

БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

Хрестоматия

Часть 3

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 |
| МАРКС Карл (1818 – 1883)..... | 5 |
| Карл Маркс. Немецкая идеология..... | 7 |
| МЕРЛО-ПОНТИ Морис (1908 – 1961) | 10 |
| Морис Мерло-Понти. Феноменология восприятия | 12 |
| МИД Джордж Герберт (1863 – 1931)..... | 15 |
| Джордж Г. Мид. От жеста к символу | 15 |
| ОРТЕГА-И-ГАСSET Хосе (1883 – 1955) | 19 |
| Хосе Ортега-и-Гассет. Восстание масс | 20 |
| ОСТИН Джон (1911 – 1960)..... | 25 |
| Джон Остин. Чужое сознание..... | 25 |
| ПАСКАЛЬ Блез (1623 – 1662)..... | 28 |
| Блез Паскаль. Мысли..... | 29 |
| ПАТНЭМ Хилари (род. 1926)..... | 31 |
| Хилари Патнэм. О сознании | 32 |
| ПИАЖЕ Жан (1896 – 1980)..... | 34 |
| Жан Пиаже. Психология интеллекта | 34 |
| ПИРС Чарльз Сандерс (1839 – 1914) | 38 |
| Чарльз Пирс. Принципы феноменологии..... | 38 |
| ПЛАТОН (427 – 347 до н.э.)..... | 41 |
| Платон. Федон..... | 42 |
| ПЛОТИН (205 – 270)..... | 47 |
| Плотин. Об уме, идеях и о сущем | 48 |
| ПРИСТЛИ Джозеф (1733 – 1804)..... | 54 |
| Джозеф Пристли. О сознании..... | 55 |
| РАЙЛ Гилберт (1900 – 1976) | 58 |
| Гилберт Райл. Понятие сознания..... | 59 |
| РАЙХ Вильгельм (1897 – 1957)..... | 67 |
| Вильгельм Райх. Психология масс и фашизм..... | 68 |
| РИКЁР Поль (1913 – 2005) | 70 |
| Поль Рикер. Конфликт интерпретаций..... | 71 |
| РОРТИ Ричард (1931 – 2007) | 73 |
| Ричард Рорти. Философия и зеркало природы | 74 |
| РУБИНШТЕЙН Сергей Леонидович (1889 – 1960) | 78 |
| С.Л. Рубинштейн. Основы общей психологии | 80 |

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 определенных 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.

МАРКС Карл (1818 – 1883) – основоположник диалектического и исторического материализма, марксистской политэкономии и научного коммунизма. Родился в Трире (прирейнская Пруссия) в семье адвоката. Окончив гимназию в Трире (1830–1835), поступил на юридический факультет Боннского (1835–1836), а затем Берлинского (1836–1841) университетов. Во время учебы сблизился с кружком младогегельянцев, стремившихся делать из философии Гегеля атеистические и революционные выводы. В 1841 представил диссертацию «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», за которую получил диплом доктора философии. В начале 1842 выступил как революционный демократ в своей первой статье «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции». С апреля 1842 начал сотрудничать в «Рейнской газете», редактором которой стал осенью того же года, переселившись в Кельн. <...> В 1843 Маркс женится на Жени фон Вестфален и в октябре того же года переезжает с нею в Париж. Здесь он имеет возможность видеть значительно более развитое рабочее движение, изучает социалистическую и коммунистическую литературу. В феврале 1844 выпускает вместе с А. Руге единственный номер «Немецко-французского ежегодника», свидетельствующего об окончательном переходе Маркса от идеализма к материализму и от революционного демократизма к коммунизму. В статьях, опубликованных в этом журнале («К европейскому вопросу» и особенно «К критике гегелевской философии права. Введение»), Маркс высказывает идею о всемирно-исторической роли пролетариата, призванного совершить революцию. «Экономическо-философские рукописи», написанные Марксом летом 1844, представляют собой незавершенную попытку обобщить его первые экономические исследования и дать теоретическое обоснование пролетарской революции. Маркс приходит здесь к выводу о решающей роли экономики в жизни общества. (Опубликованные в СССР в 1932 эти рукописи послужили толчком к новой фазе теоретических дискуссий о марксизме). В августе 1844 Маркс второй раз встретился в Париже с Фридрихом Энгельсом, и с того момента началась их почти 40-летняя дружба. Первым их результатом явилась совместная книга «Святое семейство», содержащая критику их бывших друзей младогегельянцев, эволюционировавших вправо. Написанная главным образом Марксом, она была издана в 1845. В начале февраля 1845 Маркса по настоянию прусского правительства выслали из Франции, и он переезжает в Брюссель. Здесь Маркс пишет (по-видимому, в апреле 1845) «Тезисы о Фейербахе», в которых формирует главенствующую роль общественной преобразовательной практики и определяет сущность человека как «совокупность всех общественных отношений». Осенью 1845 Маркс и Энгельс приступают к написанию второй совместной работы (ноябрь 1845 – апрель 1846) «Немецкая идеология», в которой идеализму младогегельянцев противопоставляется новая философия – исторический материализм. «сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни», - пишут они. Это положение они развертывают на материале разложения общественных формаций, показывая при этом, что все исторические коллизии «коренятся в противоречии между производительными силами и формой общения», но этому противоречию должен прийти конец при переходе от капитализма к коммунизму. «Немецкая идеология» не была в свое время опубликована (напечатана полностью в 1932 на нем., в 1933 – на русском языке). В 1847 Маркс написал книгу «Нищета философии», в которой обнародованы некоторые результаты, достигнутые в «Немецкой идеологии». Книга посвящена критике Прудона как ответ на его работу «Философия нищеты». Написанное вначале Энгельсом как «Проект Коммунистического символа веры» и как «Принципы коммунизма», а затем совместно Марксом и Энгельсом по поручению 2-го конгресса Союза коммунистов (конец ноября – начало декабря 1847 в Лондоне), оно было опубликовано в конце февраля 1948 в Лондоне и послужило программным документом первой ком-

мунистической организации. Это наиболее известное произведение Маркса и Энгельса. В нем подводятся итоги разработки нового мировоззрения и дается обоснование неизбежности коммунистической революции. «На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех», – пишут Маркс и Энгельс. С выходом в свет «Манифеста Коммунистической партии» завершается период формирования марксизма. Второй период начинается с революции 1848–1849, охватившей почти всю Европу. В начале апреля 1848 Маркс и Энгельс приезжают в Кельн. Здесь с 1 июня 1848 по 19 мая 1849 они издают «Новую рейнскую газету», выступающую на стороне сил революции. Маркс и Энгельс стремятся придать ей более последовательный характер. Когда же революция терпит поражение, Маркс вынужден сначала переселиться в Париж, а затем окончательно поселяется в Лондоне. 1850–1852 посвящены главным образом обобщению политического опыта революционных событий. В 1850 Маркс и Энгельс издают журнал «Новая Рейнская газета. Политика – экономическое обозрение», в котором печатают работу Маркса. «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 год», где впервые появляется термин «диктатура пролетариата». А в 1852 издается работа Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», в которой он делает вывод о необходимости слома старой государственной машины и о роли крестьянства как естественного союзника пролетариата. 5 марта 1852 в письме к И. Вейдемейеру Маркс обобщает главнейшее в марксизме: существование классов, переход к диктатуре пролетариата и уничтожение всяких классов. Период реакции, начавшийся после поражения революции в Европе, оказался наиболее трудным в жизни Маркса. Он сотрудничал в американской газете «New York Daily Tribune» и в некоторых других изданиях, но без материальной помощи Энгельса вряд ли смог бы выжить. С 1850 Маркс возобновил свои экономические занятия. В 1857–1858 он создает свою первую рукопись как первый вариант будущего «Капитала». Здесь во «Введении» он определяет предмет и характеризует метод политэкономии, а в самой рукописи (около 50 печатных листов) делает открытие прибавочной стоимости и в общих чертах разрабатывает ее теорию. На основе данной рукописи Маркс пишет первый выпуск «К критике политической экономии», опубликованный в июне 1859. А в его предисловии дает классическое определение материалистического понимания истории, начинающееся со слов: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания и так далее». В 1861–1863 Маркс создает второй вариант будущего «Капитала», рукопись в объеме 200 печатных листов. А в 1863–1865 – третий вариант первого тома «Капитала», который в основном на базе этого третьего варианта и выходит из печати в 1867 в Гамбурге. (Второй и третий тома «Капитала» выходят в свет уже после смерти Маркса, в 1885 и 1894 под редакцией Энгельса.) «Капитал» – главный труд Маркса. Здесь наиболее полно представлена его разработка материалистической диалектики, ее применение к анализу буржуазного общества, здесь он сформулировал закон движения этого общества, положение о неизбежности гибели капитализма и дал обоснование теории научного коммунизма. Во время работы над «Капиталом» Маркс принял участие в учреждении Первого Интернационала (1864–1872), в котором он сыграл выдающуюся роль как составитель его программных документов и организатор его конгрессов и конференций. В 1871 Маркс приветствовал Парижскую Коммуну, опыт которой обобщил в работе «Гражданская война во Франции» (1871). После объедине-

ния первой социал-демократической партии Германии Маркс подверг критике проект ее программы. «Критика Готской программы» (апрель – май 1875) – произведение, в котором Маркс сформулировал учение о переходном периоде от капитализма к коммунизму (социализм) и о двух фазах коммунизма. Учение Маркса оказало колоссальное влияние на общественное и идейное развитие во многих странах мира. Похоронен Маркс на Хайгетском кладбище в Лондоне.

Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика, 2001. – С. 311–312.

Карл Маркс. Немецкая идеология

Итак, дело обстоит следующим образом: определенные индивиды, определенным образом занимающиеся производственной деятельностью, вступают в определенные общественные и политические отношения. Эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае – на опыте и без всякой мистификации и спекуляции – выявить связь общественной и политической структуры с производством. Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определенных индивидов – не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они в действительности, т.е. как они действуют, материально производят и, следовательно, как они действительно проявляют себя при наличии определенных материальных, не зависящих от их произвола границ, предпосылок и условий.

Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением их материальных действий. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т.д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т.д., но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и соответствующим этому развитию общением, вплоть до его отдаленнейших форм. Сознание [*das Bewusstsein*] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [*das bewusste Sein*], а бытие людей есть реальный процесс их жизни. Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то это явление точно так же проистекает из исторического процесса их жизни, как обратное изображение предметов на сетчатке глаза проистекает из непосредственно физического процесса их жизни.

В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т.е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их дейст-

вительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития: люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общество, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. При первом способе рассмотрения исходят из сознания, как если бы оно было живым индивидом; при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как их сознание.

Этот способ рассмотрения не лишен предпосылок. Он исходит из действительных предпосылок, ни на миг не покидая их. Его предпосылками являются люди, взятые не в какой-то фантастической замкнутости и изолированности, а в своем действительном, наблюдаемом эмпирически процессе развития, протекающем в определенных условиях. Когда изображается этот деятельный процесс жизни, история перестает быть собранием мертвых фактов, как у эмпириков, которые сами еще абстрактны, или же воображаемой деятельностью воображаемых субъектов, какой она является у идеалистов.

Там, где прекращается спекулятивное мышление, – перед лицом действительной жизни, – там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание. Изображение действительности лишает самостоятельную философию ее жизненной среды. В лучшем случае ее может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от действительной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев. Но, в отличие от философии, эти абстракции отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи. Наоборот, трудности только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала – относится ли он к какой-нибудь минувшей эпохе или к современности, – когда принимаются за его действительное изображение. Устранение этих трудностей обусловлено предпосылками, которые отнюдь не могут быть даны здесь, а создаются лишь в ходе изучения действительного жизненного процесса и деятельности ин-

дивидов каждой отдельной эпохи. Мы выделим здесь некоторые из этих абстракций, которыми мы пользуемся в противоположность идеологии, и поясним их на исторических примерах.

Лишь теперь, после того как мы уже рассмотрели четыре момента, четыре стороны первичных, исторических отношений, мы находим, что человек обладает также и «сознанием». Но и это сознание не с самого начала является «чистым» сознанием. На «духе» с самого начала лежит проклятие — быть «отягощенным» материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, звуков — словом, в виде языка. Язык так же древен, как и сознание; язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоящей необходимости общения с другими людьми. Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня. Животное не «соотносит» себя ни с чем и вообще не «соотносит» себя; для животного его отношение к другим не существует как отношение. Сознание, следовательно, уже с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди. Сознание, конечно, вначале есть всего лишь осознание ближайшей чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в одно и то же время оно — осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это — чисто животное осознание природы (обоожествление природы) — именно потому, что природа еще почти не видоизменена ходом истории, а с другой стороны, это сознание необходимости вступать в сношения с окружающими индивидами является началом осознания того, что человек вообще живет в обществе. Начало это носит столь же животный характер, как и сама общественная жизнь на этой ступени; это — чисто стадное сознание, и человек отличается здесь от барана лишь тем, что сознание заменяет ему инстинкт, или что его инстинкт осознан. Это баранье, или племенное, сознание получает свое дальнейшее развитие благодаря росту производительности, росту потребностей и лежащему в основе того и другого росту населения. Вместе с этим развивается и разделение труда, которое вначале было лишь разделением труда в половом акте, а потом — разделением труда, совершавшимся само собой или «естественно возникшим» благодаря природным задаткам (например, физической силе), потребностям, случайностям и т.д. Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда. С этого момента сознание может действительно вообразить себе, что оно есть нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может действительно представлять что-нибудь,

не представляя чего-нибудь действительного, – с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т.д.

Но человек познает себя, он обладает сознанием самого себя. В то время как в других существах инстинкты и силы природы проявляются разрозненно и бессознательно, – в человеке они объединяются и достигают сознания... Его природа – зеркало всей природы, познающей себя в нем. Итак – если природа познает себя во мне, то я познаю самого себя в природе, познаю в ее жизни свою собственную жизнь. Так и мы даем жизненное проявление тому, что вложено в нас природой.

Само собой разумеется, что если подставить под природу проявление сознания, – мысленное выражение благочестивых пожеланий, касающихся человеческих отношений, – то сознание окажется только зеркалом, в котором природа созерцает самое себя. На основании того, что человек есть просто пассивное зеркало, в котором природа приходит к сознанию, доказывается теперь положение, что «Человек» должен и в своей сфере уничтожить раздвоенность, которой якобы не существует в природе, – как раньше это положение доказывалось на основании того, что человек есть просто тело природы. Присмотримся, однако, ближе к этому утверждению, в котором вся эта бессмыслица содержится в концентрированном виде.

Человек обладает самосознанием – таков первый отмечаемый факт. Инстинкты и силы отдельных существ природы превращаются в инстинкты и силы «Природы», которые, разумеется, в разрозненном виде «проявляются» в этих отдельных существах. Эта мистификация была необходима, чтобы сфабриковать затем соединение этих инстинктов и сил «Природы» в человеческом самосознании».

Маркс К. Немецкая идеология. Избранные сочинения в 9 т. Т. 2. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1985. – С. 7–12, 305–306.

МЕРЛО-ПОНТИ Морис (1908 – 1961) – французский философ, представитель феноменологии и экзистенциализма.

Важнейшей идеей экзистенциальной феноменологии Мерло-Понти, как и феноменологии Гуссерля, является идея единства (целостности) человеческого опыта. В соответствии с этим, центральное место в его концепции занимает проблема поиска путей философских средств его выявления и обоснования. Претендуя при этом на разработку новой трансцендентальной философии, новой концепции рефлексии и *cogito*, Мерло-Понти усматривает новаторство феноменологии не в отрицании единства опыта, но в новом, по сравнению с классическим рационализмом, его обосновании. Он критикует классический рационализм за предположение чистоты и беспредпосылочности сознания, за понимание его конституирующей деятельности в форме трансцендентального Я, в форме полностью рефлексивно контролируемого «конструктивизма», «интеллектуалистских синтезов» опыта. Классической трансценденталистской установке на универсальную «критику» опыта и исключительной направленности классической философии на Истину, на должное Мерло-Понти противопоставляет феноменологическую программу описания человеческого опыта в его реальном синкретизме рационального, необходимого и случайного, в его реальной полноте и действительном разнообразии, со

всеми его случайными содержаниями и тем, что в нем представляется «бессмысленным». «Интеллектуалистская философия» предполагает непродуктивность «смутного сознания»; все, что «отделяет нас от истинного мира» – заблуждение, болезнь, безумие и в итоге воплощение, – оказывается сведенным к положению простой видимости, заявляет Мерло-Понти. «Объективная мысль» отбрасывает феномены экзистенции, отказывается от факта, или от реального, «во имя возможного и очевидности». Для классической философии единственно достойная познания вещь – «чистая сущность сознания»; разнообразие же феноменов для нее оказывается незначительным и непостижимым. Заменяя конкретный мир и конкретный опыт их рефлексивной реконструкцией, полагая объект как коррелят универсального конституирующего сознания, насквозь прозрачного для самого себя, последовательный трансцендентальный идеализм лишает мир его непрозрачности и трансцендентности, упраздняет самодостаточность вещей и снимает фактически все проблемы, кроме одной – своего собственного начала. В такой же мере, как рационалистический гносеологизм классической философии, неприемлем для Мерло-Понти и материализм. Упрекая последний в эмпиризме, механицизме, в объяснении жизни сознания «действием социологической или физиологической каузальности», философ объявляет важнейшим принципом феноменологии независимость феноменологических описаний от каузальных экспликаций: «Когда мы описываем сознание, ангажированное своим телом в пространство, своим языком в историю, своими предрассудками в конкретную форму мысли, нет вопроса о том, чтобы помещать его в серию объективных событий... и в каузальность мира». Руководствуясь программой интеграции «феномена реального» в трансцендентальную философию, в «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти заявляет о необходимости «придать конечности позитивное значение», исследовать человеческий опыт в фактическом разнообразии его до-рефлексивных и допредикативных форм, вплоть до патологического, детского, «примитивного» опытов и других в их собственной онтологической устойчивости, неразложимости, незаместимости и конститутивности. Болезнь, как и детство, как и «примитивное» состояние объявляются мыслителем «формами полной экзистенции»; и патологические феномены, которые производятся болезнью для замещения, восполнения разрушенных нормальных функций, должны, как считает Мерло-Понти, изучаться в качестве таковых, т.е. в качестве замещений, как аллюзии на фундаментальную функцию, которую они пробуют заменить. Мерло-Понти отказывается подчинять всякий опыт «абсолютному сознанию этого опыта», которое разместило бы его в «системе истины», ибо таким образом понимаемое единство опыта делает непостижимым разнообразие реального опыта. «Если мы хотим сохранить значение за свидетельствами сознания, без чего невозможна никакая истина, – пишет он, – нельзя нивелировать все опыты в «единственном мире», все модальности экзистенции в «единственном сознании». Для этого нужно было бы располагать высшей инстанцией, которой можно было бы подчинить перцептивное сознание, фантастическое сознание и т.д.». Ранее уже объявив перцепцию «абсолютным» знанием, в «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти рассматривает *cogito* «по эту сторону истины и заблуждения», он полагает сознание включающим, по меньшей мере, «всякую абсолютную ложность» и, в конце концов, провозглашает «бытие в истине» не отличающимся от «бытия в мире». Поскольку феноменологическая рефлексия исходит из требования, что реальное нужно описывать, а не конструировать или конституировать «синтетическими актами» субъекта познания, она должна оставаться в объекте и эксплицировать его первоначальное единство. Подлинное *cogito*, по мнению Мерло-Понти, «не определяет экзистенцию через мысль, которую субъект имеет об экзистенции, не превращает достоверность мира в достоверность мысли о мире и, наконец, не заменяет сам мир значением мира». Напротив, поскольку современная философия «берет факт в качестве главной темы», *cogito* должно

открывать субъект в «его ситуации», как «бытие в мире». И именно потому, что человек есть отношение к миру, понять это отношение можно только через «приостановку этого движения, отказ ему в нашем соучастии». «Рефлексия не уединяется от мира к единству сознания как основанию мира, она отступает, чтобы увидеть, как рождаются трансцендентности, она растягивает интенциональные нити, которые связывают нас с миром, чтобы показать их...» Истинная роль философской рефлексии состоит в том, считает философ, чтобы «поставить сознание перед его иррефлексивной жизнью в вещах», перед его собственной историей, которую оно «забыло», и описать «допредикативную очевидность мира», наше первоначальное знание реальности, наше «обладание миром» в дорефлексивном *cogito*.

История философии. Энциклопедия / Под ред. А.А. Грицанова. – Минск : Книжный дом, 2002. – С. 613, 1132.

Морис Мерло-Понти. Феноменология восприятия

Часть третья. Бытие для себя и бытие в мире. Глава 1. Cogito. <...> Сознание, которое обуславливает язык, это лишь всеобъемлющее и неартикулированное схватывание мира, которое подобно тому, что приходит к ребенку с первым его вздохом, или к утопающему, цепляющемуся за жизнь. И если верно, что всякое частное знание основывается на этом исходном видении, верно и то, что это видение ждет не дождется, пока перцептивное познание и речь не завладеют им, не установят его, не разложат по косточкам. Безмолвное сознание постигается не иначе, как в виде «я мыслю» вообще перед лицом подлежащего мышлению расплывчатого мира. Всякое частное знание и даже рассмотрение этого общего проекта в философии требуют того, чтобы субъект пустил в ход те силы, тайной которых он не обладает и самое главное, – чтобы он становился говорящим субъектом. Немое *Cogito* может стать *Cogito* только тогда, когда оно себя выразит.

<...> Всякое сознание есть в какой-то мере сознание перцептивное. В том, что я называю своим разумом или своими идеями – если бы можно было развернуть все их предпосылки, – всегда можно обнаружить переживания, которые не были высвечены, массивные пласты прошлого и настоящего, всю ту «отложившуюся историю», которая не только касается генезиса моего мышления, но и детерминирует его смысл. Дабы абсолютная, свободная от всяких предположений очевидность была возможна, дабы мое мышление могло стать проницаемым для самого себя, достичь с собой единства, добиться чистого «согласия себя с собой», нужно было бы, говоря словами кантианцев, чтобы оно перестало быть событием и стало совершенным актом или, говоря языком Учения, чтобы его формальная реальность была заключена в его объективной реальности, чтобы, говоря языком Мальбранша, мышление перестало быть «восприятием», «ощущением» или «соприкосновением» с истиной и стало чистой «идеей» и «видением» истины. Нужно, говоря другими словами, чтобы вместо того, чтобы быть самим собой, я стал бы чистым знатоком самого себя и чтобы мир перестал существовать вокруг меня и стал чистым объектом для меня. В

отношении того, что мы есть в силу обретенного и в силу этого предсуществующего мира, мы обладаем, конечно, способностью отвлечься, и этого достаточно для того, чтобы мы не были детерминированы. Я могу закрыть глаза, заткнуть уши, но я не могу прекратить видеть – пусть перед глазами у меня будет темнота, или слышать – пусть и тишину. Я могу равным образом заключить в скобки свои мнения и приобретенные убеждения, но что бы я ни думал и чтобы ни решал, я всегда думаю и решаю на фоне того, в чем я был убежден или что сделал до этого. *Habemus ideam veram*, мы держимся истины, этот опыт истины был бы абсолютным знанием, если бы мы могли тематизировать все его мотивы, то есть если бы мы перестали быть в ситуации. Действительное обладание истинной идеей не дает нам, следовательно, никакого права утверждать, что существует какое-то умопостигаемое место адекватного мышления и абсолютной плодотворности, оно служит основанием лишь для своего рода «телеологии» сознания, которая с помощью исходного орудия будет ковать орудия более совершенные, из этих последних еще более совершенные и так без конца.

<...> Речь идет не о том, чтобы ограничить нас феноменами и заключить сознание в рамки его собственных состояний, сохраняя возможность какого-то иного бытия по ту сторону бытия видимого, и не о том, чтобы трактовать наше мышление как факт среди других фактов; речь о том, чтобы определить бытие как то, что нам видится, а сознание – как универсальный факт.

<...> Итак, бесспорно, что я мыслю. Я не уверен, что вот там находятся пепельница или трубка, но я уверен, что мне думается, что вижу пепельницу или трубку. Так ли просто, как это принято считать, разделить эти два утверждения и сохранить, независимо от всякого суждения относительно видимой вещи, очевидность моей «мысли о том, что я вижу»?

Напротив, это невозможно. Восприятие есть именно акт такого рода активности, в которой невозможно разделить сам по себе акт и объект, на который он направлен. Восприятие и воспринимаемое по необходимости имеют одну и ту же экзистенциальную модальность, ибо мы не сможем отделить от восприятия то осознание достижения самой вещи, которым оно обладает или, точнее, которым является. Не может быть и речи о том, чтобы сохранить достоверность восприятия, отвергая достоверность воспринимаемой вещи. Если я вижу пепельницу в полном смысле слова «видеть», то необходимо, чтобы пепельница действительно находилась там, и я ничего не могу поделать с этим утверждением. Видеть – значит видеть что-то. Видеть красное – значит видеть красное, существующее действительно (*en acte*). Видение можно свести к простому допущению, будто ты видишь, рассматривая его как созерцание некоего подвижного, нигде не закрепленного *quäle*. Но если, как говорилось выше, само качество, в своей специфической текстуре – это внушение нам определенного способа существования, на которое мы откликаемся, коль скоро обладаем сенсорными

полями, и если восприятие цвета, наделенного той или другой структурой, – внешний цвет или собственный цвет какой-то поверхности, – происходящее в каком-то определенном месте или на каком-то расстоянии, предполагает нашу открытость реальности, или миру, то каким образом удалось бы нам разделить достоверность нашего воспринимающего существования и достоверность существования ее внешнего сообщника? Существо моего видения заключается в том, что оно соотносится не только с видимым, но и с бытием, видимым действительно. Соответственно если у меня возникает сомнение в присутствии вещи, то это сомнение распространяется и на само видение: если там нет ни красного, ни голубого, я говорю, что я их там по-настоящему не видел, я признаю, что ни разу не было достигнуто это соответствие моих зрительных интенций и видимого, которое и есть действенное видение. Итак, что-нибудь одно: или я не обладаю никакой достоверностью относительно собственно вещей, но тогда я тем более не могу быть уверенным в своем собственном восприятии, взятом даже в качестве простой мысли, поскольку даже в таком виде оно включает в себя утверждение о существовании вещи; или же я с достоверностью схватываю собственную мысль, но это предполагает, что я признаю и существования, на которые она направлена.

