культуры. Имплицитная метафизика Э. приняла облик эстетической онтологии, основанной на идее творчества, в которой воображение оказывается и способом познания, и способом существования. Только воображением можно постигнуть универсальность творчества, которое и составляет смысл жизни человека. В своих взглядах Э. оставался приверженцем идеи неустрашимости мифа и совокупности атрибутов подлинной человеческой духовности.

*Справочник по истории философии / Под ред. В.С. Ермакова. – СПб.: Союз, 2003. – С. 344.*

### **Мирча Элиадэ. Священное и мирское**

<...>Полностью рациональный человек – это абстракция; его нет в реальной жизни. Всякое человеческое существо характеризуется, с одной стороны, сознательной деятельностью, а с другой – иррациональным опытом. Однако по содержанию и структуре бессознательное обнаруживает удивительные аналогии с мифологическими образами и картинками. Мы не хотим сказать, что мифы – это «продукт» бессознательного, т.к. сама суть мифа в том, что он обнаруживается именно как миф и провозглашает, что нечто проявилось примерным образом. Миф является «продуктом» бессознательного ровно настолько, насколько Мадам Бовари есть «продукт» адюльтера.

Напротив, содержание и структура бессознательного являются результатом бытийных ситуаций, имевших место в незапамятные времена, особенно критических ситуаций. Именно поэтому бессознательное обладает некой религиозной аурой. Всякий кризис бытия каждый раз ставит под сомнение как реальность Мира, так и присутствие человека в Мире: в общем, кризис бытия имеет «религиозный» характер, так как на древнем уровне

культуры бытие отождествляется со священным. Как мы уже видели, в основе Мира лежит опыт познания священного, и даже самая примитивная религия – это прежде всего онтология. Иначе говоря, поскольку бессознательное является результатом бесчисленных опытов познания бытия, оно не может не походить на различные религиозные вселенные. Ведь религия – это пример разрешения всякого кризиса бытия, и не только потому, что она предполагает бесконечную повторяемость, но еще и потому, что она будто бы имеет истоки в высшем мире и, следовательно, расценивается как откровение, ниспосланное из другого, сверхчеловеческого мира. Религиозное решение не только способно разрешить кризис, оно делает существование «открытым» к особым ценностям, непреходящим и всеобщим, позволяющим человеку подняться над личными жизненными проблемами и в конечном итоге войти в мир духовного.

Мы не можем подробно рассмотреть здесь все последствия этой связи между содержанием и структурой бессознательного с одной стороны и религиозными ценностями с другой. Нам нужно было лишь наметить эту связь, чтобы показать, в каком смысле можно говорить о том, что даже искренне неверующий человек в самой сокровенной глубине своего существа приемлет религиозно значимое поведение. Но «частные мифологии» современного человека, его сновидения, мечтания, видения и т.п. не способны подняться до мифов и достичь их онтологической значимости, так как они не являются достоянием общего человека и не преобразуют частную ситуацию в примерную. То же самое можно сказать и о беспокойствах современного человека. Опыт, получаемый им из сновидений или видений, хоть и является «религиозным» с формальной точки зрения, не образует *Weltanschauung*, как у *homo religiosus*, и не составляет основу поведения. Всего лишь один пример позволит нам лучше понять различия между этими двумя категориями опытов. Бессознательная деятельность современного человека без конца предоставляет ему бесчисленное множество символов, и каждый из них несет какое-то послание, сообщает о какой-то миссии, которую предстоит выполнить, чтобы обеспечить равновесие психики или ее восстановление. Как мы видели, символ не только делает Мир «открытым», но и помогает религиозному человеку достичь универсальных ценностей. Именно благодаря символам человек поднимается над частной ситуацией и «открывает» для себя общее и универсальное. Символы пробуждают индивидуальный опыт и переводят его в ранг духовных актов, в область метафизического познания Мира. Созерцая любое дерево – символ Древа Мира и образ Космической жизни, – человек до современных обществ был способен выйти к высшей духовности: понимая значения символа, он мог приобщиться к жизни во всеобщем. Благодаря религии и заключенной в ней идеологии, человек мог воспользоваться своим индивидуальным опытом и открыть для себя всеобщее. Образ Древа достаточно часто еще возникает в мире воображения современного неверующего че-

ловека, он представляет собой шифrogramму его внутреннего мира, драмы, разыгрывающейся в его бессознательном, затрагивающей всю его психологическую жизнь в целом и происходящей из его собственного опыта. Однако Дерево как символ не пробуждает полностью сознание человека и не делает его «открытым» к всеобщему: нельзя сказать, что оно полностью выполняет свою функцию. Оно лишь отчасти «вызволяет» человека из той ситуации, в которой он находится, позволяет ему, например, погасить внутренний кризис и вновь обрести утраченное на какое-то время душевное равновесие. Но оно не возвышает его до уровня духовности и не может открыть ему какую-либо структуру реального.

Как нам представляется, этого примера достаточно для того, чтобы показать, каким образом деятельность бессознательного подпитывает неверующего человека современных обществ, помогает ему, не подводя его, однако, к собственно религиозному видению и познанию мира. Бессознательное предлагает решение проблем его собственного бытия и в этом смысле выполняет функцию религии, ведь прежде чем сделать существование способным к созданию ценностей, религия обеспечивает его целостность. В некотором смысле даже можно утверждать, что и у тех наших современников, которые объявляют себя неверующими, религия и мифология «скрыты» в глубине подсознания. Это означает также, что возможность вновь приобщиться к религиозному опыту жизни все еще жива в недрах их «Я». Если подойти к этому явлению с позиций иудеохристианства, то можно также сказать, что отказ от религии равноценен новому «падению» человека, что неверующий человек утратил способность сознательно жить в религии, т.е. понимать и разделять ее. Но в глубине своего существа человек все еще хранит Память о ней, точно так же, как и после первого «падения». Его предок, первый человек Адам, даже духовно ослепленный, все же сохранил в себе разум, позволивший ему отыскать следы Бога, а они видны в этом Мире. После первого «падения» религиозность опустилась до уровня разорванного сознания, после второго она упала еще ниже, в бездны бессознательного; она была «забыта». Этим завершаются размышления историка религий. Этим открывается проблематика философов, психологов, а также теологов.

