

БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

Хрестоматия

Часть 2

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

ГУССЕРЛЬ Эдмунд (1859 – 1938).....	5
Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии	6
ДЕКАРТ Рене (1596 – 1650).....	11
Рене Декарт. Размышления о первой философии.....	12
ДЕЛЁЗ Жиль (1926 – 1995).....	18
Жиль Делёз. Образ мышления.....	18
ДЕРРИДА Жак (1930 – 2004).....	22
Жак Деррида. Означающее и истина.....	23
ДЖЕЙМС Уильям (1842 – 1910).....	27
Уильям Джеймс. Поток сознания.....	28
ДИДРО Дени (1713 – 1784).....	31
Дени Дидро. Разговор Д'Аламбера с Дидро.....	32
ДЭВИДСОН Дональд (1917 – 2003).....	34
Дональд Дэвидсон. Материальное сознание.....	34
КАНТ Иммануил (1724 – 1804).....	40
Иммануил Кант. Критика чистого разума.....	41
КАСТАНЕДА Карлос Сальвадор Арана (1925 – 1998).....	46
Карлос Кастанеда. Огонь изнутри.....	46
КОНДИЛЬЯК Этьен Бонно де (1715 – 1780).....	51
Кондильяк. Трактат об ощущениях.....	51
КРИСТЕВА Юлия (род. 1941).....	54
Юлия Кристева. Душа и образ.....	54
КРЮГЕР Феликс (1874 – 1948).....	60
Феликс Крюгер. Сущность эмоционального переживания.....	60
ЛЕВИ-БРЮЛЬ Люсьен (1857 – 1939).....	65
Люсьен Леви-Брюль. Первобытное мышление.....	65
ЛЕВИ-СТРОСС Клод (1908 – 2009).....	68
Клод Леви-Стросс. Структурная антропология.....	68
ЛЕЙБНИЦ Готфрид Вильгельм (1646 – 1716).....	71
Лейбниц. Монадология.....	72
ЛЕНИН Владимир Ильич (В.И. Ульянов) (1870 – 1924).....	75
В.И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм.....	76
ЛЕОНТЬЕВ Алексей Николаевич (1903 – 1979).....	78
А.Н. Леонтьев. Марксизм и психологическая наука.....	78
ЛОКК Джон (1632 – 1704).....	82
Джон Локк. О разуме.....	83
ЛУРИЯ Александр Романович (1902 – 1977).....	86
А.Р. Лурия. Язык и сознание.....	86
МАРГОЛИС Джозеф (род. 1924).....	88
Джозеф Марголис. Личность и сознание.....	89

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.

ГУССЕРЛЬ Эдмунд (1859 – 1938) – нем. философ, основатель феноменологии. Г. ставит вопрос: каковы структуры сознания, конституирующие значения как идеальные единства, которые не имеют ни психологического, ни вещественно-предметного статуса? Переворот в философии, который провозглашает Г. в своей программной статье «Философия как строгая наука», связан, прежде всего, с поворотом к не-психологически понятой субъективности и с критикой натурализма, для которого, по Г., все существующее или просто отождествляется с физической природой, или допускается существование причинно-функционально зависимо от нее психического. Релятивизму натурализма Г. противопоставляет методологию строгой науки о сознании, в основе которой лежит нетеоретическое требование направлять рефлексия на смыслообразующий поток сознания и дескриптивно выявлять смысловую данность переживания внутри конкретного потока-горизонта смыслов (значений). Феноменологическое обоснование возможности такой установки – структурное единство интенциональности и очевидности, последняя из которых есть переживание тождества значения предмета, полагаемого в мышлении, и значения, осуществленного в созерцании. Тем самым очевидность как акт абсолютной адекватности является условием возможности идентификации смысла в интенциональном потоке феноменов. Строгость в учении о сознании подразумевает, во-первых, отказ, воздержание (эпохе) от высказываний, в которых нечто утверждается о существовании предметов в их пространственно-временных связях; во-вторых, отказ от высказываний относительно причинно-ассоциативных связей переживаний. Ни предметы, ни психологические состояния не перестают существовать оттого, что при повороте к феноменологической установке причинность и функционализм лишаются статуса единственного метода изучения сознания. Для «наивного» человека тип связи между предметами сливается с типом связи между предметами и сознанием. В феноменологической установке отстраняется причинно-функциональная взаимозависимость. Другое направление феноменологической установки – трансцендентальная редукция – отказ от объективистского понимания психического: эмпирическое Я как «вещеобразный предмет» редуцируется к феноменологическому содержанию переживаний в единстве потока переживаний, при этом рефлексия – не наблюдение за сознанием «со стороны», но «оживление» сознания, превращение смыслообразующего потока из возможности в действительность. Смысловая связь реализуется в потоке феноменов, которые не содержат в себе различия между бытием и явлением: явление психического и есть бытие. Предмет (вещь) является, однако смысл (значение) предмета не является, но переживается. Первая попытка систематизации феноменологии в «Идеях I» выдвинула на первый план понятие чистого сознания с его ноэтико-ноэматическими структурами и понятие чистого Я. Последователи критики Г. увидели в этом «гносеологизацию» феноменологии и превращение ее в идеалистическую систему. В то же время эта терминология, а также структура *cogito – cogitation – cogitatum* оказалась необходимой для расширения сферы феноменологических исследований и постановки проблемы интерсубъективности в 20-е гг., которая вначале рассматривается Г. в качестве проблемы описания условий возможности смысловых связей индивидов как духовных сущностей-монад. В последней при жизни опубликованной работе – «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» – постановка этой проблемы принимает вид «парадокса человеческой субъективности», которая одновременно есть и конституирующий мир субъект, и существующий в мире объект, а затем расширяется до парадокса универсальной интерсубъективности, которая как человечество, включающее в свой мир «всю совокупность объективного», есть часть мира и в то же время конституирует весь мир. По Г., метод разрешения этих парадоксов – строгое, радикальное эпохе, исходная точка которого – конкретное человеческое Я. Обращая систематические вопросы к себе из своего конкретного мира-

феномена, человеческое Я, которое дано первоначально как «смутная конкретность», открывает в себе трансцендентальное Я. Предпосылка intersубъективности – конкретный мир-феномен, «жизненный мир».

Молчанов В.И. Гуссерль // Современная западная философия: словарь – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 82–84.

Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии

§ 33. Предварительные указания на «чистое», или «трансцендентальное сознание» как на феноменологический остаток.

Мы разобрались теперь в смысле феноменологической *εποχή*, но только еще не в ее возможном эффекте. Прежде всего не ясно, в какой мере данное выше ограничение совокупной сферы *εποχή* действительно сужает ее универсальность. *Да что же останется, если исключить весь мир, включая и нас, и любое cogitare?*

Поскольку читателю уже известно, что наши медитации руководствуются интересами новой эйдетики, а потому он будет прежде всего ожидать того, что хотя весь мир как факт и подпадает под выключение, но только не *мир как эйдос* и не какая-либо иная сущностная сфера. Ведь если мир выключается, то это действительно не означает, к примеру, что выключается натуральный ряд чисел и относящаяся к нему арифметика.

Между тем мы пойдем не этим путем, и наша цель расположена не в этом направлении; цель же мы можем обозначить так: *обретение нового бытийного региона, какой до сих пор не получал своих специфических границ*, тогда как ведь всякий подлинный регион – это регион *индивидуального бытия*. Что означает это конкретнее, в том наставят нижеследующие констатации.

Мы будем поступать прежде всего прямо раскрывая, и – коль скоро подлежащее раскрытию бытие – это не что иное, как то, что по соображениям существенным мы станем обозначать как «чистые переживания», «чистое сознание» с его чистыми «коррелятами сознания» а, с другой стороны, с его «чистым Я», – станем наблюдать исходя из Я, из сознания, из переживаний, в том виде, в каком даны они нам в естественной установке.

Я – это Я, человек в действительности, реальный объект подобно другим в естественном мире. Я осуществляю *cogitationes*, «акты сознания» в более широком и в более узком смысле, и акты эти, как принадлежащие к такому-то человеческому субъекту, – это нечто происходящее все в той же естественной действительности. То же самое и все мои прочие переживания, в переменчивом потоке которых столь своеобразно вспыхивают специфические акты Я, переходя друг в друга, связываясь в синтезы, непрестанно видоизменяясь. В *наиболее широком смысле выражением «сознание»* (в дальнейшем, впрочем, менее подходящим) охватываются и *все переживания*. Будучи «естественно установленными», – какими продолжаем мы оставаться и в своем научном мышлении, согласно наипрочнейшей

привычке, которую никто и никогда не сбивал еще столку, – мы и все обретаемое в психологической рефлексии принимаем как реально происходящее в мире, а именно как переживания одушевленных существ. И настолько естественно для нас видеть их такими, и только такими, что мы, даже ознакомившись с возможностью изменения нашей установки и пустившись в поиски новой области объектов, вообще не замечаем, что не из чего-либо, но именно из этих самых сфер переживания и выходит, благодаря новой установке, эта новая область. С этим ведь и связано то, что вместо того, чтобы по-прежнему обращать свой взор к этим сферам, мы отвели его и начали искать новые объекты в онтологических царствах арифметики, геометрии и т.п. – а тут как раз и нельзя было бы обрести что-либо действительно новое.

Итак, твердо устремим свой взгляд на сферу сознания и станем изучать то, что мы имманентно обретаем мы в ней. Поначалу, еще до совершения феноменологического выключения суждения, подвергнем ее систематическому *сущностному* анализу – пусть даже далеко и не исчерпывающему. Вот что безусловно необходимо для нас – это некое общее усмотрение сущности *сознания вообще*, в особенности же и того сознания, в каком, согласно его сущности, сознается «естественная» действительность. Мы продолжим свои штудии, пока не совершим то самое усмотрение, на какое мы нацелились, а именно усмотрение того, *что сознание в себе самом наделено своим особым бытием, какое в своей абсолютной сущности не затрагивается феноменологическим выключением*. Она-то и представляет собой «*феноменологический остаток*», и это принципиально-своеобразный бытийный регион, который на деле и может стать полем новой науки – феноменологии.

Лишь благодаря такому усмотрению «феноменологическая» эпохэ и заслуживает такое свое наименование, – вполне сознательно осуществление такой выступит в качестве необходимой операции, через посредство которой *становится доступным для нас «чистое» сознание, а в дальнейшем и весь феноменологический регион*. Вместе с тем станет понятным и то, почему до сих пор этот регион и соопределяемая ему новая наука должны были пребывать в неизвестности. Ведь в естественной установке и нельзя созерцать что-либо кроме естественного мира. И пока возможность феноменологической установки не была распознана и не был разработан метод приводить к схватыванию из самого первоисточника проистекающие из нее предметности, феноменологический мир и обязан был пребывать в неизвестности и даже почти не предощаться.

Что же касается нашей терминологии, то тут надо прибавить следующее. Важные, опирающиеся на теоретико-познавательную проблематику мотивы оправдывают наименование «чистого» сознания, о котором будет так много разговоров, также и *трансцендентальным*, а операция, с помощью которой оно обретается, – *трансцендентальной эпохэ*. Со стороны

метода эта операция будет раскладываться на различные шаги «выключения», «введения в скобки», так что наш метод приобретет характер постепенно совершаемой редукции. Ввиду этого мы впредь, и даже преимущественно, станем говорить о *феноменологических редукциях* (либо даже, в аспекте совокупного единства таковых, о феноменологической редукции), а следовательно, под углом зрения теоретико-познавательным, также и о трансцендентальных редукциях. Кстати говоря, и это и *все* остальные наши термины должны разумеаться исключительно в том смысле, какой придается ему в нашем изложении, а не в каком-то ином, подсказанном историей или же терминологическими привычками читателя.

§ 34. *Сущность сознания в качестве темы.*

Начнем с ряда рассуждений, в рамках которых вовсе не будем мучить себя феноменологической *εποχή*. Мы естественным путем направляемся на «внешний мир» и, не оставляя естественной установки, осуществляем психологическую рефлексия нашего Я и его переживания. Так, как если бы мы не слышали ни слова о новом виде установки, мы погрузимся в *сущность «сознания чего-либо»*, в каком мы, к примеру, сознаем существование здесь материальных вещей, тел, людей, существование здесь технических и литературных созданий и т.д. Мы следуем своему общему принципу, согласно которому во всем индивидуально-совершающемся есть сущность, доступная схватыванию в своей эйдетической чистоте и в этой своей чистоте принадлежащая к полю возможного эйдетического исследования. Посему и всеобщий естественный факт: «Я есмь», «Я мыслю», «Я обладаю миром напротив меня» и т.п. — тоже наделен своим сущностным наполнением, и вот этим последним мы и будем исключительно заниматься теперь. Итак, мы будем осуществлять, в качестве образцов, какие-либо единичные переживания сознания, беря их такими, какими они даются в естественной установке, в качестве реальных человеческих фактов, или же мы будем наглядно представлять себе таковые в воспоминании или же в вольно вымышляющей фантазии. На основании подобных образцов, — предполагается, что это основание совершенно ясно, — мы станем постигать и фиксировать в адекватной идеации чистые сущности, интересующие нас сейчас. При этом единичные факты, фактичность естественного мира вообще будет ускользать от нашего теоретического взгляда, — как то и бывает всегда, когда мы осуществляем чисто эйдетическое познание.

Мы и еще ограничим свою тему. Она гласит: сознание, или, точнее, *переживание сознания вообще*, в чрезвычайно широком смысле, ограничение которого для нас сейчас, к счастью, не существенно. <...> В качестве исходного пункта мы возьмем сознание в отчетливом смысле, в том, в каком предстает оно перед нами прежде всего и какой проще всего обозначить Картезиевым *cogito*, «Я мыслю». Как известно, Декарт понимал это выражение столь широко, что оно охватывает любое «Я замечаю, я вспоминаю, фантазирую, выношу суждение, чувствую, вожделею, хочу» и тем самым

любые подобные переживания Я в их бесчисленных текущих, особых образованиях. Поначалу мы совершенно оставим вне рассмотрения само Я, с каким сопрягаются все подобные образования или же какое, весьма различным образом, «живет» «в» них, «поступая» деятельно, страдательно, спонтанно, рецептивно и вообще как угодно. <...> При этом очень скоро мы увидим, что должны обратиться к обширным взаимосвязям переживаний, которые принудят нас расширить понятие «переживание сознания», выйдя из круга специфических *cogitationes*.

Переживания сознания мы будем рассматривать *во всей полноте конкретизации*, с какой выступают они в своей конкретной взаимосвязи, *потоке переживания*, и в какую сливаются они по своей сущности. Тогда станет очевидным и то, что всякое переживание потока, какое способен схватить рефлексивный взгляд, обладает *своей собственной, интуитивно постигаемой сущностью*, «содержанием», какое в своей *самобытности* позволяет рассматривать себя *для себя*. Нам же важно схватить это самобытное наполнение *cogitatio* в его чистой самобытности и охарактеризовать его всеобщее, т.е. исключая все, что не заключено в *cogitatio* согласно тому, что она такое в себе самой. Равным образом необходимо охарактеризовать и *единство сознания*, какое *исключительно требуется собственным наполнением любых cogitationes*, причем с такой непереносимостью, что без такого единства они не могут существовать.

§ 35. *Cogito в качестве «акта». Модификация в направлении неактуальности.*

Начнем с примеров. Передо мною в полумраке лежит вот этот белый лист бумаги. Я вижу, я касаюсь его. Такое восприятие – видение-ощупывание – листа бумаги, как полностью конкретное переживание лежащего здесь листа бумаги, причем данного с точно такими-то качествами, в точно такой относительной неясности, в такой неполной определенности, являющегося так-то ориентированным относительно меня, – и есть *cogito*, переживание сознания. Сам же лист бумаги с его объективными свойствами, его протяженностью в пространстве, его объективным положением относительно той пространственной вещи, какая именуется моим телом, – это не *cogitatio*, а *cogitatum*, не переживание восприятия, а воспринятое. Конечно, и воспринимаемое вполне может быть переживанием сознания, однако очевидно и то, что такая материальная вещь, как вот этот данный в переживании восприятия лист бумаги, принципиально – никакое не переживание, но бытие, отличающееся вполне отличным видом бытия.

Прежде чем проследивать все это дальше, увеличим число примеров. Когда я в собственном смысле слова воспринимаю нечто, замечая его, я обращен к предмету, например к листу бумаги, я схватываю его как здесь и теперь сущее. Схватывать значит выхватывать, все восприятие наделено неким задним планом опытного постижения. Вокруг листа бумаги лежат книги, карандаши, стоит чернильница и т.д., и все это тоже «воспри-

нимается» мною, все это перцептивно есть здесь, в «поле созерцания», однако пока я обращаюсь в сторону листа бумаги, они лишены любого, хотя бы и вторичного обращения и схватывания. Они являлись, но не были выхвачены, не были положены для себя. Подобным образом любое восприятие вещи обладает ореолом *фоновых созерцаний* (или фоновых смотрений, если считать, что в созерцании уже заключается обращенность к предмету), и это тоже «*переживание сознания*», или же, короче, «сознание», причем сознание всего того, что на деле заключено в том предметном «заднем плане», или «фоне», какой созерцается вместе с созерцаемым в восприятии. Само собой разумеется, речь сейчас идет не о том, что можно «объективно» найти в объективном пространстве, какое, быть может, принадлежит к созерцаемому заднему плану, о всех тех вещах и вещных встречаемостях, какие зафиксирует в нем значимый, поступательно совершающийся опыт. Речь идет исключительно об ореоле сознания, относящемся к сущности восприятия, совершаемого в модусе «обращенности к объекту», а кроме того, о том, что заключено в собственной сущности такого ореола. А в ней заключено вот что: возможны известные модификации исконного переживания, какие мы обозначаем как свободный поворот «взгляда» – не просто и не собственно физического, но «*духовного взгляда*», – который от листа бумаги, замеченного первым, переходит к тем предметам, какие являлись уже раньше того, следовательно, «имплицитно» уже сознавались здесь, – они-то после поворота взгляда и становятся сознаваемыми эксплицитно, воспринимаемыми «со всем вниманием» или же «отмечаемыми наряду с иным».

Как в восприятии, вещи сознаются и в воспоминании, и в подобных воспоминанию наглядных представлениях, и в вольных фантазиях. И все это происходит то в «ясном созерцании», то без приметной наглядности по способу «неясных» представлений; при этом они грезятся нам с различными «характеристиками» – как вещи действительные, возможные, измышляемые и т.д. Очевидно, что относительно таких различных в своем существе переживаний верно все изложенное нами относительно переживаний восприятия. Мы и не подумаем о том, чтобы смешивать *сознаваемые* во всех этих разновидностях сознания *предметы* (например, сфантазированные русалки) с самими переживаниями сознания, т.е. с переживаниями, в каких они сознаются. Тогда мы, в свою очередь, распознаем, что от сущности всех подобных переживаний – их мы берем в полной их конкретизации – неотделима замечательная модификация: таковая переводит сознание, находившееся в *модусе актуальной обращенности*, в сознание в *модусе неактуальности*, и наоборот. В одном случае переживание – это, так сказать, «эксплицитное» сознание своей предметности, в другом же – имплицитное, *потенциальное*, и только. Может быть так, что предметное уже является нам в восприятии, либо же в воспоминании или фантазии, но мы еще не «*направлены*» на него своим *духовным взором*, не направлены даже

и вторично, не говоря уже о том, чтобы мы были в каком-либо особом смысле «заняты» всем этим.

Подобное мы констатируем для любых произвольных *cogitationes* в смысле Картезиевой сферы примеров, для всех переживаний мышления, чувствования и волнения, только что, как выяснится в следующем параграфе, «направленность-на», «обращенность-к», – чем отмечена актуальность – отнюдь не покрывается, как то было в избранных простейших примерах чувственных представлений, с *выхватывающим* принятием к сведению объектов сознания. Очевидно, и для всех подобных переживаний верно то, что актуальные из их числа окружаются «ореолом» неактуальных; *поток переживаний не может состоять из сплошных актуальностей*. Именно последние в самом широком своем обобщении, что еще предстоит продолжить с выходом за пределы круга наших примеров, и в своем контрастном сопоставлении с неактуальностями, и определяют отчетливый смысл выражения «*cogito*», «я *сознаю* что-либо», «я осуществляю *акт* сознания». Чтобы резко отграничить это твердое понятие, мы оставим его исключительно для Картезиеских *cogito* и *cogitationes*, – за вычетом тех случаев, когда будем в явном виде указывать модификацию, дополняя словом «неактуальный» и т.п.

Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая* – М.: Академический проект, 2009. – С. 102–110.

ДЕКАРТ Рене (1596 – 1650) – основоположник современной западной философии, как это признается многими исследователями истории философии. <...> Декарт был экспериментатором и исследователем, чем напоминал Галилея, и хватался за все, что могло дать практическое применение, поэтому он был не только философом, но и крупнейшим ученым. Он – создатель современной алгебры и аналитической геометрии и один из основателей механики. Декарт – автор закона преломления света, он много сделал для физиологии, психологии, физики. <...> Декарт стремился построить научное знание в систематическом виде, а это возможно только, если в его основе будет лежать очевидное и достоверное утверждение. Таким утверждением Декарт считал суждение: "Я мыслю, следовательно, существую" (*Cogito ergo sum*). Ход мысли Декарта таков: все необходимо подвергать сомнению, так как во всем можно сомневаться, кроме мышления. Даже если мои мысли ошибочны, все равно я думаю, когда они приходят ко мне. Декарт использует термин "мышление", чтобы охватить всю сознательную духовную деятельность. Уверенность, что он есть "мыслящая вещь", дает Декарту основу для конструирования всей системы знания. Он установил это посредством метода сомнения и того, что он называет "светом разума". Однако это не скепсис, который был в античной философии, сомнение для Декарта - лишь средство построения прочного знания, а не самоцель. Скепсис Декарта - скепсис методологический, который должен привести к первичной достоверности. Если для Бэкона исходная достоверность состояла в том, чтобы опираться на чувственное познание, опыт, то Декарт как рационалист не удовлетворяется этим, так как понимает, что чувства могут обманывать человека и что на них опираться никак нельзя. Он также полагал, что нельзя доверяться авторитетам, так как возникает вопрос о том, на чем основан авторитет. Декарту необходимо такое основание, которое бы не вызывало никакого сомнения. Он пишет, что если отбросить и провозгласить ложным все, в чем можно сомневаться, то можно предпо-

ложить, что нет Бога, неба, тела, но нельзя сказать, что не существуем мы, которые таким образом мыслим. Ибо это неестественно считать, что то, что мыслит, не существует. А потому тот факт, который выражается словами: "Я мыслю, следовательно, существую", является самым достоверным для тех, кто правильно философствует. "Cogito" Декарта тесным образом связано с развитием прежде всего математики, естествознания. Декарт писал, что лишь арифметика и геометрия содержат нечто достоверное и несомненное. И во сне, и наяву, говорит Декарт, два плюс три всегда равняется пяти, а прямоугольник имеет не больше четырех сторон. Невозможно, чтобы такие очевидные истины подвергались сомнению. "Cogito" Декарта - это мыслящая субстанция, которая открыта нам непосредственно, в то время как другая субстанция, а именно материальная, раскрывается нам опосредованно. Таким образом, мыслящая субстанция - это мышление, а материальная субстанция - это тело, она обладает акциденциями - формой, положением, движением и т.д. Мыслящая субстанция не обладает протяженностью, она неделима, материальная же субстанция, или телесная, наоборот, обладает протяженностью, она делима на отдельные части. Для Декарта материя является предметом изучения метафизики, а материя - физики. Материя - такая субстанция, которая делится до бесконечности. В то же время Декарт не признавал атомов, для него не существовало и пустоты. Своим учением Декарт заложил основы дуализма - противопоставления двух субстанций: мышления и материи. Он признает, что мышление и материя не зависят друг от друга.

Блинников, А.В. Великие философы / А.В. Блинников // Учебный словарь-справочник. – М., 1997. – С. 123.

Рене Декарт. Размышления о первой философии...

Второе размышление. О природе человеческого ума: о том, что ум легче познать, нежели тело. <...> Архимед искал всего лишь надежную и неподвижную точку, чтобы сдвинуть с места всю Землю; так же и у меня появятся большие надежды, если я измыслю даже самую малую вещь, которая была бы надежной и несокрушимой.

Итак, я допускаю, что все видимое мною ложно; я предполагаю никогда не существовавшим все, что являет мне обманчивая память; я полностью лишен чувств; мои тело, очертания (*figura*), протяженность, движения и место – химеры. Но что же тогда остается истинным? Быть может, одно лишь то, что не существует ничего достоверного.

Однако откуда мне известно, будто, помимо перечисленных, не существует других вещей, относительно которых не может быть ни малейшего сомнения? Ведь, возможно, есть некий Бог – или как бы мы это ни именovali, – внушивший мне эти самые мысли? И прав ли я в данном случае – ведь я и сам могу быть их виновником? Так не являюсь ли, по крайней мере, и я чем-то сущим? Но ведь только что я отверг в себе всякие чувства и всякое тело. Тем не менее я колеблюсь; что же из этого следует? Так ли я тесно сопряжен с телом и чувствами, что без них Немыслимо мое бытие? Но ведь я убедил себя в том, что на свете ничего нет – ни неба, ни земли, ни мыслей, ни тел; итак, меня самого также не существует? Однако, коль скоро я себя в чем-то убедил, значит, я все же существовал? Но существует также некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и

хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую; ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я — нечто. Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех «за» и «против» я должен в конце концов выдвинуть следующую посылку: всякий раз, как я произношу слова *Я есмь, я существую* или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным.

<...> Чем же я считал себя раньше? Разумеется, человеком. Но что есть человек? Скажу ли я, что это — живое разумное существо? Нет, ибо тотчас же вслед за этим возникнет вопрос: что это такое — живое существо и что такое разумное? — и так я от одного вопроса соскользну ко множеству еще более трудных; между тем я не располагаю таким досугом, чтобы растрачивать его на подобные тонкости. Я лучше направлю свои усилия на то, что самопроизвольно и естественно приходило мне до сих пор на ум всякий раз, когда я размышлял о том, что я семь. Итак, прежде всего мне думалось, что у меня есть лицо, руки, кисти и что я обладаю всем этим устройством, которое можно рассмотреть даже у трупа и которое я обозначил как тело. Далее мне приходило на ум, что я питаюсь, хожу, чувствую и мыслю; эти действия я относил на счет души. Однако что представляет собой упомянутая душа — на этом я либо не останавливался, либо воображал себе нечто немыслимо тонкое, наподобие ветра, огня или эфира, разлитого по моим более грубым членам. Относительно тела у меня не было никаких сомнений, и я считал, что в точности знаю его природу; если бы я попытался объяснить, какой считаю эту природу, то описал бы ее таким образом: под телом я разумею все то, что может быть ограничено некими очертаниями и местом и так заполняет пространство, что исключает присутствие в этом пространстве любого другого тела; оно может восприниматься на ощупь, зрительно, на слух, на вкус или через обоняние, а также быть подвижным различным образом, однако не самопроизвольно, но лишь чем-то другим, что с ним соприкасается; ибо я полагал, что природе тела никоим образом не свойственно обладать собственной силой движения, а также ощущения или мышления; я, скорее, изумлялся, когда обнаруживал подобные свойства у какого-то тела.