<...> Я уверен в своем существовании не потому, что я мыслю о бытии, но, напротив, достоверность моих мыслей вытекает из их действительного существования. Моя любовь, моя ненависть, мое желание достоверны не в виде мыслей о любви, ненависти, желании, – напротив, всякая достоверность этих мыслей исходит из достоверности актов любви, ненависти, желания, достоверностью которых я обладаю, поскольку я их совершаю. Всякое внутреннее восприятие неадекватно, поскольку я не есмь объект, который можно было бы воспринять, поскольку я формирую свою реальность и образую единство с собой только в действии. «Я сомневаюсь»: нет другого способа отбросить все сомнения в отношении этого суждения, кроме действительного сомнения, захваченности опытом сомнения. Таким образом, сомнение и есть достоверность сомнения. Сомневаться всегда означает сомневаться в чем-то, даже если «сомневаются во всем». Я уверен, что сомневаюсь, поскольку я принимаю ту или иную вещь или даже все вещи и мое собственное существование именно как сомнительные. Я познаю себя в отношении с «вещами», внутреннее восприятие приходит позже, и оно было бы невозможно, если бы я не был связан со своим сомнением, переживая его даже в объекте сомнения. О внутреннем восприятии можно сказать то же, что мы говорили о внешнем восприятии: что оно окутывает бесконечность, что оно – никогда не заверченный синтез, который вместе с тем утверждает себя, невзирая на то, что незавершен.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: «Ювента», 1999. – С. 475–513.

МИД Джордж Герберт (1863 – 1931) – амер. философ, социолог и социальный психолог. Примыкал к прагматизму и натурализму, развивал отдельные идеи У. Джеймса и Дж. Дьюи. Считал, что существование общества возможно благодаря способности человека принимать на себя разные роли; межиндивидуальные процессы опираются именно на эту способность человека. Социальный индивид (социальное Я) может взять на себя роль другого, других и «общественного другого». Это и есть этапы преобразования физического организма в социальное Я. Человек отличается от животного тем, что может оказаться объектом для себя самого. В каждом индивидуальном Я заложена сложная партитура реакций, способов действия, символических содержаний. Чтобы раскрыть их потенциал, нужно обеспечить максимальный диапазон взаимодействия. Став социальным субъектом, человек содействует развитию общества. Понятие «перспектива» в философии М. выражает специфику взаимодействия человека с социальной средой. Богатство и необычность реакций и способов деятельности, которыми располагает личность, зависят от разнообразия тех систем взаимодействия, в которых личность участвует. На последнем этапе внешний социальный контроль превращается в форму внутреннего самоконтроля. Структура завершеного Я характеризует единство и структуру социального процесса. Большую роль М. придавал системе символов. Процесс социализации, по М., завершается формированием социального рефлексивного Я. Последнее отражает совокупность межиндивидуальных взаимодействий, способность личности становится объектом для самой себя. Концепция М. оказала значительное воздействие на развитие социальной психологии и социологии. Она заложила, в частности, основы символического интеракционизма (Г. Блумер, Т. Кун и др.). Идеи М. получили распространение в области психологии, социальной этики. Одна из основных работ М. – «Сознание, личность и общество» (1936).

Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004 – С. 499.

Джордж Г. Мид. От жеста к символу

Мышление. <...> Бихевиорист вроде Уотсона склонен считать все наше мышление вокализацией. В мышлении мы попросту принимаемся использовать определенные слова. Это в некотором смысле верно. Однако Уотсон не учитывает всех импликаций данного положения, а именно – что эти стимулы суть существенные элементы сложных социальных процессов и что они несут на себе отпечаток (value) этих процессов. Голосовой процесс как таковой имеет это первостепенное значение, и справедливо допустить, что голосовой процесс вместе с пониманием и мышлением, которые его сопровождают, не просто произвольное столкновение неких голосовых элементов друг с другом. Такая точка зрения упускает из виду социальный контекст языка.

Жесты, если проследить их вспять до той матрицы, из которой они исходят, всегда оказываются вовлеченными или включенными в более широкое социальное действие, фазами которого они являются. Рассматривая коммуникацию, мы должны прежде всего распознать ее глубинные корни в бессознательном общении жестами. Сознательная коммуникация – сознательное общение жестами – возникает тогда, когда жесты становятся знаками, т.е. когда они начинают нести для индивидов, производящих их, и индивидов, откликающихся на них, определенные смыслы или значения,

касающиеся последующего поведения производящих их индивидов. Тем самым, служа предупреждениями откликающимся на них индивидам относительно поведения производящих их индивидов, они делают возможным взаимное приспособление различных индивидуальных компонентов социального действия друг к другу, а также, имплицитно вызывая в производящих их индивидах те же отклики, которые они эксплицитно вызывают в индивидах, к которым они обращены, они делают возможным рост самосознания в единстве со взаимным приспособлением. Итак, значение голосового жеста состоит в том факте, что индивид может слышать то, что он говорит, и, слыша это, стремится откликнуться так же, как откликается другой.

В поисках объяснения этого обстоятельства мы обычно предполагаем наличие некоторой группы центров в нервной системе, которые связаны друг с другом и выражают себя в действии. Если мы попытаемся отыскать в центральной нервной системе нечто, соответствующее нашему слову «кресло», то обнаруженное нами будет, очевидно, просто какой-то организацией целой группы возможных реакций, связанных между собой таким образом, что, начав действовать в одном направлении, они осуществляют один процесс, а начав действовать в другом – осуществляют другой процесс. Кресло есть прежде всего то, на что садятся. Это физический объект, расположенный на некотором расстоянии (от наблюдателя). Можно двигаться к этому объекту, находящемуся на некотором расстоянии, а затем, приблизившись к нему, включиться в процесс усаживания. Налицо некий стимул, возбуждающий определенные связи, которые заставляют индивида приближаться к этому объекту и усаживаться в него. Эти центры в некоторой степени материальны. Налицо, и это следует отметить, определенное влияние последующего действия на предшествующее. Последующий процесс, который должен продолжаться, был уже начат, и этот последующий процесс оказывает свое влияние на предыдущий процесс (тот, что имеет место прежде, чем этот процесс, уже начатый, может быть завершен).

Итак, подобная организация большой группы нервных элементов, которая приводит к определенному поведению в отношении окружающих нас объектов, и есть то, что можно обнаружить в центральной нервной системе в качестве соответствия тому, что мы зовем объектом. Усложнения могут быть очень значительными, но центральная нервная система содержит в себе практически бесконечное число элементов, и они могут быть организованы не только в пространственной связи друг с другом, но также и с временной точки зрения. В силу этого последнего факта наше поведение состоит из серии шагов, которые следуют друг за другом, и последующие шаги могут быть уже начаты и воздействовать на предыдущие.

<...> Грубо говоря, именно инициация подобного набора организованных наборов (*sic*) откликов и соответствует тому, что мы называем идеей

или понятием какой-либо вещи. Если кто-то задался бы вопросом, что представляет собой идея собаки, и попытался обнаружить эту идею в центральной нервной системе, он обнаружил бы целую группу откликов, в большей или меньшей степени соединенных друг с другом определенными связями таким образом, что если кто-то употребляет слово «собака», он стремится вызвать именно эту группу откликов.

<...> Есть определенные типы этих откликов, которые присутствуют во всех нас, и есть другие, различающиеся в разных индивидах, но всегда налицо некая организация откликов, которая может быть вызвана словом «собака». Таким образом, если кто-то говорит о собаке другому, он пробуждает в себе этот набор откликов, который он пробуждает в другом индивиде. Разумеется, именно взаимосвязь этого символа, этого голосового жеста с подобным набором откликов как в самом индивиде, так и в другом и превращает этот голосовой жест в то, что я называю значимым символом. Символ имеет тенденцию вызывать в индивиде некую группу реакций, подобных тем, которые он вызывает в другом. Но и еще кое-что заключается в том факте, что он является значимым символом: этот отклик какого-либо индивида на такое слово, как «кресло» или «собака», есть такой отклик, который является для этого индивида настолько же откликом, насколько и стимулом. Вот что, конечно же, предполагается в том, что мы называем смыслом какой-либо вещи или ее значением.

Включение матрицы или комплекса установок и откликов, составляющих любую данную социальную ситуацию или действие, в сознание любого из индивидов, вовлеченных в эту ситуацию или действие (включение в его сознание установок по отношению к другим индивидам, их откликов на его установки по отношению к ним, их установок по отношению к нему и его откликов на эти установки), является всем тем, что подразумевает идея, или во всяком случае – единственной основой для ее появления или существования «в сознании» данного индивида.

В случае бессознательного общения жестами или поддерживаемого с его помощью процесса коммуникации ни один из участвующих в нем индивидов не осознает смысла общения – этот смысл не появляется в сознании ни одного из отдельных индивидов, вовлеченных в общение или поддерживающих его; тогда как в случае сознательного общения жестами или в случае поддерживаемого с его помощью процесса коммуникации каждый из участвующих в нем индивидов осознает смысл общения как раз потому, что этот смысл появляется в его сознании, и потому, что такое появление есть то, что предполагает осознание этого смысла.

Мы часто действуем в отношении объектов разумным, как мы говорим, образом, хотя наши действия не обязательно предполагают, что смысл объекта присутствует в нашем сознании.

<...> Когда мы говорим о смысле того, что мы делаем, мы производим сам отклик, заключающийся в том, что мы собираемся осуществить некий

стимул к нашему действию. Он становится стимулом для последующей стадии действия, которое должно осуществляться с точки зрения этого конкретного отклика.

<...> Где отклик другого человека вызывается индивидом (в себе самом) и становится стимулом для контроля над его действием, там смысл действия другого присутствует в его собственном сознании. Это всеобщий механизм того, что мы называем мышлением, ибо для того, чтобы мышление существовало, необходимы символы, голосовые жесты вообще, пробуждающие в самом индивиде отклик, который он вызывает в другом, причем такой, что с точки зрения этого отклика он может направлять свое последующее поведение. Это предполагает не только коммуникацию в том смысле, в каком птицы общаются (*communicate*) друг с другом, но также и пробуждение в самом индивиде отклика, который он вызывает в другом индивиде, принятие роли другого, стремление действовать так, как действует другой. Индивид участвует в том же процессе, который осуществляет другой, и контролирует свое действие с учетом этого участия. Как раз это и составляет смысл объекта: общий для данного индивида и для другого индивида отклик, который в свою очередь становится стимулом для первого индивида.

Мюллер пытается расположить ценности мышления в языке, но эта попытка ошибочна, поскольку язык обладает этими ценностями лишь как наиболее действенный механизм мышления – уже потому только, что приводит сознательное или значимое общение жестами к высшей и наиболее совершенной точке своего развития.

<...> Отождествление языка с мышлением в каком-то смысле абсурдно, но в другом – вполне обоснованно. А именно, оно обоснованно в том смысле, что языковой процесс привносит совокупное социальное действие в сознание данного индивида в качестве участника этого действия и, таким образом, делает возможным мыслительный процесс. Но хотя мыслительный процесс осуществляется и должен осуществляться в терминах языкового процесса, т.е. посредством слов, нельзя говорить, что он попросту конституируется последним.

Тогда вы можете брать слова и произносить их задом наперед, как поступают дети; создается впечатление абсолютной свободы их расположения, и язык кажется чисто механической вещью, которая лежит вне сферы разумности.

Если же вы признаете, что язык есть просто часть некоего кооперативного процесса – та часть, которая обеспечивает взаимное приспособление индивидов друг к другу, чтобы вся деятельность в целом могла продолжаться, то тогда язык обладает лишь ограниченным диапазоном произвольности.

<...> Язык никогда не бывает произвольным в смысле простого обозначения какого-то чистого состояния сознания каким-то словом. То, какая

именно конкретная часть чьего-либо действия послужит для направления кооперативной деятельности, более или менее произвольно. Это могут осуществлять различные фазы действия. То, что само по себе кажется незначительным, может оказаться в высшей степени значительным, раскрывая сущность данной установки. В этом смысле сам жест можно назвать незначительным, однако он в высшей степени значителен для выяснения того, что им собираются раскрыть.

<...> Таким образом, наше использование языка охватывает значительный диапазон; но какая бы фаза этого диапазона ни была задействована, мы всегда имеем дело с какой-то частью социального процесса, и это всегда та часть, посредством которой мы воздействуем на себя так, как воздействуем на других, и опосредуем социальную ситуацию этим пониманием того, что мы говорим. Это обстоятельство является фундаментальным для всякого языка если это действительно язык, индивид должен понимать то, что говорит, должен воздействовать на себя так, как воздействует на других.

Мид, Дж.Г. / От жеста к символу / Американская социологическая мысль: Тексты / под. ред. В.И. Добренкова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 215–224.

ОРТЕГА-И-ГАССЕТ Хосе (1883 – 1955) – испанский философ, публицист и общественный деятель. Основал журнал и издательство *Revista de Occidente* и «Библиотек идей XX в.», оказавшие огромное влияние на развитие испанской культуры в целом. Блестящий эссеист, сложнейшие философские работы которого написаны живым литературным языком, насыщены оригинальными и яркими художественными образами. Философская эволюция Ортеги шла от неокантианства через философию жизни к экзистенциализму. Синтез идей, разработанных в рамках этих направлений, Ортега назвал «рациовитализмом» или учением о «жизненном разуме». В этом учении подвергается острой критике классический идеализм и, прежде всего, картезианство - за схематизм, абстрактность, неспособность дать какие-либо спасительные ориентиры потерявшему веру в научный разум человеку. По его мысли, на место «физико-математического» разума должен стать «Жизненный» или исторический разум, главный предмет деятельности которого - человеческая жизнь. Проблемы философии истории занимали в учении Ортеги центральное место. Отвергая крайности биологизаторских трактовок жизненного разума, он утверждает, что только история позволяет по-настоящему проникнуть в тайну человеческого бытия. Человек есть жизненная драма, разыгрывающаяся в определенных обстоятельствах и проявляющаяся во времени. Благодаря накопленному в течение жизни опыту, человек твердо знает, кем он быть не собирается. В этом смысле прошлое онтологически сохраняется в жизни как настоящее, определяя выбор человека в данный момент времени. Таким образом, история - единственный путь к самоопределению нашего бытия в мире, а исторический разум - единственное средство познания жизни. В социологии наиболее известна работа Ортеги «восстание масс», в культурологии - «Дегуманизация искусства», в которой он выступил как теоретик модернизма. Общество Ортега рассматривал как динамическое единство двух элементов - элиты и человека-массы. Критерий выделения элиты - этический: предъявление к себе более высоких требований, чем к другим, умение вырабатывать «Жизненную программу». Нормальные взаимоотношения этих элементов социальной структуры состоят в подчинении массы культурно-творческому меньшинству. Особен-

ностью современного кризисного состояния европейской цивилизации является восстание человека-массы против элиты. Следствие этого восстания - катастрофическое снижение культурных стандартов, нивелировка личности в массе, конформизм, снижение уровня морали, рост социальных болезней, политические стрессы. «Философская социология» Ортеги противопоставляет индивидуальное как выражение подлинного конкретного «Я», и социальное - как чуждое творческой сущности человека. Характерные черты социального действия - иррациональность, безличность, принудительность. Ортега оказал большое влияние на европейскую социологию, одним из первых поставив проблему «массового общества» и «массовой культуры». Философия истории Ортеги, и в особенности его концепция «перспективизма» (познающий человек конструирует мир в «перспективу», определяемую его местонахождением в природной и исторической реальности), оказала существенное влияние на философскую мысль Латинской Америки, так как давала обоснование мировоззренческому плюрализму.

Краткий философский словарь / Под ред. А.П.Алексеевой - М., 2002. – С.274-275.

Хосе Ортега-и-Гассет. Восстание масс

Глава VIII. Почему массы вторгаются всюду, во все и всегда не иначе как насилием. Начну с того, что выглядит крайне парадоксальным, а в действительности проще простого: когда для заурядного человека мир и жизнь распахнулись настежь, душа его для них закрылась наглухо. И я утверждаю, что эта закупорка заурядных душ и породила то возмущение масс, которое становится для человечества серьезной проблемой.

Естественно, что многие думают иначе. Это в порядке вещей и только подтверждает мою мысль. Будь даже мой взгляд на этот сложный предмет целиком неверным, верно то, что многие из оппонентов не размышляли над ним и пяти минут. Могут ли они думать как я? Но непреложное право на собственный взгляд без каких-либо предварительных усилий его выработать как раз и свидетельствует о том абсурдном состоянии человека, которое я называю «массовым возмущением». Это и есть герметизм, закупорка души. В данном случае – герметизм сознания. Человек обзавелся кругом понятий. Он полагает их достаточными и считает себя духовно завершенным. И, ни в чем извне нужды не чувствуя, окончательно замыкается в этом кругу. Таков механизм закупорки. Массовый человек ощущает себя совершенным. Человеку незаурядному для этого требуется незаурядное самомнение, и наивная вера в собственное совершенство у него не органична, а внушена тщеславием и остается мнимой, притворной и сомнительной для самого себя. Поэтому самонадеянному так нужны другие, кто подтвердил бы его домыслы о себе. И даже в этом клиническом случае, даже ослепленный тщеславием, достойный человек не в силах ощутить себя завершенным. Напротив, сегодняшней заурядности, этому новому Адаму, и в голову не взбредет усомниться в собственной избыточности. Самосознание у него поистине райское. Природный душевный герметизм лишает его главного условия, необходимого, чтобы ощутить свою неполноту, – возможности сопоставить себя с другим. Сопоставить означало бы на миг отрешиться от себя и вселиться в ближнего. Но заурядная душа не способна к перевоплощению – для нее, увы, это высший пилотаж.

Словом, та же разница, что между тупым и смышленным. Один замечает, что он на краю неминуемой глупости, силится отпрянуть, избежать ее и своим усилием укрепляет разум. Другой ничего не замечает: для себя он – само благоразумие, и отсюда та завидная безмятежность, с какой он погружается в собственный идиотизм. Подобно тем моллюскам, которых не удастся извлечь из раковины, глупого невозможно выманить из его глупости, вытолкнуть наружу, заставить на миг оглядеться по ту сторону своих катаракт и сличить свою привычную подслеповатость с остротой зрения других. Он глуп пожизненно и прочно. Недаром Анатолий Франс говорил, что дурак пагубней злодея. Поскольку злодей иногда передыхает [я не раз задавался таким вопросом. Исполон веков для многих людей самым мучительным в жизни было, несомненно, столкновение с глупостью ближних. Почему же в таком случае никогда не пытались изучать ее – не было, насколько мне известно, ни одного исследования? Нет его и на страницах Эразма.

Речь не о том, что массовый человек глуп. Напротив, сегодня его умственные способности и возможности шире, чем когда-либо. Но это не идет ему впрок: на деле смутное ощущение своих возможностей лишь побуждает его закупориться и не пользоваться ими. Раз навсегда освящает он ту мешанину прописных истин, несвязных мыслей и просто словесного мусора, что скопилась в нем по воле случая, и навязывает ее везде и всюду, действуя по простоте душевной, а потому без страха и упрека. Именно об этом и говорил я в первой главе: специфика нашего времени не в том, что посредственность полагает себя незаурядной, а в том, что она провозглашает и утверждает свое право на пошлость, или, другими словами, утверждает пошлость как право.

Тирания интеллектуальной пошлости в общественной жизни, быть может, самобытнейшая черта современности, наименее сопоставимая с прошлым. Прежде в европейской истории чернь никогда не заблуждалась насчет собственных «идей» касательно чего бы то ни было. Она наследовала верования, обычаи, житейский опыт, умственные навыки, пословицы и поговорки, но не присваивала себе умозрительных суждений, например о политике или искусстве, и не определяла, что они такое и чем должны стать. Она одобряла или осуждала то, что задумывал и осуществлял политик, поддерживала или лишала его поддержки, но действия ее сводились к отклику, сочувственному или наоборот, на творческую волю другого. Никогда ей не взбрело в голову ни противопоставлять «идеям» политика свои, ни даже судить их, опираясь на некий свод «идей», признанных своими. Так же обстояло с искусством и другими областями общественной жизни.

Врожденное сознание своей узости, неподготовленности к теоретизированию [это не подмена понятий: выносить суждение означает теоретизировать] воздвигало глухую стену. Отсюда само собой следовало, что плебей не решался даже отдаленно участвовать почти ни в какой общественной жизни, по большей части всегда концептуальной.

Сегодня, напротив, у среднего человека самые неукоснительные представления обо всем, что творится и должно твориться во вселенной.

Поэтому он разучился слушать. Зачем, если все ответы он находит в самом себе? Нет никакого смысла выслушивать, и, напротив, куда естественнее судить, решать, изрекать приговор. Не осталось такой общественной проблемы, куда бы он не вступал, повсюду оставаясь глухим и слепым и всюду навязывая свои «взгляды».

Но разве это не достижение? Разве не величайший прогресс то, что массы обзавелись идеями, то есть культурой? Никоим образом. Потому что идеи массового человека таковыми не являются и культурой он не обзавелся. Идея – это шаг истине. Кто жаждет идей, должен прежде их домогаться истины и принимать те правила игры, которых она требует. Бессмысленно говорить об идеях и взглядах, не признавая системы, в которой они выверяются, свода правил, к которым можно апеллировать в споре. Эти правила – основы культуры.

Не важно, какие именно. Важно, что культуры нет, если нет устоев, на которые можно опереться. Культуры нет, если нет основ законности, к которым можно прибегнуть. Культуры нет, если к любым, даже крайним взглядам нет уважения, на которое можно рассчитывать в полемике [кто в споре не доискивается правды и не стремится быть правдивым, тот интеллектуально варвар. В сущности, так и обстоит с массовым человеком, когда он говорит, вещает или пишет]. Культуры нет, если экономические связи не руководствуются торговым правом, способным их защитить. Культуры нет, если эстетические споры не ставят целью оправдать искусство.

Если всего этого нет, то нет и культуры, а есть в самом прямом и точном смысле слова варварство. Именно его, не будем обманываться, и утверждает в Европе растущее вторжение масс. Путник, попадая в варварский край, знает, что не найдет там законов, к которым мог бы воззвать. Не существует собственно варварских порядков. У варваров их попросту нет и взывать не к чему.

Мерой культуры служит четкость установлений. При малой разработанности они упорядочивают лишь *grosso modo*, и чем отделаннее они, тем подробнее выверяют любой вид деятельности [скудость испанской интеллектуальной культуры не в большей или меньшей нехватке знаний, а в той привычной бесшабашности, с какой говорят и пишут, не слишком заботливо сверяясь с истиной. Словом, беда не в большей или меньшей неистинности – истина не в нашей власти – а в большей или меньшей недобросовестности, которая мешает выполнять несложные и необходимые для истины условия. В нас неискореним тот деревенский попик, что победно громит манихеев, так и не позаботясь уяснить, о чем же они, собственно, толкуют].

Всеми признано, что в Европе с некоторых пор творятся диковинные вещи. В качестве примера назову две – синдикализм и фашизм. И диковинность их отнюдь не в новизне. Страсть к обновлению в европейцах настолько неистребима, что сделала их историю самой беспокойной в мире. Следовательно, удивляет в упомянутых политических течениях не то, что в них нового, а знак качества этой новизны, доселе невиданный. Под маркой синдикализма и фашизма впервые возникает в Европе тип человека, который не желает ни при-

знавать, ни доказывать правоту, а намерен просто-напросто навязать свою волю. Вот что внове – право не быть правым, право произвола. Я считаю это самым наглядным проявлением новой жизнедеятельности масс, исполненных решимости управлять обществом при полной к тому неспособности. Политическая позиция предельно грубо и неприкрыто выявляет новый душевный склад, но коренится она в интеллектуальном герметизме. Массовый человек обнаруживает в себе ряд «представлений», но лишен самой способности «представлять». И даже не подозревает, каков он, тот хрупкий мир, в котором живут идеи. Он хочет высказаться, но отвергает условия и предпосылки любого высказывания. И в итоге его «идеи» – не что иное, как словесные аппетиты, наподобие жестоких романсов.

Выдвигать идею означает верить, что она разумна и справедлива, а тем самым верить в разум и справедливость, в мир умопостигаемых истин. Суждение и есть обращение к этой инстанции, признание ее, подчинение ее законам и приговорам, а значит, и убеждение, что лучшая форма сосуществования – диалог, где столкновение доводов выверяет правоту наших идей. Но массовый человек, втянутый в обсуждение, теряется, инстинктивно противится этой высшей инстанции и необходимости уважать то, что выходит за его пределы.

Отсюда и последний европейский клич: «Хватит дискуссий!» – и ненависть к любому сосуществованию, по своей природе объективно упорядоченному, от разговора до парламента, не говоря о науке. Иными словами, отказ от сосуществования культурного, то есть упорядоченного, и откат к варварскому.

Душевный герметизм, толкающий массу, как уже говорилось, вторгаться во все сферы общественной жизни, неизбежно оставляет ей единственный путь для вторжения – прямое действие.

Обращаясь к истокам нашего века, когда-нибудь отметят, что первые ноты его сквозной мелодии прозвучали на рубеже столетий среди тех французских синдикалистов и роялистов, что придумали термин «прямое действие» вкупе с его содержанием. Человек постоянно прибегал к насилию. Оставим в стороне просто преступления. Но ведь нередко к насилию прибегают, исчерпав все средства в надежде образумить, отстоять то, что кажется справедливым.

Печально, конечно, что жизнь раз за разом вынуждает человека к такому насилию, но бесспорно также, что оно – дань разуму и справедливости. Ведь и само это насилие не что иное, как ожесточенный разум. И сила действительно лишь его последний довод. Есть обыкновение произносить *ultima ratio* иронически – обыкновение довольно глупое, поскольку смысл этого выражения в заведомом подчинении силы разумным нормам. Цивилизация и есть опыт обуздания силы, сведение ее роли к *ultima ratio*. Слишком хорошо мы видим это теперь, когда «прямое действие» опрокидывает порядок вещей и утверждает силу как *prima ratio*, а в действительности – как единственный довод. Это она становится законом, который намерен упразднить остальные и напрямую диктовать свою волю. Это *Charta Magnus* одичания.

Нелишне вспомнить, что масса, когда бы и из каких бы побуждений ни вторгалась она в общественную жизнь, всегда прибегала к «прямому действию». Видимо, это ее природный способ действовать. И самое веское подтверждение моей мысли – тот очевидный факт, что теперь, когда диктат массы из эпизодического и случайного сделался повседневным, «прямое действие» стало узаконенным.

Все человеческие связи подчинились этому новому порядку, упразднившему «непрямые» формы сосуществования. В человеческом общении упраздняется «воспитанность». Словесность как «прямое действие» обращается в ругань. Сексуальные отношения сводят на нет свою многогранность. Грани, нормы, этикет, законы писанные и неписанные, право, справедливость! Откуда они, зачем такая усложненность? Все это сфокусировано в слове «цивилизация», корень которого – *civis*, гражданин, то есть горожанин, – указывает на происхождение смысла. И смысл этого всего – сделать возможным город, общество, сосуществование. Поэтому, если взглянуть в перечисленные мной средства цивилизации, суть окажется одна. Все они в итоге предполагают глубокое и сознательное желание каждого считаться с остальными. Цивилизация – это, прежде всего воля к сосуществованию. Дичают по мере того, как перестают считаться друг с другом. Одичание – процесс разобщения. И действительно, периоды варварства, все до единого, – это время распада, кишение крохотных сообществ, разъединенных и враждующих.