*Элиадэ М. Священное и мирское / Пер. с фр. Н. К. Гарбовского – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 130–132.*

**ЮМ Дэвид (1711 – 1776)** – шотл. философ, историк, экономист, эссеист. Ю. строит свою философию, ориентируясь, с одной стороны, на физику И. Ньютона, видя в ней образец научной строгости и объективности, а с другой – на эпистемологию Дж. Локка. Ю. развивает характерный взгляд на философию как на дисциплину, ставящую своей основной целью исследование наших познавательных возможностей, их пределов и условий. В этом своем понимании философии он следует традиции нововременного мышления, которая на континенте вполне обнаружила себя у Р. Декарта, а на Британских островах – у Ф. Бэкона. Ю. обычно трактуют как скептика. Источник его скептицизма связан со спецификой его понимания философии. Последняя, согласно

Ю., – опытная наука в том смысле, что она занимается выяснением пределов человеческого опыта и его предпосылок. Она – наука о «человеческой природе». Желая достичь необходимой достоверности, она не должна выходить за рамки опыта. Ю. следует здесь послышке Ньютона – «гипотез не измышляю». Опыт же, а именно интроспекция, т.е. непосредственный внутренний опыт, сродни картезианской интуиции, является и основным инструментом для описания самого «опытного поля» сознания. Отсюда и «атеизм» Ю., неизбежный в той мере, в какой всякая теология означает выход за пределы опыта. Бог сверхопытен и, следовательно, не может быть предметом философии, так же как не может им быть и протяженная субстанция Декарта. Содержание поля сознания, мира феноменов включает два рода образований: впечатления и идей. Первые – непосредственные данные чувств, переживаемые нами аффекты, живость и устойчивость которых, как предполагает «естественная установка», обусловлены наличием внешнего объекта, непосредственно воздействующего на наши органы чувств. Вторые – продукты наших размышлений, воспоминаний о непосредственных впечатлениях, которые в данный момент отсутствуют. Различия между впечатлениями и идеями заключаются в степени их живости. Первые намного интенсивнее, ярче вторых. Ум, следовательно, идей не создает, но воссоздает актуально отсутствующие в сознании впечатления. Но как быть с убежденностью «естественной установки» в том, что яркость впечатлений обусловлена воздействием на сознание внешних объектов, которые существуют вне зависимости от того, воспринимают их или нет? С чем мы имеем дело, со знанием или только с верой? Анализируя предпосылки такой убежденности, Ю. признает, что она основана на допущении существования в природе неизменного порядка, обнаруживающегося в виде причинно-следственной связи. Мы убеждены, что в будущем характер процессов, протекающих в природе, не изменится, поскольку одни и те же причины с неизбежностью должны производить одни и те же следствия. Однако, по Ю., оставаясь в рамках опыта, эту убежденность нельзя считать достоверной. В опыте нам даны только отдельные впечатления. Их связывание в причинно-следственные цепочки, предполагающее, что одни впечатления суть причины других, сверхопытно. Оно есть некоторый акт самого сознания. Ю. вовсе не утверждает, что к.-л. вещь может возникнуть без причины. Его интересуют предпосылки нашей уверенности в ошибочности такого утверждения. И он признает, что эта уверенность исходит не от интуиции, и не от демонстративного доказательства. Подобная уверенность основана на «моральной очевидности», обусловленной, в свою очередь, способностью человеческого воображения связывать одни впечатления с другими и переносить их в их неизменности в будущее. Эту способность Ю. называет привычкой (custom). Он противопоставляет здесь свою позицию т. зр. Декарта, для которого причинность была чем-то самоочевидным именно для интуиции, с ее критерием ясности и отчетливости. Ю. же утверждает, что мы можем ясно и отчетливо мыслить следствие без всякой причины, и наоборот. Ведь то, что мы называем тем и другим – совсем разные впечатления. В восприятии одного никак не заключено восприятие другого. Привычка оказывается у Ю. неким праположением, исходным актом мышления, задающим цельность образу мира. В этом смысле дальше этого в выявлении условий функционирования знаний идти некуда. Привычка делает возможной веру, без которой невозможен познавательный процесс. Ю. ставил себе в заслугу, что он впервые выяснил роль и природу феномена веры, которая представляет собой состояние сознания, придающее живость, жизненность нашим восприятиям тех или иных идей, позволяющим им сравняться по интенсивности переживания с впечатлениями.

*Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – С. 1035.*



## Дэвид Юм. Трактат о человеческой природе

<...> Скорость этой силы настолько, чтобы она превозмогла противодействующую ей силу. Геометрия оказывает нам помощь в приложении этого закона, доставляя точные измерения всех частей и фигур, которые могут входить в состав любого рода механических устройств, но открытием самого закона мы обязаны исключительно опыту, и все абстрактные рассуждения в мире ни на шаг не приблизили бы нас к знанию его. Когда мы рассуждаем а priori и рассматриваем объект или причину лишь так, как они представляются уму независимо от всякого наблюдения, они не могут вызвать в нас представления (notion) определенного объекта, каковым является действие этой причины; тем менее могут они показать нам неразрывную и нерушимую связь между причиной и действием. Человек должен был бы отличаться чрезвычайной проницательностью, чтобы открыть при помощи размышления, что хрусталь есть продукт тепла, а лед – холода, не ознакомившись предварительно с действиями этих качеств.

<...> Но мы еще не получили удовлетворительного ответа на первый из поставленных нами вопросов. Всякое его решение возбуждает новый вопрос, столь же трудный, как предыдущий, и ведет нас к дальнейшим исследованиям. Когда спрашивают, *какова природа всех наших заключений относительно фактов*, то самым надлежащим ответом является, по видимому, следующий: *они основаны на отношении причинности*. Если далее спрашивают, *что лежит в основании всех наших рассуждений и заключений насчет этого отношения*, то можно ответить одним словом – *опыт*.