Но что же из всего этого следует, если я предполагаю существование некоего могущественнейшего и, если смею сказать, злокозненного обманщика, который из всех сил старается, насколько это в его власти, меня одурачить? Могу ли я утверждать, что обладаю хотя бы малой долей всего того, что, по моим словам, принадлежит к природе тела? Я сосредоточенно вдумываюсь, размышляю, перебираю все это в уме, но ничто в таком роде не приходит мне в голову; я уже устал себе это твердить. А что же можно сказать о свойствах, кои я приписал душе? О способности питаться и ходить? Да ведь если у меня нет тела, то и эти свойства — плод чистого вооб-

ражения. А способность чувствовать? И ее не бывает без тела, да и, кроме того, у меня бывают во сне многочисленные ощущения, коих, как я это отмечаю позже, я не испытывал. Наконец, мышление. Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую – это очевидно. Но сколько долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Так, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я – ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*); все это термины, значение которых прежде мне было неизвестно. Итак, я вещь истинная и поистине сущая; но какова эта вещь?

Что же за сим? Я представляю себе, что не являюсь тем сопряжением членов, имя которому «человеческое тело»; равным образом я не разреженный воздух, разлитый по этим членам, не ветер, не огонь, не пар, не дыхание и не что-либо иное из моих измышлений, ибо я допустил, что всего этого не существует. Остается лишь одно твердое положение: тем не менее я – нечто. Но, быть может, окажется истинным, что те самые вещи, кои я считаю ничем, ибо они мне неизвестны, в действительности не отличаются от моего я, мне известного? Не знаю и покамест об этом не сужу: ведь я могу делать умозаключения лишь о том, что я знаю. А знаю я, что существую, и спрашиваю лишь, что я представляю собой – тот, кого я знаю. Весьма достоверно, что познание этого моего я, взятого в столь строгом смысле, не зависит от вещей, относительно существования которых мне пока ничего не известно, а значит, оно не зависит также ни от какой игры моего воображения. Но слово это – *игра* – напоминает мне о моей ошибке: я и действительно воображал бы себе нечто неверное, если бы именно воображал себя чем-то сущим, потому что *воображать* означает не что иное, как созерцать форму или образ телесной вещи. Но ведь мне точно известно, что я существую, а вместе с тем, возможно, все эти образы и вообще все, что относится к телесной природе, суть не что иное, как сны. Поскольку это мною уже подмечено, то показалось бы, что я несу такой же вздор, говоря *Я воображаю, что отчетливо понимаю, кто я таков*, как если бы я говорил: *Я уже проснулся и не вижу ничего подлинного, и так как я не усматриваю ничего достаточно очевидного, то я постараюсь снова заснуть, дабы мои сны представили мне то же самое в более истинном и ясном свете*. Таким образом, я узнаю: ни одна из вещей, кои я могу представить себе с помощью воображения, не имеет отношения к имеющемуся у меня знанию о себе самом. Разум следует тщательно отвлекать от всех этих вещей, с тем чтобы он возможно более ясно познал свою собственную природу.

Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое – вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицаю-

щее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами.

Разумеется, это не мало – если все перечисленные свойства принадлежат мне. Но почему бы им мне и не принадлежать? Разве я не сам по себе почти во всем сейчас сомневаюсь и, однако, кое-что понимаю, утверждаю в качестве истины это одно и отвергаю все остальное, желаю очень многое знать, но не желаю быть введенным в заблуждение, многие вещи либо невольно воображаю, либо замечаю даже, что мое воображение воспринимает их как бы при помощи чувств? И какое из всех этих свойств (даже если я постоянно сплю и тот, кто меня сотворил, по мере своих сил вводит меня в обман) не является столь же достоверным, как то, что я существую? Что из всего этого может быть отделено от моего сознания? Что может считаться обособленным от меня самого? Ведь именно мое сомнение, понимание и желание столь очевидны, что более четкого объяснения не может представиться. Но поистине это тот же самый я, коему свойственно воображать; и хотя, возможно, как я уже допустил, ни одна воображаемая вещь не может считаться истинной, сама сила воображения, как таковая, действительно существует и составляет долю моего сознания. Итак, именно я – тот, кто чувствует и кто как бы с помощью этих чувств замечает телесные вещи: иначе говоря, я – тот, кто видит свет, слышит звуки, ощущает жар. Все это – ложные ощущения, ибо я сплю. Но достоверно, что мне кажется, будто я вижу, слышу и согреваюсь. Последнее не может быть ложным, и это, собственно, то, что именуется моим ощущением; причем взятое именно в этом смысле ощущение есть не что иное, как мышление.

Из вышесказанного я начинаю несколько лучше понимать, что я есмь; однако, мне кажется, до сих пор – и я не могу отделаться от этой мысли – телесные вещи, образы которых формируются нашим мышлением и как бы проверяются чувствами, воспринимаются нами гораздо отчетливее, нежели то неведомое мне мое я, которое недоступно воображению; правда, крайне удивительно то обстоятельство, что вещи сомнительные, непонятные и чуждые мне, как я заметил, представляются моему воображению отчетливее, нежели вещи истинные и познанные, т.е. в конечном итоге я сам. Но я понимаю, в чем здесь дело: мысль моя радуется возможности уйти в сторону, и она не терпит, когда ее ограничивают пределами истины. Пусть будет так: ослабим пока как можно больше поводья, дабы несколько позже вовремя их натянуть и тем самым легче привести свою мысль к повиновению.

Давайте рассмотрим вещи, обычно считающиеся наиболее отчетливо мыслимыми, а именно тела, кои мы осязаем и зрим: я имею в виду не тела вообще, ибо такие общие представления обычно бывают несколько более смутными, но лишь тела единичные. Возьмем, к примеру, вот этот воск: он совсем недавно был извлечен из пчелиных сот и еще не утратил аромат меда; немножко осталось в нем и от запаха цветов, с которых этот мед был

собран; его цвет, очертания, размеры очевидны; он тверд, холоден, легко поддается нажиму и, если ударить по нему пальцем, издает звук; итак, ему присущи все свойства, необходимые для возможно более отчетливого познания любого тела. Но вот, пока я это произношу, его приближают к огню: сохранившиеся в нем запахи исчезают, аромат выдыхается, меняется его цвет, очертания расплываются, он увеличивается в размерах, становится жидким, горячим, едва допускает прикосновение и при ударе не издает звука. Что же, он и теперь остается тем воском, что и прежде? Надо признать, что да, – никто этого не отрицает, никто не думает иначе. Так что же именно в нем столь отчетливо мыслилось? Разумеется, ни единое из тех свойств, кои я воспринимал при помощи чувств; ведь все то, что воздействовало на вкус, обоняние, зрение, осязание или слух, теперь уже изменилось: остался только воск.

Пожалуй, он был тем же воском, какой я мыслю и теперь: ведь воск как таковой был не сладостью меда, не ароматом цветов, не белизной, присущей ему ранее, не очертаниями или звуком, но телом, которое только что представлялось мне наделенным этими свойствами, теперь же – совсем другими. Однако что именно есть то, что я подобным образом себе представляю? Будем внимательны и, отбросив все, что не имеет отношения к воску, посмотрим, что остается. Но не остается ничего, кроме некоей протяженности, гибкости и изменчивости. Так что же представляет собой эта гибкость и изменчивость? Быть может, мое представление о том, что этому воску можно придать вместо округлой формы квадратную или вместо этой последней – треугольную? Да нет, никоим образом, ибо я понимаю, что он способен испытывать бесконечное число подобных превращений, а между тем мое воображение не поспевает за их количеством, так что мое понимание не становится совершеннее благодаря силе воображения. А что это за протяженность? Неужели даже протяженность воска есть нечто неведомое? В самом деле, ведь в растаявшем воске она больше, в кипящем – еще больше и наибольшая – если его побольше нагреть; и я не сумею вынести правильное суждение об этом воске, если не сделаю вывод, что воск допускает гораздо больше вариантов протяженности, чем я когда-то себе представлял. Мне остается признать, что я, собственно, и не представлял себе, что есть данный воск, но лишь воспринимал его мысленно; я разумею здесь именно этот кусок, ибо общее понятие воска более очевидно. Так что же это такое – воск, воспринимаемый только умом? Да то, что я вижу, ощущаю, представляю себе, т.е. в конечном итоге то, чем я считал его с самого начала. Однако – и это необходимо подчеркнуть – восприятие воска не является ни зрением, ни осязанием, ни представлением, но лишь чистым умозрением, которое может быть либо несовершенным и смутным, каковым оно было у меня раньше, либо ясным и отчетливым, каково оно у меня сейчас, – в зависимости от более или менее внимательного рассмотрения составных частей воска.

Между тем я немало дивлюсь тому, насколько ум мой склонен к ошибкам: ведь в то время как я рассматриваю все это про себя, тихо и безгласно, я испытываю затруднения в отношении самих слов и бываю почти что обманут в своих ожиданиях обычным способом выражения. Например, мы говорим, что видим тот же самый воск, но не говорим, что заключаем об этом на основании его цвета и очертаний. Из этого же я могу сразу заключить, будто я воспринимаю воск глазами, а не одним лишь умозрением (*mentis inspectione*), если только я не приму во внимание, что всегда говорю по привычке, будто вижу из окна людей, переходящих улицу (точно так же, как я утверждаю, что вижу воск), а между тем я вижу всего лишь шляпы и плащи, в которые с таким же успехом могут быть облачены автоматы. Однако я выношу суждение, что вижу людей. Таким образом, то, что я считал воспринятым одними глазами, на самом деле постигаю исключительно благодаря способности суждения, присущей моему уму.

<...> Но вот когда я отличаю воск от его внешних форм и начинаю рассматривать его как бы оголенным, лишенным покровов, я уже поистине не могу его рассматривать без помощи человеческого ума, пусть даже и теперь в мое суждение может вкрасться ошибка.

Однако что мне сказать об этом уме, т.е. обо мне самом? Ибо я не допускаю в себе ничего иного, кроме ума. Так что же это такое – я, который, по-видимому, столь ясно и отчетливо воспринимает этот кусок воска? Не будет ли мое познание самого себя не только более истинным и достоверным, но и более отчетливым и очевидным? Ведь если я выношу суждение, что воск существует, на том основании, что я его вижу, то гораздо яснее обнаруживается мое собственное существование – хотя бы уже из того, что я вижу этот воск. Конечно, может случиться, что видимое мною на самом деле вовсе не воск; может также оказаться, что у меня нет глаз, с помощью которых я могу что-либо видеть; но когда я вижу или мысленно допускаю, что вижу (а я не делаю здесь различия), невозможно, чтобы сам я, мыслящий, не представлял собой нечто. Подобным образом, если я считаю, что воск существует, на том основании, что я его осязаю, то и отсюда следует то же самое: я существую. Если я сужу о существовании воска на том основании, что я его воображаю, или на каком бы то ни было другом основании, вывод будет точно такой же. Но ведь все то, что я отметил в отношении воска, можно отнести и ко всем остальным вещам, находящимся вне меня. Далее, если восприятие воска показалось мне более четким после того, как я его себе уяснил не только благодаря зрению и осязанию, но и благодаря другим причинам, то насколько отчетливее (как я должен признать) я осознаю себя теперь благодаря тому, что никакие причины не могут способствовать восприятию – воска или какого-либо иного тела, – не выявляя одновременно еще яснее природу моего ума! Но помимо этого в самом уме содержится и много другого, на основе чего можно достичь более

отчетливого понимания нашего ума, так что воздействие на него нашего тела вряд ли следует принимать во внимание.

Таким образом, я незаметно вернулся к своему исходному замыслу. Коль скоро я понял, что сами тела воспринимаются, собственно, не с помощью чувств или способности воображения, но одним только интеллектом, причем воспринимаются не потому, что я их осязаю либо вижу, но лишь в силу духовного постижения (*intellectus*), я прямо заявляю: ничто не может быть воспринято мною с большей легкостью и очевидностью, нежели мой ум. Но поскольку невозможно так быстро отделаться от прежнего привычного мнения, желательно задержаться на этом, дабы при помощи долгого размышления глубже запечатлеть это новое знание в своей памяти.

Декарт Р. Сочинения. – СПб.: Наука, Санкт-Петербургская издательская фирма, 2006. – С.144–151.

ДЕЛЁЗ Жиль (1926 – 1995) – французский философ и историк философии. Д. стремится к разработке опыта философии становления, опирающейся на философскую традицию, на опыт художественного и литературного авангарда. Он называет художников «клиницистами цивилизации». Каждый из этих клиницистов максимально рискует, экспериментируя на себе, и этот риск дает ему право на диагноз. Философ может занимать в этой ситуации две позиции: либо резонировать по поводу уже поставленного диагноза, либо самому отважиться на опыт интеллектуальной диагностики. Д. решает в пользу второго. Он считает, что необходимо взять на себя риск творца, и тогда появится возможность мыслить этим опытом, войти в это событие, а не делать его объектом «незаинтересованного» созерцания, которым разрушается опыт. Делез опирается на безличное и доиндивидуальное поле, которое нельзя определить как поле сознания. Трансцендентальную философию, пишет Делез, роднит с метафизикой прежде всего альтернатива, которую они навязывают: или недифференцированный фон, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств, или индивидуальное суверенное Существо, высокоперсонализированная форма. Метафизика и трансцендентальная философия сходятся в понимании произвольных единичностей лишь как персонифицированных в высшем «Я». Будучи доиндивидуальными, неличностными, произвольные единичности, по Делезу, коренятся в иной стихии. Эта стихия называется по-разному (нейтральная, проблематичная), но за ней сохраняется одно общее свойство: индифферентность в отношении частного и общего, личного и безличного, индивидуального и коллективного и других аналогичных противопоставлений. Произвольная единичность или сингулярность, неопределима с точки зрения логических предикатов количества и качества, отношения и модальности. Сингулярность, по Делезу, бесцельна, ненамеренна, нелокализуема.

Справочник по истории философии / Под ред. В.С. Ермакова. – СПб., 2003. – С. 374.

Жиль Делёз. Образ мышления

Объективными допущениями называют те, которые ясно полагаются определенным понятием. Так, например, Декарт во вторых Рассуждениях ... не хочет определять человека как разумное животное, поскольку такое определение предполагает точное знание понятия разумное и животное: представляя *cogito* как определение, он предполагает таким образом

предотвратить все объективные допущения, которые отягощают средства, действующие с помощью рода и различия. Однако очевидно, что при этом он не уходит от допущений другого вида субъективных или имплицитных, то есть окрашенных чувством, а не включенных в понятие: предполагается, что каждый знает и без понятия что значит Я, «мыслить», «быть». Чистое Я в Я мыслю представляется началом только потому, что оно относит все допущения к эмпирическому Я. <...> Из этого можно сделать вывод, что подлинного начала в философии нет, или, скорее, что подлинное философское начало, то есть Различие, есть уже само по себе Повторение. <...>

Всем известно до понятия и до философским способом ... всем известно, что значит мыслить и быть... так что, когда философ говорит «Я мыслю, следовательно, существую», он может предположить имплицитную общеизвестность своих посылок, значение существования и мышления... и никто не может отрицать, что сомневаться значит мыслить, а мыслить существовать... Всем известно, никто не может отрицать такова форма представления и речь представляющего. Тогда, когда философия строит свое начало на имплицитных или субъективных допущениях, она может изображать невинность ведь она ничего не сохранила, правда, кроме главного, то есть формы речи.<...>

Вот тогда и возникают одиночные и страстные крики. Как же им не быть одиночными, если они отрицают, то что «известно всем ...?» И страстными, если они отрицают то, что никто как говорят не может отрицать? Этот протест не связан с аристократическими предрассудками: речь идет не о том, что немногие мыслят и знают, что значит мыслить. Напротив, есть некто, хотя бы один, обладающий необходимой скромностью; ему не удастся усвоить то, что знают все, он скромно отрицает то, что положено признавать всем. <...>

Многие люди заинтересованы в том, чтобы сказать, что всем «это» известно, что это все признают и никто не может этого отрицать. <...> Философ, правда, действует с большей незаинтересованностью: он полагает общеизвестным лишь то, что значит мыслить, быть, мыслящий субъект; то есть не что-то, а форму представления или признания вообще. У этой формы есть материя, но материя чистая, стихия. Эта стихия состоит в представлении мышления как естественного проявления способности, в допущении естественной мысли, способной к истине, к соприкосновению с истиной в двойном облике доброй воли мыслителя и правдивой сущности мышления. Именно потому, что все думают естественно, предполагается, что все имплицитно знают, что значит мыслить. <...>

Постулаты в философии не предположения, к которым стремится философ, но, напротив, сохраняющие имплицитность темы предположений, понимаемые дофилософским образом. В этом смысле имплицитным допущением концептуального философского мышления является дофилософский,

естественный, почерпнутый из чистой стихии обыденного сознания образ мышления.

Согласно этому образу, мышление близко к истине, формально обладает истиной и материально желает истины. И согласно этому образу каждый знает, должен знать, что означает мыслить. И тогда неважно, начинается ли философия с объекта или субъекта, бытия или бытующего, раз мышление остается подчиненным этому Образу, предопределяющему уже все остальное дистрибуцию объекта и субъекта, бытия и бытующего.

Мы можем назвать этот образ мышления догматическим или ортодоксальным; образом моральным. Конечно у него есть варианты: так, «рационалисты» и «эмпиристы» видят его построение по-разному. Более того, мы увидим, что философы часто раскаиваются и не принимают этот имплицитный образ без присоединения к нему многих черт. Идущие от эксплицитно понятийного мышления, они действуют против этого образа, стремясь опровергнуть его. Но он, тем не менее, крепко держится в имплицитном, даже если философ уточняет, что истина в конце концов «постигается трудно и не всем доступна». Поэтому мы будем говорить не о том или ином образе мышления, меняющемся в разных философских системах, но о единственном Образе вообще, составляющем субъективное допущение философии в целом. Когда Ницше задается вопросом о самых общих допущениях философии, он говорит, что они в основном моральные, поскольку только Мораль способна убедить нас в том, что у мышления правдивая сущность, а у мыслителя добрая воля; только Добро может основать предполагаемое родство мышления и Истины. Действительно, что же, как не Мораль? и это Добро, придающее истине мышление, а мышлению истину... Тогда лучше выявляются условия той философии, которая не будет иметь никаких допущений: вместо того, чтобы опираться на нравственный Образ мышления, она будет исходить из радикальной критики имплицитного Образа и «постулатов». Она найдет свое различие и настоящее начало не в союзе с «дофилософским» Образом, а в решительной борьбе с Образом, разоблаченным как не-философия. Тем самым она нашла бы аутентичное повторение в мысли без Образа, хотя бы ценой самых больших разрушений, самой сильной деморализации и упрямства философии, у которой в союзниках остался бы только парадокс; она должна была бы отказаться от формы представления как элемента. Как если бы мышление могло начинать мыслить снова и снова, лишь освободившись от Образа и постулатов. Напрасно претендовать на переделку доктрины истины, если прежде не провести проверку постулатов, распространяющих искаженный образ мышления.

Не согласуется с действительностью то, что мыслить означает якобы естественное проявление способности, что эта способность якобы обладает доброй природой и доброй волей. «Все» знают, что в действительности

люди размышляют редко и скорее под действием шока, а не в порыве склонности.<...>

Смыслу свойственна предпосылка собственной универсальности, он постулируется как по праву универсальный, по праву сообщаемый. Чтобы установить, чтобы обнаружить это право, то есть применить одаренный разум, необходим четкий метод. Таким образом, несомненно, мыслить действительно трудно. Но самое фактически трудное является наиболее простым по праву; именно поэтому сам метод считается простым с точки зрения сущности мышления (можно без преувеличения сказать, что понятие простоты отравляет все картезианство). Когда философия делает своим допущением Образ мышления, претендующий на значимость по праву, мы уже не можем ограничиться противопоставлением противоречащих этому фактов. Дискуссию следует перевести именно в правовую плоскость и установить, не искажает ли этот образ самое сущность мышления как чистого мышления. Этот значимый по праву образ предполагает некоторое распределение эмпирического и трансцендентального; именно это распределение, то есть трансцендентальную модель, включенную в этот образ, и следует оценить.

Действительно, модель существует, это модель узнавания. Узнавание определяется совместным действием всех способностей на предположительно одинаковый объект: один и тот же объект можно увидеть, потрогать, вспомнить, вообразить, задумать. <...> Одновременно узнавание требует общего для «всех» субъективного принципа согласованного действия способностей, то есть обыденного сознания как *concordia facultatum**; форма тождественности объекта требует от философа обоснования единством мыслящего субъекта, чьими модусами должны быть все другие способности. Таков смысл *cogito* как начала: оно выражает единство всех способностей субъекта, оно выражает, таким образом, возможность всех способностей соотноситься с формой объекта, отражающей субъективное тождество: превращает допущение обыденного сознания в философский концепт: это обыденное сознание, ставшее философским. У Канта, как и у Декарта, тождество мыслящего субъекта в Я мыслю обосновывает согласованность всех способностей и их согласие относительно формы предполагаемого одинаковым объекта. Могут возразить, что мы никогда не имеем дело с формальным, некоторым универсальным объектом, но с объектом, выделенным и специфицированным благодаря определенным способностям. Здесь следует ввести точное различие между двумя взаимодополнительными инстанциями обыденным сознанием и здравым смыслом. Ведь если обыденное сознание норма тождества с точки зрения чистого мыслящего субъекта и соответствующей ему формы некоторого объекта, то здравью смысл это норма разделения с точки зрения эмпирических мыслящих субъектов квалифицируемых тем или иным образом объектов (поэтому он считает себя разделяемым всеми). Именно здравый смысл определяет в

каждом случае вклад способностей, тогда как обыденное сознание дает форму одинакового. И если некоторый объект существует лишь как квалифицируемый, то квалификация осуществляется, наоборот, лишь когда предполагается некий объект. <...>

Мышление предполагается естественно правдивым, потому что это не такая способность, как другие, но соотнесенная с субъектом, это единство всех других способностей, являющихся лишь ее модусами, которые она ориентирует на форму Одинакового в модели узнавания. Модель узнавания необходимо включена в образ мышления. И если рассматривать Теэтет Платона, Размышления Декарта или Критику чистого разума, то там еще царит эта модель, «ориентирующая» философский анализ того, что значит мыслить.

Такая ориентация для философии очень досадна. Так как предполагаемый тройной уровень естественно правдивой мысли, по праву естественного обыденного сознания, узнавания как трансцендентальной модели может составить только идеал ортодоксии. Философия уже не имеет никакой возможности осуществлять свой проект разрыва с доксой. Конечно, философия отвергает всякую частную доксу, не принимает частные предложения здравого смысла и обыденного сознания. Конечно, она не признает ничего в отдельности. Но от доксы она сохраняет основное, то есть форму; и от обыденного сознания основное, то есть стихию; и от узнавания основное, то есть образец (согласованность способностей, основанную на мыслящем субъекте как универсальном, и воздействующую на некоторый объект). Образ мышления только лик, с помощью которого докса универсализируется и поднимается до рационального уровня. Но остается в плену у доксы, если ограничиваться только абстрагированиями его эмпирического содержания, сохраняя применение соответствующих ему способностей, имплицитно удерживающего сущность содержания. Напрасно открывать сверх-временную форму или даже первичную довременную материю, подполье или *Urdoxa*, мы не продвинемся ни на шаг, оставаясь пленниками той же пещеры или идей времени, лишь кокетничая тем, что «обнаружили» их и благословили именем философии. Форма узнавания никогда не санкционировала ничего иного, кроме узнаваемого и узнанного: форма всегда вдохновляла лишь соответствия. Если же философия отсылает к обыденному сознанию как к своему имплицитному допущению, зачем же обыденному сознанию философия, если оно, к сожалению, ежедневно показывает, что способно создать философию на свой лад? Вдвойне разрушительная опасность для философии.

Делез Ж. Различие и повторение. – СПб.: Петрополис, 1998. – С. 163–169.

ДЕРРИДА Жак (1930 – 2004) – французский семиотик, философ-постструктуралист, заложил основы деконструктивистской теории литературного анализа. Основные работы: «О грамматологии», «Позиции», «Психея: изобретение другого». В своем творчестве ассимилировал традиции Ф. Ницше, З. Фрейда, лингвистиче-

ской философии, феноменологии, концепцию М. Хайдеггера. Один из центральных моментов концепции – критика понятия «центра» (первоначала, субстанции, сущности, сознания) как некоего организующего иерархического начала классической «логоцентрической» философии. Мир культуры и сам человек рассматриваются Дерридой как бесконечный текст. Бесконечное число интертекстуальных связей неизбежно ведет к принципиальной полисемантичности любого текста, к его смысловой текучести и неопределенности. Отсюда он выводит утверждение о принципиальной метафоричности, художественности всякого мышления, в том числе и философского. Центральным понятием философии Дерриды как работы с текстом является введенное им понятие деконструкции как своеобразного симбиоза деструкции и реконструкции. Деконструкция, по его мнению, является разблокированием процесса понимания, выявлением внутренней противоречивости текста, столкновением «остаточных смыслов» прошлого и современных смысловых стереотипов. Одно из важных понятий его философии – понятие следа. Оставляя «следы» друг на друге, различные тексты уничтожают причинно-следственную направленность, порождают круговое смысловое движение. Смысловая неисчерпаемость любого текста, невозможность окончательного синтеза требует при его анализе включения игровой установки. Отсюда – внимание Дерриды к случайным смысловым совпадениям, которые, тем не менее, всегда что-то «значат». Это позволяет разрушить устойчивые бинарные оппозиции истины и лжи, добра и зла (например, яда и лекарства, девственности и порока). Но разрушение принципов классического философствования не может привести к созданию принципиально новой концепции, философ уже не может говорить от своего имени, вырваться за рамки интертекстуальности, существования в сфере культурных полей.

Краткий философский словарь / Под ред. А.П. Алексеева. – М., 2007. – С. 89–90.