Высшая политическая воля к сосуществованию воплощена в демократии. Это первообраз «непрямого действия», доведший до предела стремление считаться с ближним. Либерализм – правовая основа, согласно которой Власть, какой бы всемогущей она ни была, ограничивает себя и стремится, даже в ущерб себе, сохранить в государственном монолите пустоты для выживания тех, кто думает и чувствует наперекор ей, то есть наперекор силе, наперекор большинству.

Либерализм, и сегодня стоит об этом помнить, – предел великодушия: это право, которое большинство уступает меньшинству, и это самый благородный клич, когда-либо прозвучавший на земле. Он возвестил о решимости мириться с врагом, и, мало того, врагом слабейшим. Трудно было ждать, что род человеческий решится на такой шаг, настолько красивый, настолько парадоксальный, настолько тонкий, настолько акробатический, настолько неестественный. И потому нечего удивляться, что вскоре упомянутый род ощутил противоположную решимость. Дело оказалось слишком непростым и нелегким, чтобы утвердиться на земле. Ужиться с врагом! Управлять с оппозицией! Не кажется ли уже непонятной подобная покладистость? Ничто не отразило современность так беспощадно, как то, что все меньше стран, где есть оппозиция. Повсюду аморфная масса давит на государственную власть и подминает, топчет малейшие оппозиционные ростки. Масса – кто бы подумал при виде ее однородной скученности! – не желает ужиться ни с кем, кроме себя. Все, что не масса, она ненавидит смертно.

Отtega-и-Гассет Х. Восстание масс. // Вопросы философии. – 1989. № 3. – С. 119–121.

ОСТИН Джон (1911 – 1960) – британский философ-аналитик, профессор Оксфордского университета (1952–1960). Концепция Остина не носит систематического характера. Многочисленные выступления Остина были направлены против неверного, т.е. нарушающего логику, «обыденного» языка, употребления слов и целых фраз отдельными философами. Он, в частности, подверг критике широко распространенную в аналитической философии теорию «чувственных данных», т.е. содержания ощущения и восприятия, якобы непосредственно постигаемых в познавательном акте. Другая проблема, стоявшая в центре внимания Остина, – возможность познания «чужих сознаний» и его отражение в языке. Остина надеялся, что в результате его деятельности возникнет новая дисциплина, являющаяся симбиозом философии и лингвистики, – «лингвистическая феноменология». Важное место в ранних работах Остина занимает концепция «перформативных» и «констатирующих» высказываний. Под первыми он понимал высказывания, являющиеся исполнением некоего действия («Я обещаю, что...»), под вторыми – дескриптивные высказывания, способные быть истинными или ложными. В дальнейшем Остина преобразовал эту концепцию в теорию «речевых актов» локутивного акта (т.е. акта говорения самого по себе), иллокутивного акта (т.е. осуществления одной из языковых функций – вопроса, оценки, приказа и проч.) и перлокутивного акта (вызывающего целенаправленный эффект воздействия на чувства и мысли воспринимающих речь людей). Эта теория оказала большое влияние на современную лингвистику и логику (т.наз. иллокутивная логика, трактующая речевые акты как интенциональные действия говорящего).

Грязнов А.Ф. Современная западная философия. Словарь. – М.: Издательство политической литературы, 1991 – С. 224.

Джон Остин. Чужое сознание

<...> Использование неправильного названия не столь незначительное или забавное явление, как это может показаться на первый взгляд. Если я употребляю название неправильно, то я ввожу окружающих в заблуждение, и сам в свою очередь буду неправильно понимать сообщаемую мне информацию. «Конечно, я отлично знала, что он болен, но мне и в голову не приходило, что это диабет. Я думала, что это рак, а во всех книгах написано, что рак неизлечим. Знай я, что это диабет, я бы сразу подумала об инсулине.» Знание предмета или явления во многом определяется тем, знаем ли мы его название, точнее – его правильное название. <...>

Многие люди могут совершенно точно определить, в каком году был собран виноград, из которого сделан портвейн, в каком доме моделей было сшито платье; многие различают большое количество оттенков зеленого, а также, например, марки автомобилей с большого расстояния, но при том неспособны объяснить, как им это удастся, то есть не могут выделить специфические характеристики. Обычно в таких случаях обычно говорят «по вкусу», «по крою» и т.д. Итак, когда я говорю, что определяю щеглов «по красному оперению на голове» или всегда узнаю этого человека «по его носу», то я считаю, что красное оперение на голове или именно такая форма носа есть нечто особенное, присущее только данному виду птиц и только данному человеку, и по этим признакам всегда можем их правильно идентифицировать. Ввиду относительно небольшого количества, а также неточности классифицирующих слов по сравнению с бесконечным количеством признаков, которые мы

различаем или могли выделить и различать в нашей практике, неудивительно, что мы снова и снова прибегаем к фразам, начинающимся с предлогов «из-за», «по», и не можем сказать ничего более точного, если нас спросят, как мы определили. Мы зачастую знаем те или иные объекты, хотя и не можем сказать, по каким признакам мы их идентифицируем, а можем лишь отметить, что они индивидуальны. Любой ответ, начинающийся со слов «из-за», «по», имеет в своей основе эту спасительную расплывчатость. И наоборот, ответ, начинающийся со слова «потому что», претендует на полноту, а это таит в себе известную опасность. Когда я говорю, что знаю, что это щегол, потому что у него красное оперение на голове, то при этом как бы подразумевается, что все, что я заметил или должен был заметить, сводится к тому, что у птицы на голове красное оперение (а, скажем, цвет и форма оперения вокруг глаз не представляют дополнительных возможностей для различения и идентификации); в основе этого как бы лежит предположение, что на территории Англии не встречается больше ни одного вида птиц с таким красным оперением на голове. <...>

Мы порой говорим, что знаем, что другой человек раздражен, и, конечно, легко отличим эти случаи от тех, когда мы говорим, что только думаем, что он раздражен. Мы понимаем, что бессмысленно было бы полагать, что мы всегда о любом человеке можем сказать, раздражен ли он, или что мы всегда можем это выяснить. Может возникнуть ситуация, когда мне трудно будет даже предположить, что чувствует другой человек, кроме того, встречаются разные типы людей и существует множество таких индивидов, о которых я (поскольку мы разные люди) никогда не смогу сказать ничего определенного. Вам будет, вероятно, достаточно определить чувства членов королевской семьи или, например, факиров, бушменов, воспитанников Винчестерского колледжа или просто эксцентричных личностей. Если вы не имели продолжительного знакомства или не были в тесных отношениях с этими людьми, вы вряд ли узнаете, каковы их чувства, особенно в тех случаях, когда эти люди по той или иной причине не смогут или не захотят вам сообщить об этом. Или, к примеру, чувства человека, которого вы раньше не встречали, – они могут быть какими угодно, а ведь вы совсем не знаете характера и вкусов этого человека, ни разу не наблюдали за его поведением и т.д. Его чувства индивидуальны и неуловимы – люди могут быть очень непохожи друг на друга! Осознание существования различия между людьми и приводит к тому, что мы говорим: «You never know» Никогда нельзя [ничего] знать» или «You never can tell» Никогда нельзя ничего сказать [точно] «Итак, здесь даже больше, чем в случае со щеглом, многое зависит от того, насколько близко мы знакомы с определенным типом людей и конкретно с данным человеком, с его поведением в сходных ситуациях. Если мы не являемся близкими знакомыми, вряд ли мы решимся сказать, что мы знаем, впрочем, от нас и не требуется. С другой стороны, если у нас есть необходимый опыт, в ряде случаев мы можем утверждать, что мы знаем: так, мы достаточно точно можем определить, что какой-нибудь наш родственник рассержен больше, чем когда бы то ни было. Кроме того, мы должны иметь личный опыт переживания тех

эмоций и чувств, о которых идет речь, например, в данном случае – знать, что такое раздражение. Для того, чтобы определить, какие чувства вы испытываете я должен быть способен представить себе (догадаться, понять, почувствовать), какие чувства вы испытываете. Очевидно, что для этого требуется нечто большее, чем просто умение распознать признаки раздражения у окружающих, – я должен сам в прошлом обязательно испытать это чувство.

<...> Собственное признание человека не есть (не рассматривается изначально как) знак или симптом, хотя с определенной долей уверенности его можно так рассматривать. Ему отводится особенное место в сумме фактов, относящихся к конкретному случаю. Здесь с неизбежностью возникает вопрос Why believe him? «Почему мы должны верить этому человеку?». На этот вопрос может быть дан ряд ответов, которые будут трактоваться здесь не как ответы на вопрос Why believe him this time? «Почему мы должны ему верить в данный момент?», а как ответы на общий вопрос Why believe him ever? «Почему мы вообще должны ему верить?». Мы можем сказать, что раньше постоянно сталкивались с высказываниями данного человека, не имеющими отношения к характеристике его эмоций и чувств, и эти высказывания всегда оказывались истинными, поэтому можно сделать вывод, что его слова всегда заслуживают доверия. Или же мы можем сказать, что его поведение наиболее просто объяснимо с тех позиций, что он должен испытывать такие же чувства, как мы, подобно тому как психоаналитики, пользуясь терминологией «неосознанных желаний», объясняют отклоняющееся поведения людей по аналогии с нормальными. Эти ответы, однако, ничего не проясняют и, более того, таят в себе опасность. Они настолько очевидны, что не могут никого удовлетворить, кроме того, они стимулируют спрашивающего задавать еще больше вопросов, а отвечающего – давать все более частные ответы, так что в конечном счете все вообще может утратить, какой бы то ни был смысл. Если идти по этому пути, то может быть подвергнута сомнению сама возможность «доверия другому человеку» (believing another man – в общепринятом смысле этого выражения). Как вы можете доказать, что на самом деле существует другое сознание, которое общается с вашим сознанием? Откуда вы можете знать, как именно проявляется какое-либо другое сознание, и, следовательно, как вы можете его понять? Если рассматривать подобные вопросы, тогда нам придется признать, что выражение believing him «верить ему» означает только то, что мы рассматриваем определенные звуковые сигналы, как знаки определенного независимого поведения и что «чужое сознание» на самом деле не менее реально, чем неосознанные желания. Все это, однако, довольно бессмысленно. То, что мы доверяем собеседникам, полагаемся на авторитеты и рассказы очевидцев, является характеристиками процесса коммуникации, в котором мы постоянно принимаем участие. Это такая же неотъемлемая часть нашего опыта, как, скажем, обещания, участие в регламентированной деятельности или даже зрительное восприятие. Можно говорить об определенных преимуществах этих видов деятельности в том плане, что мы можем разработать набор правил, которые обеспечивают «рациональное» поведение в каждой конкретной ситуации (подобно тому, как юристы, историки и психо-

логи разрабатывают правила оценки свидетельских показаний). Но это уже не входит в наши задачи.

<...> Причина всех наших затруднений, с которыми мы сталкиваемся при определении ощущений других людей, заключается в том, что «Я не должен говорить, что знаю, что Том раздражен, поскольку не могу проникнуть в его чувства», и именно это обескураживает многих исследователей. Суть того, что я пытался показать, состоит в следующем:

1. Конечно, я не могу проникнуть в чувства Тома (если бы я мог это сделать, мы бы действительно попали в затруднительное положение).

2. Несомненно, в ряде случаев я действительно знаю, что Том раздражен.

Следовательно,

3. полагать, что вопрос *How do I know that Tom is angry?* «Откуда я знаю, что Том раздражен?» должен истолковываться как *How do I introspect Tom's feelings?* «Как я проникаю в чувства Тома?» (ибо именно это составляет или должно составлять основу нашего знания), – значит непременно заходить в тупик.

Остин Д. Чужое сознание // Остин Д. Избранное. – М.: Идея-пресс «Дом Интеллектуальной книги», 1999. – С. 255, 257, 277, 288–289.

ПАСКАЛЬ Блез (1623 – 1662) – фр. философ, ученый и публицист. Как публицист П. прославился прежде всего своими сатирическими «Письмами к провинциалу» (1656–1657), в которых вполне проявился его дар не только полемиста, но и превосходного писателя. Непосредственными объектами его критики стали иезуиты с их «облегченной» трактовкой христианской морали – последователи доктрины пробабизма. В этой полемике П. выступал на стороне янсенистов – сторонников более суровой, августинианского толка, линии в католицизме, ставшей одной из религиозных предпосылок классицизма. П. был одним из крупнейших ученых 17 в. – создателем первой счетной машины, глубоким исследователем теории вероятностей, автором трактатов о вакууме и равновесии жидкостей. При этом он довольно сдержанно (будучи в этом близок «позднему» Р. Декарту) оценивал познавательные возможности науки, которой недоступны как бесконечно малое природы, так и бесконечно большое. П. был одним из первых в своем веке, кто указал на зазор, существующий между наукой и нравственностью. Однако фр. просветители 18 в. (Вольтер, Кондорсе и др.) признавали П. именно как ученого, игнорируя его религиозную философию. Деятельность П. как философа составила существенную альтернативу картезианству, выступившему в роли главного направления фр. мысли как в физике, так и в метафизике. Фундаментальное размежевание П. с Декартом и его последователями происходит на почве оценки роли экзистенциального фактора. Если для Декарта человек – это почти исключительно разум (правда, в «Размышлениях о первой философии» на первый план выходит воля), а его основной познавательный инструмент – интеллектуальная интуиция, то для П. человек – это еще и тело и душа (у Декарта душа и интеллект – зачастую синонимы). Реабилитация чувства происходит благодаря признанию П. основополагающей роли внутреннего чувства, интуиции «сердца», не просто конкурирующего с разумом, но являющегося единственным источником достоверного знания о пространстве, времени, движении, а главное – о Боге. Будучи «поврежденным» в результате грехопадения (что в особенности обнаруживается в нравственной и рациональной деятельности), человек, с т.зр. П., склонен концентрировать свое внимание на собственном «величии». Единственно верная нравственная позиция состоит, однако, в «ненависти к себе». Себялюбие

(amour-propre) составляет основу самообмана человека, сознающего в глубине души собственное онтологическое ничтожество. Самозабвенная познавательная деятельность составляет один из наиболее основательных способов уйти от себя. Единственная причина, по которой мы можем любить себя, состоит в нашей способности любить других, в конечном счете – любить в человеке «образ Божий». Любовь образует автономное начало нравственного чувства, которое не может быть выведено ни из разума, ни из соображений пользы. Христианская нравственность обнаруживает себя в «бодрствовании», т.е. в отклике на непрекращающиеся страдания Христа. Любя другого, отзываясь на его боль, человек тем самым не предаёт забвению и собственный «чистый образ». Согласно П., разум и сердце апеллируют к различным видам достоверности. Если первый адресует нас к знанию, то второй – к пониманию. Продукция разума нейтральна; она доступна всем, кто достаточно образован. Послание же сердца доступно только др. сердцу. Чтобы это произошло, адресату необходимо экзистенциально совпасть с отправителем, жить с ним в едином эмоциональном ключе. Наконец, если разум доказывает свои истины, то сердце убеждает в них. Одним из элементов такого рода убеждения был литературный талант П., сыгравший немаловажную роль в его полемике с иезуитами – людьми весьма эстетически одаренными. Др. важными темами П. стали трагичность человеческого бытия, проявляющаяся в переживании человеком своей конечности, а также человеческое достоинство, обнаруживающееся в сознании (сравнение человека с «мыслящим тростником») собственного удела. П. во многом предвосхитил экзистенциально ориентированные направления позднейшей зап. философии (Ф.Г. Якоби, С. Кьеркегор, А. Камю и др.). Значительно его воздействие и на рус. мыслителей (Ф.М. Достоевский, Л. Шестов).

Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – С. 637.

Блез Паскаль. Мысли

<...> 255. Величие человека тем и велико, что он сознает свое горестное ничтожество. Дерево своего ничтожества не сознает.

Итак, человек чувствует себя ничтожным, потому что сознает свое ничтожество; этим-то он и велик.

256. Чтобы чувствовать себя ничтожным, нужно обладать способностью чувствовать: разрушенный дом лишен этой способности. Свое ничтожество чувствует только человек. *Ego vir videns!*

257. Величие человека – в его способности мыслить.

258. Я легко представляю себе человека безрукого, безногого, безголового (ибо только опыт учит нас, что голова нужнее ног), но не могу себе представить человека, не способного мыслить: это уже будет не человек, а камень или тупое животное.

259. История Лианкура про щуку и лягушку: сколько раз ее уже повторяли, не меняя ни сути, ни формы.

260. Если бы какое-нибудь животное умело что-то делать по подсказке разума, а не инстинкта и умело говорить по подсказке разума, а не инстинкта, как оно говорит, когда охотится и предупреждает себе подобных, что настигло или упустило добычу, оно говорило бы и о том, что еще больше его затрагивает, например: «Перегрызите эту веревку, она больно врезается мне в тело, а я не могу до нее дотянуться».

261. Попугай, который чистит свой клюв, хотя он совершенно чистый.

262. Действия арифметической машины больше похожи на действия мыслящего существа, нежели животного, но у нее нет собственной воли к действию, а у животного она есть.

263. Мысль. – Все достоинство человека – в его способности мыслить. Ну, а сами эти мысли, – что о них можно сказать? До чего же они глупы!

Итак, мысль по своей природе замечательна и несравненна, и только самые диковинные недостатки способны превратить ее в нелепость. Так вот, их полным-полно, и притом донельзя смехотворных. Как она возвышенна по своей природе и как низменна из-за этих недостатков!

264. Человек – всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он – тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не нужно, чтобы на него ополчилась вся Вселенная: довольно дуновения ветра, капли воды. Но пусть бы даже его уничтожила Вселенная, – человек все равно возвышеннее своей погубительницы, ибо сознает, что расстается с жизнью и что он слабее Вселенной, а она ничего не сознает. Итак, все наше достоинство – в способности мыслить. Только мысль возносит нас, отнюдь не пространство и время, в которых мы – ничто. Постараемся же мыслить благопристойно, в этом – основа нравственности.

265. Мыслящий тростник. – Наше достоинство – не в овладении пространством, а в умении здраво мыслить. Я ничего не приобретаю, сколько бы ни приобретал земель: с помощью пространства Вселенная охватывает и поглощает меня как некую точку; с помощью мысли я охватываю всю Вселенную.

266. Нам следует повиноваться разуму беспрекословнее, чем любому владыке, ибо кто перечит владыке, тот несчастен, а кто перечит разуму, тот дурак.

267. Чихает ли человек, справляет ли надобность – на это уходят все силы его души; тем не менее подобные действия, будучи произвольными, нисколько не умаляют величия человека. И хотя он делает это самолично, но делает не по своей воле, не ради помянутых действий, а совсем по другой причине; следовательно, никто не вправе обвинить его в слабости и в подчинении чему-то недостойному.

Человеку не зазорно отдаться во власть горя, но зазорно отдаться во власть наслаждения. И совсем не в том дело, что горе приходит к нам незваным, а наслаждения мы ищем, – нет, горе можно искать и по собственной воле отдаваться ему во власть и при этом ничуть себя не унижать. Но почему все-таки, предаваясь горю, разум окружает себя ореолом величия, а предаваясь наслаждению, покрывает позором? Да потому, что горе вовсе не пытается нас соблазнить, не вводит в искушение, это мы сами по собственной воле склоняемся перед ним, признаем его власть и, значит, остаемся хозяевами положения, мы покорны себе, и только себе, меж тем как, наслаждаясь, становимся рабами наслаждения. Умение распоряжаться, владеть собой всегда возвеличивает человека, рабство всегда покрывает его позором.

<...> 479. Мы постигаем истину не только разумом, но и сердцем: именно сердце помогает нам постичь начало начал, и тщетны все усилия разума, неспособного к такому постижению, опровергнуть доводы сердца. Пирроники,

которые лишь этим и занимаются, зря тратят время. Мы знаем, что ничего не примыслили, а бессилие доказать нашу правоту с помощью разума свидетельствует не о шаткости обретенного нами знания, как утверждают пирронники, а о слабости этого самого разума. Ибо мы не менее твердо убеждены в том, что наравне с существованием пространства, времени, движения, чисел, существует некое начало начал, нежели во всем, чему нас научил разум. Вот на эти знания, обретенные с помощью сердца и инстинкта, должен опираться разум, из них он должен исходить в своих рассуждениях. Сердце чувствует, что пространство трехмерно и что чисел бесконечное множество, и уж потом на этой основе разум доказывает, что два возведенных в квадрат числа никогда не бывают равны друг другу. Основные начала мы чувствуем, математические положения доказываем, то и другое непреложно, хотя приобретаются эти знания разными путями. И равно смешно, равно бесплодно разуму требовать от сердца доказательств существования начала начал – иначе он не поверит в него, – а сердцу требовать от разума чувством воспринять математические положения – иначе оно их отвергает.

Итак, подобное бессилие разума должно сбить спесь с него, жаждущего быть полномочным судьей всем и всему, не поколебав при этом нашей уверенности. Будь на то Господня воля, мы никогда не нуждались бы в нем и все существенное познавали бы с помощью инстинкта и чувства. Но природа отказала нам в этом благе, она отмерила нам более чем скудные познания именно в самом существенном, меж тем как все прочие сведения мы и впрямь обретаем с помощью разума.

Вот почему те, кого Бог сподобил обрести веру по велению сердечного чувства, так счастливы, а их убеждения так неколебимы. Что же касается всех прочих, нам остается одно – склонять этих людей к вере доводами разума в ожидании, пока Господь не откроет их сердцам истину, ибо только вера, идущая от сердца, возвышая человека над всем человеческим, обещает ему вечное спасение.

Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма / Издательства: АСТ, Пушкинская библиотека, 2003. – С. 103, 229.

ПАТНЭМ Хилари (род. 1926) – американский философ и логик. Основные проблемы философского творчества П. сводимы к следующим: что представляют собой референты абстрактных идей? Может ли «объективность», оставаясь тождественной самой себе, зависеть от духа? Выступая до середины 1980-х представителем аналитической программы в философии, П. впоследствии подверг резкой критике ряд ее принципиальных положений. В работе «Разум, истина и история» П. сформулировал нетрадиционную гносеологическую позицию, обозначенную им как «внутренний реализм» (позже – «реализм с человеческим лицом» и «естественный реализм»). По мысли П.: а) мир не состоит из фиксированного множества независимых от сознания объектов, мы фрагментируем на них мир, вводя ту или иную концептуальную схему; б) истина есть определенный вид идеализированной рациональной приемлемости, критериями которой выступают операциональная применимость, когерентность, простота, внутренняя непротиворечивость и т.д.; в) возможно множество истинных описаний мира. Наука предполагает рациональность: «подлинная деятельность по отысканию аргу-

ментов о природе рациональности предполагает более широкую концепцию рациональности, чем концепция лабораторной проверяемости. Если нет фактической истины о чем-либо, которую можно было бы проверить выводением предсказаний, то нет и фактической истины относительно философского утверждения, включая и это данное. С другой стороны, любая концепция рациональности... должна включать также многое из того, что туманно, плохо определимо... Страх перед тем, что не может быть «методологизировано» – это не что иное, как фетишизм...». Истина и рациональность у П. не тождественны друг другу («опытные ингредиенты конкурируют в познании... нет ингредиентов помимо тех, что смоделированы концептуальным образом... нет ингредиентов, которые можно интерпретировать, не делая концептуального выбора»). Объекты здравого смысла («деревья и стулья»), с точки зрения П., суть «образцы реального», в то время как объекты, существование которых обосновывается истинными научными теориями, оказываются предметом соответствующих конвенций. В отличие от электронов и генов, априорных истин в реальности нет. (Согласно П., теория, рассматривающая мир независимо от познающего разума, возможно и сохраняет сей мир, но исключает возможность понимания каков он.) Геометрия Эвклида есть геометрия конечного пространства, как эмпирическая теория она синтетична. Математическое знание подвержено корректировкам, оно «квазиэмпирично». По мысли П., придание смысла процессу становления теорий, их конкуренции, их фальсифицируемости как методу их производства осуществимо лишь в контексте положенности некоей внелингвистической реальности (по отношению к которой язык имеет статус микрокосма).

Новая философская энциклопедия/ Под ред. Степина В.С., Семигина Г.Ю. – Т. 3. - М., 2001. – С. 209 - 210.

Хилари Патнэм. О сознании

Сознание и тело. В 17 столетии все величайшие философы – Декарт, Спиноза и Лейбниц – отдавали себе отчет в том, что существует серьезная проблема, связанная с отношением между сознанием и материальным телом. В известном смысле это отношение представляло собой проблему уже для Платона, равно как и для всех философов, живших и творивших после него; однако оно стало еще более проблематичным после появления современной физики.

В Новое время появляется математический образ мышления: он стал постепенно вытеснять старый способ мышления. Свою завершенную форму математический образ мышления приобрел только в произведениях Ньютона, однако уже у Декарта можно в ряде случаев встретить упоминания о параллелограмме сил, более простые примеры, связанные с параллелограммом, можно найти уже у Леонардо да Винчи.

Эти мыслители считали, что ментальные события могут существовать одним из двух различных способов.

1. Они могли бы происходить *параллельно* физическим событиям, то есть событиям, локализованным в человеческом мозге. Эта модель представляет собой пару часов, показывающих одинаковое время : тело – это часы, которые были заведены и которые идут своим ходом вплоть до смерти; соответственно, физический мир в целом – это тоже часы, которые идут своим ходом от сотворения мира и вплоть до судного дня (или же, если исходить из современных представлений, вплоть до гравитационного

коллапса вселенной). Ментальные события тоже идут своим чередом, и каким-то образом, быть может, благодаря божественному проведению, было устроено так, что событие В мозге всегда происходит только тогда, когда имеет место ощущение S.

2. Они могли бы *взаимодействовать* с физическими событиями. Ментальные события могли бы на деле вызывать события в мозге, и наоборот.

Печально известная форма интеракционизма, предложенная Декартом, сводящаяся к предположению, что сознание может оказывать воздействие на материю, тогда как материя является чем-то весьма эфемерным и что сознание в действительности каким-то образом воздействует на материю через шишковидную железу, была значительно менее безумной, нежели она могла бы показаться на первый взгляд. По сути дела, она представляла собой пережиток ряда средневековых учений. Согласно более ранним представлениям, сознание воздействует на «дух», который, в свою очередь, воздействует на «материю», при этом дух вовсе не считался исключительно нематериальной сущностью. «Дух» относился к той опосредующей разновидности материала, который средневековых философов заставляла постулировать их склонность вводить посредников между любыми двумя смежными терминами в ряду видов бытия. «Дух» чем-то напоминал газ, обладающий очень невысокой атмосферой давления. Как только «дух» был отброшен, а сознание стали мыслить как совершенно нематериальную сущность, воздействие сознания пусть даже на весьма эфемерную материю в виде шишковидной железы стало казаться довольно-таки странным. Подобного рода взаимодействие невозможно было себе мысленно представить.