Но если дух пытливости и тут не оставит нас и мы спросим, *что лежит в основании всех заключений из опыта*, то это приведет нас к новому вопросу, разрешить и объяснить который, возможно, будет уже труднее. Философам с их претензией на высшую мудрость и полноту знаний приходится тяжело, когда они встречают людей пытливого ума, которые вытесняют их из всех тех укромных мест, куда они скрываются, и которые в конце концов непременно приводят своих противников к какой-либо опасной дилемме. Лучшее средство предотвратить такой конфуз состоит в том, чтобы быть скромными в своих претензиях и даже самым заняться выявлением трудностей прежде, нежели они будут указаны нам. Таким образом мы сможем самому нашему невежеству придать характер достоинства.

В этой главе я удовольствуюсь легкой задачей и буду претендовать лишь на то, чтобы дать отрицательный ответ на предложенный выше вопрос. Итак, я говорю, что даже после того, как мы познакомились на опыте с действиями (operations) причинности, выводимые нами из этого опыта заключения *не* основываются на рассуждении или на каком-либо процессе мышления. Этот ответ мы должны постараться объяснить и защитить.

Нужно сознаться, что природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет нам лишь знание немногих поверхностных

качеств объектов, скрывая от нас те силы и принципы, от которых всецело зависят действия этих объектов. Наши чувства знакомят нас с цветом, весом и плотностью хлеба, но ни чувства, ни разум никогда не могут ознакомить нас с теми качествами, которые делают хлеб пригодным для питания и поддержания человеческого организма. Зрение или осязание дает нам представление о действительном движении тел; что же касается той чудесной силы, или мощи, которая готова постоянно переносить движущееся тело с одного места на другое и которую тела теряют лишь путем передачи ее другим телам, то о ней мы не в состоянии составить себе ни малейшего представления. Но, несмотря на это незнание сил и принципов природы, мы, видя похожие друг на друга чувственные качества, всегда предполагаем, что они обладают сходными скрытыми силами, и ожидаем, что они произведут действия, однородные с теми, которые мы воспринимали раньше. Если нам покажут тело одинакового цвета и одинаковой плотности с тем хлебом.

<...> Доходит даже до того, что представляет черты их лица, выражение и всю наружность; тогда как первый читатель, не верящий рассказу автора, представляет все эти подробности более слабо и бледно и вообще вряд ли получает от книги большое наслаждение, если не считать удовольствия, доставляемого ему ее стилем и искусной фабулой.

*VIII. О причинах веры.* <...>. Объяснив, таким образом природу веры и показав, что последняя есть живая идея, связанная с наличным впечатлением, перейдем теперь к рассмотрению того, какие принципы ее производят и что сообщает идее живость.

Я бы охотно установил в качестве общего правила науки о человеческой природе, что когда любое впечатление воспринимается нами, то оно не только переносит ум к связанным с этим впечатлением идеям, но и сообщает им часть своей силы и живости. Все операции ума в значительной степени зависят от состояния (*disposition*), в котором он находится, когда производит их; в зависимости от большей или меньшей приподнятости духа, от большей или меньшей сосредоточенности внимания и самому акту будет присуща большая или меньшая сила и живость. Поэтому, когда мы воспринимаем объект, возбуждающий и оживляющий мысль, каждый акт, совершаемый умом, будет сильнее и живее, пока длится это состояние. Но очевидно, что постоянство состояния нашего ума всецело зависит от объектов, которыми он занят, и что каждый новый объект дает ему новое направление и изменяет его состояние; наоборот, если наш ум постоянно занят одним и тем же объектом или же легко и незаметно пробегает ряд объектов, связанных отношением, то его состояние сохраняется гораздо длительнее. Поэтому, после того как ум уже возбужден наличным впечатлением, он образует более живую идею связанных с ним объектов благодаря естественному переключению установки (*disposition*) с первого на второе. Смена объектов так беспрепятственна, что ум едва замечает ее и переходит

к представлению идеи, связанной с впечатлением, со всей силой и живостью, заимствованной от впечатления.

Если, рассматривая природу отношения и ту легкость перехода, которая является его существенной чертой, мы сможем убедиться в реальности рассматриваемого явления, тем лучше. Но я должен сознаться, что при доказательстве столь важного принципа возлагаю главную надежду на опыт. Ввиду этого мы можем отметить в качестве первого опыта, пригодного для нашей настоящей цели, что при появлении портрета отсутствующего друга наша идея о нем заметно оживляется благодаря сходству, причем любой аффект, возбуждаемый этой идеей, будь то радость или печаль, приобретает новую силу и энергию. В произведении этого действия участвуют и отношение, и наличное впечатление. Если портрет не похож на нашего друга или по крайней мере не рассчитан на его изображение, он никогда не перенесет к нему нашу мысль. Если же портрет, равно как и лицо, изображаемое им, отсутствует, то хотя наш ум и может переходить от мысли об одном к мысли о другом, однако мы чувствуем, что идея скорее ослабевает, чем оживляется вследствие подобного перехода. Нам доставляет удовольствие видеть портрет друга, когда этот портрет помещен перед нами, но когда его удаляют от нас, мы предпочитаем представлять своего друга непосредственно, нежели посредством образа, столь же отдаленного и столь же смутно представляемого, как и изображаемое им лицо.

<...> Какое-нибудь единичное впечатление должно давать начало каждой реальной идее. Но я, или личность, есть не какое-нибудь единичное впечатление, а то, к которому по предположению относятся многие наши впечатления или идеи. Если идея нашего я порождается некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше я таковым именно и остается. Но нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным. Страдание и наслаждение, печаль и радость, страсти и ощущения сменяют друг друга и никогда не существуют все одновременно. Итак, идея нашего я не может происходить ни от этих, ни от каких-либо других впечатлений, а следовательно, такой идеи совсем нет.