Жак Деррида. Означающее и истина

«Рациональность» (от этого слова, быть может, придется отказаться по причине, которая обнаружится в конце этой фразы), – та рациональность, которая управляет письмом в его расширенном и углубленном понимании, уже не исходит из логоса; она начинает работу деструкции (*destruction*): не развал, но подрыв, де-конструкцию (*de-construction*) всех тех значений, источником которых был логос. В особенности это касается значения истины. Все *метафизические определения истины* и даже то, указанное Хайдеггером, определение, которое выводит за пределы метафизической онто-теологии, так или иначе оказываются *неотделимыми от логоса и от разума* как наследника логоса как бы мы его ни понимали – с точки зрения до-сократической или философской, с точки зрения бесконечного божественного разума или же антропологии, с позиций до-гегелевской или после-гегелевской эпохи. *Внутри логоса никогда не прерывалась изначальная сущностная связь со звуком (phone)*. Показать это было бы несложно, и мы постараемся далее это сделать. Определение сущности звука (*phone*) – в той или иной мере неявное – было непосредственно близко к тому, что в «мысли» как логосе имеет отношение к «смыслу»: вырабатывает, добывает, высказывает, «собирает» его. Если, например, для Аристотеля «звуки, произносимые голосом (*ta en te fone*), суть символы состояний души (*pathemata tes psyches*), а написанные слова – символы слов, произносимых голосом» («Об истолковании» 1, 16а 3), то, стало быть, голос, порождаю-

щий первичные символы, близок душе сущностно и непосредственно. Голос порождает первичное означающее, но сам он не является лишь одним означающим среди многих других. Он обозначает «состояние души» (*etat d ame*), которое в свою очередь отражает или отображает (*reflete et reflechit*) вещи в силу некоего естественного сходства. Между бытием и душой, вещами и эмоциями устанавливается отношение перевода или естественного означения, а между душой и логосом – отношение условной символизации. И тогда первичная условность, непосредственно связанная с порядком естественного и всеобщего означения, предстает как устная речь (*langage parle*). А письменная речь (*langage escrit*) выступает как изображение условностей, связывающих между собою другие условности. <...>

Поскольку душевные эмоции суть естественные выражения вещей, они образуют своего рода всеобщий язык, который способен самоустраняться. Это – стадия прозрачности; иногда Аристотель без всякого ущерба опускает ее. Во всяком случае голос ближе всего к означаемому, – т.е. строго говоря, к смыслу (помысленному или пережитому), а не строго говоря, – к вещи. Если взять за точку отсчета неразрывную связь голоса с душой или мыслью об означенном смысле, то есть – с самой вещью <...>, тогда любое означающее, и прежде всего письменное, окажется чем-то вторичным и производным. Оно всегда выступает как подсобный прием, как способ изображения и не имеет никакого созидательного (*constituant*) смысла. Таким образом эта вторичность и производность (*derivation*) есть (перво)начало понятия «означающего». Понятие знака всегда предполагает различие между означаемым и означающим, даже если – как у Соссюра – это лишь две стороны одного листа бумаги. Тем самым это понятие остается наследником логоцентризма и одновременно фоноцентризма – абсолютной близости голоса и бытия, голоса и смысла бытия, голоса и идеальности смысла. <...>

Мы уже чувствуем, что *фоноцентризм совпадает с исторической (historiale) определенностью смысла бытия вообще как наличия (presence)*. <...> Иначе говоря, логоцентризм идет рука об руку с определенностью бытия сущего как наличности. Поскольку этот логоцентризм присущ и мысли Хайдеггера, постольку она остается в пределах онто-теологической эпохи, внутри философии наличия, то есть, философии как таковой. <...>

Таким образом, *в эпоху логоса письмо принижается до роли посредника при посреднике и мыслится как (грехо)падение (chute) [смысла] в чувственную внеположность (exteriorite)*. К этой же эпохе относится различие, причудливый разрыв между означаемым и означающим, их «параллелизм» и одновременно – внеположность, хотя и несколько приглушенная. Эта принадлежность к эпохе есть нечто исторически организованное и упорядоченное. Различие между означаемым и означающим глубоко и неявно соотносено со всей целостностью великой эпохи, заполненной историей метафизики, а более явно и систематично связано с определенным ее пе-

риодом, овладевшим богатствами греческой мысли: это период христианской веры в творение и бесконечность. Сама эта принадлежность к эпохе существенна и неустранима; невозможно сохранить стоическую или же более позднюю средневековую противоположность *signans* и *signatum* – как удобный прием или как «научную истину» – не выявив метафизико-теологические корни этой оппозиции. Из этих корней вырастает (что, впрочем, и само по себе немало) не только различие между чувственным и умопостигаемым, вместе со всем тем, что ему подчиняется, – то есть, с метафизикой как таковой, с метафизикой в ее целостности. В самоочевидности этого различия не сомневаются, впрочем, даже самые проникательные лингвисты и семиологи, для которых научный труд начинается там, где кончается метафизика. Вот, например:

«Как четко установила современная структуралистская мысль, язык – это система знаков, а лингвистика – составная часть науки о знаках, семиотики (или, по Соссюру, – семиологии). Средневековое определение знака (*aliquid stat pro aliquo*), возрожденное нашей эпохой, и поныне значимо и продуктивно. Так, определяющий признак всякого знака вообще и любого языкового знака, в частности, – это его двойственность; любая языковая единица имеет две стороны и два аспекта: один – чувственный, другой – умопостигаемый, с одной стороны, *signans* (соссюровское означающее), с другой стороны, *signatum* (означаемое). Эти две составляющие языкового знака (и вообще любого знака) неизбежно предполагают друг друга и вызывают друг к другу».

Эти метафизико-теологические корни глубоко, хотя и незаметно, пронизывают и другие почвенные отложения. Так, семиологическая «наука» или точнее лингвистика может опираться на различие между означающим и означаемым, то есть на саму идею знака, лишь сохраняя различие между чувственным и умопостигаемым, а вместе с тем – в еще более глубоком и потаенном месте – и отсылку к означаемому как «имеющему место» и умопостигаемому еще до своего (грехо)«падения», до изгнания во внеположность посюстороннего чувственного мира. Своей чисто умопостигаемой гранью означаемое отсылает к абсолютному логосу и устанавливает с ним непосредственную связь. В средневековой теологии этот абсолютный логос был бесконечной творческой субъективностью: умопостигаемая грань знака всегда была повернута к слову и лику божьему.

Конечно, речь не идет об «отказе» от этих понятий: они необходимы, так как без них – по крайней мере пока – мы вообще ничего не в состоянии помыслить. Речь идет лишь о том, чтобы выявить систематическую и историческую соотнесенность тех понятий и жестов мысли, которые нередко считают возможным безболезненно разделить. Знак и божество родились в одном и том же месте и в одно и то же время. Эпоха знака по сути своей теологична. Быть может, она никогда не закончится. Однако ее историческая замкнутость (*cloture*) уже очерчена.

Отказываться от этих понятий не стоит – тем более что без них невозможно поколебать наследие, частью которого они являются. Внутри этой ограды (cloture), на этом окольном и опасном пути, где мы постоянно рискуем вновь обрушиться туда, где деконструкция еще и не начиналась, необходимо ввести критические понятия в круг осмотрительного, выверенного дискурса, обозначить условия, обстоятельства и границы их действительности, твердо указав на то, что и сами они принадлежат той машине, которую способны разладить (deconstituer), а тем самым – и на тот пробел, сквозь который просвечивает пока еще безымянный свет, мерцающий по ту сторону ограды (cloture). Понятие знака здесь занимает особое место. Мы показали его принадлежность к метафизике. Однако нам известно, что тема знака вот уже почти сто лет длит агонию традиции, которая стремилась освободить смысл, истину, наличие, бытие и т.д. от всего того, что связано с процессом означения. Усомнившись (как мы это и сделали) в самом различии между означаемым и означающим или иначе в идее знака как такового, нужно сразу же уточнить, что мы не исходим при этом из некоей наличной истины, предшествующей знаку, существующей вне его или над ним в месте, лишенном каких бы то ни было различий. Скорей напротив. Нас интересует как раз то, что в понятии знака, которое всегда существовало и функционировало лишь внутри истории философии (наличия), определяется – в системном и генеалогическом плане – этой историей. Именно поэтому понятие деконструкции и особенно сама деконструктивная работа, ее «стиль» по самой своей природе всегда вызывают недоумения и упорное непонимание (mésconnaissance).

Внеположность означающего – это внеположность письма как такового [языку]; далее мы попытаемся показать, что языковой знак не существует до письма. Без этой внеположности разрушается сама идея знака. Так как вместе с ней разрушается и наш мир, и наш язык, а ее очевидность и значение сохраняют, даже в момент изменений, всю свою несокрушимую силу, было бы нелепо считать, – исходя из того, что идея знака принадлежит определенной исторической эпохе, что теперь пришла наконец пора «перейти к чему-то другому», избавиться от знака – как термина и как понятия. Чтобы правильно понять этот наш жест, следовало бы по-новому осмыслить такие выражения, как «эпоха», «границы эпохи», «историческая генеалогия» и прежде всего – уберечь их от всех видов релятивизма.

<...>

Итак, *возможно хорошее и дурное письмо*: хорошее и естественное письмо – это божественная запись в душе и в сердце; извращенное и искусственное письмо – это техника, изгнанная в телесную внеположность. И это – внутреннее изменение платоновской схемы: письмо души и письмо тела, письмо «внутри» и письмо «наружи», письмо сознания и письмо страстей – подобно голосу души и голосу тела («Сознание – это голос души, страсти – это голос тела» («Символ веры [савойского викария]»)). Мы

должны постоянно обращаться к тому «голосу природы», «священному голосу природы», который слит с божественной записью и предписанием, мы должны беседовать с ним, вести диалог, пользуясь его знаками, ставить вопросы и искать ответы между строк. <...> Следовательно, хорошее письмо всегда уже схвачено, охвачено (*comprise*) – как то, что должно быть понято (*compris*) внутри природы или естественного закона – сотворенного или несотворенного, но в любом случае мыслимого внутри некоего вечного наличия. А значит – оно схватывается (*comprise*) внутри какой-то целостности, помещается в какое-то пространство, в книгу. Сама идея книги – это идея целостности (конечной или бесконечной) означающего. Целостность означающего как таковая возможна лишь при условии, что ей предшествует установленная целостность означаемого, которая оберегает ее записи и знаки, оставаясь при этом идеальной и от нее независимой. Такая идея книги, постоянно отсылающая нас к некоей природной целостности, глубоко чужда смыслу письма. Она обеспечивает энциклопедическую защиту теологии и логоцентризма от вторжения письма, от его афористической энергии и <...>, от различия как такового. Отделяя текст от книги, можно сказать, что разрушение книги, ныне возвещающее о себе во всех областях, обнажает поверхность текста. Это насилие необходимо – как ответ на другое, ничуть не менее необходимое насилие.

Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000. – С.124–134.

ДЖЕЙМС Уильям (1842 – 1910) – американский психолог, философ и теоретик психологии. Получил медицинское образование, окончив Гарвардский ун-т (д-р медицины, 1869; профессор, 1885). Следовал идее о том, что жизненная ценность сознания уясняется, только исходя из эволюционной теории, считающей его орудием адаптации к среде. На этом основании разработал моторно-биологическую концепцию психики как особой формы активности организма, призванной обеспечить его эффективное выживание («Принципы психологии», 1890). Членение сознания на элементы отвергалось, и выдвигалось положение о его целостности и динамике («поток сознания»), реализующей нужды индивида. Эти положения стали основополагающими для философии психологических исследований в США. Особое значение придавалось активности и избирательности сознания, а также его функции в жизнедеятельности личности как системы, не сводимой к совокупности ощущений, представлений и т.п. Согласно Д., сознание соотносилось не только с телесными адаптивными действиями, но и с природой личности, под которой понималось «все, что человек считает своим». Личность отождествлялась с понятием «Я», рассматриваемым в качестве особой тотальности, имеющей несколько форм: материальную, социальную, духовную. Тем самым намечался переход от чисто гносеологического понимания «Я» к его системно-психологической трактовке и поуровневому анализу. Стремясь трактовать психику в единстве ее внешних и внутренних проявлений, Д. предложил (одновременно с датским анатомом К.Г. Ланге) теорию эмоций, согласно которой испытываемые субъектом эмоциональные состояния (страх, радость и др.) представляют собой эффект физиологических изменений в мышечной и сосудистой системах. Это отражало установку на то, чтобы дать детерминистское, естественнонаучное объяснение чувствам. Большое внимание Д. уделил детальному анализу навыков, идеомоторных актов, а также ано-

мальных психических явлений («Многообразие религиозного опыта», 1902; в рус. пер. 1910).

История психологии в лицах. Персоналии / Под ред. Л.А. Карпенко. – М.: ПЕР СЭ, 2005. – С. 124.

Уильям Джемс. Поток сознания

И вот тот *непосредственный* факт, который должна изучать наука о душе – психология, есть в то же время и наиболее общий факт. Это – тот факт, что каждый из нас в бодрственном состоянии (а часто и во сне) *постоянно переживает те или другие состояния сознания*. В нас есть некоторый поток, некоторая последовательность «состояний» («волн», «полей» или как вам угодно еще иначе назвать их) познания, чувства, желания, суждения и т.д., постоянно проходящих и возвращающихся, которая и образует нашу внутреннюю жизнь. Существование этого потока есть первичный факт; природа же и происхождение его составляют существенную проблему нашей науки. Пока мы классифицируем эти состояния или «поля сознания», пока мы описываем их свойства, разлагаем на элементы их содержание или указываем тот порядок, в каком они обычно следуют, мы выполняем описательную или аналитическую работу. Когда же мы задаемся вопросом, откуда они приходят или почему они представляют собою именно то, что они в действительности представляют, мы переходим к объяснению их.

В настоящих беседах я совершенно оставляю в стороне вопросы, возникающие на этой последней, объяснительной ступени науки. Надо откровенно сознаться: мы не знаем сколько-нибудь основательно ни того, откуда приходят последовательно нами переживаемые поля сознания, ни того, почему они имеют именно такой, а не другой внутренний состав. Конечно, они сопровождают различные состояния нашей нервной системы (или следуют за ними), а их специфические формы определяются нашими прежними опытами и воспитанием. Но если мы спросим, *каким* именно образом нервная система обуславливает их, то у нас не окажется даже и самого отдаленного намека на ответ. Точно так же и о том, как влияет на нервную систему воспитание, мы можем говорить только самым отвлеченным, общим и предположительным образом. С другой стороны, если бы мы сказали, что они обуславливаются духовным существом, называемым «душою» и влияющим на состояния нервной системы через посредство особых форм духовной энергии, то такой ответ был бы, несомненно, в достаточной степени общеизвестным; однако (и я думаю, вы с этим согласитесь) в нем было бы мало «объяснения» в настоящем смысле этого слова. Мы *не имеем* удовлетворительного решения проблем, поставленных объяснительной психологией; лишь по некоторым пунктам можно указать на обещающие успех исследования... Поэтому в настоящих наших беседах я совершенно опускаю их и буду просто описывать факты.

Итак, *мы имеем поля сознания*, – вот первый общий факт. Вторым общим фактом – тот, что такие поля всегда сложны: в них входят ощущения, получаемые нами от своего тела и от окружающих нас предметов, воспоминания о прежнем нашем опыте и мысли об отсутствующих предметах, чувства удовлетворенности и неудовлетворенности, желания и отвращения, а также другие эмоциональные и волевые состояния – в их всевозможных видоизменениях и сочетаниях.

В большей части конкретных состояний сознания оказываются налицо (не в той, так в другой степени) все эти ингредиенты, хотя их относительные количества очень колеблются. Одно духовное состояние может показаться состоящим из одних ощущений, другое – из одних воспоминаний и т.д. Но вокруг ощущения, если его рассмотреть внимательно, всегда окажется некоторый «венчик», некоторое «кольцо» из мыслей или желаний, равно как и вокруг воспоминаний – некоторый «ободок» или «полутень» из эмоций (духовных волнений, чувствований) или ощущений.

В большинстве полей нашего сознания есть некоторая очень отчетливо выступающая «сердцевина» из ощущений. Так, например, сейчас вы имеете мысли и чувствования и в то же время через посредство ваших глаз вы воспринимаете ощущения от моего лица и фигуры, а через посредство ушей – от моего голоса. Таким образом, ощущения являются у вас здесь *центром*, или *фокусом*, а мысли и чувствования – *ободком*, *полутенью* того поля сознания, которое вы имеете в настоящий момент.

С другой стороны, даже пока я говорю, фокусом вашего внимания может стать тот или другой предмет мысли, тот или другой не находящийся перед нами образ, – коротко говоря, ваш ум может улететь от лекции. Тогда ощущения моего лица и голоса хотя и не исчезнут окончательно из поля вашего сознания, однако займут в нем лишь очень незаметное место, где-нибудь в «полутени».

В другой момент моей беседы с вами у вас может перейти со второстепенного места на центральное какое-нибудь чувство, связанное с одним из состояний вашего тела.

Выражения: «центральный (или находящийся в фокусе) предмет» и «второстепенный (побочный) предмет», которыми мы обязаны Ллойд Моргану, не требуют, мне кажется, дальнейших разъяснений. Отмечаемое этими терминами различие чрезвычайно важно, и это – первые специальные термины, которые я попрошу вас запомнить.

Переход одного из следующих друг за другом полей сознания в другое часто бывает очень постепенным: в нем могут иметь место все возможные перестановки содержания.

Иногда центральная часть изменяется лишь немного, тогда как «полутень» быстро становится другой; иногда же, наоборот, изменяется центральная часть, а полутень остается без перемен; иногда центральная часть становится второстепенной, полутенью, а то, что было раньше полутенью,

делается центральной частью; иногда, наконец, все прежнее поле сознания сменяется новым. Точно описать этот переход удастся редко. Известно только то, что большая часть полей сознания имеет для своего обладателя некоторое практическое единство и что, с этой практической точки зрения, их можно классифицировать по сходству друг с другом, называя одну группу их чувствованиями (или эмоциями), другую – состояниями нерешительности, колебания, третью – ощущениями, четвертую – отвлеченными мыслями, пятую – хотениями и т.д.

Как бы ни было неопределенно и неясно такое представление о «потоке» нашего сознания, оно, по крайней мере, свободно от положительных ошибок и не содержит в себе ни догадок, ни предположений.

Влиятельная школа психологов, стараясь избежать этой неопределенности, сделала попытку представить дело точнее и научнее при помощи более глубоко идущего анализа. Согласно воззрениям этой школы, различные поля сознания складываются из некоторого определенного числа совершенно определенных же элементарных духовных состояний, либо механически ассоциирующихся в некоторую мозаику, либо вступающих между собой в химические соединения. По мнению некоторых мыслителей (например, Спенсера или Тэна), духовные состояния в конце концов можно разложить на мельчайшие, элементарные психические частички или духовные атомы, из которых строятся, как они говорят, все непосредственно сознаваемые нами духовные состояния. Ввел *эту* теорию в несколько неопределенной форме Локк; его простые «идеи» ощущения и рефлексии (как он их называл) были для него теми кирпичами, из которых строится здание нашей духовной природы. Если в дальнейшем изложении мне придется снова коснуться этой теории, я буду называть ее «теорией идей». Впрочем, я постараюсь совершенно не касаться ее. Правильна она или ошибочна, во всяком случае это – только предположение, и для ваших практических целей вам будет вполне достаточно представления о «потоке сознания» с его непрестанно сменяющимися волнами или полями сознания.

Что касается некоторых из тех ожиданий, которые читающая публика возлагает на «новую психологию», то поучительно прочесть следующее необычайно чистосердечное признание основателя этой психологии Вундта, сделанное им после тридцати лет лабораторно-опытных исследований:

Сущность той услуги, какую может оказать экспериментальный метод, состоит в том, что он совершенствует самонаблюдение. Строго говоря, я даже убежден в том, что только этот метод делает такое наблюдение (в сколько-нибудь точном смысле) действительно возможным... Сделало ли до сих пор экспериментальное самонаблюдение, понимаемое в таком смысле, что-нибудь важное? На этот вопрос нельзя дать общего ответа, так как ввиду незаконченности нашей науки даже и в области эксперимен-

тальных исследований нет еще никакой общепризнанной системы психологических истин.

При такой разногласии мнений (легко понятной в ту эпоху, когда наука развивается неуверенно и ощупью) отдельный исследователь может заявить только то, какими точками зрения и взглядами он сам обязан новым методам. И если бы меня спросили, в чем ценность экспериментально-психологического наблюдения лично для меня, то я сказал бы, что оно дало мне совершенно новое представление о природе и связи наших внутренних процессом. На продуктах зрительного чувства я изучал факт творческого синтеза духа... Мои исследования над временными отношениями и т.п. привели меня к пониманию тесной связи между теми психическими функциями, которые обычно выступают изолированно под искусственными, отвлеченными названиями: мышления, чувства, воли, – и я увидел нераздельность и внутреннюю однородность духовной жизни во всех ее фазисах. Хронометрическое изучение ассоциационных процессов окончательно доказало мне, что понятие об отдельных духовных «образах» является одним из тех многочисленных самообманов, которые, закрепляясь в форме словесного термина, немедленно подставляют на место реальности несуществующие фикции. Я научился представлять себе «идею» процессом не менее текучим, чем чувство или хотение, и понял невозможность придерживаться более традиционного учения об ассоциации «идей»... Помимо всего этого, экспериментальное наблюдение дало мне много других сведений относительно объема сознания, скорости некоторых процессов, точного числового измерения некоторых психофизических данных и т.п. Но все эти более частные результаты я считаю лишь сравнительно мало важными побочными продуктами и не придаю им большой важности».

Я принимаю это место за полное согласие с более неопределенным представлением «потока создания» и за решительный отказ от того, чем и до сих пор еще столь старательно занимаются в учебниках психологии: от расщепления «духа» на отдельные составные или функциональные единицы, каждая из которых носит особый ярлык, имеет особое, техническое название.

Джеймс У. Психология в беседах с учителями. – СПб.: ЗАО «Питер бук», 2001. – С. 18–23.

ДИДРО Дени (1713 – 1784) – фр. философ, просветитель, руководитель Энциклопедии, писатель, критик искусства. Вместе с Вольтером оказал наибольшее влияние на совр. ему общественную мысль. В философии быстро прошел путь от деизма и этического идеализма до материализма (в учении о природе, в психологии, в теории познания) и атеизма. В механистическое материалистическое понимание природы, общее у него с Ламетри и Гольбахом, Д. внес некоторые элементы диалектики – идеи связи материи и движения, связи протекающих в природе процессов, вечной изменчивости, природных форм. Вопрос о способе, посредством которого механическое движение материальных частиц может порождать специфическое содержание ощущений, Д. решает в пользу мысли о всеобщей чувствительности материи. Развив этот взгляд, Д. на-

метил материалистическую теорию психических функций, предвосхитившую последующее учение о рефлексах. По этой теории люди, как и животные, – инструменты, наделенные способностью ощущать и памятью. В теории познания Д. отверг представления идеалистов о спонтанности мышления: все умозаключения коренятся в природе, и мы только регистрируем известные нам из опыта явления и существующие между ними либо необходимые, либо условные связи. Отсюда, по Д., не следует, будто наши ощущения – зеркально точные копии предметов; между большинством ощущений и их внешними причинами не больше сходства, чем между представлениями и их названиями в языках. Разделяя взгляды Локка о первичных и вторичных качествах, Д. подчеркивал объективный источник и вторичных качеств. Он развил взгляд Ф. Бэкона, согласно которому знание, опытное по своему источнику, имеет целью не самодовлеющее постижение истины, а достижение способности совершенствоваться и увеличивать могущество человека.

Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика, 2001. – С. 159–160.

Дени Дидро. Разговор Д'Аламбера с Дидро

Дидро. Могли бы вы сказать, в чем заключается бытие чувствующего существа в отношении к самому себе?

Д'Аламбер. В том, что оно сознает самого себя с первого момента его сознания до настоящего времени.

Дидро. А на чем основано это сознание?

Д'Аламбер. На памяти о своих действиях.

Дидро. А что было бы без этой памяти?

Д'Аламбер. Без этой памяти человек не обладал бы самим собой, так как, ощущая свое бытие только в момент восприятия, он не имел бы никакой истории своей жизни. Его жизнь была бы лишь прерывной последовательностью ощущений, ничем не связанных.

Дидро. Превосходно. А что такое память? Каково ее происхождение?

Д'Аламбер. Она связана с известной организацией, растущей, слабеющей и иногда полностью погибающей.

Дидро. Таким образом, существо, чувствующее и обладающее этой организацией, пригодной для памяти, связывает получаемые впечатления, созидает этой связью историю, являющуюся историей его жизни, и доходит до самосознания; оно отрицает, утверждает, умозаключает, мыслит.

Д'Аламбер. Кажется, так. Для меня остается лишь одно затруднение.

Дидро. Вы ошибаетесь. Их остается гораздо больше.

Д'Аламбер. Но одно затруднение – главное, а именно: мне кажется, что одновременно мы можем думать только об одном каком-нибудь предмете, между тем, чтобы образовать простое предложение, не говоря уже о длинной цепи рассуждений, охватывающей тысячи идей, нужно иметь в наличии по меньшей мере два элемента: объект, который кажется неизменно пребывающим перед взором ума, и рассматриваемое в это время умом свойство, которое он утверждает или отрицает.

Дидро. Я думаю, что это так. Это в иных случаях позволяло мне сравнивать нервные волокна наших органов с чувствительными вибрирующими

ми струнами. Чувствительная вибрирующая струна приходит в колебание и еще долго звучит после удара. Вот эта-то вибрация, этот своеобразный и необходимый резонанс не позволяет объекту исчезнуть, в то время как ум занят соответствующим свойством. Но у вибрирующих струн есть еще одна особенность, заключающаяся в том, что струна заставляет вибрировать другие струны; таким же образом одно представление вызывает другое, оба эти представления – третье, все три – четвертое и т.д., так что нельзя определить границу идей, которые возникают и связываются у философа, погруженного в размышления и внимающего самому себе в тиши и во мраке. Этому инструменту свойственны удивительные скачки, и порой возникшая идея вызывает другую, созвучную ей идею, отделенную от нее непостижимым расстоянием. Если можно наблюдать это явление у звучащих струн, инертных и обособленных, то оно непременно встретится у живых и связанных точек, у непрерывных и чувствительных нервных волокон. <...>

Д'Аламбер. Если присмотреться поближе, вы из разума философа создаете существо, отличное от инструмента, своеобразного музыканта, прислушивающегося к вибрирующим струнам и высказывающегося по поводу их консонанса и диссонанса.