Наиболее бесхитростная версия интеракционизма понимает сознание как своего рода призрак, способный вселяться в различные тела (при этом его способность мыслить, чувствовать, предаваться воспоминаниям и демонстрировать признаки тождества личности остается неизменной, в противоположность мнениям, заимствованным из потока популярных книг, посвященных перевоплощению и «воспоминаниям о предшествующих жизнях») или даже способный существовать без тела, продолжая при этом мыслить, чувствовать, вспоминать и демонстрировать признаки тождества личности. Эта версия, которая, по сути дела, представляет собой не что иное, как суеверие, уязвима для возражения, согласно которому существует громадное количество данных, некоторые из которых были известны уже в 17 веке, свидетельствующих о том, что исполнение функций мышления, чувств и памяти в обязательном порядке требует участия мозга. Конечно, из этой версии совершенно непонятно, почему мы вообще должны были бы обладать сложно организованным мозгом. Если все, что нам требуется – это «рулевое колесо», то оно могло бы быть значительно меньше, чем человеческий мозг.

Для того, чтобы избежать подобного рода научных возражений, изощренные интеракционисты, подобно Декарту, считали, что сознание и мозг в их единстве выступают в роли той действующей силы, которая мыслит, чувствует, вспоминает и демонстрирует признаки тождества личности. Это означает, что сущность, которую мы обычно называем сознанием, это вовсе не сознание, а сознание и мозг в их единстве.

Патнем Х. Разум, истина и история / Хилари Патнем; Пер. Т.А. Дмитриева, М.В. Лебедева. – М.: Изд. и консалтинговая группа «Праксис», 2002. – С. 103–110.

ПИАЖЕ Жан (1896 – 1980) – швейцарский психолог, один из наиболее известных ученых XX века, чьи работы составили важный этап в развитии генетической психологии. Он разрабатывал когнитивную концепцию развития ребенка, которое рассматривал как постепенный процесс, проходящий несколько стадий. Свою теорию детского мышления Пиаже строил на основе логики и биологии. Он исходил из идеи о том, что основой психического развития является развитие интеллекта. В серии экспериментов он доказывал свою точку зрения, показывая, как уровень понимания, интеллект влияют на речь детей, на их восприятие и память. Также он развивал идею о том, что «мышление ребенка не может быть выведено только из врожденных психобиологических факторов и из влияний физической среды, но должно быть понято также и преимущественно из тех отношений, которые устанавливаются между ребенком и окружающей его социальной средой. Исследование этапов развития мышления у самого Пиаже происходило постепенно. В 1919 году он был приглашен в Париж для работы над шкалами измерения интеллекта, работал в доме малютки; материалы, полученные им в этот период, легли в основу его первых книг «Суждение и рассуждение ребенка», «Мышление и речь ребенка», где он излагает основы своей концепции когнитивного развития ребенка. Пиаже говорил, что в процессе развития происходит адаптация организма к окружающей среде. Интеллект потому и является стержнем развития психики, что именно понимание, создание правильной схемы окружающего, обеспечивает адаптацию к окружающему миру. При этом адаптация является не пассивным процессом, а активным взаимодействием человека со средой. Эта активность – необходимое условие развития, так как схема, считает Пиаже, не дается в готовом виде при рождении, нет ее и в окружающем мире. Схема вырабатывается только в процессе активного взаимодействия со средой, или, как писал Пиаже, «схемы нет ни в субъекте, ни в объекте, она является результатом активного взаимодействия с объектом».

Малахов В. Современная западная философия: Словарь / В. Малахов, В. Филатов. – М, 1998. – С. 583.

Жан Пиаже. Психология интеллекта

Часть I. Природа интеллекта. Глава I. Интеллект и биологическая адаптация. Место интеллекта в психической организации. «...Более того, сам интеллект невозможно оторвать от других когнитивных процессов. Он, строго говоря, не является одной из структур, стоящей наряду с другими структурами. Интеллект – это определенная форма равновесия, к которой тяготеют все структуры, образующиеся на базе восприятия, навыка и элементарных сенсомоторных механизмов. Ведь, в самом деле, нужно понять, что если интеллект не является способностью, то это отрицание влечет за собой необходимость некой непрерывной функциональной связи

между высшими формами мышления и всей совокупностью низших разновидностей когнитивных и моторных адаптации. И тогда интеллект будет пониматься как именно та форма равновесия, к которой тяготеют все эти адаптации. Это, естественно, не означает ни того, что рассуждение состоит в согласовании перцептивных структур, ни того, что восприятие может быть сведено к бессознательному рассуждению (хотя оба эти положения могли бы найти известное обоснование), так как непрерывный функциональный ряд не исключает ни различия, ни даже гетерогенности входящих в него структур. Каждую структуру следует понимать как особую форму равновесия, более или менее постоянную для своего узкого поля и становящуюся непостоянной за его пределами. Эти структуры, расположенные последовательно, одна над другой, следует рассматривать как ряд, строящийся по законам эволюции таким образом, что каждая структура обеспечивает более устойчивое более широко распространяющееся равновесие тех процессов, которые возникли еще в недрах предшествующей структуры. Интеллект – это не более чем родовое имя, обозначающее высшие формы организации или равновесия когнитивных структурирования». <...>

«Этот способ рассуждения приводит нас к убеждению, что интеллект играет главную роль не только психике человека, но и вообще в его жизни. Гибкое одновременно устойчивое структурное равновесие поведения – вот что такое интеллект, являющийся по своему существу системой наиболее жизненных и активных операций. Будучи самой совершенной из психических адаптации, интеллект служит, так сказать, наиболее необходимым и эффективным орудием во взаимодействиях субъекта с окружающим миром, взаимодействиях, которые реализуются сложнейшими путями и выходят далеко за пределы непосредственных и одномоментных контактов, для того чтобы достичь заранее установленных и устойчивых отношений. Однако, с другой стороны, этот же способ рассуждения запрещает нам ограничить интеллект его исходной точкой: интеллект для нас есть определенный конечный пункт, а в своих истоках он неотделим от сенсомоторной адаптации в целом, так же как за ее пределами – от самых низших форм биологической адаптации». <...>

Природа интеллекта. Операции и их группировки. «В любой области конституированного мышления (в прямую противоположность неравновесным состояниям, характеризующим его генезис) психологическая реальность состоит из операциональных систем целого, а не из изолированных операций, понимаемых в качестве предшествующих этим системам элементов. Следовательно, только в качестве действий или интуитивных представлений операции организуются в такие системы, в которых они приобретают – уже в силу одного факта своей организации – природу «операций». Основная проблема психологии мышления в таком случае состоит в том, чтобы выявить законы равновесия этих систем; точно так же,

как центральная проблема логики, если она хочет быть адекватной реальной работе сознания, состоит, по нашему мнению, в том, чтобы формулировать законы этих целостностей как таковых». <...>

Глава IV. Навык и сенсомоторный интеллект. Навык и интеллект. «Интеллект не ограничивается оперированием с объектами для объединения их в классы, сериации или пересчета. Сфера его действия распространяется равным образом и на построение объекта как такового, и этот процесс начинается (как мы увидим в гл. IV) уже с появления сенсомоторного интеллекта. Разложить объект и вновь его составить – это, таким образом, действия, свойственные второй совокупности «группировок», основные операции которых могут быть названы «инфралоогическими», потому что логические операции комбинируют объекты, рассматриваемые как инвариантные. Эти инфралоогические операции имеют не меньшее значение, чем операции логические, поскольку они являются конститутивными элементами понятий пространства и времени, построение которых занимает почти все детство. И как бы резко они ни отличались от логических операций, они в точности им параллельны. Вопрос о генетических взаимоотношениях между этими двумя операциональными системами образует, таким образом, одну из наиболее интересных проблем развития интеллекта.

1. Включению классов соответствует включение в иерархические целостности частей, ранее просто объединявшихся; конечный предел таких включений – объект в целом (при этом неважно, на какой ступени он берется – вплоть до пространственно-временного универсума). Именно эта первая «группировка» сложения частей дает возможность сознанию, до какого бы то ни было собственно научного опыта понять атомистическую композицию – атомарное строение объектов.

2. Сериации асимметричных отношений соответствуют операции размещения (пространственного или временного) и качественного перемещения (простого изменения порядка, независимо от меры).

3-4. Логическим подстановкам и симметриям соответствуют пространственно-временные симметричные подстановки и отношения. Мультипликативные операции представляют собой просто комбинации предшествующих операций в соответствии со многими системами или элементами».

<...> **Часть II. Интеллект и сенсомоторные функции.** *Глава IV. Навык и сенсомоторный интеллект. Навык и интеллект.* «Поэтому именно отношение «средство + цель» характеризует интеллектуальные действия; с этой точки зрения навык является выражением интеллектуальной организации, впрочем, коэкстенсивной всякой живой структуре. Витализм делает отсюда вывод, что навык – это в конечном счете результат бессознательно-органического интеллекта, точно так же, как Гельмгольц объяснял в свое время восприятие вмешательством неосознанного рассуждения».

Часть III. Развитие мышления. *Глава V. Формирование мышления. Интуиция и операция. Структурные различия между понятийным и сен-*

сомоторным интеллектом. «Акт сенсомоторного интеллекта направлен лишь на практическое удовлетворение, т.е. на успех действия, а не на познание как таковое. Он не направлен ни на объяснение, ни на классификацию, ни на констатацию как таковые, и если в нем все же устанавливается причинная связь, классификация или констатация чего-то, что это преследует только субъективную цель, далекую от поиска истины. Сенсомоторный интеллект является, таким образом, интеллектом просто «пережитым», а отнюдь не рефлексивным. Что касается области его применения, то сенсомоторный интеллект «работает» только на реальном материале, поэтому каждый из входящих в него актов ограничен лишь очень короткими расстояниями между субъектами и объектами. Конечно, он способен к отклонениям и возвратам, но речь всегда идет лишь о реально осуществленных движениях и реальных объектах. От этих коротких расстояний и этих реальных путей освободится только мышление в его стремлении охватить весь окружающий мир в целом, вплоть до невидимого и подчас даже непредставляемого: именно в этом бесконечном расширении пространственных расстояний между субъектом и объектами и состоит основное новшество, создающее собственно понятийный интеллект, и то особое могущество, которое делает этот понятийный интеллект способным порождать операции. Имеется, следовательно, три основных условия перехода от сенсомоторного плана интеллекта к плану рефлексивному. Это, прежде всего, увеличение скоростей, позволяющее слить в одновременный комплекс знания, каждое из которых связано с определенной фазой в последовательности действия. Затем осознание уже самого действия, в отличие от просто желаемых его результатов; сама констатация этого, понятно, усиливает поиск успешных результатов. И наконец, расширение расстояний, позволяющее дополнить действия, направленные на реальности, символическими действиями, которые направлены на представления и выходят, следовательно, за пределы близкого пространства и близкого времени.

<...> Таким образом, мышление не может быть ни выражением, ни даже простым продолжением сенсомоторной сферы в репрезентативную. Необходимо осуществить нечто значительно большее, чем просто сформулировать или продолжить начатое действие; прежде всего надо реконструировать целое в новом плане. В своем первоначальном, исходном виде будут по-прежнему осуществляться только восприятие и действенная моторика, которые могут наполниться новыми значениями, и вращаться в новые системы понимания. Структуры же интеллекта должны быть полностью перестроены, прежде чем они смогут быть пополнены: умение повернуть объект (сравните с упоминавшейся в главе IV соской) еще не предполагает умения представить себе мысленно ряд вращений; факт материального перемещения с полным отклонением и возвращением в исходную точку еще не влечет за собой понимания системы перемещений, представленных в воображении, а даже предвосхищение сохранения объекта в действии не

ведет само по себе к пониманию сохранений, относящихся к системе элементов. <...>

Более того, при построении этих систем в мышлении субъект столкнется с теми же самыми трудностями (но перенесенными в этот новый план), которые в непосредственном действии он уже преодолел. Чтобы построить пространство, время, мир причин и сенсомоторных или практических объектов, ребенок должен освободиться от своего перцептивного и моторного эгоцентризма; только благодаря ряду последовательных децентраций ему и удастся воссоздать эмпирическую группу материальных перемещений, располагая свое собственное тело и свои собственные движения среди совокупности других тел и движений».

Пиаже Ж. Психология интеллекта. // Избр. психол. труды. – М., 1969. – С. 3–5, 17, 42–45, 54–55, 58, 75.

ПИРС Чарльз Сандерс (1839 – 1914) – американский философ, который получил блестящую естественнонаучную подготовку (в таких областях как математика, химия, геодезия, астрономия) и прославился также своими работами в области логики и семиотики (теории знаков). Ч. Пирс был сыном гарвардского профессора Б. Пирса, знаменитого американского математика. В 1855 – 1859 гг. Ч. Пирс учился в Гарвардском университете. С 1861 г. он работал в Береговом и геодезическом управлении США, деловые отношения с которым не порывал и в последующие 30 лет. С 1869 по 1875 г. Пирс – ассистент Гарвардской обсерватории. За астрономические, геодезические и другие исследования он был избран сначала членом Американской академии искусств и наук, а затем – Национальной академии наук. Для Пирса важным было не столько построение философии как строгой науки, сколько определение условий строгости научного знания. Наиболее общим условием самой возможности научного знания и должна быть феноменология как предварительное исследование, предшествующее всем положительным наукам, названное Пирсом (1905) «фанероскопией». Пирс вводит в оборот понятие «фанероскопия», занимающее центральное место в процедурах выявления универсальных и значимых характеристик какого-либо опыта или высказывания. «Фанероскопия, – по определению Пирса, – есть описание фанерона; под фанероном я имею ввиду совокупную целостность всего того, что в том или ином смысле, (т.е. непосредственно – И.Н.) предстает сознанию». Иными словами, «она просто описывает объект как феномен и говорит о том, что находит сходного во всех феноменах».

Энциклопедия «История философии» / Под редакцией А.А. Грицанова – Минск : Книжный дом, 2002. – С. 776–777.

Чарльз Пирс. Принципы феноменологии

Глава 1. Сфера Феноменологии. Фанероскопия [или Феноменология] дает описание фанерона. Под фанероном я имею в виду общую совокупность всего, что так или иначе, в том или ином смысле является наличным (is present to) сознанию, совершенно независимо от того, соответствует ли наличное какой-либо реальной вещи. Вопрос когда и которому сознанию остается в данном случае без ответа, ибо у меня нет ни тени сомнения, что черты такого фанерона, которые я обнаруживаю в своем сознании, во всякое время наличествуют и любому другому. Насколько позволяет судить

теперешнее состояние науки фанероскопии, предметом ее исследования являются основные формальные элементы фанерона.

Понятие *фанерона* довольно близко тому, что английские философы обычно имеют в виду под словом *идея*. Нет ничего более открытого для прямого (direct) наблюдения, чем фанероны. Называемое мной *фанероскопией* есть исследование, которое, основываясь на прямом наблюдении фанеронов и результатах обобщения этих наблюдений, выявляет небольшую группу наиболее ярко выраженных (broad) категорий фанеронов; дает описание каждой из них в основных чертах; показывает, что, хотя они настолько сложным образом перемешаны друг с другом, что ни один не может быть обособлен, их качества несоизмеримы; затем доказывает, что означенные категории фанеронов могут быть объединены в один небольшой перечень; и, наконец, приступает к выполнению утомительной и весьма трудоемкой задачи по выведению всех подразделов данных категорий.

Из всего вышесказанного очевидно, что фанероскопия вовсе не имеет целью ответ на вопрос, в какой степени фанероны, исследованием которых она занимается, соответствуют каким бы то ни было реалиям. Она тщательно воздерживается от всякого суждения об отношениях между ее категориями и фактами физиологии, касающимися деятельности мозга или чего бы то ни было еще. Она никоим образом не пытается, но, напротив, старательно избегает выдвижения каких бы то ни было гипотетических предположений и предпринимает исследование только открыто явленного (direct appearances), стремясь сочетать в нем детальную точность и возможно более широкое обобщение.

Глава 2. Три категории: первичность, двоичность и троичность. С моей точки зрения есть три модуса сущего. Я утверждаю, что они доступны прямому наблюдению в элементах чего угодно, что в то или иное время так или иначе предстает сознанию. Это сущее как положительная качественная возможность, сущее как действительный факт и сущее как закон, способный управлять фактами в будущем.

Мы начнем с рассмотрения понятия действительного, в результате которого попытаемся выяснить, что оно в себе включает. Если задаться вопросом, из чего складывается действительность события, первым ответом может быть следующее: из того, что оно случается *там* и *тогда*. Спецификации *там* и *тогда* вовлекают в себя все отношения события с другими существованиями. Так что действительность события, по-видимому, исчерпывается его отношениями к универсуму существующего. Если суд издаст *предписание* на мой счет или вынесет мне *приговор* (judgment), я, может статься, отнесусь к этому с полным равнодушием, расценив их как пустую болтовню. Но когда я почувствую на своем плече руку судебного исполнителя, у меня начнет образовываться чувство действительности. Действительность есть нечто *грубое*. В ней нет никакого смысла. К примеру, в попытке открыть дверь, вы толкаете ее плечом и ощущаете сопротив-

ление невидимой, безмолвной и неизвестной силы. Мы обладаем как бы двусторонним сознанием воздействия и сопротивления, которое, мне кажется, дает достаточно точное представление о чистом чувстве действительности. В целом, я думаю, мы имеем здесь такой модус сущего нечто, который состоит в том, как есть некий другой объект. Я называю его Двоичностью.

Кроме него есть еще два, называемые мной Первичностью и Троичностью. Первичность есть модус сущего, который складывается в бытии его субъекта положительно таким, как он есть, независимо от чего бы то ни было еще. Таковой может быть только возможность. Ибо постольку, поскольку вещи не воздействуют друг на друга, нет смысла говорить, что они имеют бытие, если только они сами по себе не таковы, что существует вероятность их вступления во взаимоотношения с другими вещами. Способ бытия красным до того, как что-либо во вселенной имело красный цвет, являлся тем не менее положительной качественной возможностью. Красное само по себе, даже если оно в чем-то воплощено, есть нечто положительное и *sui generis*. Это я называю Первичностью. Мы естественным образом атрибутируем Первичность внешним объектам, т.е. предполагаем, что они имеют качества (*caracities*) сами по себе, которые могут быть, а могут и не быть актуализированы уже или вообще когда-либо. При этом мы ничего не можем знать о таковых возможностях, если только они не актуализированы.

Теперь о Троичности. Мы не проводим и пяти минут своего бодрствующего существования без того, чтобы не сделать своего рода предсказание. И в большинстве случаев такие предсказания реализовываются в некотором событии. Однако предсказание по существу представляет собой нечто общее и никогда не может быть реализовано полностью. Утверждать, что предсказание определенно имеет тенденцию реализоваться полностью, значило бы настаивать на том, что будущие события по крайней мере отчасти управляются некоторым законом. Если игральные кости выпали на шестерку пять раз подряд, это следует расценить просто как проявление однообразия. Случай может повернуться и таким образом, что шестерка выпадет тысячу раз подряд. Но это не придаст и малейшей доли вероятности предсказанию, что то же самое произойдет со следующим броском. Если предсказание имеет тенденцию быть реализованным, дело должно обстоять таким образом, что будущие события имеют тенденцию соотносываться с некоторым общим правилом. И если номиналисты возразят на это, что «такое общее правило есть не что иное, как просто слова», мой ответ будет таков: «Никто никогда и не думал отрицать, что общее правило имеет природу общего знака. Вопрос в том, соотносятся ли с ним будущие события. Если да, наречие «просто» оказывается не к месту». Правило, с которым будущие события имеют тенденцию соотносываться *ipso facto*, чрезвычайно важная вещь, важная составляющая

осуществления этих событий. Мы говорим о модусе сущего, который *состоит* – нравится вам это слово или нет – в том, что будущие факты Двоичности приобретут установленное общее свойство. Я называю этот модус сущего Троичностью.

Пирс Ч. Принципы феноменологии. – М., 1989. – С. 9–10, 17.

ПЛАТОН (427 – 347 до н.э.) – др.-греч. мыслитель, наряду с Пифагором, Парменидом и Сократом – родоначальник европейской философии, глава филос. школы Академия. Биографические данные. П. – представитель аристократического семейства, принимавшего активное участие в политической жизни Афин. Получил традиционное для аристократического юноши воспитание (физическое и мусическое). В юности слушал софиста гераклитовской ориентации Кратила, в 20 лет знакомится с Сократом, начинает регулярно посещать его беседы и отказывается от реальной политической карьеры (хотя как философ всю жизнь занимался проблемами гос-ва и законодательства). <...> П. начинает писать в том жанре прозаических сочинений, который к нач. 390-х гг. был наиболее развит и распространен, – в жанре судебной речи: «Апология Сократа» – первый законченный и дошедший до нас текст П., который был опубликован около 392. «Апология» отличается несомненным литературным совершенством, и в ней сформулированы основные установки П. (о чем ниже). Около 386 написана речь «Менексена» в жанре политической речи (надгробная речь, похвала афинянам, павшим за отечество). Затем (во втор. пол. 380-х гг.) П. пишет эпидиктические (показательные) речи: три речи «Федра» на парадоксальную тему (похвала невлюбленному поклоннику и божественному безумию), шесть энкомиев (похвальных речей) Эроту и энкомий Сократу, вошедшие в «Пир». Из этих речей написанная первой «Апология» намечает ту проблематику, которая становится центральным предметом размышлений П.: несовместимость индивидуальной добродетели и существующего государственного устройства. <...>. В «Пире» рассмотрена иерархия красоты, уводящая нас от плотской красоты к красоте души, нравов и обычаев, наук и прекрасного самого по себе, выше которого только благо и которому причастны все прочие виды прекрасного. В «Федоне» здешней земле (подобно) противопоставлена истинная (образец). В «Государстве» бытие, ум, образец, идея в качестве прекрасного подчинены благу, которому в чувственном мире соответствует Солнце. В «Тимее» благой демиург, тождественный сфере ума-парадигмы, представляющей область нетварного вечного бытия, творит (рождает) мировую душу и поручает богам создание отдельных душ, осуществляя тем самым переход к сфере становления и времени. Здесь же идет речь о материи, которая понимается как необходимое связующее звено между миром вечного ума-образца и подчиненного законам необходимости мира времени и становления. <...> П. четко продумал и письменно зафиксировал два своих грандиозных проекта: идеального государственного устройства и законодательства, которому «вряд ли когда-нибудь выпадет удобный случай для осуществления» («Законы»). Он подвел итог опыту предшествующей философии и заново создал ее как узнаваемый феномен европейской культуры. Параллельно с этим он создал филос. школу и противопоставил ее софистическим и риторическим школам. Школа П. единственная просуществовала до конца античности (закрита эдиктом Юстиниана в 529), затем платоники продолжали непрерывно учить вплоть до 10 в. в Каррах (в Месопотамии, недалеко от Эдессы). Тем самым платонизм вместил и сохранил все реальные достижения антич. философии не только для зап. Средневековья и Византии, но и для арабо-мусульманской традиции, и тем самым обеспечил сущностное единство не только антич., но и всей европейской мысли.

Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – С. 650–654.

Платон. Федон

– Клянусь Зевсом, Сократ, – сказал он – мне не до смеха, но ты меня рас-смешил. Я думаю, большинство людей, услышав тебя, решили бы, что очень метко нападают на философов, да и наши земляки присоединились бы к ним с величайшей охотой: ведь философы, решат они, на самом деле желают умереть, а стало быть, совершенно ясно, что они заслуживают такой участи.

– И правильно решат, Симмий, только вот насчет того, что им ясно, – это неправильно. Им не понятно и не ясно, в каком смысле желают умереть и заслуживают смерти истинные философы и какой именно смерти. Так что будем лучше обращаться друг к другу, а большинство оставим в покое. Скажи, как мы рассудим: смерть есть нечто?

– Да, конечно, – отвечал Симмий.

– Не что иное, как отделение души от тела, верно? А «быть мертвым» – это значит, что тело, отделенное от души, существует само по себе и что душа, отделенная от тела, – тоже сама по себе? Или, быть может, смерть – это что-нибудь иное?

– Нет, то самое, – сказал Симмий.

– Теперь смотри, друг, готов ли ты разделить мой взгляд. Я думаю, мы сделаем шаг вперед в нашем исследовании, если начнем вот с чего. Как, по-твоему, свойственно философу пристрастие к так называемым удовольствиям, например к питью или к еде?

– Ни в коем случае, о Сократ, – отвечал Симмий.

– А к любовным наслаждениям?

– И того меньше!

– А к остальным удовольствиям из числа тех, что относятся к уходу за телом? Как тебе кажется, много они значат для такого человека? Например, щегольские сандалии, или плащ, или другие наряды, украшающие тело, – ценит он подобные вещи или не ставит ни во что, разумеется, кроме самых необходимых? Как тебе кажется?

– Мне кажется, ни во что не ставит. По крайней мере, если он настоящий философ.

– Значит, вообще, по-твоему, его заботы обращены не на тело, но почти целиком – насколько возможно отвлечься от собственного тела – на душу?

– По-моему, так.

– Стало быть, именно в том прежде всего обнаруживает себя философ, что освобождает душу от общения с телом в несравненно большей мере, чем любой другой из людей?

– Да, пожалуй.

– И наверное, Симмий, по мнению большинства людей, тому, кто не находит в удовольствиях ничего приятного и не получает своей доли, и жить-то не стоит? Ведь он уже на полдороге к смерти, раз несколько не думает о телесных радостях!

– Да, ты совершенно прав.

– А теперь взглянем, как приобретается способность мышления. Препятствует ли этому тело или нет, если взять его в соучастники философских ра-

зысканий? Я имею в виду вот что. Могут ли люди сколько-нибудь доверять своему слуху и зрению? Ведь даже поэты без конца твердят, что мы ничего не слышим и не видим точно. Но если эти два телесных чувства ни точностью, ни ясностью не отличаются, тем менее надежны остальные, ибо все они, по моему, слабее и ниже этих двух. Или ты иного мнения?

– Нет, что ты!

– Когда же в таком случае, – продолжал Сократ, – душа приходит в соприкосновение с истиной? Ведь, принимаясь исследовать что бы то ни было совместно с телом, она – как это ясно – всякий раз обманывается по вине тела.