Далее, что должно стать со всеми нашими единичными восприятиями при такой гипотезе? Все они различны, различимы и отделимы друг от друга, могут быть рассматриваемы отдельно и не нуждаются ни в чем, что поддерживало бы их существование. Каким же образом они принадлежат я и как соединены с ним? Что касается меня, то, когда я самым интимным образом вникаю в нечто именуемое мной своим я, я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или наслаждения. Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия. Если же мои восприятия временно прекращаются, как бывает при глубоком сне, то в течение всего

этого времени я не сознаю своего я и поистине могу считаться несуществующим. А если бы все мои восприятия совершенно прекратились с наступлением смерти и если бы после разложения своего тела я не мог ни думать, ни чувствовать, ни видеть, ни любить, то это было бы полным уничтожением меня; да я и не представляю себе, что еще требуется для того, чтобы превратить меня в полное небытие. Если же кто-нибудь после серьезного и непредубежденного размышления будет все же думать, что у него иное представление о своем я, то я должен буду сознаться, что не могу дальше спорить с ним. Я могу лишь допустить, что он так же прав, как и я, и что мы существенно отличаемся друг от друга в данном отношении. Он, быть может, и сознает в себе нечто простое и непрерывное, которое и называет своим я, тогда как я уверен, что во мне такого принципа нет.

*Юм Д. Трактат о человеческой природе. – М.: Республика, 1995. – С. 34–35, 198–199, 366–367.*

**ЮНГ Карл Густав (1875 – 1961)** – швейцарский психолог и психиатр, основатель цюрихской ветви психоаналитической школы («аналитическая психология»), создатель теории архетипов. В течение ряда лет стоял на позициях психоанализа и был популяризатором идей З. Фрейда, но впоследствии изменил свое отношение к ортодоксальному фрейдизму и занял по отношению к нему критическую позицию. Юнг рассматривал бессознательное не только в плане субъективного и индивидуального, вытесненного за пределы сознания, но, прежде всего, в виде коллективного и безличного психического содержания, уходящего корнями в глубокую древность. «Коллективное бессознательное» включает в себе скрытые следы памяти человеческого прошлого – расовой и национальной истории, а также дочеловеческого, животного существования. Образы-носители коллективного бессознательного были названы Юнгом архетипами. Архетипы принципиально противостоят сознанию, их нельзя дискурсивно осмыслить и адекватно выразить в языке. Единственное, что доступно психологической науке, – это описание, толкование и типизация архетипов. Юнг выделял две установки сознания: интровертивную и экстравертивную – характерные, соответственно, для восточного и западного типов мышления. В своих работах Юнг не дал четкого определения сознанию, но указал на его связь с бессознательным, выделив также четыре основных элемента сознания: ощущения, мышление, чувства, интуицию.

*Философский энциклопедический словарь / Под ред. И.В. Андрущенко, О.А. Вусатюка, С.В. Линецкого, А.В. Шубы. – К.: А.С.К., 2006. – С. 1017.*

### **Карл Густав Юнг. Поздние мысли**

<...> И в филогенезе, и в онтогенезе сознание вторично – и эту очевидность пора наконец признать. Также, как тело имеет свою анатомическую предысторию, исчисляемую миллионами лет, так и психическая система, как всякая часть человеческого организма, является результатом такой эволюции, повсюду обнаруживая следы более ранних стадий своего развития. Как сознание начинало свою эволюцию с бессознательного животного состояния, так проходит этот процесс дифференциации каждый ребенок. Предсознательное состояние психики ребенка – это все, что угодно, только не *tabula rasa*; его психическая структура уже включает осознаваемые ин-

дивидуальные проформы и все специфические человеческие инстинкты, а кроме того, она обнаруживает априорные основания высших функций.

*Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления / пер. В. Поликарпов. – Минск: ООО Харвест, 2003.*

### **О психологии восточных религий и философий**

*Различия между восточным и западным мышлением.* <...> Восточный настрой подрывает специфически христианские ценности, и ни к чему игнорировать этот факт. Если мы хотим, чтобы наш новый настрой был подлинным, то есть укорененным в нашей собственной истории, нам надо осваивать его при полном сознании христианских ценностей, равно как и конфликта между этими ценностями и интровертным настроем Востока. Нам надо добираться до восточных ценностей изнутри, а не извне; нам надо искать их в себе, в своем бессознательном. И тогда мы обнаружим, сколь велик наш страх перед бессознательным и сколь сильно наше сопротивление. Из-за этого сопротивления мы сомневаемся именно в том, что кажется таким очевидным Востоку, а именно – в способности интровертированного ума к самоосвобождению.

Эта сторона ума практически неизвестна Западу, хотя составляет важнейшую часть бессознательного. Многие отрицают существование бессознательного вообще или утверждают, что оно состоит якобы лишь из инстинктов, либо вытесненных и забытых содержаний, бывших ранее частью сознания. Мы с уверенностью можем сказать, что то, что на Востоке называют «умом», соответствует скорее «бессознательному», нежели «уму» в нашем понимании, который более или менее тождествен сознательности. Сознательность же для нас немыслима без Я. Она равнозначна соотносительности содержаний с Я. Если не существует Я, то нет и того, кто мог бы что-то осознать. Поэтому Я необходимо для процесса сознания. Напротив, восточному складу ума совсем нетрудно представить себе сознание без Я. Сознание там считают способным выходить за пределы Я-состояния; а в «высшем» состоянии сознания Я и вовсе исчезает. Такое лишенное Я психическое состояние для нас может быть только бессознательным, – по той простой причине, что у этого состояния нет никакого очевидца. Я не сомневаюсь в существовании психических состояний, выходящих за границы сознания. Однако по мере выхода за пределы сознания они утрачивают и свою сознательность. Я не могу представить себе сознательное состояние психики, которое не соотносилось бы с субъектом, то есть с Я. Это Я можно ослабить, лишив его, например, ощущения тела, – но до тех пор, пока имеет место хоть какое-нибудь восприятие, должен быть и тот, кто воспринимает его. Бессознательное же представляет собой такое психическое состояние, о котором Я не знает. Лишь опосредствованно, косвенным путем мы начинаем в конце концов сознать, что бессознательное существует. У душевнобольных можно наблюдать проявления бессознательных фрагментов личности, отторгнутых от сознания па-

циента. Но у нас нет никаких доказательств того, что эти бессознательные содержания соотносятся с неким бессознательным центром, аналогичным Я; наоборот, имеются причины полагать, что такого центра скорее всего нет.