Дидро. Возможно, я дал повод к этому возражению, которого, быть может, вы бы мне не сделали, если бы вы учли разницу между инструментом-философом и инструментом-фортепьяно: инструмент-философ наделен чувствительностью, он одновременно и музыкант, и инструмент. Будучи чувствительным, он обладает мгновенным сознанием вызываемого им звука; будучи животным, он помнит о нем. Эта органическая способность, связывая звуки в нем самом, создает и сохраняет мелодию. Предположите, что фортепьяно обладает способностью ощущения и памятью; скажите, разве бы оно не стало тогда само повторять мотивов, исполняемых вами на его клавишах? Мы – инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства – это клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто издают звук сами по себе; по моему мнению, это все, что происходит в фортепьяно, организованном подобно вам и мне. Пусть даны впечатление, причина которого находится внутри или вне инструмента, и ощущение, вызываемое этим впечатлением, – ощущение длительное, ведь невозможно себе представить, чтобы оно появлялось и исчезало в неделимое мгновение; за ним следует другое впечатление, причина которого также находится внутри или вне такого животного, и второе ощущение, а также голосовые звуки, обозначающие ощущения посредством естественных или условных звуков.

Дидро Д. Разговор Д'Аламбера и Дидро // Сочинения: в 2 т. – Т.1. М.: Мысль, 1986. – С. 384–386.

ДЭВИДСОН Дональд (1917 – 2003) – амер. философ-аналитик и логик. Проф. Калифорнийского ун-та (г. Беркли). Гл. свою задачу видит в разработке формальной теории значения, тесно связанной с вопросами обучения языку. Для исследования структуры языка Д. использует аппарат экстенциональной логики. Отталкиваясь от семантической теории истины для формализованных языков, он стремится эксплицировать механизмы порождения бесконечного количества истинных предложений естественного языка из конечного набора аксиом и правил вывода. Решение этой задачи, согласно Д., позволит объяснить, как происходит понимание говорящего в процессе коммуникации. Понимание отдельного предложения предполагает, по мнению Д., способность понимания человеком всего языка как единой концептуальной системы. В своей «радикальной теории интерпретации» он показывает связь семантического значения предложений с индивидуальными и социальными структурами убеждений, верований, желаний, целеполаганий, намерений и т.д. Семантическая теория Д. связана поэтому с теорией действий, построенной на основе «принципа рационализации» как разновидности каузального объяснения действий. Свою общефилос. позицию Д. квалифицирует как «аномальный монизм», сущность к-рого состоит в признании несводимости ментального к физическому, а также в приписывании «событиям», наряду с объектами, базисного онтологического статуса. Соч.: «Эссе о действиях и событиях» (1980) и «Исследование истины и интерпретации» (1984).

Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика, 2001. – С. 175.

Дональд Дэвидсон. Материальное сознание

Я хочу обсудить некоторые основные методологические вопросы, касающиеся психологии как науки, предварительно предположив, что наши знания о мозге и нервной системе человека намного превосходят те, которыми действительно располагают в настоящее время ученые. Допустим, что мы полностью понимаем происходящее в мозге в том смысле, что можем охарактеризовать каждую деталь в чисто физических терминах так, что даже электрические и химические процессы (и, конечно, неврологические) были бы редуцированы к физике. Далее предположим, что в силу способа построения такой системы неопределенности квантовой физики не влияют на нашу способность предсказывать и объяснять события, связанные с вводом информации от ощущений и получением на выходе результата в форме движений тела.

Поскольку мы мечтаем, давайте вообразим, что мозг и вся нервная система рассматриваются по аналогии с компьютером, в результате чего можно было бы построить машину, которая, подвергаясь воздействиям окружающего мира, имитирует движения человека. Все это не является абсурдом, хотя мало вероятно и может быть поставлено под сомнение эмпирическими открытиями.

В заключение, отчасти ради шутки, но скорее для предотвращения не имеющих отношения к теме вопросов, вообразим, что l'homme machine (человек-машина) действительно построен в форме человека и полностью синтезирован из легкодоступных материалов без использования вещества самого человека. Мы имеем двойную уверенность в том, что построили его правильно. Во-первых, нами было скопировано все, что мы можем знать о

физической структуре и работе реального человеческого мозга. Во-вторых, Арт (как я буду его или «это» называть) действует, подобно человеку, всеми наблюдаемыми способами: Арт имеет (или кажется, что имеет) подходящее выражение лица, отвечает на вопросы и осуществляет движения, сходные с человеческими, если подвергается воздействиям изменений окружающей среды.

Учитывая задачи данной статьи, я буду рассматривать психологию как науку, имеющую дело с феноменами, описанными с помощью понятий, среди которых намерение, мнение и конативные установки типа желания. Я включил бы также в этот перечень действие, решение, воспоминание, восприятие, хотение, научение и т.д. Конечно, предпринимались попытки показать, что психологи могут обойтись без некоторых или даже без всех этих понятий, стараясь, например, выразить понятия типа мнения и желания в бихевиористских терминах или же через понятия, используемые в физических науках. Прямая элиминация психологических терминов через дефиницию больше не представляется вероятной, и если предложенная мною аргументация будет корректной, то подобная редукция невозможна. Хотя, конечно, другие виды редукции воображимы. Этот факт фиксирует границы обсуждения: в той степени, в которой психология не использует охарактеризованные выше понятия, последующие доводы к ней не относятся.

За пределами этих методологических вопросов существование Арта, без сомнения, повлияло бы на направление исследований в социальных науках, на замыслы экспериментов, на гипотезы относительно критериев ценности. Я считаю само собой разумеющимся то, что детальное знание нейробиологии внесет изменения, а впоследствии огромные изменения, в изучение таких проблем, как проблема восприятия, памяти, воображения. Но одно дело использование для развития некоторой области науки результатов, полученных в соседней области, и совсем другое дело, когда эти результаты конституируют знание в этой области. Я, конечно, не сомневаюсь, что открытия в биологии и нейробиологии окажут влияние на психологию, но меня интересуют пределы прямого заимствования психологией знаний из других наук, и эти пределы я хочу выяснить.

Мое предположение состояло в том, что для любого единичного датированного психологического события мы можем дать описание в чисто физических терминах, а поэтому для любого заданного, конечного класса событий мы можем установить корреляцию между психологическими и физическими описаниями. Хотя это и может быть сделано, но из этого не следует, что такие психологические предикаты, как «Х желает жену своего соседа», или «Х верит, что Бетховен умер в Вене», или «Х хочет кофе с сахаром», которые определяют если не бесконечные, то по крайней мере потенциально бесконечные классы, имеют какие-либо номологические свойства. Если определенный класс психологических событий конечен и каж-

дое психологическое событие, как мы допускаем, имеет физическое описание, тогда тривиально следует то, что существуют физические предикаты, которые, как и каждый психологический предикат, определяют тот же самый класс. Но этот факт сам по себе не имеет никакого интереса для науки, которая ищет номологические связи, подкрепленные отдельными примерами, независимо от того, исчерпывают ли они все случаи.

Легко понять тот факт, что, хотя каждое психологическое событие или состояние имеет физическое описание, это не дает нам оснований надеяться на то, что любой физический предикат вне зависимости от своей сложности имеет такой же объем, как и данный психологический предикат, и в меньшей степени следует надеяться на то, что существует физический предикат, законоподобным образом соотносящийся с данным психологическим предикатом. Для примера рассмотрим достаточно богатый язык *L*, который имеет ресурсы для описания любого предложения в *L*. Допустим, что в *L* можно различить с единственной дескрипцией каждое истинное предложение. Но *L* не может содержать предиката (неважно какой сложности), который применяется к истинным и только истинным предложениям языка. Этот факт удивит того, кто не знал о семантических парадоксах. «Действительно,— сказал бы он,— поскольку я могу различить каждое истинное предложение, я могу специфицировать класс». И он начнет рассматривать истинные предложения, отмечая те их общие свойства, которых нет ни у одного ложного предложения. Но мы заранее знаем, что сделать это ему не удастся. Я думаю, что здесь ситуация приблизительно та же, что и с психологическими предикатами в их отношении к физическим: мы заранее знаем, что всех ресурсов физики недостаточно для того, чтобы различить значительные (открытые или неконечные) классы событий, которые определены психологическими предикатами.

Теперь мы видим, что полное знание физики человека, даже если оно охватывает свойственным ему способом описания все, что имеет место, не производит с необходимостью психологического знания (на это положение давно указал платоновский Сократ). Однако почему этого не происходит—ведь есть индуктивно установленные корреляции между физическими и психологическими событиями? Разве мы не знаем, что они существуют? Мы это знаем, если только под законом подразумеваем статистические обобщения. Обжегшийся ребенок избегает пламени, можно предложить и более сложные случаи. Но эти обобщения в отличие от физических не могут быть превращены в строгие законы науки, замкнутые внутри своей области применения. Чтобы представить основания для такого заключения, давайте вернемся к вопросу о том, что же заставляет нас думать, будто Арт сконструирован должным образом с психологической точки зрения. Я полагаю, ответ должен быть следующим: у Арта каждое проявление мышления, действия, чувствования подобно человеческому. Если вы уколете его, то у него пойдет кровь, если вы посветите ему в глаза, то он моргнет, а ес-

ли вы рассечете его глаз, то обнаружите палочки и колбочки. При ответе на вопрос о том, имеет ли Арт психологические черты, существенно то, что он подобен человеку не только в отношении поверхностных признаков проявления мышления и действия. Если мы найдем у него внутри радиоприемник и выясним, что кто-то посылает сигнал, заставляющий Арта двигаться, то не следует настаивать на приписывании ему психологических характеристик. Но само по себе детальное понимание физической работы не может заставить нас сделать вывод о том, что Арт сердится или уверен в том, что Бетховен умер в Вене. Чтобы так считать, мы должны прежде всего следить за макроскопическими движениями искусственного человека и решать, как их интерпретировать, подобно тому, как это решается в отношении человека.

Я снова возвращаюсь к вопросу о том, почему нам не стоит ожидать открытия строгих законоподобных корреляций (или каузальных законов), связывающих психические и физические события и состояния; почему, другими словами, полное понимание работы тела и мозга не будет конституировать знания мысли и действия. До того как я предложу то, что считаю корректными аргументами, разрешите мне кратко указать на некоторые неверные доводы, которые обычно приводятся. Часто утверждают (особенно в современной философской литературе), что не может быть физического предиката с объемом глагола действия, потому что есть множество способов, которыми действие может быть осуществлено. Мужчина приветствует женщину поклоном, подмигивая или произнося какие-то фразы, – все это в свою очередь может быть сделано бесконечным количеством способов. Но данное положение бессмысленно. Единичности, которые подпадают под предикат, различаются бесконечным образом, как всегда различаются по крайней мере две единичности. Если бы аргумент был правильным, то мы могли бы показать, что приобретение положительного заряда не является физическим событием, поскольку существует бесконечное количество способов, с помощью которых это может произойти.

В симметричном аргументе, который настолько же плох, насколько и общепринят, утверждается, что одни и те же физические события могут считаться вполне различными действиями. Одни и те же звуки и движения в некотором случае могут конституировать приветствие, а в другом – оскорбление. Но если случаи различны, то и события должны различаться в некоторых физических характеристиках. Мы допускаем, например, что различие в интенциях имеет свой физический аспект, поскольку оно отражается в предрасположенности агента к движению. Дав полное описание мозга, мы должны ожидать, что различие в интенциях соответствует некоторому различию в физиологии и в конце концов в физике, как мы это уже видели. Обе темы – тема дистинкции индивидуальных событий и видов и тема зависимости психического от физического – взаимосвязаны. Но для каких целей надо подчеркивать, что рассматриваются описания единичных

психических событий, а не видов, и что они зависят от физического описания? Если определенное психологическое понятие применимо к одному событию, а не к другому, то должно быть различие, описываемое в физических терминах. Но из этого не следует, что существует единственное физически описываемое различие для двух любых событий, различных в некотором психологическом отношении.

Чтобы перейти к анализу психических феноменов, нам следует начать с рассмотрения способности говорить и понимать язык. В любом случае мы не можем надеяться на воспроизведение всей полноты психологических черт, не принимая в расчет язык. Поскольку более тонкие дистинкции желаний, мнений и интенций зависят от принятия такой же комплексной когнитивной структуры, какую имеет язык, они и не могут быть поняты отдельно от него.

Мы интерпретируем отдельный речевой акт на основе теории языка говорящего. Такая теория сообщает нам условия истинности каждого из бесконечного множества предложений, которое человек может произнести. Эти условия относительно ко времени и обстоятельствам высказывания. В построении подобной теории—сознательно ли, подобно антропологу или лингвисту, или невольно, подобно изучающему свой первый язык ребенку,— мы никогда не находимся сначала в положении прямого изучения слов одного за другим, а затем в ситуации независимого изучения правил их объединения в осмысленное целое. Мы, скорее, начинаем с целого и выводим основную структуру. Значение есть операциональный аспект этой структуры. Поскольку структура выводится исходя из того, что требуется и известно для коммуникации, мы должны считать само значение теоретической конструкцией. Подобно любому конструкту, оно произвольно — за исключением формальных и эмпирических ограничений, которые мы накладываем на него. В случае значения эти ограничения не могут единственным способом фиксировать теорию интерпретации. Основанием этого является то, что, как убедительно показал Куайн, предложения, полагаемые говорящим истинными, определяются способами, которые лишь частично проясняются с помощью того, что сам говорящий подразумевает своими словами и в чем он уверен относительно мира. Лучше было бы сказать: мнение и значение не могут быть единственным образом реконструированы из речевого поведения. Остающаяся неопределенность не может считаться неудачей интерпретации, но, скорее, является логическим следствием из природы теории значения.

Кажется, нет абсолютно определенного ряда критериев, на основании которых можно считать, что нечто является китом. К счастью для возможности коммуникации, нет нужды форсировать решение, поскольку владение языком и знания о мире тесно взаимосвязаны. Интерпретация может продолжаться, так как, постоянно учитывая мнения данного человека о мире, мы можем принять любое количество теорий того, что он имеет в

виду своими словами. Вполне понятно, что такая теоретическая конструкция должна быть холистской: мы не можем решить, как интерпретировать фразу «Это кит» независимо от того, как интерпретируем фразу говорящего «Это млекопитающее» и связанные с ней слова. Другими словами, мы должны проинтерпретировать всю систему.

Мы могли бы надеяться на то, что тут поможет знание физической корреляции. В конце концов слова употреблены так, как они употреблены благодаря определенному способу функционирования этого механизма. Не можем ли мы локализовать физические корреляты значения? Не можем ли мы однозначно определить на физическом уровне то, что мы должны только подразумевать или рассматривать как конструкт, пока держимся за наблюдение речевого поведения?

Не следует ли нам идентифицировать значение предложения с интенцией, с которой оно высказывается, и найти, таким образом, физический коррелят интенции, избегая проблемы бесконечного ветвления, кажущейся бичом теории значения и интерпретации? Трудность заключается в том, что специфические интенции так же трудно интерпретировать, как и высказывания, а лучший для нас путь к детальной идентификации интенции и мнений лежит через теорию языкового поведения. Поэтому нет смысла предполагать, что мы сначала интуитивно схватываем все интенции и мнения человека, а затем достигаем понимания значения того, что он сказал. Скорее всего, мы совершенствуем наши теории значения и интенции в свете друг друга.

Если я прав, тогда детализированное знание физики или физиологии мозга, а в действительности всего человека в целом, не обеспечит упрощения интерпретации психологических понятий. Интерпретировать то, что *l'homme machine* имеет в виду, будет не легче, чем интерпретировать слова человека, и сама проблема не будет существенно иной. Есть только одно незначительное упрощение: там, где мы имеем дело с человеком, потребуются собрать данные, создавая экспериментальные ситуации, а в случае с машиной мы могли бы просто ее демонтировать. Однако после демонтажа мы сообщили бы в психологических терминах только то, что машина будет делать при полностью специфицированных условиях, так как ни один общий закон ее поведения не может быть сформулирован. Имея дело с машиной, мы должны будем интерпретировать, как и в случае с человеком, все ее наблюдаемое поведение в целом. Стандарты для принятия системы интерпретации должны быть теми же самыми: нам следует установить пределы разумно допустимой ошибки, предположить большую степень последовательности под угрозой непонимания смысла того, что было сказано или сделано; нам нужно также допустить систему мнений и мотивов, которые согласуются с нашими собственными в степени, достаточной для того, чтобы построить основу для понимания и интерпретации разногласий. Эти условия, включающие в себя критерии согласованности и рацио-

нальности, могут быть, без всякого сомнения, усилены и стать более объективными. Но я не вижу никаких оснований считать, что они могут быть установлены в чисто физическом словаре. Все предшествующие открытия, касающиеся природы мозга, и, более того, открытия, которые мы можем ожидать от тех, кто работает в этой области, проливают свет на человеческое восприятие, познание и поведение. Но по отношению к высшим когнитивным функциям это освещение должно быть только косвенным, поскольку редукция психологии к физическим наукам не имеет смысла.

Дэвидсон, Д. Материальное сознание // Аналитическая философия: Избранные тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – С.131–136.

КАНТ Иммануил (1724 – 1804) – нем. философ и ученый, родоначальник нем. классического идеализма. К. учился и работал в Кенигсберге (ныне Калининград), где был в 1755–1770 доцентом, а в 1770–1797 – проф. ун-та. К. – основатель «критического», или «трансцендентального», идеализма. <...> В работах «критического» периода К. доказывает невозможность построить систему умозрительной философии («метафизики», согласно принятой тогда терминологии) до предварительного исследования форм познания и границ наших познавательных способностей. Исследования эти приводят К. к агностицизму – утверждению, будто природа вещей, как они существуют сами по себе («вещей в себе»), принципиально недоступна нашему познанию: последнее возможно только относительно «явлений», т.е. способа, посредством которого вещи обнаруживаются в нашем опыте. Достоверное теоретическое знание имеется только в математике и естествознании. Оно обусловлено, по К., тем, что в нашем сознании налицо «априорные» формы чувственного созерцания, столь же априорные формы, или понятия, рассудка и априорные формы связи, или синтеза, чувственного многообразия и понятий рассудка, на к-рых основываются, напр., закон постоянства субстанций, закон причинности, закон взаимодействия субстанций. В разуме, по К., заложено неискоренимое стремление к безусловному знанию, вытекающее из высших этических запросов. Под давлением этого человеческий рассудок стремится к решению вопросов о границах или беспредельности мира в пространстве и времени, о возможности существования неделимых элементов мира, о характере процессов, протекающих в мире (с т.зр. наличия в них необходимости, случайности и свободы), о существовании Бога как безусловно необходимого существа. К. считал, что с равной доказательностью могут быть обоснованы противоположные решения: мир и конечен, и не имеет пределов; существуют неделимые частицы (атомы) – и таких частиц нет; все процессы протекают как причинно обусловленные – и существуют процессы (поступки), совершающиеся свободно; имеется безусловно необходимое существо – и такого существа нет. Т. обр., разум по природе антиномичен, т.е. раздваивается в противоречиях. Однако противоречия эти, по К., все же лишь кажущиеся. Решение загадки – в ограничении знания в пользу веры, в различении «вещей в себе» и «явлений», в признании «вещей в себе» непознаваемыми. Так, человек одновременно и не свободен (как существо в мире явлений) и свободен (как субъект непознаваемого сверхчувственного мира); существование Бога недоказуемо (для знания) и в то же время может быть тем постулатом веры, на к-ром основывается наше убеждение в существовании нравственного порядка в мире, и т.д. Это учение об антиномичности разума, служившее у К. основанием для дуализма «вещей в себе» и «явлений» и для агностицизма, стало толчком для разработки положительной диалектики в нем. классическом идеализме.

Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика, 2001. – С. 231.

Иммануил Кант. Критика чистого разума

Трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий. О возможности связи вообще. Многообразное [содержание] представлений может быть дано только в чувственном созерцании, т.е. в созерцании, которое есть не что иное, как восприимчивость, и форма его может а priori заключаться в нашей способности представления, будучи, однако, лишь способом, которым подвергается воздействию субъект. Но связь (conjunctio) многообразного вообще никогда не может быть воспринята нами через чувства и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания, ведь она есть акт спонтанности способности представления, а так как эту способность в отличие от чувственности надо называть рассудком, то всякая связь — сознаем ли мы ее или нет, будет ли она связью многообразного в созерцании или в различных понятиях, и будет ли созерцание чувственным или нечувственным — есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием синтеза, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений связь есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности. Не трудно заметить, что это действие должно быть первоначально единым, что оно должно иметь одинаковую значимость для всякой связи и что разложение (анализ), которое, по-видимому, противоположно ей, всегда тем не менее предполагает ее; в самом деле, там, где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и разлагать, так как только благодаря рассудку нечто дается способности представления как связанное.

Но понятие связи включает в себе кроме понятия многообразного и синтеза его еще понятие единства многообразного. Связь есть представление о синтетическом единстве многообразного. Следовательно, представление об этом единстве не может возникнуть из связи, скорее наоборот, оно делает возможным понятие связи прежде всего вследствие того, что присоединяется к представлению о многообразном. Это единство, а priori предшествующее всем понятиям связи, не есть упомянутая выше категория единства (§10), так как все категории основываются на логических функциях в суждениях, а в них уже мыслится связь, стало быть, единство данных понятий. Следовательно, категория уже предполагает связь. Поэтому мы должны искать это единство (как качественное, §12) еще выше, а именно в том, в чем содержится само основание единства различных понятий в суждениях, стало быть, основание возможности рассудка даже в его логическом применении.

Тождественны ли сами представления и может ли поэтому одно представление мыслиться аналитически посредством другого, мы здесь не рассматриваем. Если только речь идет о многообразном, то осознание одного

представления все же следует отличить от осознания другого, и здесь речь идет только о синтезе этого (возможного) осознания.

О первоначально-синтетическом единстве апперцепции. Должно быть возможно, чтобы [суждение] я мыслю сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможно, или по крайней мере для меня оно было бы ничем. Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется созерцанием. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [суждению] я мыслю в том самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт спонтанности, т.е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его чистой апперцепцией, чтобы отличить его от эмпирической апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление я мыслю, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и потому я называю его также первоначальной апперцепцией. Единство его я называю также трансцендентальным единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства. В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе моими представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представления (хотя бы я их и не признавал таковыми), они все же необходимо должны сообразоваться с условием, единственно при котором они могут находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне. Из этой первоначальной связи можно сделать много выводов.

Во-первых, это всеобщее тождество апперцепции данного в созерцании многообразного включает в себе синтез представлений и возможно только благодаря осознанию этого синтеза. В самом деле, эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, само по себе разрозненно и не имеет отношения к тождеству субъекта. Следовательно, это отношение еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое представление сознанием, а достигается тем, что я присоединяю одно представление к другому и сознаю их синтез. Итак, лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное [содержание] данных представлений в одном сознании, имеется возможность того, чтобы я представлял себе тождество сознания в самих этих представлениях; иными словами, аналитическое единство апперцепции возможно, только если предположить наличие некоторого синтетического единства апперцепции. Вот почему мысль, что все представления, данные в созерцании, в совокупности принадлежат мне, означает, что я соединяю их в одном самосознании или по крайней мере могу соединить их

в нем, и хотя сама эта мысль еще не есть осознание синтеза представлений, тем не менее она предполагает возможность его; иными словами, только в силу того, что я могу постичь многообразное [содержание] представлений в одном сознании, я называю все их моими представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное Я (Selbst), сколько у меня есть сознаваемых мной представлений. Итак, синтетическое единство многообразного [содержания] созерцаний как данное а priori есть основание тождества самой апперцепции, которая а priori предшествует всему моему определенному мышлению. Однако не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании.

Аналитическое единство сознания присуще всем общим понятиям, как таковым; например, если я мыслю красное вообще, то этим я представляю себе свойство, которое (как признак) может в чем-то оказаться или может быть связано с другими представлениями; следовательно, я могу себе представить аналитическое единство только в силу мыслимого раньше возможного синтетического единства. Представление, которое должно мыслиться как общее различным [другим представлениям], рассматривается как принадлежащее таким представлениям, которые кроме него заключают в себе еще нечто иное; следовательно, оно должно мыслиться в синтетическом единстве с другими (хотя бы только возможными) представлениями раньше, чем я мог бы в нем мыслить аналитическое единство сознания, делающее его *conceptus communis*. Таким образом, синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок.

Этот принцип необходимого единства апперцепции сам, правда, имеет характер тождественного, т.е. представляет собой аналитическое положение, но тем не менее он объясняет необходимость синтеза данного в созерцании многообразного, и без этого синтеза нельзя мыслить полное тождество самосознания. В самом деле, Я как простое представление еще не дает ничего многообразного; многообразное может быть дано только в отличном от Я созерцании, и его можно мыслить в одном сознании благодаря связи. Рассудок, в котором самосознанием было бы дано также и все многообразное, был бы созерцающим рассудком; между тем наш рассудок может только мыслить, а созерцания он должен получать из чувств. Итак, я сознаю свое тождественное Я (Selbst) в отношении многообразного [содержания] представлений, данных мне в созерцании, потому что я их все называю своими представлениями, составляющими одно представление.

Но это значит, что я а priori сознаю необходимый синтез их, называемый первоначальным синтетическим единством апперцепции, которой подчинены все данные мне представления, причем именно синтез должен подчинять их ей.

Основоположение о синтетическом единстве апперцепции есть высший принцип всякого применения рассудка. Высшее основоположение о возможности всякого созерцания в его отношении к чувственности гласит в соответствии с трансцендентальной эстетикой, что все многообразное в созерцаниях подчинено формальным условиям пространства и времени. В отношении же к рассудку высшее основоположение о возможности созерцания гласит, что все многообразное в них подчинено условиям первоначально-синтетического единства апперцепции. Все многообразные представления созерцания подчинены первому из этих основоположений, поскольку они нам даны, и второму, поскольку они должны иметь возможность быть связанными в одном сознании, так как без этой связи через них ничто нельзя мыслить или познать, потому что в таком случае данные представления не имели бы общего акта апперцепции я мыслю и в силу этого не связывались бы в одном самосознании.

Пространство, время и все части их суть созерцания, следовательно, единичные представления, содержащие в себе многообразное (см. трансцендентальную эстетику); стало быть, они суть не просто понятия, благодаря которым одно и то же сознание содержится во многих представлениях; напротив, благодаря им многие представления содержатся в одном и том же сознании, стало быть, они сложны, и, следовательно, единство сознания существует в них как синтетическое, но все же первоначальное. Эта единичность их очень важна в применении (см. §25).