– Ты прав.

Так не в размышлении ли – и только в нем одном – раскрывается перед нею что-то от [подлинного] бытия?

– Верно.

– И лучше всего мыслит она, конечно, когда ее не тревожит ничто из того, о чем мы только что говорили, – ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, когда, распростившись с телом, она останется одна или почти одна и устремится к [подлинному] бытию, прекратив и пресекиши, насколько это возможно, общение с телом.

– Так оно и есть.

– Значит, и тут душа философа решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою?

– Очевидно, так.

– Теперь такой вопрос, Симмий. Признаем мы, что существует справедливое само по себе, или не признаем?

– Ну разумеется, признаем, клянусь Зевсом.

– А прекрасное и доброе?

– Как же не признать?

– А тебе случалось хоть раз видеть что-нибудь подобное воочию?

– Конечно, нет, – сказал Симмий.

– Значит, ты постиг это с помощью какого-то иного телесного чувства? Я говорю сейчас о вещах того же рода – о величине, здоровье, силе и так далее – одним словом, о том, что каждая из этих вещей представляет собою по своей сущности. Так как же, самое истинное в них мы обнаруживаем с помощью тела? Или же, напротив, кто из нас всего тщательнее и настойчивее приучит себя размышлять о каждой вещи, которую он исследует, тот всего ближе подойдет к ее истинному познанию?

– Именно так.

– Но в таком случае самым безукоризненным образом разрешит эту задачу тот, кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники рассудку, кто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей об-

рести истину и разумение. Разве не такой человек, Симмий, больше всех преуспеет в исследовании бытия?

– Все, что ты говоришь, Сократ, – отвечал Симмий, – совершенно верно.

– Да, – продолжал Сократ, – примерно такое убеждение и должно составить из всего этого у подлинных философов, и вот что приблизительно могли бы они сказать друг другу: «Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, – истина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот – ведь ему необходимо пропитание! – но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим. Вот по всем этим причинам – по вине тела – у нас и нет досуга для философии.

Но что всего хуже: если даже мы на какой-то срок освобождаемся от заботы о теле, чтобы обратиться к исследованию и размышлению, тело и тут всюду нас путает, сбивает с толку, приводит в замешательство, в смятение, так что из-за него мы оказываемся не в силах разглядеть истину. И напротив, у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно разум, но только после смерти, как обнаруживает наше рассуждение, при жизни же – никоим образом. Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти. Ну, конечно, ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается сама по себе, без тела. А пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит. Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей вероятности, объединимся с другими такими же, как и мы, [чистыми сущностями] и собственными силами познаем все чистое, а это, скорее всего, и есть истина. А нечистому касаться чистого не дозволено». Вот что, Симмий, мне кажется, непременно должны говорить друг другу все подлинно стремящиеся к знанию и такого должны держаться взгляда. Ты согласен со мною?

– Совершенно согласен, Сократ.

– Если же это верно, друг, – продолжал Сократ, – можно твердо надеяться, что там, куда я нынче отправляюсь, именно там, скорее, чем где-нибудь еще, мы в полной мере достигнем цели, ради которой столько трудились всю жизнь, так что назначенное мне путешествие я начинаю с доброю надеждою,

как и всякий другой, кто верит, что очистил свой ум и этим привел его в должную готовность.

– Да, это так, – сказал Симмий.

– А очищение – не в том ли оно состоит (как говорилось прежде), чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, – и сейчас и в будущем – наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?

– Совершенно верно, – сказал Симмий.

– Но это как раз и называется смертью – освобождение и отделение души от тела?

– Да, бесспорно.

– Освободить же ее, – утверждаем мы, – постоянно и с величайшею настойчивостью желают лишь истинные философы, в этом как раз и состоят философские занятия – в освобождении и отделении души от тела.

Так или не так?

– Очевидно, так.

– Тогда мне остается повторить уже сказанное вначале: человек всю жизнь приучал себя жить так, чтобы быть как можно ближе к смерти, а потом, когда смерть наконец приходит к нему, он негодует. Разве это не смешно?

– Конечно, еще бы не смешно.

– Да и в самом деле, Симмий, – продолжал Сократ, – истинные философы много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди. Суди сам. Если они непрестанно враждуют со своим телом и хотят обособить от него душу, а когда это происходит, трусят и досадуют, – ведь это же чистейшая бессмыслица! Как не испытывать радости, отходя туда, где надеешься найти то, что любил всю жизнь, – любил же ты разумение, – и избавиться от общества давнего своего врага! Немало людей жаждали сойти в Аид после смерти любимого, супруги или же сына: их вела надежда встретиться там со своими желанными и больше с ними не разлучаться. А человек, который на самом деле любит разумение и проникся уверенностью, что нигде не приобщится к нему полностью, кроме как в Аиде, – этот человек будет досадовать, когда наступит смерть, и отойдет, полный печали?!

Вот как нам надо рассуждать, друг Симмий, если мы говорим о настоящем философе, ибо он будет совершенно уверен, что нигде в ином месте не приобщится к разумению во всей его чистоте. Но когда так, повторяю, разве это не чистейшая бессмыслица, чтобы такой человек боялся смерти?

– Да, полная бессмыслица, клянусь Зевсом, – сказал Симмий.

– А если ты увидишь человека, которого близкая смерть огорчает, не свидетельствует ли это с достаточной убедительностью, что он любит не мудрость, а тело? А может, он окажется и любителем богатства, или любителем почестей, или того и другого разом.

– Ты говоришь сущую правду, – сказал Симмий.

– Теперь ответь мне, Симмий: то, что называют мужеством, не свойственно ли в наивысшей степени людям, о которых идет у нас беседа?

– Да, несомненно.

– Ну, а рассудительность – то, что так называет обычно большинство: умение не увлекаться страстями, но относиться к ним сдержанно, с пренебрежением, – не свойственна ли она тем и только тем, кто больше всех других пренебрегает телом и живет философией?

– Иначе и быть не может.

– Хорошо, – продолжал Сократ. – Если же ты дашь себе труд задуматься над мужеством и рассудительностью остальных людей, ты обнаружишь нечто несообразное.

– Как так, Сократ?

– Ты ведь знаешь, что все остальные считают смерть великим злом?

– Еще бы!

– И если иные из них – когда решатся ее встретить – мужественно встречают смерть, то не из страха ли перед еще большим злом?

– Правильно.

– Стало быть, все, кроме философов, мужественны от боязни, от страха. Но быть мужественным от робости, от страха – ни с чем не сообразно!

– Да, разумеется.

– Взглянем теперь на людей умеренных. Если иные умеренны, то и тут то же самое: они рассудительны в силу особого рода воздержности. «Это невозможно!» – скажем мы, а все же примерно так оно и обстоит с туповатой рассудительностью. Те, кому она присуща, воздерживаются от одних удовольствий просто потому, что боятся потерять другие, горячо их желают и целиком находятся в их власти. Хотя невоздержностью называют покорность удовольствиям, все же получается, что эти люди, сдаваясь на милость одних удовольствий, побеждают другие. Вот и выходит так, как мы только что сказали: в известном смысле они воздержны именно благодаря невоздержности.

– Похоже, что так.

– Но, милый мой Симмий, если иметь в виду добродетель, разве это правильный обмен – менять удовольствие на удовольствие, огорчение на огорчение, страх на страх, разменивать большее на меньшее, словно монеты? Нет, существует лишь одна правильная монета – разумение, и лишь в обмен на нее должно все отдавать; лишь в этом случае будут неподдельны и мужество, и рассудительность, и справедливость – одним словом, подлинная добродетель: она сопряжена с разумением, все равно, сопутствуют ли ей удовольствия, страхи и все иное тому подобное или не сопутствуют. Если же все это отделить от разумения и обменивать друг на друга, как бы не оказалась пустою видимостью такая добродетель, поистине годная лишь для рабов, хилая и подложная. Между тем, истинное – это действительно очищение от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение – средство такого очищения. И быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств [мистерий], были не так уж просты, но на самом деле еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов. Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в таинствах, «много тирсоносцев, да мало вакхантов», и «вакханты» здесь, на мой взгляд, не кто иной,

как только истинные философы. Одним из них старался стать и я – всю жизнь, всеми силами, ничего не упуская. Верно ли я старался и чего мы достигли, мы узнаем точно, если то будет угодно богу, когда придем в Аид. Ждать осталось недолго, сколько я понимаю.

Вот вам моя защитительная речь, Симмий и Кебет; вот почему я сохраняю спокойствие и веселость: я покидаю и вас, и здешних владык в уверенности, что и там найду добрых владык и друзей, как нашел их здесь. И если вам моя речь показалась более убедительной, чем афинским судьям, это было бы хорошо.

Когда Сократ закончил, заговорил Кебет:

– Вот это – по крайней мере на мой взгляд – сказано прекрасно, кроме одного: то, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения. Они опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый день, как человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается, и ее уже решительно больше нет. Разумеется, если бы душа действительно могла где-то собраться сама по себе и вдобавок избавленная от всех зол, которые ты только что перечислил, это было бы, Сократ, источником великой и прекрасной надежды, что слова твои – истина. Но что душа умершего продолжает существовать и обладает известной способностью мыслить, – это, на мой взгляд, требует веских доказательств и обстоятельных разъяснений.

– Верно, Кебет, – согласился Сократ. – Что же нам делать, однако? Не хочешь ли потолковать об этом: может так быть или не может?

– Очень хочу, – сказал Кебет. – Хочу знать, что ты об этом думаешь.

Платон. Федон, Пир, Федор, Парменид / Общая ред. А.Ф. Лосева и др.; Перевод с греческого. – М. : Мысль, 1999. – С. 14–22.

ПЛОТИН (205 – 270) – греческий философ-платоник, основатель неоплатонизма. Систематизировал и трансформировал учение Платона. Он использовал также некоторые идеи Аристотеля и стоиков. В качестве субстанциональной первоосновы сущего Плотин, как и Платон, признавал Единое. Единое ни от чего не зависит, оно самостоятельное, самодостаточно, т.е. является абсолютным. Единое не тронуто временем и пребывает в вечности. Положительными его характеристиками выступают благо и свет. Интересно объяснение Платином отношений Единого с миром. Он пользуется понятием эманации, которую понимает как излучение Единым всего возможного бытия. Так осуществляется умножение реальности. Процесс сопровождается деградацией каждого последующего слоя сущего. Первым отблеском Единого оказывается возникающий Мировой ум, который уже является множественным: в нем содержатся различные идеи. Ум обладает двойственной природой. В отношении к Единому он предстает нерасчлененным целостным образованием, но в отношении к своим идеям он оказывается внутренне расчлененным и множественным. Размышляя над своим содержанием, Ум тем самым творит идею. Дальнейшая эманация порождает Мировую душу, которая уже существует во времени. Она соединяет сверхчувственный и вещественный миры. Сама душа бестелесна. Ее связь с Единым опосредована Умом. Отраженные в душе идеи приобретают характер родовых и видовых форм, служащих образцами, по которым формируются конкретные чувственно воспринимаемые предметы. С помощью идей-

форм душа управляет Космосом. Она является источником происходящего в мире движения. Продолжение эманации генерирует явление природного мира. У природы также две стороны. Лучшая ее часть напрямую связана с Мировой душой и представлена бесконечным множеством исходных образцов, которые выступают в функции «семян» вещей. Другая же ее часть определяется материей, которая признается полной противоположностью Единого. Материя есть тьма и зло. А так как материя не самостоятельна, то и зло не равномошно добру. Оно означает лишь нехватку последнего. Плотин полагал, что процесс деградации сущего, связанный с нисхождением Единого, вполне можно преодолеть. Многое, в принципе, способно восходить к Единому, в ходе чего преодолевается разобщенность явлений. Особенно рельефно устремленность к благу проявляется в поступках человека. Если безнравственное поведение удаляет от Единого, то добродетельный образ жизни, напротив, приближает к нему. Итак, новации неоплатоников были достаточно благосклонно приняты христианскими мыслителями. Особенно притягательной выглядела идея генерации сущего Единым. Только в соответствии с традицией Священного предания она приобретает в работах религиозных философов форму творения мира супранатуральным Богом из ничего. Но отношение к тезису о безличном характере Единого у них однозначно критическое, что вполне понятно – ведь ее аналог, христианский Бог, обладает индивидуально-личностными качествами.

История философии. Учебник / Под ред. Ч.С. Кирвеля. – Минск, 2001. – С. 129–131.

Плотин. Об уме, идеях и о сущем

Не все люди в одинаковой степени способны созерцать сверхчувственный мир. Отношение между умом и мировой душой. Состав ума: идеи как сущности, в которых реальная основа нераздельна и тождественна с идеальной. Какие именно идеи содержатся в уме. Вопрос об индивидуальных идеях. Вопрос об отношении человеческой души к своей идее и к мировой душе.

1. Люди с самого начала – от рождения, да и потом – гораздо больше пользуются (в целях познания) чувствами, чем умом, и вследствие этого, естественно, прежде всего интересуются вещами чувственными. Некоторые на них и останавливаются, не идут дальше чувственного в своей жизни; считая страдание злом, а удовольствие благом, они стараются всячески избегать первого и достигать последнего, и в этом состоит вся мудрость тех из них, которые выделяются смышленостью и ловкостью. Они похожи на тех птиц, которые, набрав с земли много тяжести, никак не могут подняться в воздух и лететь, несмотря на то, что от природы имеют для полета крылья. Другие, следуя высшим влечениям души, стремятся к чему-то лучшему и несколько приподнимаются над низменностью чувственного, но, не будучи в состоянии зреть и мудрствовать горнее и не зная, где и на чем им следует утвердиться после того, как оторвались от земного, они опять возвращаются к сльвущему под именем добродетели образу действий, основанному на земной расчетливости, выше которого хотели было подняться. Есть, однако, и третий род – людей божественных которые обладают и большей мощностью, и более острым зрением; они, как только заметят сияющий свыше свет, тотчас воспаряют, минуя облака, тучи и туман, облегающие землю, туда, в сверхчувственный мир, и по достижении его,

забыв о земле и обо всем земном, там уже и остаются как в своем настоящем родном отечестве и радуются той радостью, какую испытывает человек, который после долгих скитаний на чужбине оказался наконец на родине.

2. Однако что это за горнее отечество, что это за место? Как и кто его достигает? Его достигает тот, кому от природы присущ философский эрос, кто с самого начала есть настоящий истинный философ. В присутствии красоты, возбуждающей в нем эрос – влечение, любовь, – он поначалу чувствует нечто похожее на родовые боли; но он не останавливается долго на красоте телесной, а восходит от нее к той красоте, которую имеет в душе добродетель, мудрость, исполнение долга, законов, а потом – к причине этой красоты, и в своем движении не останавливается до тех пор, пока не дойдет до того последнего, которое есть самое первое – красота в самой себе и от себя, и лишь тогда, наконец, прекращается у него то мучительное напряжение, которое мы сравнили с родовыми болями, а прежде этого – нет.

Но как он восходит на такую высоту? Откуда у него берется на это сила? (Сила эта, сказали мы, есть эрос, но) как разум пользуется эросом и руководит им (в достижении этой цели)? А вот как: он рассуждает, что красота телесная как красота тел, которым она присуща, суть акцидентальная, извне к ним привходящая, и что она состоит в тех формах (*ισπραγ*), для которых тела служат материей; а так как этот материальный субстрат меняется, то мы видим постоянно, что тела теряют красоту и становятся безобразными. Вот почему разум говорит, что красота тела – лишь заимствованная, лишь по участию (в самой красоте). Что же делает их, красивыми? С одной стороны, понятно, присутствие в них красоты, с другой же – акт души, которым она, образуя тело, дает ему ту форму, которую в себе имеет. А если так, нельзя ли уже душу признать за красоту в себе, за первую и абсолютную красоту? Нельзя, ввиду того что одна душа, как мы видим, прекрасна благодаря своей мудрости, а другая лишена какой бы то ни было красоты, безобразна, потому что скудоумна. Выходит, что красота души предполагает в ней, как необходимое условие мудрость. Откуда же душа заимствует мудрость? Конечно, только от ума, но не от того, который иногда умен, иногда – нет, а *от ума поистине в полном, абсолютном смысле слова*, который поэтому всецело прекрасен в самом себе и от себя. Что же, следует ли тут остановиться, как на первом, или можно идти еще дальше – выше самого ума? И можно, и должно, потому что ум (при постепенном восхождении мысли от низшего к высшему) является нам прежде первого начала, как бы в преддверии его как абсолютного блага. Насколько ум открывает и содержит в себе все сущее, он есть *образ блага*, но только образ и притом во множественности, тогда как первое начало – само благо – пребывает в чистом и абсолютном единстве.

3. Итак, всмотримся в природу этого Ума, который, по признанию нашего разума, обладает абсолютным бытием и есть абсолютное существо; бытие его уже доказано нами в другом месте иным путем. Смешно, казалось бы, даже ставить вопрос, принадлежит ли ум к числу того, что действительно существует, а между тем есть люди, которые не прочь усомниться даже в существовании ума и уж тем более в том, что он таков, каким мы его представляем: что он имеет отдельное (от материи) существование, что он содержит в себе все истинно сущее, что в нем находятся все виды сущего как идеи, и так далее. Вот о чем предстоит нам сейчас говорить.

Все вещи, бытие которых мы признаем и утверждаем, будь то произведения искусства или произведения природы, суть вещи сложные, составные, и нет между ними ни одной такой, которая была бы проста и едина. Что касается произведений искусства, то каждое из них содержит тот или иной материал – медь, дерево, мрамор, да и сам материал не есть еще художественное произведение, пока одно искусство не обработает его в статую, другое – в ложе, третье – в дом, придав ему некую форму. Так же и произведения природы представляют собой разнообразные смещения, которые разлагаются на то или иное количество различных элементов и такое же количество форм, как, например, человек оказывается состоящим из души и тела, а тело – из четырех стихий. Так как все шесть сил слагаются из материи и принципа, дающего ей форму, – ибо материя четырех стихий сама по себе бесформенна, – то, естественно, возникает вопрос, откуда же материя получает формы? Если от души, то спросим: сама-то она проста или состоит из двух частей, одна из которых играет роль материи, другая – формы (ум), так что первая похожа на ту форму, которую имеет медь в статуе, а другая – на тот принцип, который создает саму эту форму. Если обобщить эти соображения, распространив их на всю совокупность вещей, то нужно признать, что ум есть их (вещей) творец и создатель, что не от кого иного, как от ума, посредством другого начала – мировой души, материальный субстрат всего принимает формы и становится или водой, или воздухом, или землей, или огнем, – таким образом, что душа, формируя материю в эти четыре мировые стихии, сама со своей стороны воспринимает от ума руководящие идеи и принципы, подобно тому как каждый художник черпает их в своем искусстве и потом уже, сообразуясь с ним, дает ту или иную форму своему произведению. Точно так же и в уме можно различить два момента: с одной стороны, он для души есть форма (и источник форм), с другой же он тот принцип, который формирует ее (и все прочее), подобно тому как художник формирует материал в статую, и он же содержит в себе все формы (или идеи), которые дает (вещам). Те формы, которые дает душе сам ум, конечно, самые подлинные, истинные, а те, которые имеют в себе тела (от души), – более или менее близкие к оригиналу копии и подражания.

4. Но почему, дойдя до души, мы не останавливаемся на ней и не принимаем ее за самое первое начало? Да потому, что ум выше и совершеннее, чем душа, а что выше и совершеннее, тому по природе принадлежит первенство. Следует считать ложным воззрение, будто душа по мере своего развития и совершенствования сама из себя производит ум, ибо как, спрашивается, то, что есть одна лишь возможность, перейдет в действительность само собой без чего-либо другого, актуально существующего, которое способно было бы превратить его из возможного в действительное? Ведь если бы такой переход был случаен, то он мог бы и никогда не осуществиться. Поэтому первенство следует отдать тому, что *сразу актуально*, совершенно и вседвлеюще, а то, что не сразу совершенно, ставить после него на втором месте.

Несовершенное может усовершенствоваться лишь тем началом, которое его произвело и выполняет по отношению к нему роль Отца, родившего несовершенное и затем его совершенствующего. За такое первоначально лишенное всякого совершенства порождение может быть принята материя, которая становится совершенной по мере того, как принимает много-различные формы. Притом душа не вполне свободна оттого, что называется страданием, страстью; следовательно, должно быть помимо нее нечто совершенно бесстрастное, невозмутимое, а иначе все должно было бы со временем разрушиться. Словом, должно существовать начало более высокое, чем душа. Далее, душа находится в мире; значит, должно быть начало более высокое еще и потому, что оно существует *вне мира*. Ведь если бы не было такого надмирного начала и сущее исчерпывалось бы только тем, что есть в мире (то есть телами, материей), тогда не было бы ничего твердого, нерушимого и даже идеи, как, например, идея человека, да и все идеальные сущности не могли бы быть вечными и неизменными. Все эти соображения, к которым можно бы присоединить и много других, приводят к выводу, что кроме души существует другое, еще более высокое начало — Ум.

5. Ум в строгом и абсолютном смысле слова нужно представлять не так, что он будто бы существует сперва лишь потенциально и из неумного становится умным, ибо в таком случае потребовалось бы иное, более высокое начало, но так, что *он сразу ум актуальный и вечный*. А если вечный, абсолютный Ум имеет свой разум не извне, то, значит, он мыслит всегда лишь самого себя, и все, что он мыслит и имеет в себе, от себя же имеет. Так как он всегда мыслит только от себя и через себя, то, значит, он всегда то же самое, что составляет предмет его мышления, потому что иначе, если бы сущность его отличалась от того, что он мыслит, он не был бы умом сразу и через одного себя, или был бы лишь умом потенциальным, а не актуальным. Поэтому мы не должны в нем отделять одно от другого — мышление от мыслимого, хотя мы, привыкнув к такому разделению при познании

чувственных вещей, склонны применять его и к чистому мышлению высочайшего ума.

Каким же образом ум есть такая чистая актуальность, актуальная энергия мышления, которую мы должны считать тождественной с тем, на что она простирается, что служит ее предметом? А вот как: поскольку ум есть бытие истинное и абсолютно сущее, то он *тем самым, что мыслит мыслимое, делает его сущим*, дает ему истинное существование, и это значит, что он есть все сущее, вся совокупность тех сущностей, которые через него и в нем (в его мышлении) существуют. В самом деле, сущности, которые он мыслит, должны где-то быть, а быть они могут или вне его (в таком случае они, конечно, отдельны и отличны от него), или в нем же самом, и тогда они должны составлять единое с ним. Невозможно, чтобы они находились вне его, ибо где же тогда, в чем другом они могли бы быть? А если они только в нем, то должны быть с ним тождественны. Ведь нельзя же считать их субстратом чувственные вещи (хотя некоторые придерживаются того мнения), потому что никакая первичная истина сущности не может быть чувственной и находиться в мире чувственного, где присущие материи формы – лишь отражения истинных сущностей, ибо где форма находится в ином, нежели она сама, там она не первоначальна и появляется от высшего начала, представляя лишь образ его и подобие. Далее, если необходимо признать, что именно ум есть творец вселенной, то никак уж нельзя допустить, что, приступая к созданию вселенной, он мыслил сущности существующими в том, что еще не существовало. Ведь ясно, что они должны были существовать прежде видимой вселенной, а это значит, что они суть не образы чувственных вещей, а, наоборот, предшествующие им их прообразы, и что они составляют само существо ума. Говорят, правда, что для изъяснения чувственного мира достаточно и семенных логосов. Пожалуй, – если они вечны и не подвержены изменению; но коль скоро они таковы, то местом их может быть только ум, как начало более высокое, чем природа с ее законосообразностью, даже более высокое, чем сама душа, ибо всему этому присуще бытие не актуальное, а лишь потенциальное.

Итак, ум и есть все истинно-сущее, а потому он, мысля все сущее, имеет его не вне себя, а в себе. Все истинно-сущее не предшествует уму и не после него появляется, но есть *вместе с ним*, он же для всего сущего – первый законодатель; точнее, он сам живой закон всего и всяческого существования. Поэтому вполне справедливо изречение (Парменида) «*мыслить и быть – одно и то же*», то есть мышление, знание сверхчувственных вещей тождественно с их бытием. Это правда, и только поэтому каждый из нас сознает свое «Я» существующим и имеет представления и воспоминания о сверхчувственном.

Таким образом, сверхчувственные сущности находятся не вне ума в каком-либо месте, но в уме и в самих себе, недоступные ни разрушению, ни

даже изменению, и вот почему они истинно-сущие, существующие в полном и строгом смысле слова. Если бы они были подвержены разрушению или даже только изменению, если бы бытие приходило в них извне, тогда оно поистине принадлежало бы лишь тому, от чего приходит, но вовсе не им. Другими словами, это были бы уже чувственные вещи, а чувственные вещи суть то, за что мы их принимаем, лишь благодаря *неучастию* (в истинно-сущем), то есть благодаря тому, что субстрат их природы получает форму извне, как медь получает форму от скульптуры, дерево – от столярного искусства, ибо и тут форма переходит из искусства в вещество, но само искусство остается себе тождественным и содержит в себе в чистом, неизменном виде истинную сущность, одно – идею статуи, другое – идею ложа. То обстоятельство, что все тела лишь потому суть те или иные тела, что получают формы извне, показывает, что сами они отнюдь не истинные сущности, поскольку они подвержены изменению, а сущности–неизменны, имеют в себе самих основу своего существования и, не будучи протяженными величинами, не нуждаются в месте, словом, имеют бытие ноуменальное, чистое, самодовлеющее. Природа всех тел такова, что для поддержания своего бытия они нуждаются в ином, высшем начале, тогда как ум, своей чудесной силой сохраняющий даже бытие вещей по природе тленных, ни в чем другом для своего существования не нуждается.

6. Итак, ум есть мир чистых сущностей. Он содержит их в себе не как в пространстве или месте, но так, как и сам существует, он – одно с ними; все они сразу в нем и с ним, оставаясь в то же время отличными (друг от друга и от него) наподобие того, как многообразие представлений, знаний в душе вовсе не ведет к их смешению, но каждое из них, так сказать, занято своим собственным делом, не вовлекая в него остальных. Если и в нашем мышлении каждое представление и понятие имеет свою собственную потенцию, то тем более в высочайшем уме ноумены даны и все вместе, и не вместе – в том смысле, что каждый сохраняет свою собственную энергию. Можно сказать, что ум так же обнимает собой все сущности, как род – виды, или как целое обнимает свои части. Да и организующие принципы несут явный отпечаток этого отношения, ибо и тут каждый принцип в своей целостности – как бы центр, в котором сходятся в один неделимый пункт все части организма; в то же время принцип, образующий конструкцию глаза, отличается от того, который формирует руки (соответствующее различие выступает со всей рельефностью тогда, когда в организме уже сформированы эти и прочие органы). Таким образом присущие семенному логосу силы представляют собой организующий принцип в его единстве и целостности, но всегда так, что в нем содержатся и все особые части. Есть, конечно, в семенном логосе и вещество, например, разные влаги, но сам органический принцип (формирующий это вещество) – это всецело *принцип формы*, аналог той жизнерождающей силы души, которая сама есть образ более высокой силы. Некоторые называют природой эту присущую семен-

ным логосам жизнерождающую силу, которая, исходя из силы еще более высокой, как из огня излучается свет, овладевает материей и ее формирует, внося в нее организующие принципы, вовсе не употребляя при этом никаких движений и не пользуясь никакими механическими орудиями, вроде рычагов, как об этом иногда болтают.