*Юнг К.Г. Йога и запад // О психологии восточных религий и философий. – М.: «МЕДИУМ», 1994. – С. 15–17, 25.*

### **Аналитическая психология: Тевистокские лекции**

<...> Психология – в первую очередь и по преимуществу – наука о сознании. Она же и наука о продуктах того, что мы называем бессознательным психическим. Мы не можем непосредственно, «в лоб», изучать бессознательное психическое – у нас с ним нет никакой связи. Мы можем иметь дело только с продуктами сознания, которые, как можно полагать, имеют свое происхождение в области, называемой бессознательным, области «туманных представлений», которые философ Кант в своей «Антропологии» называл как наполовину бытующие в мире. Все, что по совести можно сказать о бессознательном, так это лишь то, что сознающему разуму позволительно о нем говорить. Бессознательное психическое, целиком заключающее в себе неизвестную природу, всегда выражалось сознанием и в терминах сознания, но это единственное, что можно делать. Пойти дальше мы не можем, и данное обстоятельство всегда необходимо иметь в виду, как крайнюю меру в критике нашего суждения.

Сознание – предмет чрезвычайно своеобразный. Это явление дискретно по своей природе. Одна пятая или одна третья, возможно даже одна вторая, часть нашей жизни протекает в бессознательном состоянии. Целиком бессознательно раннее детство человека. Каждую ночь мы погружаемся в бессознательное, и только в периоды между просыпанием и сном более или менее ощущаем себя в сознательном состоянии. До некоторой степени является проблематичным и сам факт ясности или, иначе, степени сознания. Предполагается, к примеру, что десятилетний мальчик или девочка обладают сознанием, но легко можно доказать, что здесь налицо специфический вид сознания, сознания, в котором рефлексия своего «Я» может не участвовать; сознание ЭГО отсутствует.

<...> Сознание похоже на поверхность или оболочку в обширнейшем бессознательном пространстве неизвестной степени мерности. Мы не знаем, как далеко простирается власть бессознательного, потому что просто ничего о нем не знаем. Что можно сказать о вещи, о которой не знаешь ничего? Сказать нечего. Когда мы говорим «бессознательное», то часто имеем в виду передать нечто этим термином, но фактически, передаем то, что ничего об этом не знаем. У нас есть только непрямые доказательства, что существует ментальная сфера, пребывающая по ту сторону сознания. Есть некоторые научные суждения, приводящие к заключению, что нечто подобное существует. Из продуктов или результатов, которые бессознательный психический мир продуцирует, можно прийти к определенным за-

ключениям относительно его возможной природы. Но необходимо быть крайне осторожным, чтобы не впасть в излишний антропоморфизм в своих заключениях, ибо в действительности вещи могут весьма отличаться от их представлений в нашем сознании.

Если, к примеру, мы видим цвета и слышим звуки, то в действительности это – осцилляции, колебания. Фактически нам необходимо иметь лабораторию со сложными устройствами для того, чтобы выстроить картину мира, не зависимую от наших ощущений и от нашей психики. И я полагаю, что весьма сходным образом обстоит дело и с нашим бессознательным – необходима лаборатория, в которой должно обосновывать объективные методы по оценке действительного положения вещей, составляющих контекст бессознательного.

Помимо всего прочего сознание характеризуется известной узостью. Оно способно нести в себе весьма малое информационное содержание одномоментно. Все прочее в данный миг осознается, и мы получаем ощущение непрерывности или общего понимания, или осведомленности об осознаваемом мире только через последовательность сознательных моментов. Мы не способны удержать целостный образ, потому что сознание слишком узко, и видим только вспышки существования. Словно наблюдаем мир через узкую щель и видим отдельные моменты, все остальное пребывает в темноте и неизвестности. Пространство всегда громадно и непрерывно, в то время как пространство сознания – ограниченное поле моментального видения.

Сознание в значительной степени – продукт восприятия и ориентации во внешнем мире. Возможно, что оно локализуется в cerebrum, имеющим по своей природе эктодермическое происхождение и, вероятно, бывшим органом чувств кожи во времена наших далеких предшественников. Сознание произошло от этой локализации в мозгу, в силу чего сохранило качество ощущения и ориентации. Знаменателен тот факт, что французские и английские психологи XVII и XVIII столетий пытались вывести сознание из ощущений, т.е. представить себе его целиком состоящим из чувственных данных. Это выразилось в известной формуле: «Нет ничего в разуме, что до того не присутствовало бы в чувстве». Сходное можно обнаружить и в современных теориях. Фрейд, к примеру, не выводит сознание из чувственных данных, но выводит бессознательное из сознания, оставаясь на той же самой позиции рационализма.

Я ставлю вопрос обратным образом и говорю, что возникающая в сознании вещь вначале с очевидностью не осознается и осознание ее вытекает из неосознанного состояния. В раннем детстве мы все бессознательны; большинство главных функций инстинктивной природы протекает бессознательно, и сознание, скорей всего, продукт бессознательного. Сознание требует для своего поддержания значительного усилия. Человек устает от пребывания в сознательном состоянии. Он истощается сознанием. Когда

наблюдаешь представителей первобытных племен, то можно заметить, что на малейшее раздражение, выводящее их из дремоты, они стараются исчезнуть. Могут сидеть часами неподвижно, когда же их спрашиваешь: «А что вы делаете? О чем думаете?» – они обижаются и говорят: «Только сумасшедшие думают – они держат мысли в своей голове. Мы не думаем». Если же они вообще думают, то, скорее, животом или сердцем. Некоторые негритянские племена уверяют, что мысли находятся в желудке, потому что они осознают только те мысли, которые действительно беспокоят: печень, почки, кишки или желудок. Другими словами, они осознают только эмоциональные мысли. Эмоции и аффекты всегда сопровождаются явными физиологическими иннервациями.