Рассудок есть, вообще говоря, способность к знаниям. Знания заключаются в определенном отношении данных представлений к объекту. Объект есть то, в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, превращение их в знание; на этом единстве основывается сама возможность рассудка.

Итак, основоположение о первоначальном синтетическом единстве апперцепции есть первое чистое рассудочное познание, на нем основывается все дальнейшее применение рассудка; оно вместе с тем совершенно не зависит ни от каких условий чувственного созерцания. Так, пространство, чистая форма внешнего чувственного созерцания, вовсе еще не есть знание; оно а priori доставляет только многообразное в созерцании для возможного знания. А для того чтобы познать что-то в пространстве, например линию, я должен провести ее, стало быть, синтетически осуществить определенную связь данного многообразного, так что единство этого дей-

ствия есть вместе с тем единство сознания (в понятии линии), и только благодаря этому познается объект (определенное пространство). Синтетическое единство сознания есть, следовательно, объективное условие всякого познания; не только я сам нуждаюсь в нем для познания объекта, но и всякое созерцание, для того чтобы стать для меня объектом, должно подчиняться этому условию, так как иным путем и без этого синтеза многообразное не объединилось бы в одном сознании.

Это последнее положение, как сказано, само имеет аналитический характер, хотя оно и делает синтетическое единство условием всякого мышления; в самом деле, в нем речь идет лишь о том, что все мои представления в любом данном созерцании должны быть подчинены условию, лишь при котором я могу причислять их как свои представления к тождественному Я и потому могу объединять их посредством общего выражения я мыслю как синтетически связанные в одной апперцепции.

Однако это основоположение есть принцип не для всякого вообще возможного рассудка, а только для того рассудка, благодаря чистой апперцепции которого в представлении я существую еще не дано ничего многообразного. Рассудок, благодаря самосознанию которого было бы также дано многообразное в созерцании, рассудок, благодаря представлению которого существовали бы также объекты этого представления, не нуждался бы в особом акте синтеза многообразного для единства сознания, между тем как человеческий рассудок, который только мыслит, но не созерцает, нуждается в этом акте. Но для человеческого рассудка этот принцип неизбежно есть первое основоположение, так что человеческий рассудок не может даже составить себе ни малейшего понятия о каком-либо другом возможном рассудке, который сам созерцал бы или хотя и обладал бы чувственным созерцанием, но иного рода, чем созерцания, лежащие в основе пространства и времени.

Что такое объективное единство самосознания. Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте. Поэтому оно называется объективным, и его следует отличать от субъективного единства сознания, представляющего собой определение внутреннего чувства, посредством которого упомянутое многообразное в созерцании эмпирически дается для такой связи. Могу ли я эмпирически сознавать многообразное как одновременно существующее или последовательное – это зависит от обстоятельств или эмпирических условий. Поэтому эмпирическое единство сознания посредством ассоциации представлений само есть явление и совершенно случайно. Чистая же форма созерцания во времени, просто как созерцание вообще, содержащее в себе данное многообразное, подчинена первоначальному единству сознания только потому, что многообразное в созерцании необходимо относится к одному и тому же я мыслю; следовательно, она подчинена первоначальному единству сознания

посредством чистого синтеза рассудка, а *priori* лежащего в основе эмпирического синтеза. Только это первоначальное единство имеет объективную значимость, между тем как эмпирическое единство апперцепции, которого мы здесь не рассматриваем и которое к тому же представляет собой лишь нечто производное от первого единства при данных конкретных условиях, имеет лишь субъективную значимость. Один соединяет представление о том или ином слове с одной вещью, а другой – с другой; при этом единство сознания в том, что имеет эмпирический характер, не необходимо и не имеет всеобщей значимости в отношении того, что дано.

Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – С. 92–95.

КАСТАНЕДА Карлос Сальвадор Арана (1925 – 1998) – американский писатель, мистик, этнограф, антрополог. Родился в Перу. В 1948 поступил в национальную школу изящных искусств в Лиме. В 1951 эмигрировал в США и поступил на факультет антропологии Калифорнийского ун-та в Лос-Анджелесе. В 1978 получил докторскую степень по антропологии. В своих книгах воссоздает человека, тянущегося к экзотическому знанию. Об эзотерической реальности говорится в ряде его соч. К. осваивает мир, населенный духами, магами и колдунами. Погружение в иные реальности рассматривает как освоение внутреннего опыта. Знание в мире духов и сил (олли и мескалит) обесценивает реальный мир. Каждый индивид, согласно К., состоит из двух сущностей – тонали и нагвали. Тональ – это все, что мы есть, то, что мы знаем. Это не только люди, но и весь наш мир. Тональ – это все видимое, окружающее нас. Эта сущность приводит хаос мира в состояние упорядоченности, помогает обозначить и описать его. Тональ начинается с рождения и заканчивается смертью. Она творит мир в соответствии с о своими законами. Тональ составляет правила, посредством к-рых она способна понимать окружающих, но тональю не исчерпывается человек. В нем есть и др. сущность – нагваль. Так К. называет часть нас самих, с к-рой мы вообще не вступаем в контакт. Это нечто, не имеющее определения (и слова, и имена, и ощущения, и значения), но вместе с тем неотторжимый компонент нас. Можно оказаться свидетелем нагвали, но определить ее невозможно. Ее способно наблюдать только тело, но не разум; нагваль – обнаруживается в недостижимых проявлениях. Учение о тонали и нагвали доступно не каждому. Оно открывается только тому, кто прошел изрядный путь знания и ведет жизнь воина.

Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика, 2001. – С. 236–237.

Карлос Кастанеда. Огонь изнутри

Точка сборки. Не существует никакого мира материальных объектов, есть лишь вселенная энергетических полей, которые *видящие* называют эманациями Орла. Человеческие существа образованы эманациями Орла и являются, по сути, светящимися пузырями энергии. Каждый из нас покрыт энергетической оболочкой, имеющей форму кокона. Внутри кокона заключена небольшая часть эманаций, составляющих вселенную. Осознание возникает вследствие постоянного давления эманаций, находящихся вне кокона и именуемых большими, на эманации, находящиеся внутри кокона. Восприятие является следствием осознания и возникает, когда внутренние эманации наслаиваются на соответствующие им большие.

Следующая истина состоит в том, что восприятие возможно благодаря *точке сборки* – особому образованию, функция которого заключается в подборе внутренних и внешних эманаций, подлежащих настройке. Конкретный вариант настройки, который мы воспринимаем как мир, является результатом того, в каком месте кокона находится *точка сборки* в данный момент.

Прежде чем начать разговор о природе *точки сборки*, необходимо остановиться на *первом внимании*. Занимаясь исследованием незамеченных *древними* оттенков функционирования *первого внимания* и пытаюсь объяснить их другим, *новые видящие* разработали порядок, в котором следует располагать истины об осознании. Сфокусировать воспринимаемый нами обычный мир *первое внимание* может, лишь выделив и усилив определенные эманации, выбранные из узкой полосы эманаций, в которой находится человеческое осознание. Недействующие при этом эманации никуда не исчезают. Они остаются в пределах нашей досягаемости, но как бы дремлют. Поэтому мы так ничего и не узнаем о них до конца жизни.

Выделенные и усиленные эманации *видящие* называют «правосторонним» или «нормальным» осознанием, «тоналем», «этим миром», «известным», «первым вниманием». Обычный человек называет это «реальностью», «рациональностью», «здравым смыслом».

Выделенные эманации составляют часть полосы человеческого осознания, но лишь малую толику всего спектра эманаций, присутствующих внутри кокона человека. Недействующие эманации, относящиеся к человеческой полосе, – это что-то вроде преддверия к неизвестному. Собственно же неизвестное составлено множеством эманаций, которые к человеческой полосе не относятся и выделению никогда не подвергаются. Их *видящие* называют «левосторонним осознанием», «нагвалем», «другим миром», «неизвестным», «вторым вниманием».

Процесс выделения и усиления определенных эманаций был открыт *древними видящими*, и они же стали его использовать. Они поняли, что Нагваль – мужчина или женщина, – обладая дополнительной силой, способен сдвигать выделяющий фактор с обычных эманаций на соседние с ними. Это действие известно как *удар Нагваля*.

Древние видящие применяли этот сдвиг на практике, для того чтобы держать в повиновении своих учеников. С помощью *удара Нагваля* Толтеки изменяли осознания учеников, делая его исключительно ярким и впечатляющим. Осознание ученика при этом повышалось, но сам человек становился покорным до беспомощности. Находясь в таком состоянии, ученики осваивали порочные техники, превращавшие их в зловещие существа – точное подобие их учителей.

Новые видящие тоже пользуются *ударом Нагваля*. Но не для достижения низменных целей, а для того, чтобы вести учеников к познанию человеческих возможностей.

Удар Нагваля следует наносить точно по *точке сборки*, положение которой у разных людей слегка различно. Кроме того, удар должен наноситься *Нагвалем-видящим*. В этом смысле одинаково бесполезно обладать силой Нагваля, но не *видеть*, и *видеть*, но не обладать силой Нагваля. И в том и в другом случае результатом будет самый обыкновенный удар. Простой *видящий* может колотить по нужному месту до бесконечности, но сдвинуть уровень осознания ему не удастся. А Нагваль, который не *видит*, не сможет попасть туда, куда нужно.

Древние видящие также обнаружили, что *точка сборки* находится не в физическом теле, а в светящейся оболочке, в самом коконе. Нагваль определяет ее положение по особенно яркой светимости и не бьет по ней, а, скорее, ее толкает. От толчка в поверхности кокона образуется впадина. При этом ученик испытывает такое ощущение, словно ударом по правой лопатке у него из легких напрочь вышибли весь воздух. Впадины бывают двух типов: вогнутость и щель. Вогнутость – это временное образование, и соответственно, она дает временный сдвиг уровня осознания. Трещина же – очень глубокое и устойчивое образование, изменяющее форму кокона и вызывающее устойчивый сдвиг.

Обычно отвердевший от самопоглощенности кокон вообще не поддается *удару Нагваля*. Однако в некоторых случаях человеческий кокон очень податлив и даже небольшое усилие образует в нем чашеобразную впадину. Размер впадины может колебаться от крохотного уплощения поверхности до углубления, занимающего треть всего объема кокона. Может так же образоваться и щель, которая пересекает весь кокон поперек или вдоль. Вид она имеет такой, словно кокон как бы свернулся внутрь себя.

Некоторые светящиеся оболочки после удара практически мгновенно приобретают исходную форму. На других впадина может сохраняться в течение нескольких часов или даже дней. Но все равно они сами по себе возвращаются в исходное состояние. Есть и такие, на которых деформация фиксируется. Для приведения их в исходное состояние требуется еще один *удар Нагваля* – по краю углубления. И лишь очень и очень немногие коконы никогда ни при каких обстоятельствах не приобретают снова форму светящегося яйца, каких бы *ударов Нагваля* по ним не наносили. После первого удара они меняют форму раз и навсегда.

Углубление на коконе действует на *первое внимание*, смещая свечение осознания. Впадина давит на эманации внутри светящейся оболочки. *Видящий* может *видеть*, как полоса *первого внимания* сдвигается под действием силы этого давления. Эманации Орла внутри кокона смещаются, вследствие чего свечение осознания переходит на ранее не задействованные эманации, принадлежащие тем областям, которые недоступны *первому вниманию* в его обычном состоянии. Иными словами, углубление в коконе способно заставить свечение осознания, уже достигшее некоторых

эманаций внутри кокона, распространиться на соседние эманации. Дело в том, что одна светимость каким-то образом создает впадину в другой.

Свечение, образованное в осознании вогнутостью кокона, можно с полным правом назвать временно повышенным *вниманием*. Ведь эманации, которые оно выделяет и усиливает, расположены настолько близко к повседневно используемым эманациям, что само по себе *внимание* изменяется в минимальной степени. В то же время наблюдается значительное усиление способности понимать и сосредотачиваться, равно как, впрочем, и способности забывать. Можно даже сказать, что способность забывать усиливается заметнее всех прочих. *Видящие* очень точно знали, как можно использовать такое изменение качества *внимания*. Они *видели*, что после удара *Нагваля* резко увеличивается яркость только тех эманаций, которые расположены в непосредственной близости от задействованных в повседневной жизни. Более удаленные остаются нетронутыми. Это означает, что, находясь в состоянии повышенного осознания, человеческое существо способно действовать так же, как действует в повседневной жизни. Однако это состояние длиться лишь до тех пор, пока на коконе сохраняется впадина. Стоит ей выпрямиться, как весь почерпнутый опыт мгновенно забывается. Потому и необходимо наличие *Нагваля* – женщины или мужчины. Предположительно, забывание происходит из-за того, что эманации, дающие особую четкость восприятия и ясность осознания, остаются выделенными и усиленными, только пока человек пребывает в состоянии повышенного осознания. А без их усиления любые ощущения, которые испытал воин, и любые картины, которые он созерцал, тают без следа.

Поэтому одна из задач, которую *новые видящие* ставят перед своими учениками, – *вспомнить*. Для этого ученики должны самостоятельно добиться выделения и усиления соответствующих эманаций – тех, которые были задействованы в состоянии повышенного осознания.

Состояние повышенного осознания *видно* не только как углубление свечения внутрь яйцеобразного человеческого кокона. Поверхностная светимость тоже усиливается. Хотя, конечно, с яркостью свечения, образованного полным осознанием, это усиление не идет ни в какое сравнение. В случае полного осознания вспыхивает сразу все светящееся яйцо целиком. Этот взрыв света обладает такой силой, что оболочка яйца рассеивается, и внутренние эманации распространяются повсюду. Они простираются за любые мыслимые пределы, охватывая обширные пространства. Это может произойти только с *видящими*. Никакой другой человек, да и вообще никакое другое живое существо никогда так не вспыхнет. Зато *видящий*, целенаправленно достигший состояния абсолютного осознания, – зрелище в высшей степени достойное созерцания. В этот момент он сгорает в огне, возникающем изнутри. Такой *видящий*, достигший полного осознания, сливается с большими эманациями и скрывается в вечности.

Одним из важнейших прорывов, осуществленных *новыми видящими*, было открытие того факта, что местоположение *точки сборки* на коконе не является постоянной характеристикой, но определяется привычкой. Этим объясняется то огромное значение, которое *новые видящие* придают новым непривычным действиям и практикам. Они целенаправленно стараются выработать новые привычки, освоить новые способы действия.

Удар Нагваля очень важен. Он сдвигает *точку сборки* с места, изменяет ее положение. А при образовании устойчивой щели в коконе, восприятие меняется до неузнаваемости. Но гораздо важнее правильно понимать истины об осознании, ибо тогда становится ясно: *точку сборки* можно перемещать изнутри. К сожалению, человеческие существа всегда проигрывают из-за недостатка настойчивости. Они просто не знают своих возможностей.

Сдвиг изнутри, по утверждению *новых видящих*, технически осуществляется процессом осознания. Прежде всего, человек должен осознать тот факт, что воспринимаемый нами мир является результатом определенного положения *точки сборки* на коконе. После того, как это понимание достигнуто, *точка сборки* может быть смещена волевым усилием в результате приобретения новых привычек. *Древние видящие* сосредоточили свои усилия исключительно на разработке тысяч сложнейших магических техник. Но они так и не смогли понять, что все замысловатые приемы, такие же причудливые, как и они сами, были не более чем средством сдвинуть *точку сборки* и заставить ее перемещаться.

Одним из величайших моментов в развитии традиции *новых видящих* был момент, когда они обнаружили: неизвестное – суть всего лишь те эманации, которые игнорирует *первое внимание*. Их множество, они составляют огромную область, но это область, в которой возможна организация блоков. Непознаваемое же – это бесконечная область, в которой наша *точка сборки* не в состоянии что-либо организовать.

Точка сборки подобна светящемуся магниту: перемещаясь в пределах человеческой полосы, она притягивает эманации и группирует их. Открытие, сделанное *новыми видящими*, было действительно великим, ведь неизвестное теперь предстало в совершенно новом свете. *Новые видящие* заметили, что некоторые из навязчивых видений древних Толтеков – видений, постичь которые было практически невозможно, – совпали со смещением *точки сборки* в зону человеческой полосы, диаметрально противоположную тому месту, где *точка сборки* находится в нормальном состоянии. Это были видения темной стороны человека. Темной, потому что она мрачна и связана с дурными предзнаменованиями, знать которые совершенно излишне.

Сдвиг вниз. Единственное что еще нужно помнить – чтобы *удар Нагваля* прошел как надо, должен быть достаточный запас внутренней, сексуальной энергии. При недостатке энергии разрушается сила настройки. Не

обладая достаточным запасом энергии, невозможно выдержать давление эманаций, выстроенных в порядке, который никогда не используется в обычных обстоятельствах. И тогда удар *Нагваля* становится не ударом свободы, а ударом смерти.

Кастанеда К. Огонь изнутри. Сила безмолвия. – М. : ООО Издательство «София», 2008. – С. 115–120, 124–125, 127–131, 148.

КОНДИЛЬЯК Этьен Бонно де (1715 – 1780) – фр. просветитель; родом из Гренобля, католический священник. Последователь Локка в теории познания. В отличие от Локка отрицал наличие «рефлексии» – второго помимо ощущений, источника знаний. Преувеличение субъективности ощущений приводило К. к выводам, близким субъективному идеализму. Ощущения, по К., вызываются внешними предметами, но ничего общего с ними не имеют. Поскольку же разум связан с миром исключительно через ощущения, т.е. предметом оказывается не предметный мир, а совокупность ощущений. Сенсуализм К. противостоял всякой спекулятивной, умозрительной философии; он оказал большое влияние на французский материализм 18 в.

Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика, 2001. – С. 257–258.

Кондильяк. Трактат об ощущениях

<...> Чувствует только душа по поводу органов, извлекая из модифицирующих ее ощущений все свои познания и все свои способности.

Если предположить, что наша статуя помнит в каком порядке она стала пользоваться своими чувствами, то достаточно было бы заставить ее поразмыслить над самой собою.

<...> Отсутствие какого-нибудь предмета, который мы считаем необходимым для нашего счастья вызывает в нас то неприятное состояние, то беспокойство, которое мы называем потребностью и из которого происходят желания.

<...> Это беспокойство есть тот первый принцип, который порождает в нас привычки осязать, видеть, слышать, обонять, вкушать, сравнивать, судить, размышлять, желать, любить, ненавидеть, бояться, надеяться, одними словом благодаря ему возникают все душевные и телесные привычки.

<...> Я ощущаю лишь себя, и именно то, что я ощущаю в себе, я вижу вовне или, правильнее, я не вижу вовне, но я составила себе привычку из некоторых суждений, переносящих мои ощущения туда, где они вовсе не находятся.

<...> Но вот я испытываю последовательно несколько ощущений. Они занимают мою способность ощущения в соответствии с интенсивностью сопровождающих их удовольствий или страданий, благодаря этому они сохраняются в моей памяти, когда они уже не ощущаются моим органом.

<...> Удивленная тем, что происходит во мне, я начинаю наблюдать себя еще более внимательным образом. Каждое мгновение я чувствую, что я уже не то, чем я была. Мне кажется я перестаю быть собою, чтобы стать каким-то другим я. Наслаждаться и страдать – вот к чему сводится по оче-

реди мое существование; и на основании последовательной смены моих модификаций я замечаю, что длюсь.

<...> Чем более я сравниваю свои модификации, тем более я чувствую удовольствие и страдание от них. Удовольствие и страдание продолжают взапуски привлекать к себе мое внимание; оба они развивают все мои способности; я приобретаю привычки лишь потому, что я подчиняюсь им, и живу лишь для того, чтобы желать или страшиться.

Но вскоре я начинаю существовать одновременно несколькими способами. Привыкнув замечать их, когда они следуют друг за другом, я начинаю замечать их также тогда, когда я их испытываю одновременно, и мое существование кажется мне умножающимся в одно и то же мгновение.

Но вот я дотрагиваюсь руками до себя самой, я дотрагиваюсь ими до того, что окружает меня. Тотчас же новое ощущение как будто придает плотность всем моим модификациям. Под моими руками все приобретает твердость. Удивленная этим новым ощущением, я еще более удивляюсь тому, что еще не нахожу себя во всем том, до чего я дотрагиваюсь. Я ищу себя там, где меня нет; мне кажется, что лишь одна я имела право существовать и что все то, что я встречаю, образуясь за счет моего существа, открывается мне лишь для того, чтобы ввести меня во все более узкие границы. Действительно, чем становлюсь я, сравнивая точку, в которой я нахожусь, с пространством, заполняемым этой массой предметов, которые я открываю?

<...> От идей, требующих менее сравнений, я поднимаюсь до идей, которые я приобретаю лишь в результате работы комбинирования. Я перевожу свое внимание с одного предмета на другой и, собирая в понятия, образуемом мной о каждом из них, замечаемые мною в нем идеи и отношения, я начинаю размышлять над ними.

Если первоначально я двигаюсь из одного лишь желания двигаться, то теперь я вскоре начинаю двигаться в надежде встретить новые удовольствия, и, ставши способной к любопытству, я непрерывно перехожу от страха к надежде, от движения к покою.

<...> Я открываю глаза для света, и сперва я вижу лишь светлое и окрашенное в цвета облако. Я ощупываю, продвигаюсь вперед, снова ощупываю; незаметно на моих глазах хаос начинает рассеиваться, осязание как бы разлагает свет; оно отделяет друг от друга цвета, распределяет их по предметам, открывает освещенное пространство, и в этом пространстве величины и фигуры, направляет мои глаза до известного расстояния, открывает им путь, по которому они должны устремляться вдаль по земле и подняться затем до неба; словом, оно разворачивает перед нами Вселенную.

Таково чувство зрения. Получив только первые уроки у осязания, оно начинает рассеивать сокровища в природе; оно расточает их, чтобы украсить места, открываемые ему руководителем, и оно превращает небеса и

землю в волшебное зрелище, все великолепие которого почерпнуто в действительности из его собственных ощущений.

Чем же была бы я, если бы, всегда сосредоточенная в себе, я не умела вынести своих модификаций вне себя? Но лишь только осязание приступает к обучению других моих чувств, как я начинаю замечать вне себя предметы, привлекающие мое внимание благодаря доставляемым им удовольствиям или страданиям. Я сравниваю их между собой, я сужу о них, я испытываю потребность отыскивать их или избегать их; я желаю их, люблю их, ненавижу их; каждый день я приобретаю новые знания, и все окружающее меня становится орудием моей памяти, моего воображения и всех моих душевных операций.

<...> Но какова достоверность этих знаний? Ведь я вижу только себя, наслаждаюсь только собой, ибо я вижу лишь свои модификации, они есть моя единственная собственность, и если привычные суждения понуждают меня думать, что существуют чувственные качества вне меня, то они этого не могут доказать мне. Следовательно, я могла бы быть такой, какова я есть, обладать теми же самыми потребностями, желаниями, страстями, хотя бы предметы, к которым я стремлюсь или которых я избегаю, не обладали ни одним из этих качеств.

<...> Но для меня не важно достоверно знать, существуют ли или не существуют эти вещи. Я обладаю приятными или неприятными ощущениями; они действуют на меня так, как если бы они выражали качества самих предметов, которым я склонна приписывать их, и этого достаточно для моего самосохранения. В действительности образуемые мною идеи о чувственных вещах смутны, и я лишь несовершенным образом отмечаю отношение их. Нот достаточно мне сделать несколько абстракций, чтобы получить отчетливые идеи и заметить более точные отношения. Тотчас же я начинаю находить двух сортов истины: одни из них могут перестать существовать, другие же были, есть и будут всегда.

Но если я знаю несовершенным образом внешние предметы, то не лучше знаю самое себя. Я вижу, что состою из органов, способных получать различные впечатления, я вижу, что я окружена предметами, действующими каждый по-своему на мен; наконец, в удовольствии и страдании, постоянно сопровождающих испытываемые мною ощущения, я, как мне кажется, нахожу принцип своей жизни и всех своих способностей.

Но разве это я, облекающееся в цвета для моих глаз, приобретающее твердость под моими руками, знает себя настолько лучше, что оно может теперь считать принадлежащими ему все части этого тела, которыми оно заинтересуется и в которых, как ей кажется, она существует? Я знаю, что они принадлежат мне, хотя я и не могу понять этого; я вижу себя, я осязаю себя, одним словом, я ощущаю себя, но я не знаю, что я такое, и если раньше я считала себя звуком, вкусом, цветом, запахом, то теперь я уже не знаю, чем я должна считать себя.

Антология мировой философии: в 2 т. – Т.2. – М.: «Мысль», 1969. – С. 636, 638, 643–648.

КРИСТЕВА Юлия (род. 1941) – французский философ и лингвист. Автор концепции семанализа – интердисциплинарного подхода, синтезирующего философию, психоанализ, лингвистику, структурализм и семиотику. Основными трудами К. являются: «Семиотика», «Революция поэтического языка», «Полилог», «Власти ужаса», «История любви», «Вначале была любовь. Психоанализ и вера», «Черное солнце, депрессия и меланхолия», «Чуждые самим себе» и др. Семанализ – аналитическая, рефлекслирующая по поводу своих собственных понятий семиотика – разработан К. с целью анализа гетерогенного характера означающих практик говорящего субъекта и соответствующих им первичных лингвопсихологических процессов. В своей диссертации «Революция поэтического языка» К. декларирует необходимость рассматривать язык как динамический процесс или гетерогенную структуру, которая формирует разнообразие человеческих субъективностей. К. рассматривает два существующих нераздельно внутри языка состояния – семиотическое и символическое, комбинирование которых производит все многообразие типов дискурса, типов означающих практик. Семиотическое представляет собой долингвистическое состояние инстинктивных влечений и проявление их работы в языке. Семиотическое также является фундаментальной стадией в процессе формирования субъекта, «подготавливает будущего говорящего к вступлению в область знаков». Символическое К. определяет как «социальный эффект отношения с другим, проистекающий из объективного противостояния биологических различий и конкретных исторических структур семьи»; символическое включает в себя идентификацию субъекта, выделение отличного от него объекта, установление знаковой системы. Понятие «текст» является основным объектом исследования семанализа. Текст не рассматривается К. в качестве языка общения, кодофицированного посредством грамматики. Он не репрезентирует нечто реальное. Что бы текст ни означал, он трансформирует реальности. К. подчеркивает его специфические качества – продуктивность, или свойство порождать новые смыслы. К. определяет текст как пересечение и взаимодействие различных текстов и кодов, «поглощение и трансформацию другого текста».