7. Те наши понятия о чувственных вещах, которые вырабатываются рассудочной деятельностью души и которые следует считать даже не познаниями, а скорее мнениями, представляют собой нечто более позднее, чем сами эти вещи, и суть не что иное, как их образы, отражения. Но те понятия, которые рассудок воспринимает от ума, не имеют своим предметом что-либо чувственное; напротив, насколько они таковы (то есть численные понятия), они тождественны с тем, что в них мыслится. Тут ум и его мышление составляют внутреннее единство. Тем более так должно быть с тем (высочайшим) умом, который (весь и всегда) внутри себя, который и есть вся совокупность первичных сущностей, который всегда себе соприсущ и всегда актуален. Он, конечно, не раскидывает своих взоров вовне, потому что все в себе же содержит; он не занят приобретением знания путем рассуждений, исследований о вещах, которые ему не присущи. Такие виды деятельности свойственны душе; ум же, всегда пребывающий в самом себе, и есть все сущее (которое он мыслит), которое он вовсе не выдумывает наперед, чтобы оно существовало, ибо ведь вовсе не оттого и не после того, как он помыслил Бога, явился Бог, и не после того, как он придумал движение, оно возникло как движение. Поэтому следует считать далеким от истины представление, когда только на том основании, что виды (сущего) суть мысли (ума), утверждается, что они появились лишь после того.

Плотин. Избранные трактаты. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 126–132.

ПРИСТЛИ Джозеф (1733 – 1804) – философ-материалист, химик, общественный деятель. За свою продолжительную и результативную деятельность он был избран членом Лондонского королевского общества, а также членом-корреспондентом Французской Академии наук и иностранным почетным членом Петербургской Академии наук. Пристли навсегда остался в истории науки как первооткрыватель явления фотосинтеза, хлористого водорода, аммиака, кислорода. В своем главном философском труде «Исследования о материи и духе» Пристли заявил о своей принадлежности к философскому учению Толанда и попыткам обосновать идею вечной активности материй. Для этого он использовал концепцию динамического атонизма хорватского математика и философа Р. Бошковича. Согласно ей, материя состоит из геометрических неделимых и неизмеримых первичных элементов вещества, которые имеют массу и поэтому взаимодействуют друг с другом по закону всемирного тяготения. В соответствии с этой концепцией Пристли определил материю как «субстанцию, обладающую свойством протяженности и силами притяжения или отталкивания». Эти свойства «не являются чем-то сообщенным материи», а внутренне присущи ей, «образуя то, чем она является на самом деле, так что без указанных свойств материя превращается в ничто». Внимание Пристли к концепции Бошковича было обусловлено и тем, что она исходила из постулата проницаемости материй. На основе этого Пристли хотел

доказать, что материи присущи чувствительность и мышление и поэтому в некоем нематериальном мыслящем начале в человеке, о котором много писали философы его эпохи, начиная с Декарта, нет необходимости. Доказывая этот тезис, Пристли опирался на учение английского материалиста Д. Гартли о вибрациях и ассоциациях идей. Смысл теории вибрации содержался в распространении принципов механистического детерминизма на деятельность нервной системы человека. Каждый психический процесс, согласно этой теории, вызывается колебаниями частичек нервного существа, которые возникают в органах чувств при воздействии на них тех или иных объектов. Эти колебания распространяются по нервам и поступают в мозг, где и вызывают вибрации вещества мозга. Таков в принципе механизм создания не только ощущений и восприятий, но и мышления. Вибрации сохраняются в ослабленном виде и после того, как объект прекратил свое воздействие на органы чувств. В результате происходит оживание следов прошлых восприятий, что создает основу для образования любых ассоциаций. Детерминирующими факторами выступают при этом совместимость во времени и частота повторения сохраненных вибраций. С точки зрения Пристли, весь этот материал убедительно подтверждал, что «без телесных органов, нервов и мозга мы не можем иметь ни ощущений, ни идей», что «человек весь материален». Свое решение психофизической проблемы Пристли противопоставлял религиозно-идеалистическим концепциям сознания, критиковал идею бессмертия души. Если духовные свойства человека зависят от состояния тела и деятельности нервной системы, то было бы ошибочно думать о возможности проявления этих свойств после физической смерти. Неслучайно все проявления сознания делаются перед смертью слабее или совсем угасают. Когда наступает смерть, то умирает и тело, и душа. «Смерть с сопутствующим ей гниением и рассеиванием частиц представляется разложением. Но что разложено, то может быть соединено снова существом, которое произвело ранее это соединение. И я не сомневаюсь в том, что воскреснет в собственном смысле то же самое тело, которое умерло...». Этим существом у Пристли, как и у других деистов, являлся Бог как существо материальное, ибо нематериальное существо не может создать материю. Поэтому и воскресение человека является не чудесным, а естественным процессом. Являясь деистом, Пристли не порывал с христианской религией, настойчиво стремился доказать, что настоящее христианство целиком согласуется с системой материализма. Пристли пришел к выводу, что нет и не может быть никакой иной субстанции, кроме материальной. Далее, он придерживался того взгляда, что события в мире происходят по естественным, а не сверхъестественным причинам. И в этом содержится главное отличие его учения о необходимости от учений о божественном предопределении. Согласно Пристли, поведение человека также строго детерминировано.

История философии. Учебник / Под ред. Ч.С. Кирвеля. – Минск, 2001. – С. 238–239.

Джозеф Пристли. О сознании

Во всех метафизических вопросах наблюдается постоянное обращение к *сознанию* или *внутреннему чувству*, т.е. к тому, что мы достоверно и интуитивно знаем, когда размышляем о происходящем в нашей душе. Здесь будет изложена общая точка зрения на данный предмет и на вещи которые мы можем осознавать.

Когда мы закрываем глаза на внешний мир и стараемся рассмотреть, что происходит в нас самих, мы, прежде всего, замечаем образы или идеи предметов, которые вызывали раздражение наших внешних чувств. Их именно мы и сознаем. Они являются именно тем, что мы непосредственно

наблюдаем, и не представляют собой выводов из каких-нибудь прежних наблюдений.

Затем мы знаем при помощи интуиции или сознаем, что эти идеи появляются вновь и вновь и что они разнообразным образом связаны друг с другом, являясь основой для памяти или воспоминания. Мы видим также, что наши идеи разнообразным образом комбинируются и разделяются, и мы можем заметить их другие отношения друг к другу, что составляет основание для суждения, а следовательно, и для умозаключения. И наконец, мы замечаем, что разнообразные телесные движения зависят от идей и рядов идей, из которых возникает то, что называется волевой способностью в процессе нашей деятельности.

Именно эти особые случаи обнимают собой все, что мы, собственно сознаем. И в отношении их едва ли возможны какие-нибудь ошибки. Но все другое, относительно чего мы утверждаем, что мы знаем его в большей степени, чем указанные явления, в действительности должно приобретаться путем вывода из указанных явлений. И при построении этих выводов или заключений мы можем ошибаться.

Если таким образом, как мы заметили, все, что мы сознаем, — это наши идеи и разнообразные действия наших идей, которые, сведенные к главным рубрикам, называются способностями души вроде памяти, рассудка и воли, то все наше знание о субъекте души внутри нас или о нас самих должно получиться путем вывода. Что мы чувствуем и что мы делаем — об этом мы можем знать при помощи интуиции. Но то, чем мы являемся, мы знаем только при помощи дедукции или вывода из интуитивных наблюдений. Поэтому если утверждают, что субъект души есть нечто простое, неделимое, нематериальное или по природе бессмертное, то такое утверждение является только заключением из данных предпосылок. Мы можем вообразить, что есть нечто, чувствуемое или сознаваемое нами, но из природы вещей вытекает, что это может быть только то, во что человек убеждает себя верить, и поэтому он, даже не сознавая этого, может впадать в некоторые ошибки в процессе аргументации.

Чувство и мышление считаются свойствами. И хотя все, что мы знаем о какой-нибудь вещи, — это только ее свойство, мы утверждаем, что все свойства присущи, или принадлежат, некоторому субъекту, или субстанции. Но что такое эта субстанция помимо присущих ей свойств, при помощи которых мы познаем ее, мы не можем сказать, если только мы не можем доказать, что известные нам свойства необходимо предполагают другие свойства. Поэтому если кто-нибудь скажет, что он сознает, что его душа (под которой мы понимаем субъект мысли) проста и неделима, то этим он только может сказать, что он — единое мыслящее лицо, или существо, а не несколько, и с этим все согласятся. Но если он этим хочет сказать нечто большее, т.е. что субстанция, которой принадлежит свойство мысли, не может быть делима, или не имеет протяжения или частей, или

эти части нельзя разъединить, то я не соглашусь с таким утверждением, ибо я чувствую, что в данном случае такой человек идет дальше того, что дает ему сознание. Всякая существующая вещь должна иметь протяжение и что (за исключением пространства и божественно сущности, наполняющей все пространство) все протяженное может быть делимо, хотя это деление может сопровождаться утратой свойств, присущих неразделенной субстанции.

Человек перешагнет границы своего сознания, а именно перейдет в область умозаключений, когда он станет утверждать, что субъект его способностей мышления нематериален или является чем-то отличным от материи, из которой состоит тело, в особенности мозг. Все способности или свойства человека находятся в субстанции одного рода. И поскольку человек состоит, по крайней мере, частично, из материи, то я могу заключить, что он весь материален.

Еще меньше можно решить при помощи сознания, что субъект мысли по природе бессмертен, в таком смысле, чтобы человек мог продолжать мыслить и действовать после того, как он перестал дышать и двигаться. Мы, конечно, имеем сознание обо всем этом в отношении нас самих, но, что один человек считает очень ясным в данном вопросе, другой может считать очень сомнительным или чрезвычайно невероятным, таким образом, различные заключения выводятся из одних и тех же предпосылок.

Далее, утверждение, что человек является активным существом, т.е. что он имеет способность начинать движение независимо от каких-либо механических законов, которым подчинил его творец природы, так далеко от очевидности в сознании, что если мы прислушаемся к тому, что действительно чувствуем, то мы должны, наоборот, признать, что не обладаем такой способностью. То, что мы действительно чувствуем или можем ощущать, если прислушаемся к нашему внутреннему чувству, заключается в том, что мы никогда не приходим к какому-нибудь решению, никогда не ставим обдуманной цели и не предпринимаем ничего без некоторого мотива, возникающего из состояния нашей души и из тех идей, которые в настоящее время находятся в ней. Поэтому мы должны заключить, что мы не способны принимать какое-либо решение без некоторого мотива. Следовательно, на философском языке мотивы должны называться причинами всех наших решений, а поэтому и всех наших действий.

Все, что люди вообще понимают под сознанием свободы, — это их способность делать то, что они предварительно хотели или собирались делать. Это именно и есть то, что мы сознаем в собственном смысле. Но ни один человек не может сознавать желание без мотивов, предстоящих перед нашей душой. Даже больше, каждое настоящее наблюдение в отношении нас самих или других ведет к противоположному заключению, а именно что все наши желания, так же как и наши суждения определяются теми предметами, которые находятся перед нами. И поэтому решения и в сфере же-

лений, и в сфере суждений одинаково совершаются по определенным и неизменным законам. И следовательно, каждое определение воли или рассудка есть то, что соответствует намерениям существа, которое подчинило нас этим законам и всегда имело и имеет абсолютную власть над нами. Но если это заключение будут отрицать, его нужно будет опровергать каким-либо доказательством, и вопрос не должен решаться сознанием или мнимым чувством противоположного.

Английские материалисты 18 в. Собрание произведений. – М.: Мысль, 1968. – С. 320–326.

РАЙЛ Гилберт (1900 – 1976) – английский философ, представитель направлений – философия обыденного языка и философия сознания. Образование получил в Оксфордском университете, где затем в 1945–1968 работал профессором. С 1947 по 1971 был главным редактором журнала «Mind». В своем развитии Райл прошел ряд этапов. В его оксфордском курсе философии центральное место занимал Аристотель. Интерес к аристотелевскому логико-философскому наследию, в том числе к использованию в нем апелляций к «обычному языку», Райл сохранил на протяжении всего своего творчества. Феноменологию Райл оценивал как особый способ анализа обыденного сознания, которому Э. Гуссерль дал не очень удачное название. В начале 30-х гг. Райл перешел на позиции аналитической философии. Он сначала принял концепцию логического атомизма и теорию языка «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна, а позже примкнул к британской философии «обыденного языка», став ее крупнейшим представителем, наряду с Дж. Уиздомом и Дж. Остином. Взгляды зрелого Райла отмечены печатью заметного влияния позднего Витгенштейна. Это находит свое выражение в интересе к философии сознания и во внимании к всевозможным концептуальным ловушкам и замешательствам, вызываемым механизмами действия языка. Понятие категории у Райла сходно с понятием языковая игра у Витгенштейна: философия призвана демонстрировать, какие способы выражения и понятия и в каких границах имеют смысл, а какие приводят к категориальным ошибкам. Райл ввел метод анализа заблуждений, возникающих в результате категориальных ошибок. Главный труд Райла «Понятие сознания» (1949), ставший классикой аналитической философии, посвящен анализу языка, используемого в философии и психологии для описания сознания и объяснения его работы, анализу логических возможностей понятий, описывающих «ментальное поведение». Первые главы Райл отводит последовательной критике картезианского дуализма, ментального и телесного, с его догмой о «духе в машине». Трактовке сознания как особой субстанции или внутренней сцены, на которой разыгрываются ментальные события. Райл противопоставляет диспозиционную концепцию сознания. В качестве диспозиции, доказывает Райл, можно истолковать и знание. С этой целью он вводит различие между «знанием как» (знание, как довести некое действие до его завершения, например знание, как играть в шахматы) и «знанием что» (некая теоретического типа информация о планировании действий, например, шахматные правила). Можно сказать, что Райл связал популярный в те годы бихевиористский подход с философией языка, переведя проблему в логико-лингвистический план. В отличие от Витгенштейна и многих других представителей аналитической философии Райл – философ основательной академической выучки с широким историко-философским кругозором; в этом смысле он – «традиционный» философ при всей неортодоксальности его методов анализа и его работ.

Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – С. 712.

Гилберт Райл. Понятие сознания

Глава 1. Миф Декарта. Официальное учение. Существует учение о природе и месте сознания, которое настолько широко распространено среди ученых и даже среди простых людей, что заслуживает быть рассмотренным в качестве официальной теории.

Официальное учение, основателем которого выступил Декарт, в общих чертах выглядит следующим образом. За исключением (весьма сомнительным) слабоумных и младенцев каждое человеческое существо обладает телом и умом. Человеческое тело и ум обычно сопряжены, однако после смерти тела ум может продолжать существовать и действовать. Человеческие тела протяжены и подчинены механическим законам, которые управляют движениями всех тел в пространстве. Телесные процессы и состояния могут быть отслежены сторонним наблюдателем. Таким образом, жизнь человеческого тела – дело столь же публично наблюдаемое, сколь и жизнь животных, рептилий и даже рост деревьев, кристаллов или движение планет.

В то же время сознания не находятся в пространстве, а их деятельность не подчиняется законам механики. Работа, происходящая в одном сознании, не видна другим наблюдателям, его существование приватно. Человек, таким образом, проживает две параллельные истории: одну, состоящую из всего, что происходит с телом и внутри него, и другую, складывающуюся из происходящего с его сознанием и внутри него. Одну – публичную, другую – приватную. События первой истории суть события физического мира, те же, что составляют вторую, являются событиями ментального мира.

Благодаря сознанию, самосознанию и интроспекции человек получает прямую и адекватную информацию о текущих состояниях и действиях своего ума. Вещи и события, принадлежащие физическому миру, включая его собственное тело, относятся к сфере внешнего, в то время как деятельность его собственного сознания – к сфере внутреннего. Разумеется, подобная антитеза внешнего и внутреннего подразумевается лишь в качестве метафоры, ибо сознания, будучи непространственными, не могут быть описаны ни как пространственно пребывающие внутри чего-либо другого, ни как содержащие пространственно происходящие события в самих себе.

То, что велит ум, исполняют ноги, руки и язык; то, что воздействует на ухо и глаз некоторым образом связано с тем, что воспринимает сознание; гримасы и улыбки выдают мысленные состояния, а телесные наказания, хочется надеется, приводят к нравственному исправлению. Однако действительные взаимодействия эпизодов приватной и публичной истории человека остаются тайной, так как они не принадлежат ни к одному из этих разрядов. Их нельзя представить в автобиографии событий внутренней жизни человека, и точно так же их невозможно выявить в биографическом описании событий внешней жизни этого человека, сделанном кем-то другим.

Все, что существует или случается, может иметь либо статус физического существования, либо статус существования ментального. Подобно тому,

как стороны монеты предстают орлом или решкой, подобно тому, как среди живых созданий существуют самцы или самки, точно также предполагается, что одно существование есть существование физическое, а другое – ментальное. Неотъемлемым условием того, что обладает физическим существованием, является его нахождение во времени и пространстве; неотъемлемым условием обладающего ментальным существованием является его нахождение во времени, но не в пространстве. То, что имеет физическое существование, состоит из материи или же есть действие материи; то, что обладает ментальным существованием состоит из сознания или же является действием сознания.

Таким образом, налицо полярная противоположность между ментальным и материальным, зачастую представляемая следующим образом. Материальные объекты существуют в общем поле, понимаемом как «пространство», и то, что происходит с одним телом в одной части пространства, механически связано с тем, что происходит с другими телами в иных его частях. В отличие от этого, ментальные события имеют место в изолированных областях, называемых «сознаниями» (minds), и не существует прямой причинной связи (возможно, за исключением телепатии) между тем, что происходит в одном сознании, и тем, что происходит в другом. Только через посредство интерсубъективно (публично) данного физического мира сознание одного человека способно что-то различать в сознании другого. Сознание является обособленной в самом себе сферой, и свою внутреннюю жизнь каждый из нас проживает неким призрачным Робинзоном Крузо. Люди могут видеть, слышать и толкать тела друг друга, но они неисцелимо слепы и глухи к работе другого сознания и не в силах воздействовать на него.

С одной стороны, согласно официальному учению, человек располагает наилучшим из тех, какие только можно вообразить, непосредственным знанием о работе его собственного сознания. Ментальные состояния или процессы суть (по крайней мере, в их нормальном течении) явления осознаваемые, и сознание, которое освещает их, не может порождать иллюзий или давать повод для сомнений в их содержании. Текущие мысли, чувства и воления человека, его восприятия, воспоминания и представления являются внутренне «флуоресцирующими»; их существование и их характер с необходимостью даны их владельцу. Внутренняя жизнь представляет собой поток сознания такого рода, что было бы абсурдным предполагать, что сознание, жизнь которого и есть этот поток, могло бы не знать того, что плывет вниз по этому потоку.

Вместе с тем приведенные недавно Фрейдом данные, по всей видимости, свидетельствуют о существовании в этом потоке сознания личности неких скрытых от нее течений. Люди проявляют активность под действием импульсов, существование которых они решительно отвергают; некоторые их мысли отличаются от тех, которые они склонны признавать; они склонны думать как о желаемых о таких поступках, которые на самом деле не хотят

совершать. Они пребывают в полном неведении о такого рода самообманах и успешно игнорируют те истины, которые официальное учение считает обязательными по отношению к их ментальной жизни. Однако защитники официальной теории стремятся уверить, что при нормальных условиях человек все же должен быть прямо и достоверно осведомлен о текущей деятельности и состояниях своего сознания.

Помимо того, что человек наделен этими якобы непосредственными сведениями о сознании, он время от времени способен практиковать особый вид восприятия, именуемый внутренним восприятием или интроспекцией. Человек может направить «неоптический взгляд» на то, что происходит в его сознании. Он может не только видеть и внимательно рассматривать цветок с помощью органов зрения или слышать сигналы звонка с помощью органов слуха, но он также способен рефлексивно или интроспективно, без посредства какого-либо телесного органа чувств, наблюдать текущие эпизоды своей внутренней жизни. Это самонаблюдение также, как предполагается, ограждено от обмана, путаницы или сомнений. Отчеты сознания о собственной деятельности имеют статус достоверности, превосходящей наивысшую достоверность, достижимую для знания о явлениях физического мира. Чувственное восприятие может быть ошибочным или неясным, но сознание и интроспекция – никогда.

С другой стороны, у одного человека, нет какого бы то ни было доступа к внутренней жизни другого человека. Он не может предпринять ничего лучшего, чем на основании наблюдаемых движений тела другого человека сделать проблематичные заключения о состояниях его сознания. Эти заключения он делает по аналогии со своим собственным образом поведения: он полагает, что сходное поведение другого сигнализирует об определенных, сходных с его собственными, состояниях другого сознания. Прямой доступ к работе сознания является привилегией самого этого сознания, при отсутствии же такого привилегированного доступа деятельность определенного сознания неизбежно скрыта от всех остальных. Ибо тогда упомянутые выводы от движений тела, подобных собственным, к ментальной деятельности, сходной с собственной деятельностью, утратят всякую возможность иметь наблюдаемое подтверждение.

Таким образом, нет ничего противоестественного, когда последователю официальной теории затруднительно оспаривать тот вывод из его же собственных посылок, в соответствии с которым у него нет весомых оснований верить в существование других сознаний помимо его собственного. И даже если он предпочитает верить в то, что другие тела сопряжены с сознаниями, не непохожими на его собственное, он не может притязать на раскрытие их индивидуальных характеристик или тех особых состояний, которые они испытывают или создают. Это демонстрирует, что неизбежной участью души является ее абсолютное одиночество. Встретиться могут только наши тела.

В качестве необходимого вывода из этой общей схемы следует имплицитно предписываемый специфический способ истолкования наших обычных понятий о ментальных способностях и операциях. Глаголы, существительные и прилагательные, с помощью которых мы в повседневной жизни описываем способности, черты характера и сложные виды поступков окружающих нас людей, требуется истолковывать в качестве обозначающих особые эпизоды в их тайных историях, или же, как обозначения тенденций, служащих для того, чтобы эти эпизоды имели место. Когда о ком-то говорят, что он знает, верит, о чем-то догадывается, надеется, боится, намеревается, чего-то избегает, замышляет или забавляется, то все эти глаголы предназначены для того, чтобы определить появление особых модификаций в его скрытом (для нас) потоке сознания. И только его собственный привилегированный доступ к этому потоку через непосредственное осознание и интроспекцию может предоставить аутентичное свидетельство о том, были ли эти глаголы, описывающие ментальное поведение, употреблены корректно или нет. Внешний наблюдатель, будь он учителем, критиком, биографом или другом, никогда не может быть до конца уверен, что его комментарии имеют хоть малейший признак истинности. Однако именно то, что каждый из нас фактически знает как делать подобного рода комментарии и делает их в общем-то правильно и корректирует их в случае ошибочности или неточности, подвигло философов к необходимости строить учения о природе и месте сознания. Заметив, что понятия, описывающие ментальное поведение, употребляются регулярно и эффективно, они добросовестно старались зафиксировать их логическую географию. Но логическая география, которая была заявлена официальной доктриной, повлекла бы за собой невозможность регулярного и эффективного использования ментальных понятий в наших описаниях или предписаниях относительно сознаний других людей.

Нелепость официального учения. Теория представляет факты ментальной жизни так, как если бы они принадлежали к одному логическому типу или категории (или же к ряду типов и категорий), в то время как в действительности они принадлежат к совершенно другому. Следовательно, эта догма является философским мифом. В попытке разрушить этот миф мне, возможно, придется подвергнуть сомнению хорошо известные факты ментальной жизни людей, и мое уверение в том, что я не претендую на что-либо большее, чем на исправление логики употребления ментальных понятий, может быть расценено как простая отговорка.

Категориальные ошибки, имеющие теоретический интерес, суть те, которые совершаются людьми вполне компетентными в работе с понятиями, по крайней мере, в привычных для них ситуациях. И, тем не менее, в абстрактном мышлении они упорно относят эти понятия к тем логическим типам, к которым они не принадлежат.

Деструктивная сторона моей задачи состоит в том, чтобы показать, что источником теории двойной жизни является семейство радикальных кате-

гориальных ошибок. Представление о личности (person) как о призраке, таинственно притаившемся в механизме, вытекает из этого положения. В самом деле, поскольку верно, что человеческое мышление, ощущение и целенаправленная деятельность не могут быть описаны исключительно в идиомах физики, химии и физиологии, то они должны быть описаны с помощью дополнительных идиом. Поскольку человеческое тело суть сложноорганизованное соединение, то и человеческое сознание должно быть сложноорганизованным соединением, хотя и произведенным из другого материала и имеющим иную структуру. Или, иначе, раз человеческое тело, как и любая другая частица материи, является полем причин и следствий, то и сознание должно быть другим полем причин и следствий, хотя (слава Богу) причин и следствий не механических.

Истоки этой категориальной ошибки. Одним из главных интеллектуальных истоков того, что я обозначил как картезианскую категориальную ошибку, представляется следующее. Когда Галилей показал, что его научный метод достаточен для создания теории механики, способной описать все происходящее в пространстве, Декарт, в своем мышлении столкнулся с двумя конфликтующими началами. Как выдающийся ученый, он не мог не разделять требований механицизма, но, будучи религиозным и нравственным человеком, Декарт не мог принять (как это сделал Гоббс) неутешительное дополнение к этим требованиям, а именно то, что человеческая природа отличается от часового механизма лишь степенью сложности. Ментальное для него не могло быть просто разновидностью механического.

Декарт и последующие философы выбрали удобный, но ошибочный обходной путь. Поскольку слова, описывающие ментальное поведение не могут использоваться в качестве обозначающих протекание механических процессов, они должны быть истолкованы как обозначающие протекание не механических процессов. Поскольку законы механики объясняют одни движения в пространстве как следствия других пространственных движений, то законы иного типа должны объяснять одни непространственные действия сознаний как следствие других непространственных действий сознаний. Различие между разумными и неразумными видами поведения должно состоять в различии видов причинности. Ибо в то время, как некоторые движения человеческого языка и конечностей являются следствиями механических причин, другие движения должны быть следствиями причин немеханистических; т.е. одни вытекают из движений частиц материи, а другие – из деятельности сознания.