<...> Важным фактом в области изучения сознания является то обстоятельство, что ничто не может быть осознано без ЭГО, к которому стекается весь информационный поток. Если «нечто» не связано с ЭГО, то это «нечто» и не осознается. Поэтому сознание можно определить как связь психических факторов с ЭГО. Что же такое ЭГО? Это комплекс данных, конструированный прежде всего общей осведомленностью относительно своего тела, своего существования и затем данными памяти; у человека есть определенная идея о его прошлом бытии, определенные наборы (серии) памяти. Эти две составляющие и есть главные конституэнты ЭГО. Поэтому можно назвать ЭГО комплексом психических факторов. Этот комплекс обладает огромной энергией притяжения, как магнит; он притягивает содержания из бессознательного, из этой темной неведомой области; он также притягивает впечатления извне, и когда они входят в связь с ЭГО, то осознаются. Если же не входят, то осознания не происходит.

Моя идея заключается в том, что ЭГО – это своего рода комплекс, который мы в себе заботливо взращиваем. Он всегда в центре нашего внимания и наших желаний, он – центр нашего сознания. Если ЭГО раскалывается, как это случается при шизофрении, то рушатся все моральные критерии, теряется возможность сознательно воспроизводить действия, так как центр расколот и определенные части психики обращаются к одному фрагменту ЭГО, а остальные – к другому. Именно поэтому при шизофрении вы часто можете наблюдать быструю трансформацию из одной личности в другую.

В сознании можно различить ряд функций. Функции обеспечивают сознание возможностью получать ориентиры из области эктопсихических и эндопсихических факторов. То, что я понимаю под эктопсихикой, есть система связей между содержанием сознания и фактами (данными), идущими из внешней среды. Это система ориентации, которая имеет дело с внешними фактами, получаемыми мною посредством органов чувств. Эктопсихика – это система связей между содержаниями сознания и постулируемыми процессами в бессознательном.

*Юнг К.Г. Аналитическая психология: Тевистокские лекции. / Сост. В.В. Зеленский, А.М. Руткевич. – М.: Мартис, 1995. – С. 10–12.*



**ЯСПЕРС Карл (1883 – 1969)** – немецкий философ и психиатр, один из создателей экзистенциализма. Начиная свою деятельность как психиатр, и это во многом определило его понимание философских проблем. (После 1915 отошел от активных исследований в области психиатрии, посвятив ряд работ проблематике патографии, т.е. психопатологическому анализу выдающихся личностей: Стриндберг, Ван Гог, Сведенборг, Гельдерлин, Ницше и др.). В философском отношении Ясперс, как и Хайдеггер, находился под влиянием Кьеркегора. Ясперс различает наличное бытие-в-мире, (подлинное) существующее бытие и трансцендентальное в-себе-бытие; им соответствуют философия ориентации в мире, экзистенциальное озарение (Existenzerhellung), метафизика, которая должна дать разгадку шифра абсолютного мира. Основная задача психологии, по Ясперсу, состоит в том, чтобы раскрыть содержание «шифра» или сделать ясным то обстоятельство, что в основе всех сознательных проявлений человека (науки, искусства, религии и др.) лежит неосознаваемая деятельность экзистенции (свободного духа), что господствующее в мире неразумное и есть источник высшей мудрости («Разум и экзистенция», 1935).

Предложенная Ясперсом классификация влечений также явилась основой для последующих клинических исследований. Она включала: 1) чувственно-соматические влечения – секс, голод, жажда и т.п.; 2) жизненные влечения: а) существование, желание действия, стремление к самоутверждению, мужество, страх и др., б) витально-психологические – родительская забота, желание путешествовать и др., в) витально-творческие – стремление к изображению, к усиленной работе, труду и т.п.; 3) духовные. Особый интерес представляют взгляды Ясперса на сущность сознания. Он различает два вида сознания: бодрствование и рефлектирующее. Бодрственное сознание отражает окружающий мир, а рефлектирующее – восприятие этого мира человеком. Синдром деперсонализации, например, не патопсихологический синдром, а проявление рефлектирующего сознания, следовательно, не признак душевного заболевания, а высший уровень сознания, определяемый духовным миром человека. Ясперс раскрывает значение термина «сознание» следующим образом. Во-первых, под сознанием подразумевается осознание собственных переживаний; во-вторых, это осознание объекта, т.е. знание о чем-то предметном и внешнем; в-третьих, это самосознание, осознание личностью собственного «Я». Где нет сознания в этом указанном смысле, там нет и психической субстанции. Как феномен Ясперс рассматривает «сознание Я», выделяя его четыре формальных признака: чувство деятельности как осознание себя в качестве активного существа; осознание собственного единства в каждый момент времени; осознание собственной идентичности, т.е. я остаюсь тем, кем был всегда; осознание того, что «Я» отлично от остального мира, от всего, что не является «Я».

*Современная западная философия: Словарь / Сост.: В.С. Малахов, В.П. Филатов. – М.: «Политиздат», 1996. – С. 402–404.*

### **Карл Ясперс. Стриндберг и Ван Гог: Опыт сравнительного патографического анализа**

*Опись переживаний предметного сознания.* Для того чтобы наглядно показать, каким стал мир Стриндберга под влиянием его шизофренического процесса, мы вначале дадим упорядоченную сводку непосредственно пережитых им так называемых элементарных феноменов, взятых – до всяких рефлексий – в том виде, в каком они возникают и обусловлены самим этим процессом как таковым.

Общим и представляющим для нас интерес здесь является то, что указанные элементы содержания не просто переживаются так, «как если бы» имели место некие явления (например, чуждые влияния, телепатические воздействия и т.д.), но что эти явления непосредственно присутствуют в переживаниях в качестве реальных и, в лучшем случае, лишь впоследствии могут оцениваться как обманы чувств. В этой форме «как если бы» мы и сами легко можем представить себе все эти явления и вжиться в них, но мы не можем их «восуществить». Стриндбергу шизофреническое содержание дано так же непосредственно и несомненно, как нам – содержание наших чувственных восприятий.

#### 1. Обманы чувств.

а) Осязание и общее чувство. Тротуар движется под его ногами, длительно наклоняясь, подобно палубе корабля. Лишь приложив заметные усилия, он может подняться на высоту Люксембургского сада. О магнитно-электрических влияниях уже говорилось. Он борется против этих так называемых электрических атак, которые ему «стискивают грудь и прошивают спину».