Справочник по истории философии / Под ред. В.С. Ермакова. – СПб.: Союз, 2003. – С. 392.

Юлия Кристева. Душа и образ

<...> Принимая во внимание метафизическое разделение души и тела, античные врачи создали правильную аналогию, которая фигурирует в современной психиатрии: существуют «душевные болезни», сравнимые с соматическими болезнями. Их разновидностями являются психозы, различные внезапные переходы: от печали к радости. Этот параллелизм приводит некоторых к «монистической» концепции человека. Однако чаще преобладает идея соприсутствия, даже идея изоморфности двух отдельных областей, психического и соматического, утверждающая их радикальное различие <...>.

Фрейд помещается в ту же традицию, являясь в полной мере приверженцем философского дуализма... Можно усмотреть в этом постулате определение «психического аппарата» как теоретической конструкции, непримиримой с телом, подчиненной биологическим влияниям, но заметной,

главным образом, в структурах языка. Душа, укорененная в биологии благодаря неосознанным влечениям, но зависящая от автономной логики, становясь «психическим аппаратом», продуцирует симптомы (психические или соматические) и претерпевает модификацию в трансфере.

Между тем изобретательность бессознательного и трансфера делают вновь современным античный спор о душе и теле, признавший приоритет души. Более того, усматривают даже гипертрофию психического, ссылаясь на психоанализ, что ставит под угрозу признаваемый вначале дуализм. Энергетический субстрат неосознанных влечений, детерминация смысла сексуальным желанием, вплоть до вписывания лечения в трансфер, понятый как реактуализация предшествовавших психосенсорных травм, все это конституирует психоанализ, который преодолевает границы тела/души и начинает работать с объектами, поперечными этой дихотомии. Однако необходимо совершенствовать механизм словесного исцеления, то есть означающую конструкцию, речь пациента и психоаналитика, которые оперируют *ариями репрезентаций*, но при этом нельзя игнорировать их различий. Их совокупность можно назвать «психической», в смысле неустранимости биологическими субстратами, более или менее изученными современной наукой. <...>

Приверженец этики индивидуальности, которую выработал Запад в тенетах своей философии, своей науки и религии, психоанализ обращает внимание на *жизнь* человека, повышая значение его *психической жизни* и исследуя ее. Мы существуем только благодаря психической жизни. Невыносимая, мучительная, смертельно скучная или приносящая невыразимую радость, эта психическая жизнь комбинирует системы репрезентаций, выражающиеся в языке, давая нам доступ к собственному телу и к другим. Мы способны действовать только благодаря душе. Наша психическая жизнь – это реализованный дискурс, вредящий или спасающий, субъектом которого мы являемся. Нам всем необходимо ее анализировать, расчленяя на составляющие и собирая их вновь в единое целое. Никогда в истории субстанциальные действия означивающих репрезентаций не были исследованы и использованы так основательно и эффективно. Со времен Фрейда, доксе обретает новую жизнь: обогащенная иудейским плюрализмом интерпретаций, душа становится многообразной, полифоничной, чтобы лучше отвечать требованиям «пресуществования» с живущим телом. В этом усматривают мощный синтез, который совершил Фрейд по отношению к предшествовавшей традиции. В повышении ценности души его идеи имеют равнозначное терапевтическое и моральное значение. <...>

Можно констатировать, что, преследуемые стрессом, страстно желающие зарабатывать и тратить, наслаждаться и замирать, современные мужчины и женщины создают структуру репрезентаций своего опыта, который называется психической жизнью. Акт и его дублирование, беспомощность заменяются интерпретацией смысла.

Нет ни времени, ни подходящего места, чтобы воспитывать свою душу. Простое предположение подобного беспокойства кажется неуместным и ничтожным. Сосредоточенный только на себе, современный человек нарциссичен, может быть, несчастен, но без угрызений совести. Его страдание ограничивается телесным – человек соматизируется. Он сетует, чтобы находить в жалобе определенное удовольствие, которого он безусловно жаждет. Если он не подавлен, то воодушевляется низшими и обесцененными целями в извращенном наслаждении, которое не знает удовлетворения. «Живущий в раздробленном и стремительном пространстве и времени, он часто страдает, узнавая свое истинное лицо. Вез сексуальной, субъективной или моральной идентификации эта амфибия является пограничным существом, «случайностью» или «самообманом». Это – тело, которое действует часто даже без радости этого обещанного опьянения. Современный человек идет к потере собственной души. Но он не знает этого, ибо психический аппарат, в точном смысле этого слова, констатирует репрезентации и их означающую ценность для субъекта. <...>

Следующий фрагмент анализа дает нам конкретный пример одной из этих новых душевных болезней – *фантазматического торможения*. Парадоксально то, что этот больной, обладающий образным живописным восприятием, неспособен образно выразить свои страсти. В интимных моментах рассказа его желание упраздняется. Дидье может быть рассмотрен фактически в качестве эмблематичной фигуры современного человека: актер и зритель спектакле-образного общества, он живет с поврежденным воображением. Парадокс комедианта Дидро заключался в том, чтобы выставлять на всеобщее обозрение театральный профессионализм имитации восприятия, выдавать одно за другое и делать всех неспособными воспринимать. Это превосходство в глазах философа XVIII века оборачивается сегодня болезнью: производящий и потребляющий образы страдают от невозможности воображать. Следствием их немоги является импотенция. О чем они спрашивают психоаналитика? О новом психическом аппарате. Выработка последнего пройдет через переоценку образа в фокусе трансфера, прежде чем раскрыться в языке фантазматического рассказа. <...>

Дидье описывал себя как человека одинокого, неспособного любить, бесполого, оторванного от своих коллег и от жены, безразличного даже к смерти собственной матери. Он интересовался исключительно онанизмом и живописью. Родившийся вслед за дочерью, он был обожаем своей матерью, которая одевала и причесывала его как девочку вплоть до школьного возраста. Она была центром жизни маленького мальчика, делая из него средоточие своего извращенного желания: влюбиться в маленькую девочку при посредничестве своего сына, превращенного в дочурку. Дидье никогда не говорил «моя» мать, или «наша» мать, а всегда «мать» («la» mere). Я догадалась, что этот определенный артикль был частью, создающей оборонительную систему этой *извращенной комбинаторности* Дидье, предна-

значенной сохранять его подавляемую, возбуждающую и опустошающую близость с «его» матерью. Я сказала «извращенную комбинаторность», ибо к онанистским действиям, исключаям всякую другую сексуальность, добавлялись соматизации и сублимации (его живопись), сохраняющие абстрактность его речи (La Mere) и его личность в роскошной изоляции. Если «La Mere» не является личностью, то не существует никто. <...>

По Фрейду, неосознанное влечение и объект у развратника сливаются (этот механизм мог бы являться основанием пары интимность/предписывать). Но неосознанное влечение всегда идеализируется, так как здесь была бы только «часть психической деятельности», начиная с возникновения извращения. В конце концов, психическая деятельность идеализации является основной для развратника (случай Дидье может это доказать), но она жаждет двойного характера. С одной стороны, маленький ребенок рано улавливает материнское желание по отношению к нему и старается отвечать ей, конструируя оборонительный фантазм в *симбиозе* с фантазмом своей матери. С другой стороны, содержащая оборонительный характер, эта психическая деятельность идеализации противопоставляется хаосу влечений, на который молодое Я пока еще не способно. Идеализация дополняет его, не *признавая* этого. Произведенные отрицанием, психическая деятельность, идеализация, так же как и познание, принимают вид мастерства или артефакта, которые можно сравнить с «самообманом» Винникотта или с «операциональным мышлением» Марти. Речь Дидье, как, впрочем, и его живописные работы, предстала предо мной в своем искусственном виде: одновременно отекающая, эрудированная, выхолонная, но предназначенная затушевывать распознавание неосознанных влечений, в особенности агрессивных. <...>

Дидье позволил мне вскрыть его извращенную организацию, постоянно испытывавшую угрозу или стабилизовавшуюся через соматизации, навязчивые состояния и «самообман». Основанная на отрицании материнской кастрации, эта организация отстаивала всемогущество матери и идентифицированного с ней ребенка. Подобное нарциссическое всемогущество консолидировало фантазм бисексуальности у пациента и делало его индифферентным к любым отношениям с другими, которые могли бы возникнуть только в результате их недостатка. Итак, единство сливающегося симбиоза фаллической матери и сына-дочки способно было заменить все для этой учетверенной пары.

Таким образом, это самоэротическое всемогущество поражало отрицанием всех составляющих этой закрытой системы. И фантазматическое всемогущество было инвертировано в материнскую импотенцию, как не конституированную в вожденном объекте; она являлась только инертной подпоркой, фетишистским декором, самоэротическим удовлетворением сына, и импотенцию сына, который, неотделенный от матери, избежал эдипового испытания, что и утвердило его как субъект по отношению к ка-

страции и фаллической идентификации. Наконец, эта эротическая импотенция (нет объекта, нет субъекта) нашла свой аналог в мышлении Дидье: неплохо построенная по грамматическим, логическим и нормам социального включения, его кажущаяся символическая компетентность была «самообманом», искусственной речью, не имеющей никакой власти над эмоциями и бессознательными влечениями. Не доходя до расщепления, отрицание имело место в виде несогласия между символической деятельностью пациента и тайной областью его чудовищных влечений.

Фактически Дидье потерпел неудачу в попытке создать подлинно извращенную *структуру*. Но отрицанием и сексуальностью без объекта он содержал в извращенном виде доэдиповы конфликты. Можно было бы предположить их большую необузданность, в действительности же они предстали достаточно индифферентными. Таким образом, символизация больного такого типа могла выполнять защитную функцию против приступов влечений. Сюда же вмешались и соматизации. Самоэротическая пелликула лопнула, чтобы оставить под видом метафоры симптом дерматоза. <...>

Безудержный страх небытия – словно это распахнутое окно: черная дыра нарциссизма, ведущая к самоуничтожению, которая открывала неисследованные мною области в психике Дидье. Не найдя ни выхода, ни применения, интенсивные хаотичные и агрессивные влечения вписали *пустоту* в либидо и в разум пациента. <...>

Итак, «черная дыра» идентифицирующего травматизма нашла свое выражение в живописи. Минуя ограниченность употребления речи при навязчивых состояниях, садистские влечения Дидье получали здесь свободное выражение. Наслаждением порождалось существование, которое нуждалось в частицах других для подпитки фантазматического извращения, недоступного даже в момент онанистского акта. <...>

Фантазм бисексуальности может быть интерпретирован как препятствие для вербальной коммуникации с другим и для разделения, которые предполагаются сексуальностью. Было бы точнее, в случае с Дидье, говорить о возбудимости, предшествующей сексуальности, в той мере, в какой он исключает связь с другим, являющуюся самой сутью Эроса. В этой связи самоудовлетворение и разочарование замещают эротизм и депрессию, подвергая тело *телесному «отыгрыванию»*, либо соматизации. Обнаруживая вновь эти ощущения и фантазмы, Дидье рассказывает *мне* об этом. Чье-то присутствие, ожидание ответа все более и более заменяет монологи. Вернувшись из отпуска, Дидье сообщил мне, что у него исчез дерматоз. <...>

Операциональная фантазматическая композиция Дидье (коллажи на бумаге, коллажи во сне) является посредником между *неосознанными влечениями* и *речью* и сохраняет внешними одни по отношению к другому.

Интерпретативная работа, которую я ему предложила по поводу различных типов коллажей, способствовала изменению режима эротических репрезентаций. Новый тип *сна*, следующий из важной ассоциативной деятельности, конституировал прогресс в выработке субъективного единства. Во сне осуществляется детская потребность испытывать единство своего порочного тела, минуя иллюзорный синкретизм со своими разрозненными составляющими (отцом, матерью, первой идеализированной супругой). Эта унификация во сне заимствует путь вербального означающего, модулированного первоначальными процессами развития, сенсорным опытом и опытом влечений, что отражается на фантазматической деятельности. Отныне выражение актов от первого лица заменяет оформление действия (коллажи), сублимационное действие которых уменьшало тоску и способствовало построению фантазматических конструкций.

Трансфер, «позитивный в целом», переместился к отцовскому эдиповому полюсу. Кроме того, пациент изложил мне серию своих снов, на редкость необузданных и направленных против своего отца. Анализ этих снов по отношению к анальным влечениям позволил произвести важное исследование извращенного характера пациента. Желание воздействовать анальным способом на отца было интерпретировано как желание отомстить отцу за себя, поскольку он оставил Дидье в виде пассивного объекта для матери. <...>

Мы начинали с защитной идеализации психоаналитика. Мы принимали в расчет семиотические произведения, коллажи, которые можно рассмотреть как факсимиле первоначальных процессов и вещественных репрезентаций, в которых идеализация преломляется в сублимацию. Ее истолкование содействует воспроизведению фантазма в речи. Одновременно чувствительность, обеспеченная сенсорной системой (тактильной, скопической) как индексирующей неосознанные влечения (оральные, анальные, уретральные), содействовала импульсивной обработке, вытесненной или сублимированной прежде. Истолкование догенитальных полиморфных фантазмов, включающих обширную садо-мазохистскую часть, приводит пациента к этапу дальнейшего психического развития: к обнаружению и реконструкции эдипового комплекса. Кроме того, часть психоаналитической работы является в меньшей степени работой по анамнезу, чем реконструкцией поврежденных или не относящихся к субъекту компонентов, перед их уничтожением (ауал'йсти). Обращение к реконститутивному и сублимационному языку может подвергаться необходимой обработке «нарциссических личностей» в целом. <...>

Не является ли неизбежным то, что всякая сексуальность – это извращение, если согласиться с Фрейдом? Следовательно, «извращение», которое соприкасается с аутистическим избеганием сексуальности через самоэротическое обесценивание, не смешивается с сексуальностью, которая понимает свой извращенный характер. Эта последняя отличается репре-

зентативной работой, которая открывает субъект навстречу его психическому пространству: осуществлен приход негативного и его кастрационных последствий, различий, другого. Мы произвели психическую трансплантацию тонкой пелликулы – негатива воображаемого и символического. Прилив и отлив извращения орошают ее, ей угрожает уязвленный нарциссизм.

Интенциональность и текстуальность / под науч. ред. Е.А.Найман, В.А.Суровцев. – Томск : Водолей, 1998. – С. 253–278.

КРЮГЕР Феликс (1874 – 1948) – немецкий психолог и философ. Учился в Мюнхенском университете. С 1906 г. – профессор психологии, с 1917 г. – директор Института экспериментальной психологии в Лейпциге. Основатель так называемой «лейпцигской школы» психологии, отстаивавшей принцип первоначальной целостности любого психического переживания, из которой лишь вторично могут быть вычлениены отдельные моменты. Среди целостных переживаний («целостных качеств») Ф. Крюгер выделял кроме гештальт-качеств особые «комплекс-качества», которые диффузны, нерасчленены, аффективно окрашены. Психическое развитие (в онто-, филогенетических и актуалгенезах) идет от комплекс-качеств к более расчлененным, «прегнантным» гештальт-качествам. За переживаниями лежат особые целостные, длительно существующие образования, называемые Ф. Крюгером «структурами». Выделяются индивидуальные и надиндивидуальные структуры души и объективно-духовные структуры. Центральное место в душевной структуре индивида занимает структура его ценностных направленностей, которая определяет особенности человеческого характера. Структуры проявляются в психических переживаниях и прежде всего в чувствах, Ф. Крюгер вводит новое «измерение» чувства – его глубину. Чувство тем глубже, чем более оно расчленено и чем больше в нем выражаются «ядерные» слои душевной структуры. Чувства, согласно Ф. Крюгеру, определяют закономерности всех остальных психических процессов.

Психология эмоций. Тексты / В.К. Виллюнаса, Ю.Б. Гиппенрейтер. – М. : Издательство Московского университета, 1993. – С. 204.

Феликс Крюгер. Сущность эмоционального переживания

Еще с древних времен известно – то, что радует человека, что его «интересует», повергает в уныние, волнует, что представляется ему смешным, более всего характеризует его «сущность», его характер и индивидуальность. Эмоциональные переживания каким-то образом охватывают или пронизывают все прочие психические явления. В определенной мере «эмоциональное» дает нам знание о строении душевного, «внутреннего» мира в целом. <...>

Как только наука с ее анализом и схематическими абстракциями, с ее разрушающим действительность разделением труда поколебала просто-душное серьезное отношение к «делам сердца», так наиболее глубокие и внутренние переживания человека перестали поддаваться пониманию. <...> Начиная с древнегреческого периода, психологическая мысль всегда была склонна описывать психическую реальность, исходя из рационали-

стической модели, смешивая, таким образом, эмпирические закономерности с логическим идеалом.

Поучительно, что мыслители, являвшиеся, подобно французским метафизикам XVII столетия, наиболее решительными приверженцами интеллектуализма в психологии, больше всего сил затратили на включение в свои системы «аффекта». При этом аффект весьма противоречиво сводился к неуместному действию тела или же просто истолковывался как патологическое нарушение.

<...> Несмотря на то что в общих теориях психического стало общепринятым рассматривать эмоциональные явления как нечто качественно особое, проницательные специалисты все снова пытаются от этого отделаться. Их «сводят» к «отношениям представлений» (гербартианцы), к свойственному элементарным ощущениям постоянному «тону» (В. Вундт в своих «Началах») или к органическим ощущениям (У. Джемс); другие же, а именно немецкие теоретики, вновь рассматривают эти важные явления в качестве эпифеноменов, не имеющих значения. <...>

Естественно было бы ожидать, что ясность господствует, по крайней мере, в вопросе о том, какие хорошо описанные *феномены* подлежат истолкованию в теории эмоциональных явлений. Между тем едва ли найдутся два учебника, единогласные в том, где в нашем опыте проходит хотя бы приблизительная граница между эмоциональным и неэмоциональным. Что общего между собой имеют явления, называемые «эмоциональными», при их непосредственном сопоставлении? Противоположные ответы постоянно получает и связанный с предыдущим вопрос о *видах* эмоциональных переживаний.

<...> Из всех форм и оттенков нашего опыта эмоциональные явления наиболее «летучи» и лабильны... Для многих из них характерна хрупкость, прямо-таки не выносящая прикосновения. При этом все непосредственно испытываемые порывы чувства обладают одной общей и изначальной особенностью, состоящей в том, что переживающий субъект не может не *обратить* на них определенного *внимания*. Но если он изменяет направление или интенсивность этого внимания, или, особенно, если думает о нем, сами чувства также неминуемо изменяются. Это положение следует выразить в более определенной и общей форме: в той мере, в какой целостное эмоциональное явление *расчленяется*, так что его части или отдельные моменты начинают выступать относительно обособленно и отчетливо, оно (при прочих равных условиях) *теряет* свою *интенсивность* и *выраженность* своего эмоционального характера. <...>

Два тактильных или яркостных впечатления, две геометрические формы или два словесных значения вполне могут наблюдаться *одновременно* и сравниваться непосредственно. Что же касается эмоциональной жизни, у нас есть все основания утверждать, что даже теоретически *два переживания никогда не могут испытываться строго в одно и то же время*. Экспе-

риментальный принцип повторения сталкивается в этой области с той трудностью, что на переживания оказывает влияние любое изменение одновременных с ним содержаний сознания, с чем связана их особая способность к «расплыванию». <...>

Позитивизм, как известно, противопоставил всей психологии возражение, что процесс наблюдения, будучи направлен на содержание психической жизни самого наблюдателя, всегда изменяет свой объект. Для психологии эмоциональных явлений, как мы уже видели, это справедливо в наибольшей степени. <...> Но задача науки и состоит в том, чтобы сначала познать существо подобных затруднений, а затем, применяя адекватные методы, шаг за шагом их преодолевать.

Эмоциональное переживание и психическая целостность. Психология впервые встала на путь строгой научности под влиянием своих ранее сформировавшихся сестер – естественных наук. Но поскольку в середине XIX в. она приняла за образец не биологию, а физику и химию, то на события психической жизни она перенесла не только *методы*, эксперимента и измерения, но одновременно и *постановку проблем, основные понятия* и механический идеал познания точных наук, изучающих безжизненную и чуждую развитию реальность.

Целостность психической жизни. <...> Австрийская школа психологии показала, что например, любой аккорд, мелодия, ритмический ряд в той мере, в какой они непосредственно переживаются, обладают *в качестве целого* особыми свойствами, независимыми от любого актуального анализа, и что эти «гештальт-качества» не могут быть сведены к качествам отдельно существующих частей этого целого. Отсюда следует еще одно положение, тысячу раз подтверждавшееся опытом, – *подобие* переживаемых комплексов основывается не только на существовании у них подобных или «равных» частей, а во многих случаях вообще с ним не связано. Однако в области эмоциональных явлений эта «целостная» точка зрения до настоящего времени проводилась недостаточно. С тех пор как Х. Корнелиус (1897) вполне однозначно перенес в область эмоций понятие «гештальт-качества», на эту далеко идущую гипотезу почти никто не обратил внимания. <...>

В течение более 30 лет я непрерывно занимаюсь развитием этой новой теории о сущности эмоциональных явлений и психической целостности вообще. Я применил ее к переживанию ценности и нашел ей подтверждение в обширных экспериментальных исследованиях аккордов, созвучий, диссонансов и интонационной мелодии речи (1898, 1900, 1903, 1904, 1918).

При этом, основываясь как на теоретических, так и на экспериментальных соображениях, я соотнес исходное понятие «гештальт-качества» с более широким понятием «комплекс-качества». Оба эти понятия... я связал с еще более общим понятием психической *целостности* (см. 1926) прежде

всего целостности *внутреннего опыта*. Это расширение и дифференциация оказались необходимыми главным образом по двум основаниям.

1. Прежде всего, в связи с тем фактом, что нерезко очерченные, диффузные, гетерогенные и даже совершенно неструктурированные данности опыта (связанные, например, с низшими органами чувств, ощущениями времени и своего положения, первобытным мышлением) также обладают непосредственно данными и сравнимыми качествами целого, которые являются «эмоциоподобными». Причем диффузные целостности характеризуются такими качествами намного чаще и генетически раньше, чем «гештальты» в узком смысле слова, т.е. актуальные единства отдельных взаимосвязанных частей (1924, 1926).

2. Для обозначения и понимания некоторых специфических *структур*, например геометрических, музыкальных, логических и т.д., требуется особое понятие. Именно к этим структурам и относится понятие «гештальта» (см. 1926). <...>

Проблема «гештальта» в последние годы приковала к себе всеобщее внимание. <...> В связи с этим появилась опасность, что термин «гештальт» будет использоваться в качестве волшебной лампы для обозначения всех темных мест в психологии в что злоупотребление этим важным понятием воспрепятствует точности анализа как самих явлений, так и их условий. <...>

То, что мы хотим объяснить научно, необходимо в первую очередь хорошо и точно знать. К задаче аккуратного и возможно более полного *описания* явлений мы должны относиться серьезно. Тогда, наряду со многим другим, мы увидим, что гомогенные, четко очерченные и внутренне расчлененные (в соответствии со структурой объекта) «восприятия», которые вследствие методической традиции все еще являются преимущественным» объектом экспериментальных исследований, представляют собой в лучшем случае весьма специальный, к тому же генетически поздний продукт абстрагирующего внимания, а нередко и вовсе являются чуждым жизни порождением лабораторного исследования. <...> В действительности, опыт любого нормального индивида... в своей основной массе состоит из диффузных, нечетко очерченных, расчлененных слабо или нерасчлененных вовсе комплексов, в образовании которых принимают участие все функциональные системы и органы. <...> Даже на высших стадиях развития, у взрослых людей и высших животных, четкого расчленения не бывает, например, в состояниях высшего и длительного возбуждения, сильной усталости, полной захваченности чем-либо. Когда же расчлененность опыта существует..., то его различимые «части» или стороны никогда не являются столь изолированными друг от друга, как «куски» физической материи, ее атомы и молекулы. Все, что мы можем различить в опыте, всегда многообразно вплетено друг в друга и переплетено Друг с другом. И всегда,

без исключений, «части» *включены в общее целое*, пронизаны им и более или менее единообразно им охватываются (см. 1926).

Эмоциональные явления представляют собой переживаемые качества этого общего целого. В той мере, в какой из целого выделяются, более или менее резко, *частичные* комплексы, они также обладают в качестве (частичных) *целостностей* своими специфическими качествами, а именно различного рода «*комплекс-качествами*». <...> Чем в большей степени частичный комплекс совпадает с общим целым, чем менее он отделяется от «фона» одновременных с ним остальных составляющих опыта и, при прочих равных условиях, чем менее расчленен он внутри себя, тем в большей степени его «комплекс-качества» по своей природе *подобны эмоциональным переживаниям*. Наш наиболее естественный, обычный и генетически ранний опыт, такой, как восприятие оптико-моторной ситуации, серии звучащих тонов или шумов, осознание изменения в нашем физическом состоянии, наши поиски, находжения и желания, наша расположенность к чему-либо или направленность на что-либо, короче говоря, все наши психические реакции определяются комплекс-качествами, а значит, эмоционально. Любая «умственная деятельность» – узнавание, припоминание, знание, умозаключение – также с самого начала протекает в аналогичных формах целостных комплексов. <...>

Общее целое опыта обладает специфическим качеством, соответствующим обстоятельствам и непосредственно обнаруживаемым, которое непрерывно изменяется особым образом, выделяясь на фоне прочих наличных содержаний опыта в определенные *сукцессивные* целостности, такие, как аффекты и другие эмоциональные *процессы*. Такими качествами *общего* целого являются различные виды удовольствия-неудовольствия, возбуждения, напряжения, расслабления, а наряду с ними и множество иных разнообразных окрасок и форм протекания целостности опыта. Число их не поддается исчислению, и мы пока не имеем возможности полностью их расклассифицировать.

В феноменальном плане все эти «качества целого обладают общей чертой – тем, что я называл «протяженностью, заполняющей все сознание» (1918). С другой стороны, им присуще, как отмечал еще Лотце, «неравнодушие или, в позитивной форме, «теплота» или «весомость». Все из того, что принадлежит нашему опыту или различимо в нем, той мере подобно рассмотренным качествам (т.е. является *эмоциоподобным*), в какой оно полностью заполняет весь объем опыта и, с другой стороны, не оставляет переживающего субъекта равнодушным. В наибольшей степени это справедливо для тех качеств, которые связаны с самыми обширными частичными комплексами. <...>

Но не страдает ли при такой трактовке определенность основного понятия? Не размоется ли теперь опять противоположность эмоционального и неэмоционального? <...> То, что эмоциональные явления (например, бес-

предметное волнение, подобное опьянению, или просто возбужденное настроение) постоянно переходят в качества более ограниченных, и прежде всего мало расчлененных *частичных* комплексов (например, в сознание того, что меня волнует, на *что* я надеюсь, к *чему* стремлюсь или *чего* боюсь) и наоборот, является установленным фактом. Фактом является и качественное родство этих двух рядов явлений между собой. Для обозначения феноменального сходства и способности этих явлений к взаимопереходам и необходимо понятие эмоциоподобного. Мне кажется, что наша теория однозначнее (насколько это возможно без насилия над фактами) чем предложенные до сих пор другие теории, определяет, прежде всего описательно, *что такое эмоциональное явление в собственном смысле слова*. Мы рассматриваем их как *отличные* от всех *прочих* видов переживаний, но *в связи* с ними: эмоциональные явления суть комплекс-качества переживаемого *общего* целого, *глобальной* целостности опыта.