Таким образом, различия между физическим и ментальным были представлены как различия внутри общей системы категорий «вещь», «субстрат», «атрибут», «состояние», «процесс», «изменение», «причина» и «следствие». Сознания суть вещи, но вещи определенным образом отличные от тел. Ментальные процессы являются цепочками причин и следствий, однако эти причины и следствия иного рода и отличаются от телесных движений. Как

такой ментальный процесс, как воление может инициировать пространственные движения, к примеру, движения языка? Как физическое изменение в зрительном нерве может среди других следствий иметь восприятие сознанием вспышки света? Эти хорошо известные затруднения сами по себе демонстрируют те логические формы, в которые Декарт втиснул свое учение об уме. Это были те же самые формы, в рамках которых он и Галилей строили свои теории механики. Все еще невольно тяготеющий к языку и грамматике механики, Декарт пытался избежать конфуза путем описания сознания, просто придерживаясь дополнительного словаря. Работа сознания описывалась через отрицание специфических дескрипций, относящихся к телесному: ум не находится в пространстве, он не движется, не является видоизменением материи, он не доступен всеобщему наблюдению. Умы не являются частями часового механизма, они – части нечасового механизма.

Представленные подобным образом, сознания оказываются не только призраками, сопряженными с машинами, они сами суть призрачные машины. И хотя человеческое тело является двигателем (engine), двигатель этот не простой, ибо часть его функций находится в ведении другого двигателя внутри него. Причем этот внутренний двигатель-правитель обладает весьма специфическими свойствами. Он невидим, не воспринимается слухом, он невесом и не имеет размеров. Его нельзя разобрать на части, а законы его функционирования не ведомы обычным инженерам. Ничего не известно и о том, как он управляет функционированием телесного двигателя.

Второе главное затруднение официальной доктрины выказывает сходную мораль. Поскольку сознания подводятся под ту же категорию, что и тела, и поскольку тела подчинены строгим механическим законам, то многим мыслителям кажется последовательным, что и сознания должны подобным же образом подчиняться строгим немеханическим законам. Раз физический мир является детерминированной системой, то и ментальный мир должен быть такой же системой. Раз тела не могут избежать предписанных им изменений, то и сознания не могут не следовать предначертанному им пути. Ответственность, выбор, заслуги и недостатки являются, таким образом, неприемлемыми понятиями, если только не достигается компромиссная договоренность о том, что законы, руководящие ментальными процессами (в отличие от тех, которые управляют процессами физическими), имеют общей характерной чертой меньшую жесткость. Проблема свободы воли была проблемой примирения гипотезы утверждавшей, что сознание должно быть описано в терминологии заимствованной из категорий механицизма, с пониманием того, что человеческое поведение более высокого уровня не имеет ничего общего с образом действия машины.

Исторический курьез состоит в том, что не была замечена неполноценность этого учения. Теоретики правомерно признавали, что любой здравомыслящий человек может распознать различия между, скажем, рациональным и нерациональным высказыванием, или между осмысленным и автома-

тическим поведением. В противном случае ничто не могло бы быть предписано для избавления от механицизма, даже предварительно данное объяснение, что человек в принципе никогда не сможет провести границу между рациональными и иррациональными высказываниями, исходящими от других людей, т.к. он никогда не сможет получить доступ к предполагаемым нематериальным причинам некоторых из этих высказываний. За исключением разве только себя самого, он никогда не смог бы определить разницу между человеком и роботом. Согласно официальной теории, сторонние наблюдатели не в состоянии знать, как внешнее поведение других людей соотносится с их ментальными способностями и процессами, и они не имеют поэтому ни знания, ни даже правдоподобной догадки о том, насколько правильны или ложны в отношении других людей их описания, использующие ментальные понятия. Для человека было бы рискованно или невозможно утверждать здравомыслие и логическую последовательность даже в отношении себя самого, ибо ему нужно воздерживаться от сравнения особенностей собственного поведения с поведением других. Короче говоря, такие наши характеристики людей и их поступков, как интеллигентный, благоразумный, добродетельный или же глупый, лицемерный, трусливый, невозможно было бы получить, и проблема необходимости создания специальной причинной гипотезы, служащей основанием подобных заключений, никогда бы не возникала. Вопрос «В чем отличие человека от машины?» появился именно потому, что каждый, еще до появления этой новой причинной гипотезы, уже знал, как употреблять понятия, описывающие ментальное поведение. Вот почему причинная гипотеза не могла служить источником для критериев употребления таких понятий. И, конечно же, эта гипотеза ни в каком смысле не улучшила наше умение пользоваться этими критериями. Мы по-прежнему различаем правильный и неправильный счет, благоразумный и бестолковый образ действия, богатое и скудное воображение посредством способов, с помощью которых и сам Декарт различал их до и после того, как он строил догадки о сопоставимости использования этих критериев с принципами механической причинности.

Он ошибся в логике проблемы. Вместо того чтобы спросить, в соответствии с каким критерием разумное поведение реально отличается от неразумного, он поставил вопрос: «Какой другой принцип причинности прояснит для нас это различие, если известно, что принцип механической причинности этого сделать не может?» Он понимал, что эта проблема не из области механики, и потому предположил, что она должна быть одной из дополняющих механику проблем.

Когда два термина принадлежат к одной и той же категории, то их можно включить в правильное конъюнктивное суждение. Догма о призраке в машине утверждает, что есть души и тела, что происходят физические и ментальные процессы, что существуют механические причины телесных движений и ментальные причины телесных движений. Я считаю, что эти и аналогичные им конъюнкции абсурдны, однако, следует заметить, что это не

говорит об абсурдности необоснованно связанных утверждений самих по себе. Я, например, не отрицаю существование ментальных процессов. Выполнение деления в столбик является ментальным процессом, как и придумывание шутки. Но я утверждаю, что фраза «ментальные процессы существуют» относится к иному типу, чем фраза «существуют физические процессы», поэтому нет никакого смысла объединять или разводить эти фразы.

Если моя аргументация верна, то из нее вытекает ряд интересных следствий. Во-первых, сакральная противоположность между Материей и Духом будет рассеиваться, но не за счет одного из столь же сакральных поглощений Духа Материей или Материи Духом, а совсем иным способом. Вера в существование полярной оппозиции между Духом и Материей есть вера в то, что они являются терминами одного логического типа. Из этого также следует, что Идеализм и Материализм – ответы на неверно поставленный вопрос. «Редукция» материального мира к ментальным состояниям и процессам, также как и «редукция» ментальных состояний и процессов к состояниям и процессам физическим, предполагает законность дизъюнкции «существуют или сознания, или тела (но не то и другое сразу)». Совершенно корректно произнести с одним логическим ударением, что существуют сознания, и с другим логическим ударением, что существуют тела. Однако эти высказывания не обозначают два различных вида существования, ибо «существование» не является родовым словом вроде «окрашенный» или «имеющий пол». Они обозначают два различных смысла (senses) «существования», наподобие того, как слово «растущий» имеет разные смысловые оттенки в сочетаниях «растет прилив», «растет надежда» и «растет средний уровень смертности». Слова человека о том, что сейчас растут три вещи, а именно: прилив, надежда и средний уровень смертности, будут расценены как глупая шутка. Будет такой же шуткой сказать, что существуют четные числа, вторники, общественное мнение и военно-морские силы; или же, что существуют вместе сознания и тела. В последующих главах я постараюсь доказать, что официальная теория покоится на группе категориальных ошибок, ибо из нее вытекают логически нелепые выводы. Конструктивным смыслом выявления этих нелепостей будет формирование корректной логики понятий, описывающих ментальное поведение.

Историческое примечание. Было бы ошибочно считать, что официальная теория берет начало только в размышлениях Декарта, или даже в более широком контексте, охватывающим механицистские импликации XVII века. Схоластическая и реформаторская теология воспитала интеллект ученых точно также как интеллект мирян, философов и духовенства той поры. Стойко-августинианские теории свободы воли были встроены в кальвинистскую доктрину греха и благодати. Теории Платона и Аристотеля сформировали ортодоксальное учение о бессмертии души. Декарт переложил широко распространенные в его время теологические доктрины о душе на новый синтаксис Галилея. Теологическая сокровенность совести стала философской

уединенностью сознания, а доктрина Предопределения превратилась в доктрину Детерминизма.

Неверно также говорить, что миф о двух мирах был теоретически бесполезным. Пока мифы еще новы, они нередко теоретически весьма продуктивны. Одним из достижений парамеханического мифа явилось то, что он частично вытеснил доминирующий тогда пара-политический миф. Сознание и его способности описывались в последнем по аналогии с политическим господством и подчинением. Для этой цели были использованы идиомы управления, повиновения, сотрудничества и сопротивления. Они сохранились, и все еще встречаются во многих этических и в некоторых эпистемологических дискуссиях. Если в физике новый миф о скрытых силах стал научным улучшением старого мифа о целевых причинах то в антропологических и психологических учениях новый миф о скрытых операциях, импульсах и активностях был улучшением старого мифа о предписаниях, послушании и неповиновении.

Райл Г. Понятие сознания. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 22–34.

РАЙХ Вильгельм (1897 – 1957) – австрийский психолог и психиатр, родоначальник фрейд-марксизма. Получил образование на медицинском факультете Венского университета. Испытал влияние буддизма, а также философии Бергсона, Маркса, учений Фрейда и Адлера. Разработал собственную концепцию невроза на основе ранних идей Фрейда. Непосредственной причиной невроза, по Райху, служит невозможность разрядить сексуальную энергию. Способность к разрядке последней и переживанию наслаждения («оргастическая потенция») является, с его точки зрения, главным атрибутом психического здоровья. Заимствованное у Фрейда понятие сексуальной энергии Райх осмыслил натурфилософски – как космическую «оргонную» энергию. У Райха получила развитие и идея Фрейда о том, что предписания культуры, сдерживающие сексуальный инстинкт, суть коренной источник неврозов. Она нашла отражение в его концепции характера, согласно которой основу личности современного человека составляют потенции любви, работы и самосохранения. Вследствие ограничений и давления, идущих от общества, это глубинное здоровое ядро обрастает вторым слоем, состоящим из деструктивных сексуально-перверзных (извращенных) импульсов, которые представляют собой реакцию на социокультурные запреты. Третий слой образуется из потребности адаптировать реактивные деструктивные позывы к стандартам общежития. Это своего рода панцирь, состоящий из фальшивых приспособленческих черт, иначе говоря, лицемерная личина внешнего лоска и вежливости, под которой скрывается испуганное и озлобленное существо, в глубине души тянущееся к любви, дружбе и хорошему делу. Такое устройство личности Райх определил как «невротический характер». В дальнейшем это понятие, фиксирующее связь определенного общественного порядка с некоторыми типичными психологическими чертами, было развито Фроммом и Адорно. Данная методология была применена им к анализу немецкого фашизма. В работе «Массовая психология фашизма» Райх утверждал, что фашизм как определенный тип общественного порядка продуцируется невротическим характером и коренится в деструктивном слое личности современного человека. Процесс запечатления репрессивной социальной системы в психологии людей осуществляется в патриархальной семье, которую Райх назвал «фабрикой структуры и идеологии общества». Изучение социальных причин невроза привело Райха к марксизму. Считая фрейдизм и

марксизм взаимодополнимыми, Райх попытался на основе психоанализа интерпретировать взаимоотношения между экономическим базисом и идеологией. Он пришел к выводу, что ключевым звеном борьбы за переустройство общества должна стать сексуальная революция, и создал внутри германского рабочего движения организацию «Секс-пол». Подобного рода деятельность привела Райха в середине 30-х гг. к конфликту как с рабочим, так и с психоаналитическим движением. «Сексуальная революция» и другие понятия Райха вновь приобрели популярность в 60-е гг., будучи восприняты движением «новых левых». Основные сочинения: «Функции организма» (1927), «Характероанализ» (1933), «Сексуальная революция» (1930), «Массовая психология фашизма» (1933).

Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика, 2001. – С. 482.

Вильгельм Райх. Психология масс и фашизм

Глава 1. Идеология как материальная сила. Экономико-идеологическая структура немецкого общества 1928-1933 гг. С рациональной точки зрения можно было полагать, что обнищавшие массы рабочих ясно осознают свое социальное положение. Далее, можно было ожидать, что это сознание окрепнет и превратится в решимость избавиться от социальной несправедливости. Короче говоря, можно было полагать, что социально обездоленный рабочий восстанет против вопиющей несправедливости и скажет: «В конце концов, я выполняю общественно важную работу. От таких, как я, зависит благосостояние общества. Я лично беру на себя ответственность за работу, которую необходимо выполнить». В таком случае мышление («сознание») рабочего будет соответствовать его социальному положению. Марксисты называют это «классовым сознанием». Мы хотели бы назвать это «сознанием своего мастерства» или «сознанием своей социальной ответственности». Наличие раскола между социальным положением трудящихся масс и их осознанием этого положения означает, что вместо улучшения своего социального положения рабочие массы ухудшают его. Именно эти обнищавшие массы помогли фашизму – крайней политической реакции – прийти к власти. Проблема заключается в роли идеологии и эмоционального отношения вышеупомянутых масс как исторического фактора, т.е. в воздействии идеологии на экономический базис. Если значительное обнищание широких масс не привело к революции и если, в результате кризиса, объективно возникли революционные идеологии противоположного направления, тогда развитие идеологии масс в годы кризиса мешало «расцвету производительных сил» и, говоря марксистским языком, препятствовало «революционному разрешению противоречий между производственными силами монополистического капитализма и его способами производства». <...>

Наша политическая психология может заниматься только исследованием «субъективного фактора истории», характерологической структуры человека в данную эпоху, а также идеологической структуры общества, которая формируется на его основе. В отличие от реакционной психологии и психологической экономики она не помыкает марксистской социологией,

швыряя ей в лицо «психологические концепции» социальных процессов. Напротив, наша политическая психология отдает должное ее концепции приоритета материи над сознанием.

Марксистский тезис о первоначальном превращении «материалистического» (существования) в «идеологическое» (сознание) оставляет открытыми два вопроса: (1) каким образом это происходит, что происходит в мозгу человека при таком процессе; (2) как реагирует сформированное таким образом «сознание» (в дальнейшем мы будем называть его психической структурой) на экономический процесс. Характерологическая психология преодолевает этот разрыв, обнаружив в психической жизни человека процесс, который определяется условиями существования. Таким образом, он прямо указывает на «субъективный фактор», который остался непонятым вульгарными марксистами. Поэтому перед политической психологией стоит четко очерченная задача. Она не может дать объяснения возникновению классового общества или капиталистического способа производства (такие попытки неизменно приводят к реакционной бессмыслице, например: капитализм – это симптом человеческой алчности). Тем не менее именно политическая психология, а не социальная экономия способна исследовать характерологическую структуру личности в данную эпоху, мышление и поведение человека, пути разрешения проблем и противоречий его существования и т.д. Разумеется, она изучает только отдельных мужчин и женщин. Если же политическая психология обращается к исследованию типичных психических процессов, общих для одной категории, класса, профессиональной группы и т.д., тогда она превращается в психологию масс. <...>

Сознание занимает лишь небольшое место в психической жизни; оно само контролируется психическими процессами, которые протекают бессознательно и поэтому недоступны для сознательного контроля. Все психические переживания, сколь бы бессмысленными они ни казались (например, сновидения, бесполезные действия, абсурдные высказывания психически больных и т.д.), имеют определенную цель и «значение» и могут быть полностью поняты, если удастся установить их причины. Таким образом, психология, которая в процессе вырождения постепенно превращалась в некую физику мозга («мозговую мифологию») или теорию о таинственном объективном духе (Geist), вошла в область естественной науки.

Глава 2. Авторитарная идеология семьи, психология масс и фашизм. Психология мелкой буржуазии. Экономическое положение среднего служащего хуже экономического положения среднего квалифицированного промышленного рабочего; худшее положение служащего частично компенсируется за счет слабой надежды продвинуться по службе, а в случае чиновника – за счет ожидания пожизненной пенсии. Таким образом, для этого класса характерны зависимость от государственной власти и конкурентное отношение к сослуживцам, которое препятствует развитию чувст-

ва солидарности. Социальное сознание чиновника характеризуется не солидарностью с сослуживцами, а его отношением к правительству и «нации». Оно заключается в полной идентификации с государственной властью, а в случае служащего частной компании – в идентификации с компанией. Чиновник столь же покорен, как и промышленный рабочий.

<...> Вначале в сознании служащего или чиновника зарождается лишь смутная мысль о том, что хорошо быть таким, как начальник, однако под давлением материальной зависимости его личность полностью изменяется в соответствии с требованиями правящего класса. У всегда готового приноровиться к начальству буржуа возникает раскол между его экономическим положением и его идеологией.

Рабочий, сознающий свое профессиональное мастерство, свободен от психологической структуры послушания. Он идентифицирует себя со своей работой, а не с фюрером, с интернациональными массами трудящихся, а не с нацией, родиной. Поэтому он представляет собой противоположность по отношению к мелкому буржуа. Он ощущает себя лидером, но не благодаря своей идентификации с фюрером, а благодаря сознанию выполнения жизненно важной работы для существования общества. <...>

Глава 11. Значение существенно необходимого труда. <...> В основе идеологических и политических систем лежит представление о естественном процессе жизни. Они могут содействовать или препятствовать развитию естественного процесса жизни. Но эти системы не входят в состав основы общества. Они могут быть демократическими, и тогда они способствуют естественному развитию жизни. Они могут быть авторитарно-диктаторскими, и тогда они вступают в конфликт с этим процессом. Рабочую демократию невозможно навязать народу в качестве политической системы. Те, кто выполняет существенно необходимую работу, могут создавать свою ответственность за социальные процессы. Такое сознание развивается столь же органично, как и дерево или тело животного. Органическое развитие сознания социальной ответственности составляет неперемное условие предотвращения распространения политических систем подобно опухоли на социальном организме. Рано или поздно политические системы приводят к социальному хаосу. Кроме того, сознание социальной ответственности трудящихся (мужчин и женщин) составляет неперемное условие постепенного приведения общественных институтов в соответствие с естественными функциями рабочей демократии. <...>

Райх В. Психология масс и фашизм. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 59–66.

РИКЁР Поль (1913 – 2005) – французский философ, ведущий теоретик феноменологической герменевтики. <...> Применительно к человеческой субъективности – а именно она и составляет важнейший предмет философии Рикера – цель этого метода заключается в том, чтобы высветить «археологию» субъекта, т.е. его укорененность в бытии, и найти доступ в его теологии, движению в будущее. Прежде всего, Ри-

кер противопоставляет свою концепцию классической трактовке субъекта как сознания, опираясь на учение Гуссерля о «жизненном мире», онтологию М. Хайдеггера и особенно психоанализ З. Фрейда. Последний он понимает в качестве герменевтики, нацеленной на постижение «изначальных влечений» человеческого Я через осмысления их форм сублимации в культуре. Пределом регрессивного анализа Рикер полагает «изначальную волю» индивиды к бытию, связанную с переживанием и осознанием возможности не-бытия. Прогрессивный анализ направлен на «профетию» человеческого духа, где источник смысла располагается не за субъектом, а перед ним. Здесь Рикер опирается на идеи феноменологии духа (Гегель), нацеленной на раскрытие теологии человеческой субъективности, и феноменологию религии (М. Элиаде), свидетельствующую об устремленности человека к священному, задающему эсхатологические перспективы человеческому существованию, а через него и истории в целом. Вместе с тем Рикер вслед за Фрейдом считает изначальным условием человеческого опыта его языковой характер. Отсюда следует, что культурное творчество всегда символично. Эту идею Рикер также заимствует у Фрейда, высказавшего ее при толковании либидо, обладающего исключительной способностью к отсроченному символическому удовлетворению, при котором либидинозная цель заменяется целью идеальной. Либидо, по словам Рикера, выводит человека из области биологии в сферу культурных значений, где один смысл – прямой, первичный, буквенный – при помощи добавлений означает другой смысл – косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть воспринят только посредством первого смысла. Язык, по Рикеру, изначально обладает символической функцией, суть которой была раскрыта Гуссерлем, предъявившем ему двойное требование: требование логичности, идущее от *tēlos*, и требование допредикативного объяснения, идущего от *achē*; язык, совершая движения «вспять», находит собственное обоснование в том, что не является языком, и сам обозначает свою зависимость от того, что делает его возможным со стороны мира. Особенность символа, в рикерском понимании, состоит в том, что он сообщает смысл при помощи другого смысла: изначальный, буквенный смысл в нем отсылает к смыслу иносказательному, экзистенциальному, духовному. В 1970-е гг. Рикер осмысливает проблему символа, применяя к нему «более подходящий инструментарий», каковым философ считает метафору. Метафора, перемещающая анализ из сферы слова в сферу фразы, вплотную подводит Рикера к проблеме инновации, на которую направлен его прогрессивный анализ: значение метафоры не заключено ни в одном из отдельно взятых слов, оно рождается в конфликте, в той напряженности, которая возникает в результате соединения слов во фразе; метафора наглядно демонстрирует символическую функцию языка; буквенный смысл отступает перед метафорическим смыслом, соотносительность слова с реальностью и творчески-эвристическая деятельность субъекта усиливаются. В последние годы Рикер переходит к анализу культурных текстов (литературных произведений, исторических повествований и т.п.) в качестве объекта интерпретации. Он стремится понять истолкование как преимущественный способ включения индивида в целостный контекст культуры, как одну из существеннейших основ его деятельности в культуре, и задачу герменевтического постижения видит в том, чтобы обосновать роль человека как субъекта культурно-исторического творчества, в котором и благодаря которому осуществляется связь времен и которое зиждется на активной деятельности индивида.

Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – С. 731.

Поль Рикер. Конфликт интерпретаций

III. К герменевтике «я есть». Наступил момент сопоставить две серии исследований, являющихся предметом настоящего очерка. Читатель, не-

сомненно, был удивлен тем, насколько разнятся друг от друга критические высказывания, а еще больше отклики на них. С одной стороны, довольно трудно совместить друг с другом две позиции «реализма», вытекающие из той и из другой критики: реализм «Оно», реализм языковых структур. Что общего между топическими, экономическими и генетическими понятиями психоанализа и семиологическими понятиями структуры и системы, между импульсным бессознательным одного и категориальным бессознательным другого?

Итак, если обе критики независимы друг от друга в своих наиболее фундаментальных предположениях, то неудивительно, что и требуемые ими виды обновления философии субъекта по своей природе отличаются одно от другого. Вот почему философия субъекта, которой принадлежит будущее, не должна формироваться исключительно под воздействием разнонаправленных влияний критики психоанализа и критики лингвистики; такая философия будет говорить о новом содержании согласия, дающего возможность совокупно осмысливать уроки психоанализа и семиологии. В заключение данного изложения я хотел бы расставить некоторые вехи на этом пути, что в достаточной мере объясняет его исследовательский, ищущий характер.

Прежде всего, я думаю, что рефлексия по поводу говорящего субъекта позволяет вернуться к выводам, которые были сформулированы в конце наших споров о психоанализе, и представить их в новом свете. Сознание, утверждали мы тогда, постоянно имеет в качестве своей предпосылки определенную топику, как имеет ее «Я» во фрейдовской персонологии; и мы добавляли к этому: критика психоанализа ставит целью не приблизиться к ядру аподиктичности «я мыслю», а только уяснить, что «я» является таким, каким само себя воспринимает. Такое расхождение между аподиктичностью «я мыслю» и адекватностью сознания будет иметь менее абстрактное значение, если мы соотнесем его с понятием говорящего субъекта; ядром аподиктичности «я мыслю» тогда станет трансцендентальное символической функции; иными словами, в любом сомнении, к чему бы оно ни относилось, неопровержимым останется акт отхода, отступления, создающий зазор, благодаря которому становится возможным появление знака, что свидетельствует о возможности существования между вещами не только причинных отношений, но и отношений означивания.

Какова польза подобного сближения аподиктичности и символической функции? А вот какая: любая философская рефлексия по поводу психоанализа должна отныне осуществляться в пространстве смысла, значения. Если субъект по своей сути является субъектом говорящим, любое приключение рефлексии, когда она затрагивает преимущественную область психоаналитического исследования, должно быть приключением, протекающим в рамках означающего и означаемого.

<...> Если, таким образом, переинтерпретировать психоанализ в свете семиологии, то обнаружится, что он занят исследованием проблемы отношения между либидо и символом. В таком случае психоанализ может вписываться в более обширную дисциплину, которую мы называем герменевтикой. Я здесь называю герменевтикой всякую дисциплину, которая берет начало в интерпретации, а слову «интерпретация» придаю его подлинный смысл: выявление скрытого смысла в смысле очевидном. Семантика желания вырисовывается на более широком фоне действий двойного смысла: эти действия лингвистическая семантика находит под другими названиями – перенесение смысла, метафора, аллегория. Задача герменевтики заключается в том, чтобы сопоставить друг с другом различные употребления двойного смысла и различные функции интерпретации с помощью таких отличных друг от друга дисциплин, как лингвистическая семантика, психоанализ, феноменология, сравнительная история религий, литературная критика и т.п. Тогда мы увидим, каким образом, опираясь на такую общую герменевтику, психоанализ может быть соединен с рефлексивной философией: с помощью герменевтики рефлексивная философия освобождается от абстракций – утверждение бытия, желание и усилие существовать, которые меня конституируют, обретают в интерпретации знаков долгий путь осознания; желание быть и знак находятся в том же отношении, в каком находятся либидо и символ; это означает две вещи: с одной стороны, понимание мира знаков является средством для самопонимания; символический универсум – это среда самообъяснения; на деле проблемы смысла не существовало бы, если бы знаки не были средством, условием, медиумом, благодаря которым существующий человек стремится локализовать себя, спроецировать себя вовне, понять себя. В противоположном смысле, с другой стороны, это отношение между желанием быть и символизмом означает, что короткий путь самоинтуиции отныне закрыт; присвоение моего желания существовать невозможно, если следовать коротким путем осознания; открыт только долгий путь – путь интерпретации знаков. Такова моя гипотеза относительно философской деятельности: я называю ее конкретной рефлексией, то есть *Cogito*, опосредованным всем универсумом знаков.

Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: Медиум, 1992. – С. 404–405, 410.

РОРТИ Ричард (1931 – 2007) – американский философ. С 1982 г. – проф. ун-та Вирджинии. Известен своим проектом «деструкции» всей предшествующей философии как воплощения метафизики, трансцендентализма, фундаментализма, породивших «онтологические бреши» в мировосприятии человека и искаживших его «самобраз» как существа творческого, не нуждающегося ни в каких абсолютах. Критика Р. философии ведется с позиций «элиминативного материализма», осн. идея которого состоит в устранении коренного психофизического дуализма филос. традиции путем переописания «таинственной природы ментального» в терминах нейрофизиологии. Стремясь отмежеваться от сциентизма, Р. подчеркивал, что выбор словаря для такого переописания не ограничен и должен зависеть только от предпочтений толкователя.