б) Вкус и обоняние. Все приготовленные кушанья внушают ему такое отвращение, словно они из испорченных продуктов. Он боится, что воздух отравлен. Часто воздух кажется ему густым, словно от ядовитых испарений, и он вынужден работать при открытых дверях и окнах. «Какая-то удушающая атмосфера, даже когда открываешь окна, предвещает тяжелую ночь».

в) Зрение. На досках столов образуются, «как обычно, фигуры из древесных волокон. Эта демонстрирует козлиную голову – в мастерском исполнении». На камнях он видит контуры разных видов животных, шляпы, шлемы. Он хочет показать их одному исследователю древностей.

г) Слух. «Стоит мне только поселиться в гостинице, как начинается какой-то шум: шаркают подметками, двигают мебель <...>, стоит мне сесть за столик в столовой, как начинают шуметь и там» (он убежден, что это слышат и его соседи: он их спрашивал). И лишь изредка он слышит голоса – причем, только при побуждении.

#### 2. Олицетворенные осознания.

Так называются переживания непосредственного реального присутствия неких существ при отсутствии восприятия их каким-либо определенным органом чувств. «Я ощутил присутствие человека... Я его не видел, но я его чувствовал».

#### 3. Первичные бредовые переживания.

Выше речь шла о чувственных переживаниях, теперь мы будем рассматривать в основном рассудочные толкования. Они также связаны с восприятиями, но – с реальными, то есть с такими, которые возникают с непосредственной очевидностью и, как правило, в некоем особом соотношении с собственным «я». Представляется, что существуют переходные формы

между «чистыми» толкованиями и такими непосредственными переживаниями самого принудительного, самоочевидного характера; тем не менее, где-то между двумя этими феноменами принципиально должен быть скачок. Готовность к подобному восприятию выражается в таких на первый взгляд совершенно понятных формулах, как: «Впрочем, мне все действует на нервы» или: «Я ощущаю какое-то нервное беспокойство». «Я чувствую угрозу. Кто угрожает мне? Я не знаю».

#### 4. Совокупные переживания.

Переживания лишь искусственно, в описании, могут быть представлены изолированными. Часто они внутренне взаимосвязаны, таят в себе какую-то последовательность, какую-то новую загадку, какой-то смысл; но часто они просто хаотически перепутаны друг с другом. Их взаимосвязь может быть дана непосредственно (и даже прямо и очевидно), или она может возникать лишь в размышлении как результат толкования.

*Шизофрения и культура нашего времени.* Если мы заглянем в историю Западной Европы до восемнадцатого века, мы не найдем в ней шизофреников, которые имели бы для своего времени такое же культурное значение, как те немногочисленные шизофренические больные, которыми мы занимались. Так, представляется допустимым следующее предположение: как во времена до восемнадцатого века должна была существовать некая естественная духовная предрасположенность к истерии, так нашему времени, видимо, каким-то образом соответствует шизофрения. В наше время болезнь уже не является коммуникативной средой, но она подготавливает почву для инкарнации отдельных исключительных возможностей. Тут словно открывается на время первоисточник фактического существования, словно скрытые основы нашего бытия непосредственно проявляют себя. Но для нас это – потрясение, которое мы долго выносить не можем, от которого мы с облегчением вновь ускользаем, которое мы какие-то мгновения отчасти переживаем перед великими картинами Ван Гога, но и тут долго этого выносить не можем. Это такое потрясение, которое не ведет к ассимиляции чуждого, но толкает нас к преображению в иное нам соразмерное воплощение. Это невероятно волнующий, но не собственный наш мир, из него исходит некое самосомнение, некие призывы к собственной экзистенции – и они благотворны, потому что они инициируют какое-то превращение.

*Ясперс К. Стриндберг и Ван Гог. Опыт сравнительного психопатологического анализа с привлечением случаев Сведенборга и Гельдерлина / Пер. Г.Б. Ноткина. – М.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1999. – С. 75–79, 208.*

### **Общая психопатология**

*Выделение отдельных феноменов из общего контекста психической жизни.* Мы используем термин «объект» («Gegenstand») в широком смысле. Объект – это то, что противостоит нам: объекты называем все, что мы созерцаем, постигаем, о чем мыслим, что распознаем своим внутренним

взором или органами чувств, короче говоря – все, на что мы направляем наше внутреннее внимание, независимо от того, реально это или нереально, конкретно или абстрактно, смутно или явственно. Объекты даны нам через восприятия (Wahrnehmungen) или представления (Vorstellungen). В качестве восприятий объекты даны нам физически (как нечто «осязаемое», непосредственно ощущаемое, обладающее свойством объективности), тогда как в качестве представлений они даны нам как нечто воображаемое, обладающее свойством субъективности. В любом из наших восприятий или представлений мы можем различить три элемента: материал ощущений (цвет, высота звука и т.п.), пространственную и временную упорядоченность и интенциональный акт (целенаправленность и объективацию). Материал ощущений входит в психическую жизнь и обретает объективное значение только благодаря интенциональному акту. Этому акту мы можем присвоить термин «мысль» или «осознание значения». Далее, рассуждая феноменологически, следует признать, что эти интенциональные акты не обязательно должны быть укоренены в материале ощущений. В качестве примера такого абстрактного знания об объекте можно привести быстрое чтение. Мы ясно сознаем смысл слов, при этом не вызывая в своем воображении те объекты, о которых идет речь. Такое абстрактное представление об объекте называется осознанием (Bewußtheit). В зависимости от типа восприятия осознание может быть физическим (то есть осознанием «присутствия рядом» кого-то невидимого и не представляемого) или чисто мысленным (что встречается значительно чаще).