Психология эмоций. Тексты / В.К. Вилюнаса, Ю.Б. Гиппенрейтер. – М. : Издательство Московского университета, 1993. – С. 113–118.

ЛЕВИ-БРЮЛЬ Люсьен (1857 – 1939) – французский психолог-позитивист. Прославился своей теорией первобытного «дологического мышления».

Леви-Брюль утверждал, что в «низших обществах» преобладают «коллективные представления» принципиально отличные от «индивидуальных представлений». «Дологическое мышление», объединенное с «коллективными представлениями», реализуется, по Леви-Брюлю, не логическими законами тождества, противоречия и прочего, а «законом сопричастия».

Хотя Л. Леви-Брюль полагал, что всевозможным общественным структурам присущи и многообразные типы мышления, он не считал, что «дологическое мышление» присуще только отсталым народам: в сфере личного опыта первобытный человек действует и мыслит, как и современный. Однако и в современной жизни есть моральные принципы и принципы партиципации, неприменимости логических законов.

Большая психологическая энциклопедия. – М.: Эксмо, 2007. – С. 199–200.

Люсьен Леви-Брюль. Первобытное мышление

Изучение коллективных представлений и их связей и сочетаний в низших обществах сможет, несомненно, пролить некоторый свет на генезис наших категорий и наших логических принципов <...>

Представления, называемые коллективными, если их определять только в общих чертах, не углубляя вопроса об их сущности, могут распознаваться по следующим признакам, присущим всем членам данной социальной группы: они передаются в ней из поколения в поколение; они навязываются в ней отдельным личностям, пробуждая в них сообразно обстоятельствам, чувства уважения, страха, поклонения и т.д. в отношениях своих объектов. Они не зависят в своем бытии от отдельной личности, их невозможно осмыслить и понять путем рассмотрения индивида как такового.

В общепринятом психологическом языке, который разделяет факты на эмоциональные, моторные (волевые) и интеллектуальные, «представле-

ние» отнесено к последней категории. Под представлением разумеют факт познания, поскольку сознание наше просто имеет образ или идею какого-нибудь объекта. Совсем не так следует понимать коллективные представления первобытных людей. Деятельность их сознания является слишком мало дифференцированной для того, чтобы можно было в нем самостоятельно рассматривать идеи или образы объектов, независимо от чувств, от эмоций, страстей, которые вызывают эти идеи и образы или вызываются ими. Чтобы сохранить этот термин, нам следует изменить его значение. Под этой формой деятельности сознания следует понимать у первобытных, людей не интеллектуальный или познавательный феномен в его чистом или почти чистом виде, но гораздо более сложное явление, в котором то, что собственно считается у нас «представлением», смешано еще с другими элементами эмоционального или волевого порядка, окрашено и пропитано ими. Не будучи чистыми представлениями в точном смысле слова, они обозначают или, вернее, предполагают, что первобытный человек в данный момент не только имеет образ объекта и считает его реальным, но и надеется на что-нибудь или боится чего-нибудь, что связано с каким-нибудь действием, исходящим от него или воздействующим на него. <...>

Безусловно, существуют черты, общие всем человеческим обществам: в этих обществах существует язык, в них передаются от поколения к поколению традиции, в них существуют учреждения более или менее устойчивого характера; следовательно, высшие умственные функции в этих обществах не могут не иметь повсюду некоторую общую основу. Но, допустив это, все же приходится признать, что человеческие общества могут иметь структуры, глубоко различные между собой, а следовательно, и соответствующие различия в высших умственных функциях. Следует, значит, наперед отказаться от сведения умственных операций к единому типу и от объяснения всех коллективных представлений одним и тем же логическим и психологическим механизмом. <...>

Ни одно существо, ни один предмет, ни одно явление природы не являются в коллективных представлениях первобытных людей тем, чем они кажутся нам. Почти все то, что мы в них видим, ускользает от их внимания или безразлично для них. Зато, однако, они в них видят многое, о чем мы и не догадываемся. Например, для «первобытного» человека, который принадлежит к тотемическому обществу, всякое животное, всякое растение, всякий объект, хотя бы такой, как звезды, солнце и луна, наделен определенным влиянием на членов своего тотема, класса или подкласса, определенными обязательствами в отношении их, определенными мистическими отношениями с другими тотемами и т.д. Так, у гуичолов «птицы, полет которых могуч, например, сокол и орел, видят и слышат все: они обладают мистическими силами, присущими перьям их крыльев и хвоста... эти перья, надетые шаманом, делают его способным видеть и слышать все то,

что происходит на земле и под землей, лечить больных, преобразовать покойников, низводить солнце с небес и т.д.».

Для первобытного сознания нет чисто физического факта в том смысле, какой мы придаем этому слову. Текучая вода, дующий ветер, падающий дождь, любое явление природы, звук, цвет никогда не воспринимаются так, как они воспринимаются нами, т.е. как более или менее сложные движения, находящиеся в определенном отношении с другими системами предшествующих и последующих движений. Перемещение материальных масс улавливается, конечно, их органами чувств, как и нашими, знакомые предметы распознаются по предшествующему опыту, короче говоря, весь психофизиологический процесс восприятия происходит у них так же, как и у нас. Первобытные люди смотрят теми же глазами, что и мы, но воспринимают они не тем же сознанием, что и мы. Можно сказать, что их перцепции состоят из ядра, окруженного более или менее толстым слоем представлений социального происхождения. Но и это сравнение было бы неточным и довольно грубым. Дело в том, что первобытный человек даже не подозревает возможности подобного различения ядра и облекающего его слоя представлений, у него сложное представление является еще недифференцированным. <...>

С динамической точки зрения возникновение существ и явлений того или иного события представляет собой результат мистического действия, которое при определенных мистических условиях передается от одного предмета или существа к другому в форме соприкосновения, переноса, симпатии, действия на расстоянии и т.д. В огромном числе обществ низшего типа изобилия дичи, рыбы или плодов, правильная смена времен года, периодичность дождей – все это связывается с выполнением известных церемоний определенными людьми, обладающими специальной мистической благодатью. То, что мы называем естественной причинной зависимостью между событиями и явлениями, либо вовсе не улавливается первобытным сознанием, либо имеет для него минимальное значение. Первое место в его сознании, а часто и все его сознание занимают различные виды мистической партиципации. <...>

Вот почему мышление первобытных людей может быть названо пралогическим с таким же правом, как и мистическим. Это, скорее, два аспекта одного и того же основного свойства, чем две самостоятельные черты. Первобытное мышление, если рассматривать его с точки зрения содержания представлений, должно быть названо мистическим, оно должно быть названо пралогическим, если рассматривать его с точки зрения ассоциаций. Под термином «пралогический» отнюдь не следует понимать, что первобытное мышление представляет собой какую-то стадию, предшествующую во времени появлению логического мышления. Существовали ли когда-нибудь такие группы человеческих или дочеловеческих существ, коллективные представления которых не подчинялись еще логическим зако-

нам? Мы этого не знаем: это, во всяком случае, весьма мало вероятно. То мышление обществ низшего типа, которое я называю пралогическим за отсутствием лучшего названия, это мышление, по крайней мере, вовсе не имеет такого характера. Оно не антилогично, оно также и не алогично. Называя его пралогическим, я только хочу сказать, что оно не стремится, прежде всего, подобно нашему мышлению избегать противоречия. Оно отнюдь не имеет склонности без всякого основания впадать в противоречия, однако оно и не думает о том, чтобы избегать противоречий. Чаще всего оно относится к ним с безразличием. Этим и объясняется то обстоятельство, что нам так трудно проследить ход этого мышления.

Психология мышления / Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, В.В. Петухова. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – С. 130–140.

ЛЕВИ-СТРОСС Клод (1908 – 2009) – крупнейший французский этнограф, социолог и культуролог, создатель школы структурализма в этнологии, теории «инцеста» (одной из теорий происхождения права и государства), исследователь системы родства, мифологии и фольклора.

Воспитанник социологической школы Э. Дюркгейма и М. Мосса, испытал влияние американской школы культурной антропологии, а также лингвистического структурализма (Р. Якобсон) и теории информации. Разработал принципы структурной антропологии. Леви-Стросс создал оригинальную теорию первобытного мышления. Он показал своеобразие мифологического мышления как мышления на чувственном уровне. Это мышление способно к обобщениям, классификациям и логическому анализу и составило, согласно автору, интеллектуальную основу технического прогресса в эпоху неолита.

Поскольку Леви-Стросс трактует мышление как коллективно-бессознательное и относительно независимое от других форм племенной жизнедеятельности, анализ мифов представляется ему средством выявления первичных структур сознания, исконной человеческой анатомии ума.

Главным трудом Леви-Стросса по праву считается работа «Структурная антропология» (1961 г., 1973 г. – 2 том), в которой автор провел исследование феноменов родства и символики и попытался продемонстрировать, что в основе социокультурных систем лежит простая совокупность логических принципов.

Кравченко А.И. Культурная антропология: Словарь. – М.: «Академический проект», 2000. – С. 68–69.

Клод Леви-Стросс. Структурная антропология

Глава вторая. Язык и родство; структурный анализ в лингвистике. Язык представляет собой социальное явление. Из всех социальных явлений в нем наиболее ярко проявляются два основных свойства, дающих основание для научного исследования. Прежде всего, почти все акты лингвистического поведения оказываются на уровне *бессознательного мышления*. Когда мы говорим, мы не отдаем себе отчета в синтаксических и морфологических законах языка. Более того, мы не обладаем сознательным знанием фонем, используемых нами для различения смысла произносимых нами слов; в еще меньшей степени мы осознаем (если предположить, что для нас это иногда возможно) фонологические противопоставления, ко-

торые позволяют разлагать каждую фонему на различительные элементы. Наконец, отсутствие интуитивного понимания сказывается даже тогда, когда мы формулируем грамматические или фонологические правила нашего языка. Их формулирование осуществляется только благодаря научной мысли, в то время как язык живет и развивается как продукт, вырабатываемый коллективно. Даже ученому никогда не удастся полностью совмещать свои теоретические познания и опыт говорящего субъекта. Его манера говорить очень мало изменяется под влиянием толкований, которые он может ей дать и которые относятся к совершенно другому уровню. Можно, следовательно, утверждать, что в лингвистике влияние наблюдателя на объект наблюдения ничтожно мало: осознания явления наблюдателем недостаточно для того, чтобы его изменить.

То, что обычно называется «системой родства», представляет собой в действительности сочетание двух совершенно различных планов реальности: наряду с тем, что мы предлагаем назвать системой наименований, существует другая система, являющаяся одновременно психологической и социальной, которую мы назовем системой установок. Система родства является языком, но это не универсальный язык, и ему могут быть предпочтены другие средства выражения и действия.

<...> Фонология переходит от изучения *сознательных лингвистических явлений* к исследованию их *бессознательного базиса*. При исследовании проблем родства (и, несомненно, также и при исследовании других проблем), термины родства являются ценностными элементами; они обретают эту ценность лишь потому, что они сочетаются в системы; «системы родства», как и «фонологические системы», были выработаны человеческим духом на уровне *бессознательного мышления*. Наконец, совпадения в удаленных районах земного шара и в совершенно различных обществах форм родства, брачных правил, предписанных норм поведения между определенными типами родственников и т.п. заставляют думать, что как в одном, так и в другом случае наблюдаемые явления есть не что иное, как результат взаимодействия общих, но скрытых законов. <...>

Глава десятая. Эффективность символов. То, что мифология шамана не соответствует реальной действительности, не имеет значения: больная верит в нее и является членом общества, которое в нее верит. Отношение между микробом и болезнью для сознания пациента есть отношение чисто внешнее – это отношение причины к следствию, в то время как отношение между чудовищем и болезнью для того же сознания (или подсознания) есть отношение внутреннее – это отношение символа к символизируемому объекту, или, если говорить языком лингвистики, означающего к означаемому. Шаман предоставляет в распоряжение своей пациентки язык, с помощью которого могут непосредственно выражаться неизреченные состояния, и без которого их выразить было бы нельзя. Именно этот переход к словесному выражению (которое вдобавок организует и помогает осознать и

пережить в упорядоченной и умопостигаемой форме настоящее, без этого стихийное и неосознанное) деблокирует физиологический процесс, т.е. заставляя события, в которых участвует больная, развиваться в благоприятном направлении. С этой точки зрения шаманская медицина занимает промежуточное положение между нашими органотерапией и психотерапией (как, например, психоанализ). В обоих случаях цель состоит в том, чтобы перевести в область сознательного внутренние конфликты и помехи, которые до тех пор были неопознанными либо потому, что они были подавлены иными психическими силами, либо потому, что происходящие процессы по природе своей носят не психический, а органический или даже механический характер. Шаман устанавливает непосредственную *связь с сознанием* (и опосредованную – *с подсознанием*) больного. В этом состоит роль заклинания в собственном смысле слова. Но шаман не только произносит заклинание: он является его героем, поскольку именно он проникает в больные органы во главе целого сверхъестественного войска духов и освобождает пленную душу. В этом смысле он перевоплощается, как психоаналитик, который является объектом переноса, и становится благодаря внушенным больному представлениям реальным действующим лицом того конфликта, который переживается больным на грани органического и психического.

<...> Шаманское врачевание и психоанализ становятся совершенно аналогичными. И в том и в другом случае нужно индуцировать определенные органические изменения, сущностью которых является преобразование структуры. Это достигается с помощью мифа, переживаемого больным, который он либо получает извне, либо строит его сам, причем структура этого мифа на *уровне неосознанных психических процессов* должна быть аналогична той органической структуре, появление которой на уровне телесном должно быть вызвано с помощью мифа. Эффективность символически как раз и состоит в той «индукционной способности», которой обладают по отношению друг к другу формально гомогенные структуры, построенные на разном материале и разных уровнях живого: на уровне органических процессов, неосознанных психических процессов и *сознательного мышления*. <...>

Глава одиннадцатая. Структура мифов. Чтобы понять специфический характер *мифологического мышления*, мы должны признать, что миф есть одновременно и внутриязыковое и внеязыковое явление. Некоторые считают, что каждое общество с помощью мифов выражает такие основные чувства, как любовь, ненависть, месть – общие для всего человечества, другие – что мифы представляют собой попытку объяснить малопонятные явления – астрономические, метеорологические и т.п. мифология превращается в отражение социальных структур и общественных отношений.

Вся психическая жизнь и весь внешний опыт невротика организуются одной исключительной, или доминирующей, структурой, причем катализатором служит некий изначальный миф. Но эта доминирующая структура,

равно как и другие, занимающие у невротика подчиненное положение по отношению к первой, характерна и для психики нормального человека, будь он членом цивилизованного общества или членом общества первобытного. Совокупность этих структур и составляет то, что мы называем *бессознательным*. Бессознательное перестает быть прибежищем индивидуальных особенностей, хранилищем личной истории, которая делает каждого из нас существом уникальным. Термин «бессознательное» обозначает символическую функцию, отличительную для человека, но у всех людей проявляющуюся согласно одним и тем же законам и, в сущности, сводящуюся к совокупности этих законов.

Если эта концепция верна, то, вероятно, между бессознательным и подсознательным нужно установить более четкое различие, чем это принято в современной психологии. *Подсознание*, хранилище воспоминаний и образов, которые каждый индивидуум накапливает в течение жизни, в этом случае становится одним из аспектов памяти. Благодаря одним и тем же свойствам подсознательные воспоминания непреходящи во времени и ограничены, поскольку они потому и называются подсознательными, что их нельзя вызывать по своей воле. Напротив, бессознательное всегда остается пустым, лишенным образного содержания, или, точнее, оно имеет такое же отношение к образам, как желудок к находящейся в нем пище. Бессознательное является инструментом с единственным назначением – оно подчиняет структурным законам, которыми и исчерпывается его реальность, нерасчлененные элементы, поступающие извне: намерения, эмоции, представления, воспоминания. Можно сказать, что *подсознание* – это индивидуальный словарь, в котором каждый из нас записывает лексику истории своей индивидуальности, и что бессознательное, организуя этот словарь по своим законам, придает ему значение и делает его языком, понятным нам самим и другим людям (причем лишь в той мере, в какой он организован по законам бессознательного).

Поскольку законы эти едины, в каждом случае, когда проявляется бессознательное, и для каждой личности вышестоявшая проблема может быть решена. Словарь имеет меньшее значение, чем структура. Создан ли миф субъектом или заимствован из коллективной традиции (причем между индивидуальными и коллективными мифами происходит постоянное взаимопроникновение и обмен), он различается лишь материалом образов, которыми оперирует; структура же остается неизменной, и именно благодаря ей миф выполняет свою символическую функцию.

Леви-Стросс К. Структурная антропология / Пер. В.В. Иванова. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 39–40, 44, 193–194, 197, 214–215.

ЛЕЙБНИЦ Готфрид Вильгельм (1646 – 1716) – немецкий философ, математик, физик, языковед. <...> Базой метафизики Г. В. Лейбница является учение о монадах. Монады — это примитивные субстанции. В мире нет ничего, кроме монад. О существовании монад можно сделать вывод из наличия сложных вещей, о кото-

ром известно из опыта. Но сложное следует из простого. Монады не имеют частей, они нематериальны и названы Г. В. Лейбницем духовными атомами. Простота монад означает, что они не могут распадаться и прекращать существование естественным путем. Монады «не имеют окон», т. е. изолированы и не могут реально влиять на другие монады, а также ощущать воздействие от них. Правда, это утверждение не распространяется на Бога как высшую монаду, одаривающую жизнью все другие монады и гармонирующую между собой их внутренние состояния. В силу «предустановленной гармонии» между монадами каждая из них оказывается «живым зеркалом универсума». Простота монад не обозначает отсутствия у них внутренней структуры и множественности состояний. Состояния монад, в отличие от частей сложной вещи, не существуют сами по себе и поэтому не отменяют простоту субстанции. Состояния монад бывают намеренными и неосознанными, причем не осознаются они в силу своей «малости». Сознание доступно не всем монадам. Г. В. Лейбниц допускал возможность влияния бессознательных представлений на поступки людей. Он констатировал, что состояния монад претерпевают постоянные изменения. Эти изменения могут быть обусловлены только внутренней активностью монад. Несмотря на то что Г. В. Лейбниц выявил систему монадологии благодаря размышлениям над природой физических взаимодействий, моделью монады для него выступает понятие человеческой души. При этом человеческие души как таковые занимают лишь один из уровней мира монад. Основа этого мира в «единстве», монады, лишенные психических способностей, представляют собой океаны бессознательных перцепций. Выше находятся животные души, обладающие чувством, памятью, воображением и аналогом разума, природа которого состоит в ожидании сходных случаев. Следующей ступенью мира монад являются человеческие души. Кроме перечисленных выше способностей, человек также наделен сознанием, или апперцепцией. С апперцепцией связаны и другие высшие способности, рассудок и разум, разрешающие человеку ясно постигать вещи, открывающие ему сферу вечных истин и моральных законов. Лейбниц был убежден, что все монады, кроме Бога, связаны с телом. Смерть не превращает тело в развалины, она есть только его «свертывание», так же как рождение — «развертывание». Тело — это государство монад, идеальным властелином которого является душа. При этом Г. В. Лейбниц отвергает реальное существование телесной субстанции, т. е. материи. Материя есть лишь база смутных перцепций, т. е. феномен, правда, «хорошо обоснованный», т. к. этим перцепциям соответствуют реальные монады. Понятие степени ясности и отчетливости перцепций вообще играет важную роль в философии Г. В. Лейбница, поскольку именно отчетливость восприятия собственных состояний монад является критерием их совершенства. Говоря на эту тему, Г. В. Лейбниц проводит различие между ясными, отчетливыми и адекватными понятиями. Адекватным называется такое понятие, в котором нет ничего неотчетливого.

Большая психологическая энциклопедия / под ред. А.Б. Алыухановой, Е.С. Гладковой. — М.: Эксмо, 2007. — С. 200–202.

Лейбниц. Монадология

1. Монада, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как простая субстанция, которая входит в состав сложных; простая, значит, не имеющая частей.
2. И необходимо должны существовать простые субстанции, потому что существуют сложные; либо сложная субстанция есть не что иное, как собрание, или агрегат, простых.

3. А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом, элементы вещей.

<...> 14. Преходящее состояние, которое обнимает и представляет собой множество в едином или в простой субстанции, есть не что иное, как то, что называется восприятием (перцепцией), которое нужно отличать от апперцепции, или сознания, как это будет выяснено в следующем изложении. И здесь картезианцы сделали большую ошибку, считая за ничто незнание восприятия. Это же заставило их думать, будто одни лишь духи бывают монадами и что нет вовсе душ животных или других энтелехий; поэтому же они, разделив ходячие мнения, смешали продолжительный обморок со смертью в строгом смысле. А это заставило их впасть в схоластический предрассудок, будто душа может совершенно отделиться от тела, и даже укрепило направленные в другую сторону умы во мнении о смертности душ.

15. Деятельность внутреннего принципа, которая производит изменение или переходит от одного восприятия к другому, может быть названа стремлением. Правда, стремление не всегда может вполне достигнуть цельного восприятия, к которому оно стремится, но в известной мере оно всегда добивается этого и приходит к новым восприятиям.

16. Мы в самих себе можем наблюдать множество в простой субстанции, если обратим внимание на то обстоятельство, что наималейшая сознаваемая мысль обнимает разнообразие в ее предмете. Таким образом, все, кто признает душу за простую субстанцию, должны признавать и эту множественность в монаде; и г-ну Бейлю вовсе не следовало бы находить здесь затруднения, как он делает это в своем «Словаре», в статье «Рорарий»

17. Вообще надобно признаться, что и все, что от него зависит, необъяснимо причинами механическими, т.е. с помощью фигур и движений. Если мы вообразим себе машину, устройство которой производит мысль, чувство и восприятия, то можно будет представить ее себе в увеличенном виде с сохранением тех же отношений, так что можно будет входить в нее, как в мельницу. Предположив это, мы при осмотре ее не найдем ничего внутри ее, кроме частей, толкающих одна другую, и никогда не найдем ничего такого, чем бы можно было объяснить восприятие. Итак, именно в простой субстанции, а не в сложной и не в машине нужно искать восприятия. Ничего иного и нельзя найти в простой субстанции, кроме этого, т.е. кроме восприятий и их изменений. И только в них одних могут состоять все внутренние действия простых субстанций.

18. Всем простым субстанциям, или сотворенным монадам, можно бы дать название энтелехий, ибо они имеют в себе известное совершенство (ehousi to enteles) и в них есть самодовление (autarkeia), которое делает их

источником их внутренних действий и, так сказать, бестелесными автоматами.

19. Если бы хотели назвать душой все, что имеет восприятия и стремления в том общем смысле, как я только что пояснил, то можно бы все простые субстанции, или сотворенные монады, назвать душами; но так как чувство есть нечто большее, нежели простое восприятие, то я согласен, что для простых субстанций, имеющих только последнее, достаточно общего названия монад и энтелехий, а что душами можно называть только такие монады, восприятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью.

20. Ибо мы в самих себе можем наблюдать такое состояние, в котором мы ни о чем не помним и не имеем ни одного ясного восприятия, как, например, когда мы падаем в обморок или когда мы отягчены глубоким сном без всяких сновидений. В этом состоянии душа не отличается заметным образом от простой монады; но так как это состояние непродолжительно и душа освобождается от него, то она есть нечто большее, чем простая монада.

21. И отсюда вовсе не следует, чтобы простая субстанция тогда вовсе не имела восприятий. Этого даже и не может быть, именно по вышеприведенным основаниям: монада ведь не может погибнуть, она не может также и существовать без всякого состояния, которое есть не что иное, как ее восприятие. Но когда у нас бывает большое количество малых восприятий, в которых нет ничего раздельного, тогда мы лишаемся чувств; например, когда мы несколько раз подряд будем поворачиваться в одном и том же направлении, то у нас появится головокружение, от которого мы можем упасть в обморок и которое ничего не позволяет нам ясно различать. И смерть может на некоторое время приводить животных в такое же состояние.

22. И так как всякое настоящее состояние простой субстанции, естественно, есть следствие ее предыдущего состояния, то настоящее ее чревато будущим.

23. И так как, однако, придя в себя из бессознательного состояния, мы сознаем наши восприятия, то последние необходимо должны были существовать и непосредственно перед тем, хотя бы мы и вовсе не сознавали их, ибо восприятие может естественным путем произойти только от другого восприятия, как и движение естественным путем может произойти только из движения.

24. Отсюда видно, что если бы в наших представлениях не было ничего ясного и, так сказать, выдающегося и ничего более высокого разряда, то мы постоянно находились бы в бессознательном состоянии. И таково положение совершенно простых монад.

<...> 28. Люди, поскольку последовательность их восприятий определяется только памятью, действуют как неразумные животные, уподобляясь врачам-эмпирикам, обладающим только практическими сведениями, без

теоретических; и в трех четвертях наших поступков мы бываем только эмпириками; например, мы поступаем чисто эмпирически, когда ожидаем, что завтра наступит день, потому что до сих пор так происходило всегда. И только астроном судит в этом случае при помощи разума.

29. Но познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных и доставляет нам обладание разумом и науками, возвышая нас до познания нас самих в Боге. И вот это называется в нас разумной душой или духом.

30. Равным образом через познание необходимых истин и через их отвлечения мы возвышаемся до рефлексивных актов, которые дают нам мысль о том, что называется «я», и усматриваем в себе существование того или другого; а мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге, постигая, что то, что в нас ограничено, в нем беспредельно. И эти-то рефлексивные акты доставляют нам главные предметы для наших рассуждений.

Лейбниц, Г.В. Избранные философские сочинения / Г.В. Лейбниц. – Москва : Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1908. – С. 413–429.