Движение к гуманитарности отразилось в переименовании Р. своей программы из «элиминативного материализма» в «нередуктивный физикализм» и «текстуализм». В общем плане антиметафизическая позиция Р. представляет собой своеобразный сплав идей амер. прагматизма, аналитической философии и европ. нигилизма. Подобно аналитикам, он связывает дуалистические картины мира с конкретно-историческими обычаями словоупотребления. Р. противопоставляет прагматизм всей остальной философии как наиболее целостное, открытое и творческое мировосприятие. История философии, согласно Р., есть давний спор прагматизма с репрезентативизмом, или эпистемологией как квинтэссенцией дуалистического мышления. На место философии как гносеологии, основания культуры («идеологии») и «строгой науки» должно быть поставлено, по Р., всестороннее, индифферентное к дисциплинарным и мировоззренческим делениям исследование индивидуальности и социума. Цементирует его лишь идея «вездесущности языка» как всеобъемлющей формы человеческого опыта.

Малахов В.С. Современная западная философия: Словарь / В.С. Малахов., В.П. Филатов. – М.: Политиздат, 1991. – С. 268–269.

Ричард Рорти. Философия и зеркало природы

Ум как постижение универсалий. На этом этапе у нас могло бы появиться желание сказать, что проблема соотношения ума и тела «рассосалась». Потому что, вообще говоря, все, что нужно для того, чтобы посчитать эту проблему вразумительной, – это зачислить себя в номиналисты и твердо казаться от гипостазирования индивидуальных свойств. Тогда нас не одурачат тем, что есть сущность, называемая болью, которая не может быть физической по причине своего феноменального характера. Следуя Виттгенштейну, мы будем объяснять несуществование такой вещи, как «вводящее в заблуждение явление боли», не как странный факт о специальном онтологическом роде ментального, но просто как замечание о языковой игре – замечание о принятии нами конвенции, что надо принимать слова людей о том, что они ощущают, за чистую монету. С этой «языково-игровой» точки зрения факт, что люди ощущают именно то, что они полагают в качестве своего ощущения, имеет не большую онтологическую значимость, чем факт, что Конституция – это то, чем ее считает Верховный Суд, или же что нарушение правил в игре – это то, что таковым считает судья. Опять-таки, следуя Виттгенштейну, мы будем рассматривать интенциональное просто подвидом функционального, а функциональное – просто видом свойства, приписывание которого зависит скорее от знания контекста, нежели от прямого наблюдения в этот момент. Мы будем рассматривать интенциональное как то, что не имеет связи с феноменальным, а феноменальное – вопросом манеры разговора. Сейчас мы уже понимаем, что проблема соотношения ума и тела была просто результатом несчастной ошибки Локка, сделанной им в догадках относительно того, как слова приобретают значение, в соединении с путанными попытками Локка и Платона рассматривать прилагательные так, как будто они являются существительными.

Если вообще можно быстро рассосать философскую проблему, то этот пример является показательным. Но было бы глупо думать, что, поставив такой диагноз, мы разрешили какую-то проблему. Это было бы похоже на объяснение психиатром несчастного состояния пациента его ошибочной верой в то, что мать хотела кастрировать его, и кроме того, никудышной попыткой отождествления себя с отцом. Пациент нуждается не в перечне своих ошибок, но в понимании того, как он пришел к этим ошибкам и путанице. Если мы хотим избавиться от проблемы соотношения ума и тела, мы должны будем ответить на следующие вопросы:

Как вообще маленький затхлый вопрос о возможном тождестве боли и нейронов оказался смешанным с вопросом, является ли человек «отличным по своему роду» от животных – обладает ли он величием или же просто ценностью?

Если люди задолго до того, как Локк и Платон начали делать специфически философские смешения, думали, что переживут разрушение своих тел, не упускаем ли мы чего-то, когда рассматриваем ум просто как совокупность феноменальных и интенциональных состояний?

Нет ли некоторой связи между нашей способностью познавать и обладанием нами умом, и не учтена ли она в том простом факте, что люди, подобно знакам, имеют интенциональные свойства?

Все эти вопросы вполне законны, и ничего из того, что я до сих пор сказал, не помогает ответить на них. И в этом, я полагаю ничего, кроме истории идеи, нам помочь не может. Точно так же, как пациенту для ответа на свои вопросы нужно заново пережить свою жизнь, так и философия для ответа на *свои* вопросы должна обращаться к своему прошлому. До сих пор я швырялся, в привычной для современных философов ума манере, такими терминами, как «феноменальный», «функциональный», «интенциональный», «протяженный» и т.п., как будто они представляют собой ясный словарь, в рамках которого следует обсуждать проблему. Но, конечно же, философы, сотворившие язык, подаривший нам проблему соотношения ума и тела, не использовали этого словаря или даже чего-либо близкого к нему. Если мы хотим понять, как приобретаем интуицию служащую основанием мнения о том, что где-то близко *должна быть реальная*, не поддающаяся рассасыванию философская проблема, мы должны оставить современный жаргон и размышлять в терминах словаря философов, чьи книги пробудили в нас эту интуицию. В моем взгляде, в духе Виттгенштейна, интуиция представляет не больше и не меньше, чем знакомство, с языковой игрой, так что открыть источник нашей интуиции – значит пережить заново историю философской языковой игры, в которую мы вовлечены.

«Проблема соотношения ума и тела», которую я только что «рассосал», касается только некоторых представлений, которые, возникнув в различные моменты истории мысли, переплелись в клубок соотносящихся между собой проблем. Вопросы вроде – «Как интенциональные состояния сознания соот-

носятся с нервными состояниями?» и «как феноменальные свойства, такие, как болезненности соотносятся с неврологическими свойствами?» – являются частями того, что я назову «проблемой сознания». Эта проблема отличается от таких дофилософских проблем о персональном тождестве вроде – «являюсь ли я на самом деле только массой плоти и костей?», и от таких философских проблем греков о познании как – «Откуда мы достоверно знаем об изменении?», «Как может быть познано неизменное?» и «как может неизменное стать для нас внутренним, *будучи* познанным?». Давайте назовем «проблемой персонального тождества вопрос о том, представляет ли человеческое существо нечто большее чем плоть. Эта проблема принимает одну форму в виде дофилософской жажды бессмертия и другую – в виде кантовского и романтического утверждения о человеческом величии – но оба вида жажды совершенно отличны от вопросов о познании и сознании. Обе формы являются способами выражения нашего желания быть совершенно отличными от сгинувших бестий. Давайте назовем «проблемой разума греческое убеждение в том, что решающее различие между людьми и животными состоит в том, что мы можем *познавать*, то есть что мы можем познавать не только единичные факты, но и универсальные истины, числа, сущности, вечное. Эта проблема принимает различные формы в гилеморфном объяснении Аристотелем познания, рационалистическом объяснении Спинозы и кантовском трансцендентальном взаимоотношения двух сортов вещей (протяженных и непротяженных), так и от проблем бессмертия и человеческого величия. Проблема сознания концентрируется вокруг мозга, сырых ощущений, телесных движений. Проблема разума концентрируется ВОКРУГ ПРОБЛЕМ познания, языка и разумных способностей – всех наших высших способностей». Проблема персонального тождества концентрируя вокруг приписывания свободы и моральной ответственности. Чтобы усмотреть некоторые соотношения между этими ТРЕМЯ проблемами, я предложу перечень способов выделения обладающих умом существ в противоположность существам «просто физическим» – «телам», «материи», «центральной нервной системе» природе» или «предмету позитивных наук». Вот некоторые из особенностей, которые принимаются философами за признаки ментального хотя, конечно, это не все из них:

1. Способность к непоправимому познанию себя (привилегированный доступ)
2. Способность существовать отдельно от тела
3. Непротяженность (обладание непротяженной частью или элементом»)
4. Способность к постижению универсалий
5. Способность к поддержанию отношений с несуществующим («интенциональность»)
6. Способность пользоваться языком
7. Способность действовать свободно

8. Способность быть частью нашей социальной группы, быть «одним из нас

9. Неспособность к отождествлению с любым объектом «в мире». Важно тщательно изучить эти различные предположения о том, что значит обладать умом, потому что каждое из них помогало философам настаивать на непреодолимом дуализме ума и тела. Философы постоянно пользовались случаем, чтобы апеллировать к некоторым отличительным особенностям человеческой жизни для того, чтобы подвести под интуицию о нашей уникальности «твердый философский базис». Поскольку эти твердые базисы весьма варьируются, натуралистические и материалистические попытки перепрыгнуть огромную онтологическую (или эпистемологическую, или лингвистическую) пропасть, если они не отбрасываются как безнадежные, часто рассматриваются как тривиально истинные и в то же время беспочвенные. Они беспочвенны, говорят нам, потому что наша уникальность не: имеет ничего общего с тем, как заполняет эту пропасть натуралист и имеет отношение к другой пропасти, которая разверстывается прямо за его спиной. Часто указывается, что даже если мы утрясем все, вопросы о соотношении боли и нейронов и подобные вопросы о непоправимости – утверждение (1) выше –мы все еще должны иметь дело среди прочих характеристик ментального в лучшем случае только с утверждениями (2) и (3). Мы все еще должны считать все! относящееся к разуму (особенно утверждения 4, 5 и 6), и все, относящееся к личности (особенно утверждения 7, 8 и 9), столь же неясным, как и прежде.

Я полагаю это мнение совершенно правильным и считаю, что если бы оно было принято во внимание ранее, проблема сознания не занимала бы столь большого места в недавней философии. В смысле обладания болью, как и нейронами, мы в одинаковом положении с многими, если не со всеми, животными, но в то же время мы не разделяем с ними ни разума, ни личностного аспекта. Только в предположении, что обладание *любым* из нефизических внутренних состояний каким-то образом, через (3), связано с (4) или (5), мы сможем считать, что свет, проливаемый на сырые ощущения, должен отразиться в репрезентирующие ментальные состояния и тем самым осветить нашу способность отражать окружающий нас мир. Ожить таки, только предположение о том, что сама жизнь (даже зародыша, ущербного разумом человека, летучей мыши или же гусеницы) имеет особую святость, родственную личностному аспекту, могло бы заставить нас полагать, что понимание сырых ощущений помогло бы нам осознать нашу моральную ответственность. Оба этих предположения делаются, однако, довольно часто. Понимание того, почему они делаются, требует понимания скорее интеллектуальной историк нежели понимания значения соответствующих терминов или анализ! концепций, обозначаемых этими терминами. Кратким изложением истории споров об уме я надеюсь показать, что проблема разума не может быть поставлена без возвращения к эпи-

стемологическим взглядам, которые никто не хотел бы, на самом деле, возрождать. Далее я хочу подвести некоторое обоснование под предположения, которые я разовью позднее: что проблема личностного аспекта – это не: «проблема», а описание человеческих условий, что она не подлежи» философскому «решению», но представляет собой неправильный способ разубеждения нас в том, что традиционная философия имеет отношение к остальной культуре.

Однако я не буду обсуждать все темы из перечня и займусь только утверждениями (2), (3) и (4) – отделением от тела, непротяженностью и постижением универсалий. Все, что я хочу сказать о других проблемах, будет оставлено до более поздних глав. Первую проблему – привилегированный доступ – я буду обсуждать в следующей главе, а в главах четвертой и шестой я буду обсуждать проблемы (5) и (6) – проблемы интенциональности и способности пользоваться языком. В то время как темы, связанные с проблемой личности, – (7) (8) и (9) – не будут обсуждаться отдельно, я набросаю некоторые подходящие, с моей точки зрения, способы трактовки этой проблемы в главе четвертой, разделе 4, в главе седьмой, разделе 4, и в главе восьмой, разделе 3. В настоящей главе я хочу более тщательно заняться такой проблемой: почему сознание должно иметь что-то общее с разумом или личностным аспектом? Придерживаясь трех тем – постижения универсалий, отделения от тела и непротяженности, я приду к заключению, что если мы будем рассматривать последние три понятия по отдельности в историческом плане, у нас не будет больше искушения полагать, что познание возможно за счет специальной Зеркальной Сущности, которая позволяет человеческим существам отражать природу. Таким образом, у нас не будет искушения считать, что обладание внутренней жизнью, потоком сознания, является относящимся к делу вопросом. Как только сознание и разум таким образом разделены, проблема личностного тождества может рассматриваться, скорее, как проблема принятия решений, нежели как проблема познания, как принятие другого существа в братство, а не как осознание общей сущности.

Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – С 25–29.

РУБИНШТЕЙН Сергей Леонидович (1889 – 1960) – психолог и философ. Главные принципы психологического исследования, согласно Рубинштейну, исходят из философских оснований теории субъекта и заключаются в единстве сознания и деятельности, в соответствии с которым человек и его психика формируются и проявляются в деятельности (изначально практической), и детерминизме, в соответствии с которым внешние причины действуют через внутренние условия. На основе этих принципов Рубинштейн создал философски-психологическую концепцию человека и его психики, теорию мышления как деятельности и как процесса. С опорой на нее он исследовал и такие категории, как бытие (несводимое к категориям объекта и материи), а также системное и иерархизированное соотношение категорий: бытие; субъект и объект; субъективное и объективное; деятельность, поведение и созерцание; материальное

и идеальное; природное и социальное; психическое и физиологическое. Субъект, по Рубинштейну, – это основание связи сознания и деятельности, но, как таковой, он формируется в процессе перехода в объект. При этом диалектика объективирования и субъективирования – это не саморазвертывание сущности субъекта, а его практическая деятельность; сознание же включает в качестве основного момента соотнесение индивида как его носителя с другими людьми, с продуктами их прошлой и даже будущей деятельности. Рубинштейн писал: «Всякое психическое явление – это функция, выражение жизни индивида, свидетельство или показание о ней и вместе с тем рефлексия на объективное бытие, отражение его». Согласно Рубинштейну, психические явления развиваются в процессе эволюции органического мира, но главное – в ходе исторического развития человечества, выражающегося и в индивидуальной жизни человека. В учении о человеке Рубинштейн считал, что через личность выявляется не только связь сознания и деятельности, но и организация всех психических процессов, качеств и свойств; она обладает и особым измерением процесса своего развития (и саморазвития) в форме жизненного пути. При объяснении психических явлений личность выступает как целостная система внутренних условий, через которые преломляются все внешние воздействия. Тем самым, по мысли Рубинштейна, детерминизм предстает как историзм, характеризующий общее, особенное и единичное в развитии личности. «Все в психологии формирующейся личности так или иначе внешне обусловлено, но ничто в ее развитии не выводимо непосредственно из внешних условий. Законы внешне обусловленного развития личности – это внутренние законы. Из этого должно исходить подлинное решение проблем развития и обучения, развития и воспитания». Для понимания учения Рубинштейна о человеке, об активности как модусе субъекта, личности большое значение имеет вышедшая уже после его смерти работа «Человек и мир». Тезисы Рубинштейна о том, что человек и его психика формируются и выявляются через практическую деятельность, во взаимосвязи с другими людьми, что их проявления характеризуются особенностями различных видов деятельности – трудовой, игровой, обучающей, – имеют общефилософский смысл. Особо значим анализ им такого качества деятельности, как ее социальность, осуществляемость через субъект различной степени общности – личности, группы, всего общества. В учение о мышлении вошли многие положения Рубинштейна о предметности деятельности, а не только ее символическом и оперантно-поведенческом характере. Для социологии важны его идеи о многослойности личности: наличии у нее общих с другими психических свойств или чувств и ощущений; индивидуализированных социопсихических характеристик, например, мотивации; социально-обусловливаемых свойств. Рубинштейн доказывал возможность объективного изучения психики как субъективного феномена, т.е. принадлежащего человеку как субъекту, тем самым он расширял горизонты научного познания в целом, преодолевая установку редукционизма, согласно которому объективному изучению подвержено лишь материальное. Исследуя проблему свободы, Рубинштейн видел ее суть в самоопределении субъекта по отношению к действительности, которое является необходимым звеном в обусловленности действия. Благодаря сознанию человек может предусмотреть последствия своих действий; в силу этого действительность, еще нереализованная, определяет действия, посредством которых она реализуется. «Это обращение обычной зависимости – центральный феномен сознания в его соотношении со свободой, с ним непосредственно и связана свобода человека». Рубинштейн трактовал также свободу как достижение и удержание нравственных позиций в противоречащих этому условиях. Тем самым свобода – вектор жизнедеятельности личности, ориентирующий на ее нравственное совершенствование и одновременно на ее способность изменять соотношение добра и зла в окружающем мире. Такая свобода, по Рубинштейну, достига-

ется не умозрительным путем, не психологической самонастройкой, а организованной субъектом деятельностью.

Русская философия: Энциклопедия / Под ред. М.А. Маслина. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 473–474.

С.Л. Рубинштейн. Основы общей психологии

Психика и сознание. Психическое имеет двоякую форму существования. Первая, объективная, форма существования психического выражается в жизни и деятельности: это первичная форма его существования. Вторая, субъективная, форма существования психического – это рефлексия, интроспекция, самосознание, отражение психического в самом себе: это вторичная, генетически более поздняя форма, появляющаяся у человека. Представители интроспективной психологии, определяя психическое как явление сознания, считая, что бытие психического исчерпывается его данностью сознанию или представленностью в нем, ошибочно принимали эту вторичную форму существования или проявления психического за первичную или, вернее, единственную форму его существования: сознание сводилось к самосознанию или выводилось из него.

Между тем ощущения, восприятия, представления, образующие как бы состав психики, и соответствующие психические процессы – это не то, что первично осознается, а то, посредством чего нечто – предмет – осознается. Сознание первично не означает смотрение внутрь на ощущения, восприятия и т.д., а смотрение ими или посредством них на мир, на его предметное бытие, порождающее эти ощущения и восприятия. Специфично для сознания как такового, в его отличие от психики в целом, предметное значение, смысловое, семантическое содержание, носителем которого являются психические образования. Семантическое же содержание сознания сформировалось у человека в процессе порождения у него языка, речи; оно сложилось в процессе общественно-исторического развития; семантическое содержание сознания – это общественное образование. Таким образом, сознание индивида размыкается не только по отношению к предметному миру, но вместе с тем и по отношению к общественному сознанию. Самая связь сознания с предметным миром, реализуемая его семантическим содержанием, опосредована его общественной сущностью.

Поскольку психическое, внутреннее определяется посредством своего отношения к внешнему, оно не «чистая», т.е. абстрактная, непосредственность, каковой она обычно представляется, а единство непосредственного и опосредованного. Между тем для идеалистической интроспективной психологии сознания всякий психический процесс есть то, чем он непосредственно представляется сознанию переживающего его субъекта; бытие психического исчерпывающе определяется его непосредственной данностью сознанию; оно поэтому превращается в сугубо личностное достояние: каждому субъекту даны только явления его сознания, и явления его сознания даны только ему; стороннему наблюдателю они принципиально недоступны; они замыкаются во внутреннем мире, доступном лишь для самонаблюдения, или интроспек-

ции⁴; психология должна поэтому изучать психические явления в пределах того индивидуального сознания, которому они непосредственно даны; сущность и явление будто бы совпадают в области психологии, т.е. собственно в ней сущность будто бы непосредственно сводится к явлению: все психическое – это лишь феноменальное, лишь явление сознания. Между тем в действительности бытие психического вовсе не исчерпывается его данностью сознанию субъекта, рефлектирующего на свои переживания. Психические факты – это прежде всего реальные свойства индивида и реальные процессы, выявляющиеся в его деятельности. Реальный биологический смысл возникновения и развития психики в процессе эволюции в том именно и заключался, что развитие психики животных, обусловленное изменением их взаимоотношений со средой, в свою очередь приводило к изменению этих взаимоотношений и их поведения. Развитие сознания у человека в процессе развития трудовой деятельности было и следствием и предпосылкой развития высших специфически человеческих форм деятельности. Психика не бездейственное сопутствующее явление реальных процессов; она реальный продукт эволюции; ее развитие вносит реальные и все более существенные изменения в реальное поведение.

Если проанализировать традиционную психологическую концепцию, то в основе как определяющее ее положение скрывается принцип непосредственной данности психического. Это по существу радикально-идеалистический тезис: все материальное, физическое, внешнее дано опосредованно через психику, психическое же переживание субъекта – единственная, первичная, непосредственная данность. Психическое как явление сознания замкнуто во внутреннем мире, оно исчерпывающе определяется отношением к самому себе, независимо от каких-либо опосредующих отношений к чему-либо внешнему.

Исходя именно из этой предпосылки, крайние и в сущности единственно последовательные представители интроспективной психологии утверждали, что показания сознания, данные интроспекции абсолютно достоверны. Это значит, что нет инстанции, способной их опровергнуть, что справедливо в той же мере, как и то, что нет инстанции, способной их подтвердить, поскольку они ни с чем объективным, вне их лежащим, не соотнесены. Если психическое есть чистая непосредственность, не определенная в собственном своем содержании объективными опосредованиями, то нет вообще объективной инстанции, которая могла бы проверить показания сознания; возможность проверки, отличающая знание от веры, в психологии отпадает; она для самого субъекта так же невозможна, как и для постороннего наблюдателя, тем самым становится невозможной психология как объективное знание, как наука. И тем не менее эта концепция психического, по существу исключая возможность объективного психологического познания, определила все, в том числе и резко враждебные интроспективной психологии, психологические системы. В своей борьбе против сознания представители поведенчества – американского и российского – всегда исходили из того его понимания, которое установили интроспекционисты. Вместо того чтобы в целях реализации

объективизма в психологии преодолеть интроспекционистскую концепцию сознания, поведенчество отбросило сознание, потому что ту концепцию сознания, которую оно нашло в готовом виде у своих противников, оно приняло как нечто непреложное, как нечто, что можно либо взять, либо отвергнуть, но не изменить.

Традиционная идеалистическая концепция, господствовавшая в психологии в течение столетий, может быть сведена к нескольким основным положениям: Психическое определяется исключительно своей принадлежностью субъекту. Декартовское «*cogito, ergo sum*» («я мыслю, следовательно, я существую») говорит о том, что даже мышление относится только к мыслящему субъекту, безотносительно к объекту, который им познается. Это положение остается неизменным для всей традиционной психологии. Психическое для нее прежде всего проявление субъекта. Это первое положение неразрывно связано со вторым. Весь объективный материальный мир дан опосредованно через психику в явлениях сознания. Но психическое – это непосредственная данность; его бытие исчерпывается его данностью сознанию. Непосредственный опыт составляет предмет психологии как для Декарта, так и для Локка – при всем различии в остальном их философских взглядов; как для Вундта, так и для современных гештальт-психологов. В результате сознание превращается в более или менее замкнутый внутренний мир переживания или внутреннего опыта, который раскрывается лишь в самонаблюдении, или интроспекции. Этим положениям традиционной идеалистической концепции сознания мы противопоставляем другие, в которых может быть резюмирована наша концепция.

Сознание – это специфическая форма отражения объективной действительности, существующей вне и независимо от него, поэтому психический факт не определяется однозначно одним лишь отношением к субъекту, переживанием которого он является. Он предполагает отношение к объекту, который в нем отражается. Будучи выражением субъекта и отражением объекта, сознание – это единство переживания и знания.

Психическое переживание – непосредственная данность, но познается и осознается оно опосредованно через свое отношение к объекту. Психический факт – единство непосредственного и опосредованного. Психическое несводимо к одному лишь «явлению сознания», к его отражению в себе самом. Сознание человека – не замкнутый внутренний мир. В собственном внутреннем содержании оно определяется посредством своего отношения к объективному миру. Сознание субъекта несводимо к чистой, т.е. абстрактной, субъективности, извне противостоящей всему объективному. Сознание – это осознанное бытие, единство субъективного и объективного. В радикальном противоречии со всей идущей от Декарта идеалистической психологией, которая признавала явления сознания непосредственной данностью, центральным в психологии должно быть признано то положение, что психическое включено в связи, выходящие за пределы внутреннего мира сознания, опосредовано отношениями к внешнему, предметному миру и лишь на основе этих отношений может быть определено. Сознание всегда является осознан-

ным бытием. Сознание предмета определяется через свое отношение к предмету сознания. Оно формируется в процессе общественной практики. Опосредование сознания предметом – это реальная диалектика исторического развития человека. В продуктах человеческой – по существу своему общественной – деятельности сознание не только проявляется, через них оно и формируется.

Отношение сознания, психики к бытию никак не может быть сведено к одному лишь отношению теоретического субъекта к объекту. Оно включает и практическое отношение. Сознание не только знание и отображение – рефлексия бытия, но и практическое отношение к нему субъекта. Чисто теоретическое сознание – абстракция; свою реальную основу эта абстракция получает только на высших ступенях развития, когда с выделением из практической деятельности теоретической впервые вычленяется теоретическое сознание как относительно самостоятельное производное образование, связанное со специфической установкой субъекта на познание. Теоретическое отношение – отношение производное; первичным и определяющим является, как правило, отношение практическое, которое в конечном счете охватывает и пронизывает теоретическую деятельность сознания. Это сказывается во всем строении сознания. Сознание по глубочайшему своему существу не только созерцание, отображение, рефлексия, но также отношение и оценка, признание, стремление и отвержение, утверждение и отрицание и т.д. Сознание человека – это свидетельство и производный компонент его реальной жизни. Содержание и смысл сознания как реального психологического образования определяется контекстом жизни – реальными жизненными отношениями, в которые включен человек, его делами и поступками.

Сознание выражает бытие индивида. Каждый индивид, и человек в том числе, связан с окружающим его миром и нуждается в нем. Эта реальная, материальная, практическая связь человека и любого живого существа с миром выражается в многообразной системе сил, динамических тенденций. Их порождает в индивиде то, что оказывается значимым для него в мире. Значимое для человека, для личности как общественного индивида не сводится к одному лишь личностному, только партикулярно-личностно значимому, оно включает и общественно значимое, всеобщее, которое, становясь значимым для личности и в этом смысле личностно значимым, не перестает оставаться общественно значимым. Практическое сознание человека как общественного существа – это в высших своих проявлениях нравственное сознание. Общественно значимое, переходя в личностно значимое для человека, порождает в нем динамические тенденции долженствования, далеко выходящие за пределы динамических тенденций только личностных влечений. Противоречивое единство одних и других определяет мотивацию человеческого поведения.

Рубинштейн, С.Л. Основы общей психологии / С.Л. Рубинштейн. – СПб. : Питер Пресс, 2007. – С. 17–21.

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

Хрестоматия

Часть 3

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.