*Сознание реальности: логические и психологические замечания.* То, что на данный момент является самоочевидным, кажется одновременно самым загадочным. Именно так обстоит дело со временем, с «Я», а также с реальностью. Пытаясь ответить на вопрос о том, что, по нашему мнению, есть реальность, мы приходим примерно к следующему: реальность – это сущее в себе (das Ansich-Seiende), в отличие от того, каким оно является нам; реальность – это то, что объективно, то есть имеет всеобщую значимость, в противоположность субъективным заблуждениям: реальность – это фундаментальная сущность, в отличие от внешних покровов. Мы можем также назвать реальностью то, что пребывает во времени и пространстве, в отличие от объективного в идеальном бытии. мыслимого как нечто значимое (например, от математических объектов). Таковы ответы нашего разума, посредством которых мы определяем для себя понятие реальности. Но мы нуждаемся в чем-то большем, нежели это чисто логическое представление о реальности, а именно – в представлении о переживаемой реальности.

Едва ли можно говорить о возможности дедуцировать то, что представляет собой наше переживание реальности как таковое; точно так же невозможно сравнивать его феноменологически с другими родственными явлениями. Мы должны рассматривать его как первичный феномен, доступный выражению только непрямым путем. Мы обращаем на него наше внимание

в силу того, что оно подвержено патологическим расстройствам и лишь, поэтому его существование может быть замечено. Если мы хотим описать его феноменологически, мы должны иметь в виду следующее: 1. Реально то, что дано нам в конкретном чувственном восприятии. 2. Реальность заключается в осознании бытия как такового. 3. Реально то, что оказывает нам сопротивление.

Понять реальность – это понять значение. Сопротивление, с которым мы сталкиваемся в окружающем мире, предоставляет нам широкое поле реального, простирающееся от конкретности осязаемых предметов до восприятия значений в вещах, поведении и реакциях людей. Отсюда происходит наше сознание реальности, с которой мы должны иметь дело и считаться на практике, к которой мы должны приспособлять каждое мгновение нашей жизни, которая наполняет нас ожиданиями и в которую мы верим как в нечто существующее. Сознание этой реальности наполняет собой каждого из нас; это более или менее ясное знание о той реальности, с которой мы вступаем в наиболее тесное соприкосновение. Индивидуальная реальность каждого входит составной частью в более общую реальность; последняя структурируется и дополняется новым содержанием благодаря той культурной традиции, в которой мы выросли и получили образование. То, что во всем этом является для нас реальным, имеет много различных степеней определенности; обычно мы не вполне ясно сознаем, с какой именно из этих степеней мы имеем дело в каждом случае. Чтобы оценить степень определенности, мы должны только проверить, на какой риск мы готовы пойти, опираясь на наши обычные суждения о реальном или нереальном.

*Сознание собственной личности.* После того как чисто формальное сознание собственного «Я» обретает содержание, можно говорить о сознании личности. Последнее, во всей своей полноте, составляет предмет понимающей психологии (то есть психологии, интерпретирующей происхождение одних событий психической жизни из других). С точки зрения феноменологии важно следующее. Существуют два типа отношения человека к собственным переживаниям. Многие инстинктивные действия ощущаются личностью как естественные проявления ее существа, ее состояния на данный момент времени – абсолютно понятные и переживаемые как собственные инстинктивные движения данной личности. Это верно и для совершенно аномальных садомазохистских позывов, стремления испытать страдание и т.д. Существуют, однако, и другие инстинктивные побуждения, ощущаемые как чуждые, неестественные, недоступные пониманию, «не свои»; личность переживает их как нечто навязанное извне. Этой феноменологической оппозиции инстинктивных побуждений, переживаемых как субъективно понятные и непонятные, противопоставляется оппозиция побуждений, объективно доступных и недоступных пониманию наблюдателя.

Термин «сознание» обозначает, во-первых, действительный опыт внутренней психической жизни (в противоположность чисто внешнему характеру событий, являющихся предметом биологического исследования); во-вторых, этот термин указывает на дихотомию субъекта и объекта (субъект преднамеренно «направляет себя», свое внимание на объект своего восприятия, воображения или мышления); в-третьих, он обозначает знание собственного сознательного «Я» («Я»-сознание: *Seibstbewufitsein*). Соответственно, бессознательное, во-первых, обозначает нечто, не принадлежащее действительному внутреннему опыту и не выявляемое как переживание; во-вторых, под бессознательным понимается нечто такое, что не мыслится в качестве объекта и остается незамеченным (благодаря тому, что оно бывает предметом восприятия, оно впоследствии может «всплыть» в памяти); в-третьих, бессознательное ничего не знает о самом себе.

Таким образом, наше мгновенное состояние сознания не есть нечто однородное. Вокруг фокуса сознания распространяется поле внимания, утрачивающее свою отчетливость по мере приближения к периферии. В рамках общего состояния нашего сознания, в нашей психической жизни, взятой во всей ее целостности, в каждый данный момент может присутствовать множество различных степеней сознания, начиная от абсолютно ясного сознания, через различные стадии помрачения – до полной утраты сознания. Сознание может быть обрисовано как своего рода волна на пути к потере сознания. Ясное сознание – это гребень волны; этот гребень понижается, волна уплощается и, наконец, исчезает. Речь, однако же, не идет о простом следовании одного за другим. Мы имеем дело с изменчивым многообразием. Мы можем столкнуться со сжатием области сознания, с ослабленным различением субъекта и объекта, с неспособностью разобраться в том множестве состояний чувств, которое охватывает и затуманивает мысли, образы и символы.

Говоря о сознании «Я», мы имеем в виду не только определенного рода внутренние переживания; сознание собственного «Я» побуждает меня еще и рефлексивно обращаться к самому себе. Рефлексируя, я не только познаю себя, но и влияю на самого себя. Во мне не просто что-то происходит: я к тому же еще и планирую, побуждаю, формирую то, что происходит внутри меня. Я могу, так сказать, впитывать действительность в себя, могу вызывать ее и управлять ею.

*Ясперс К. Общая психопатология / Пер. Л.О. Акопяна. – М.: Практика, 1997. – С. 42–44, 67, 80–82.*

# **ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ**

## **Хрестоматия**

### **Часть 4**

#### **Редакторы-составители:**

кандидат философских наук, доцент А.М.Бобр,

кандидат философских наук, доцент Е.В.Хомич

#### **Ответственный за выпуск:**

**Е.Н. Новицкий**

Подписано в печать май 2012.

Бумага офсетная. Отпечатано на ризографе БГУ.

Тираж 100 экз.