ЛЕНИН Владимир Ильич (В.И. Ульянов) (1870 – 1924) – русский мыслитель, политический деятель русского революционного движения, теоретик марксизма. В 1909 г. Ленин пишет свой главный философский труд «Материализм и эмпириокритицизм», в котором формулируются основные положения философии марксизма. Работа Ленина вышла в период реакции, наступившей после поражения революции 1905 г., когда получили распространение такие философские направления и взгляды, как, например, махизм (эмпириокритицизм). Потому изложение марксистских философских положений у Ленина дается на фоне критики Маха и Богданова, представляющих эти философские направления. По мнению же Ленина, для практической партийной работы было бы очень важно, какую философскую позицию занимает тот или иной деятель. Он писал, что вопрос не в той или иной формулировке материализма, а в различии двух противоположных линий в философии – материализма (который исходит из вещей как первичных по отношению к ощущениям и мыслям) и идеализма (который исходит из мыслей и ощущений как первичных по отношению к вещам). В «Материализме и эмпириокритицизме» дается известное определение материи: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них». Эти две доктрины – существование объективного внешнего мира и теория познания, копирующая эту реальность, – представляют центральные темы ленинской книги. Ленин полагает, что столкновение материализма и идеализма – этих двух школ, партий, направлений – пронизывает собой всю историю философии; малейшая уступка одной стороны ведет к преобладанию другой. Он утверждает, что тот, кто отрицает независимое от чувственных восприятий существование внешнего объективного мира, имеет религиозные убеждения, а также, что существует тесная связь между агностицизмом и религией. <...> Следующей философской работой Ленина явились «Философские тетради», представляющие собой конспекты произведений Маркса, Энгельса, Гегеля, Лейбница, Фейербаха, Аристотеля и др. Ленинские заметки и комментарии к работам различных философов, и прежде всего Гегеля, имели большое значение для развития философии марксизма. Прежде всего Ленин подчеркивает единство субъекта и объекта в деятельности человека и важность

введения Марксом критерия практики в теорию познания в его «Тезисах о Фейербахе». Познание человека направляется «от субъекта к объекту», проверяясь практикой и проходя через эту проверку к истине...». В другом месте Ленин говорит: «От живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике – таков диалектический путь познания истины». <...> Большое внимание в «Философских тетрадах» Ленин уделяет проблемам сознания. Он подчеркивает активность сознания, которая выражается в преобразовании человеком окружающей действительности: «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его... Мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его».

Блинников А.В. Великие философы: Учебный словарь-справочник. – М.: Логос, 1997. – С. 202.

В.И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм

<...> во-первых, с самосознания начинается преодоление индивидом внутренней зависимости от навязанных ему извне форм социального бытия и последовательное освобождение от них: («раб, осознающий свое рабское положение и борющийся против него, есть революционер»); во-вторых, недостаточная развитость самосознания приводит человека к полной внутренней идентификации с совокупностью заданных ему социальных функций (раб, не осознающий своего рабства... просто раб); в-третьих, самосознание – канал, через который личность позитивно присваивает содержание своих социальных ролей, а в негативных случаях оправдывает злоупотребления ими (довольный раб – «холоп»).

<...> Интроекция отрицает, что мысль есть функция мозга, что ощущения суть функция центральной нервной системы человека, т.е. отрицает самую элементарную истину физиологии ради сокрушения материализма. «Дуализм» оказывается опровергнутым *идеалистически* (несмотря на весь дипломатический гнев Авенариуса против идеализма), ибо ощущение и мысль оказываются не вторичным, не производным от материи, а *первичным*. Дуализм опровергнут здесь Авенариусом лишь постольку, поскольку «опровергнуто» им существование объекта без субъекта, материи без мысли, внешнего мира, независимого от наших ощущений, т.е. опровергнут *идеалистически*: нелепое отрицание того, что зрительный образ дерева есть функция моей сетчатки, нервов и мозга, понадобилось Авенариусу для подкрепления теории о «неразрывной» связи «полного» опыта, включающего и наше «Я», и дерево, т.е. средю.

Учение об интроекции есть путаница, протаскивающая идеалистический вздор и противоречащая естествознанию, которое непреклонно стоит на том, что мысль есть функция мозга, что ощущения, *т.е.* образы *внешнего мира*, существуют *в нас*, порождаемые действием вещей на наши органы чувств. Материалистическое устранение «дуализма духа и тела» (т.е. материалистический монизм) состоит в том, что дух не существует независимо от тела, что дух есть вторичное, функция мозга, отражение внешнего мира. Идеалистическое устранение «дуализма духа и тела» (т.е. идеалистический монизм) состоит в том, что дух *не есть* функция тела, что дух

есть, следовательно, первичное, что «среда» и «Я» существуют лишь в неразрывной связи одних и тех же «комплексов элементов». Кроме этих двух, прямо противоположных, способов устранения «дуализма духа и тела», не может быть никакого третьего способа, если не считать эклектицизма, т.е. бестолкового перепутывания материализма и идеализма. Вот это перепутывание у Авенариуса и показалось Богданову и К° «истиной вне материализма и идеализма».

Но специалисты-философы не так наивны и доверчивы, как русские махисты. Правда, каждый из этих господ ординарных профессоров защищает «свою» систему опровержения материализма или, по крайней мере, «примирения» материализма и идеализма, – но по отношению к конкуренту они бесцеремонно разоблачают несвязные кусочки материализма и идеализма во всевозможных «новейших» и «оригинальных» системах. Если на удочку Авенариуса попало несколько молодых интеллигентов, то старого врага, Вундта, провести на мякине не удалось. Идеалист Вундт весьма невежливо сорвал маску с кривляки Авенариуса, *похвалив его за антиматериалистическую тенденцию учения об интроекции*.

<...> Наивный реализм» всякого здорового человека, не побывавшего в сумасшедшем доме или в науке у философов идеалистов, состоит в том, что вещи, среда, мир существуют независимо от нашего ощущения, от нашего сознания, от нашего Я и от человека вообще. Тот самый опыт (не в махистском, а в человеческом смысле слова), который создал в нас непреклонное убеждение, что существуют независимо от нас другие люди, а не простые комплексы моих ощущений высокого, низкого, желтого, твердого и т.д., – этот самый опыт создает наше убеждение в том, что вещи, мир, среда существуют независимо от нас. Наши ощущения, наше сознание есть лишь образ внешнего мира, и понятно само собою, что отображение не может существовать без отображаемого, но отображаемое существует независимо от отображающего. «Наивное» убеждение человечества сознательно кладется материализмом в основу его теории познания.

<...> вне нас, независимо от нас и от нашего сознания существует движение материи, скажем, волны эфира определенной длины и определенной быстроты, которые, действуя на сетчатку, производят в человеке ощущение того или иного цвета. Так именно естествознание и смотрит. Различные ощущения того или иного цвета оно объясняет различной длиной световых волн, существующих вне человеческой сетчатки, вне человека и независимо от него. Это и есть материализм: материя, действуя на наши органы чувств, производит ощущение. Ощущение зависит от мозга, нервов, сетчатки и т.д., т.е. от определенным образом организованной материи. Существование материи не зависит от ощущения. Материя есть первичное. Ощущение, мысль, сознание есть высший продукт особым образом организованной материи. Таковы взгляды материализма вообще и Маркса – Энгельса в частности.

Ленин В. Полное собрание сочинений. Т. 18. – М. : «Политиздат», 1976.– С. 40, 50, 65–66, 163–164.

ЛЕОНТЬЕВ Алексей Николаевич (1903 – 1979) – советский психолог, автор одного из вариантов деятельностного подхода в психологии. . <...> Предложил рассматривать деятельность (соотносимую с мотивами) как состоящую из действий (имеющих свои цели) и операций (согласованных с условиями). В основу личности, в норме и патологии, закладывал иерархию ее мотивов. Проводил исследования по широкому кругу психологических проблем: возникновения и развития психики в филогенезе, возникновения сознания в антропогенезе, психического развития в онтогенезе, структуры деятельности и сознания, мотивационно-смысловой сферы личности, методологии и истории психологии. <...>

Психология: иллюстрированный словарь. – 2-е изд. / Под ред. И.М. Кондакова. – СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2007. – С. 295.

А.Н. Леонтьев. Марксизм и психологическая наука

2. *Теория сознания.* К. Маркс заложил основы конкретно-психологической теории сознания, которая открыла для психологической науки совершенно новые перспективы. Явления сознания либо изучались в плане чисто описательном, с эпифеноменологических и параллелистических позиций, либо вообще исключались из предмета научно-психологического знания, как того требовали наиболее радикальные представители так называемой «объективной психологии». Однако связанная система психологической науки не может быть построена вне конкретно-научной теории сознания.

Сознание неизменно выступало в психологии как нечто внеположенное, лишь как условие протекания психических процессов. Такова была, в частности, позиция Вундта. Сознание, писал он заключается в том, что какие бы то ни было психические состояния мы находим в себе, и поэтому мы не можем познать сущности сознания. «Все попытки определить сознание... приводят или к тавтологии или к определениям происходящих в сознании деятельностей, которые уже потому не суть сознание, что предполагают его». Ту же мысль в еще более резком выражении мы находим у Наторпа: сознание лишено собственной структуры, оно лишь условие психологии, но не ее предмет. Хотя его существование представляет собой основной и вполне достоверный психологический факт, но оно не поддается определению и выводимо только из самого себя.

Сознание бескачественно, потому что оно само есть качество – качество психических явлений и процессов; это качество выражается в их «презентированности» (представленности) субъекту (Стаут). Качество это не раскрываемо: оно может только быть или не быть.

Идея внеположности сознания заключалась и в известном сравнении сознания со сценой, на которой разыгрываются события душевной жизни. Чтобы события эти могли происходить, нужна сцена, но сама сцена не участвует в них.

Итак, сознание есть нечто внепсихологическое, психологически бескачественное. Сознание есть то, что уменьшается или увеличивается, что отчасти утрачивается во сне и вполне утрачивается при обмороке.

«Поле сознания» (или, что то же самое, «поле внимания») может быть более узким, более концентрированным, или более широким, рассеянным; оно может быть более устойчивым или менее устойчивым, флюктуирующим. Но при всем том описание самого «поля сознания» остается бескачественным, бесструктурным.

Соответственно и выдвигавшиеся «законы сознания» имели чисто формальный характер; таковы законы относительной ясности сознания, непрерывности сознания, потока сознания.

К законам сознания иногда относят также такие, как закон ассоциации или выдвинутые гештальт-психологией законы целостности, прегнатности и т.п., но законы эти относятся к явлениям в сознании, а не к сознанию как особой форме психики, и поэтому одинаково действительны как по отношению к его «полю», так и по отношению к явлениям, возникающим вне этого «поля», — как на уровне человека, так и на уровне животных.

Несколько особое положение занимает теория сознания, восходящая к французской социологической школе (Дюркгейм, Де Роберти, Хальбвакс и другие). Как известно, главная идея этой школы, относящаяся к психологической проблеме сознания, состоит в том, что индивидуальное сознание возникает в результате воздействия на человека сознания общества, под влиянием которого его психика социализируется и интеллектуализируется; это социализированная и интеллектуализированная психика человека и есть его сознание. Но и в этой концепции полностью сохраняется психологическая бескачественность сознания; только теперь сознание представляется некоей плоскостью, на которой проецируются понятия, концепты, составляющие содержание общественного сознания. Этим сознание отождествляется с знанием: сознание — это «со-знание», продукт общения сознаний.

Другое направление попыток психологически характеризовать сознание состояло в том, чтобы представить его как условие объединения внутренней психической жизни.

Объединение психических функций, способностей и свойств — это и есть сознание; оно поэтому, писал Липпс, одновременно есть и самосознание. Проще всего эту идею выразил Джемс в письме к К.Штумпфу: сознание — это «общий хозяин психических функций». Но как раз на примере Джемса особенно ясно видно, что такое понимание сознания полностью остается в пределах учения о его бескачественности и неопределимости. Ведь именно Джемс говорил о себе: «Вот уже двадцать лет, как я усомнился в существовании сущего, именуемого сознанием... Мне кажется, что настало время всем открыто отречься от него».

Ни экспериментальная интроспекция вюрцбургцев, ни феноменология Гуссерля и экзистенционалистов не были в состоянии проникнуть в строение сознания. Напротив, понимая под сознанием его феноменальный состав с его внутренними, идеальными отношениями, они настаивают на «депсихологиза-

ции», если можно так выразиться, этих внутренних отношений. Психология сознания полностью растворяется в феноменологии. Любопытно отметить, что авторы, ставившие своей целью проникнуть «за» сознание и развивавшие учение о бессознательной сфере психики, сохраняли это же понимание сознания – как «связанной организации психических процессов» (Фрейд). Как и другие представители глубинной психологии, Фрейд выводит проблему сознания за сферу собственно психологии. Ведь главная инстанция, представляющая сознание, – «сверх-я», – по существу является метапсихическим.

Метафизические позиции в подходе к сознанию, собственно, и не могли привести психологию ни к какому иному его пониманию. Хотя идея развития и проникла в домарксистскую психологическую мысль, особенно в послепенсеровский период, она не была распространена на решение проблемы о природе человеческой психики, так что последняя продолжала рассматриваться как нечто предсуществующее и лишь «наполняющееся» новыми содержаниями. Эти-то метафизические позиции и были разрушены диалектико-материалистическим воззрением, открывшим перед психологией сознания совершенно новые перспективы.

Исходное положение марксизма о сознании состоит в том, что оно представляет собой качественно особую форму психики. Хотя сознание и имеет свою длительную предысторию в эволюции животного мира, впервые оно возникает у человека в процессе становления труда и общественных отношений. Сознание с самого начала есть общественный продукт.

Марксистское положение о необходимости и о реальной функции сознания полностью исключает возможность рассматривать в психологии явления сознания лишь как эпифеномены, сопровождающие мозговые процессы и ту деятельность, которую они реализуют. Задача психологической науки заключается в том, чтобы научно объяснить действительную роль сознания, а это возможно лишь при условии коренного изменения самого подхода к проблеме и прежде всего при условии отказа от того ограниченного антропологического взгляда на познание, который заставляет искать его объяснение в процессах, разыгрывающихся в голове индивида под влиянием воздействующих на него раздражителей, – взгляда, неизбежно возвращающего психологию на параллелистические позиции.

Действительное объяснение сознания лежит не в этих процессах, а в общественных условиях и способах той деятельности, которая создает его необходимость, – в деятельности трудовой.

В этом процессе происходит опредмечивание также и тех представлений, которые побуждают, направляют и регулируют деятельность субъекта. В ее продукте они обретают новую форму существования в виде внешних, чувственно воспринимаемых объектов. Теперь в своей внешней, экстериоризованной или экзотерической форме они сами становятся объектами отражения. Соотнесение с исходными представлениями и есть процесс их осознания субъектом – процесс, в результате которого они получают в его голове свое удвоение, свое идеальное бытие.

Такое описание процесса осознания является, однако, неполным. Для того, чтобы этот процесс мог осуществиться, объект должен выступить перед человеком именно как запечатлевший психическое содержание деятельности, т.е. своей идеальной стороной. Выделение этой последней, однако, не может быть понято в отвлечении от общественных связей, в которые необходимо вступают участники труда, от их общения. Вступая в общение между собой, люди производят также язык, служащий для означения предмета, средств и самого процесса труда. Акты означения и суть не что иное, как акты выделения идеальной стороны объектов, а присвоение индивидами языка – присвоение означаемого им в форме его осознания. «Язык, – замечает Маркс и Энгельс, – есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание...».

Это положение, однако, отнюдь не может быть истолковано в том смысле, что сознание порождается языком. Язык является не его демиургом, а формой его существования. При этом слова, языковые знаки – это не просто заместители вещей, их условные субституты. За словесными значениями скрывается общественная практика, преобразованная и кристаллизованная в них деятельность, в процессе которой только и раскрывается человеку объективная реальность. Конечно, развитие сознания у каждого отдельного человека не повторяет общественно-исторического процесса производства сознания. Но сознательное отражение мира не возникает у него и в результате прямой проекции на его мозг представлений и понятий, выработанных предшествующими поколениями. Его сознание тоже является продуктом его деятельности в предметном мире. В этой деятельности, опосредованной общением с другими людьми, и осуществляется процесс присвоения им духовных богатств, накопленных человеческим родом и воплощенных в предметной чувственной форме. При этом само предметное бытие человеческой деятельности выступает в качестве «чувственно представшей перед нами человеческой психологией».

Итак, радикальное для психологической теории открытие Маркса состоит в том, что сознание есть не проявление некоей мистической способности человеческого мозга излучать «свет сознания» под влиянием воздействующих на него вещей – раздражителей, а продукт тех особых, т.е. общественных, отношений, в которые вступают люди и которые лишь реализуются посредством их мозга, их органов чувств и органов действия. В порождаемых этими отношениями процессах и происходит полагание объектов в форме их субъективных образов в голове человека, в форме сознания.

Вместе с теорией сознания Марксом были разработаны и основы научной истории сознания людей. Важность этого для психологической науки едва ли можно переоценить.

Маркс и Энгельс не только создали общий метод исторического исследования сознания; они раскрыли также и те фундаментальные изменения, которые претерпевает сознание человека в ходе развития общества. Речь идет прежде всего об этапе первоначального становления сознания и языка и об этапе превращения сознания во всеобщую форму специфически человеческой психики, когда отражение в форме сознания распространяется на весь круг

явлений окружающего человека мира, на собственную его деятельность и на него самого. Особенно же большое значение имеет учение Маркса о тех изменениях сознания, которые оно претерпевает в условиях развития общественного разделения труда, отделения основной массы производителей от средств производства и обособления теоретической деятельности от практической.

Порождаемое развитием частной собственности экономическое отчуждение приводит к отчуждению, к дезинтеграции также и сознания людей. Последняя выражается в том, что возникает неадекватность того смысла, который приобретает для человека его деятельность и ее продукт, их объективному значению. Эта дезинтегрированность сознания уничтожается лишь вместе с уничтожением породивших ее отношений частной собственности, с переходом от классового общества к коммунистическому. «Коммунизм, – писал Маркс, – уже мыслит себя как реинтеграцию или возвращение человека к самому себе, как уничтожение человеческого самоотчуждения...».

Эти теоретические положения Маркса приобретают особенно актуальный смысл в наше время. Они дают ориентировку научной психологии в подходе к сложнейшим проблемам изменения сознания человека в социалистическом, коммунистическом обществе, в решении тех конкретных психологических задач, которые выступают сейчас не только в сфере воспитания подрастающего поколения, но и в области организации труда, общения людей и в других сферах проявления человеческой личности.

Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975. – С. 23–33.

ЛОКК Джон (1632 – 1704) – англ. философ-материалист. Работы Л. относятся к эпохе Реставрации в Англии. Он принимал участие в борьбе партий Англии как философ, экономист и политический писатель. В основном труде «Опыт о человеческом разуме» (1690) развил теорию познания материалистического эмпиризма, осложненного влиянием номинализма Гоббса и рационализма Декарта. Отвергнув учение Декарта о врожденных идеях, Л. единственным источником всех идей объявляет опыт. Идеи возникают или вследствие действия внешних вещей на органы чувств (идеи ощущения), или вследствие внимания, направленного на состояние и деятельность души (идеи рефлексии). Последнее было уступкой идеализму. Посредством идей ощущения мы воспринимаем в вещах либо первичные, либо вторичные качества. Идеи, приобретенные из опыта, только материал для знания, но еще не само знание. Чтобы стать знанием, материал идей должен быть переработан деятельностью рассудка, отличной и от ощущения, и от рефлексии и состоящей в сравнении, сочетании и отвлечении (абстракции). Посредством этой деятельности простые идеи преобразуются в сложные. Условием возможности общего знания Л., вслед за Гоббсом, считает язык. Определив знание как восприятие соответствия (или несоответствия) двух идей друг другу, Л. считает достоверным все умозрительное знание, т. е. усмотрение соответствия идей посредством разума. Напротив, опытное знание только вероятно; в нем усмотрение соответствия идей достигается ссылкой на факты опыта. На чувства опирается наше убеждение в существовании внешних предметов. Этот вид знания («сенситивный») Л. ставит выше простой вероятности, но ниже достоверности умозрительного знания. Несмотря на убеждение в известной ограниченности нашей способности познания суб-

станций, материальных и тем более духовных, Л. нельзя считать агностиком: по Л., наша задача – знать не все, а только то, что важно для нашего поведения и практической жизни, а такое знание не обеспечено нашими способностями. В учении о государственной власти и о праве Л. развивает идею перехода от естественного к гражданскому состоянию и к формам государственного управления. Цель государства, по Л., сохранение свободы и собственности, приобретенной посредством труда. Поэтому государственная власть не может быть произвольной. Она делится у Л. на: 1) законодательную, 2) исполнительную и 3) союзную, федеративную. Разработанное Л. учение о государстве было опытом приспособления теории к политической форме управления, которая установилась в Англии в результате буржуазной революции 1688 и компромисса между буржуазией и обуржуазившейся частью дворянства. Историческое влияние философии Л. велико. Мысль, согласно которой сами люди должны изменить существующий общественный порядок, если при нем личность не может получить надлежащего воспитания и развития, имела большое значение для оправдания буржуазной революции.

Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. - М.: Политиздат, 1981. – С. 246.

Джон Локк. О разуме

Глава 17. 1. Различные значения слова «разум». Но в данном месте я буду рассматривать это слово в значении, отличном от всех этих, т.е. как обозначение способности человека, которой он, как полагают, отличается от животных и этим явно намного превосходит их.

2. В чем состоит деятельность разума (reasoning). Если общее познание, как было показано, состоит в восприятии соответствия или несоответствия наших идей, а познание существования всех вещей вне нас (за исключением только бога, бытие которого каждый может познать с достоверностью и доказать себе из собственного существования) приобретается только при посредстве наших чувств, то какое же остается место для деятельности какой-нибудь иной способности помимо внешнего чувства и внутреннего восприятия? Для чего же нужен разум? Для очень многого: и для расширения нашего знания, и для руководства нашим согласием [с тем, что мы считаем за истину]. Разум имеет дело и со знанием, и с мнением; и, будучи необходимым для всех других наших интеллектуальных способностей, он действительно заключает в себе две [главные] из них, а именно *проницательность* и *способность к выведению заключений*. С помощью первой способности он отыскивает посредствующие идеи, с помощью второй он так размещает их, чтобы в каждом звене цепи обнаружить ту связь, которая скрепляет крайние члены, и тем самым как бы вытащить на свет искомую истину. Это мы и называем *умозаключением*, или *выводом*. Умозаключение состоит лишь в восприятии связи между идеями, благодаря чему ум приходит либо к усмотрению достоверного соответствия или несоответствия двух идей – как бывает в доказательствах, что приводит его знанию. Чувственного опыта и интуиции хватает на очень немного. Большая часть нашего знания зависит от дедуцирования и посредствующих идей; а в тех случаях, когда нам приходится заменить знание согласием и принять положения за истинные без уверенности в этом, мы должны отыскивать, изучать и сравнивать основания их вероятности. В обоих этих случаях способность, которая отыскивает средства и правильно приме-

няет их для выявления достоверности в одном случае и вероятности в другом, есть то, что мы называем «разумом».

3. *Четыре ступени деятельности разума.* Таким образом, в деятельности разума мы можем рассматривать следующие *четыре ступени*: первая и высшая есть выявление и отыскание доводов; вторая есть точное и методическое расположение их, размещение в ясном и надлежащем порядке с целью сделать их связь и силу ясной и легко воспринимаемой; третья есть восприятие их связи; четвертая – составление правильного заключения. <...>

9. *Разум изменяет нам, потому что идей не хватает.* Во-первых, разум совершенно изменяет нам там, где не хватает идей. Разум не простирается и не может простираться дальше идей. Рассуждения поэтому прерываются там, где у нас нет идей.

10. Наш разум часто бывает в смущении и затруднении *вследствие неясности, спутанности и несовершенства рассматриваемых им идей*; и тогда мы испытываем трудности и впадаем в противоречия.

11. Разум часто бывает в нерешительности, *потому что не воспринимает идей, которые могли бы ему показать достоверное или вероятное соответствие или несоответствие каких-либо двух других идей.* В этом отношении способности одних людей далеко превосходят способности других.

12. *Исходя из ложных принципов*, ум часто запутывается в нелепостях и трудностях и попадает в тупики и противоречия, из которых не знает, как выбраться. В этом случае бесполезно умолять разум о помощи, если только не имея в виду раскрытие ложности принципов и отказ от их влияния. Разум во все не устраняет трудностей.

13. *Двусмысленные слова* и неопределенные знаки при недостаточном внимании *часто смущают* в рассуждениях и доказательствах *человеческий разум* и ставят его *в тупик*. Но в двух последних случаях это вина наша, а не разума.

14. *Высшая степень нашего знания есть интуитивное знание без рассуждения.* Некоторые имеющиеся в нашем уме идеи таковы, что сами собой могут непосредственно быть сравниваемы друг с другом, и ум способен воспринимать их соответствие или несоответствие так же ясно, как и то, что он имеет их. Такое познание, как было сказано, я называю *интуитивным познанием*. Оно несомненно достоверно, не нуждается в доказательствах и не может иметь их, представляя высшую степень доступной людям достоверности. В этом состоит очевидность всех тех *максим*, в которых никто не сомневается.

15. *Следующей степенью является доказательство путем рассуждения.* Мы *нуждаемся в размышлении* и должны делать свои открытия путем рассуждения и умозаключений. Такие идеи бывают двух видов.

Во-первых, *познание интуитивное.* Ибо в последнем есть только одна простая интуиция, где нет места ни малейшему заблуждению или сомнению: вся истина видна сразу и вполне. Правда, в доказательстве также присутствует интуиция. Но все же, когда ум твердо удерживает в себе интуитивное знание соответствия одной идеи и второй, второй и третьей, третьей и четвертой и т.д., тогда соответствие Первой и четвертой идей есть доказательство и дает

достоверное познание, которое можно назвать *рациональным познанием*, тогда как другое – *интуитивным*.

16. Для дополнения ограниченного знания у нас есть только суждение на основе вероятных доводов. Во-вторых, имеются другие идеи, которые находятся не в достоверном, а в часто встречающемся или вероятном соответствии с крайними.

17. *Интуиция, доказательство, суждение*. Интуитивное познание есть восприятие достоверного соответствия или несоответствия двух идей путем их непосредственного сравнения.

Рациональное познание есть восприятие достоверного соответствия или несоответствия двух идей через посредство одной или нескольких других идей.

Суждение есть мышление, или признание соответствия или несоответствия двух идей через посредство одной или нескольких идей причем достоверное соответствие или несоответствие посредствующих идей с теми двумя идеями не усматривается умом и он лишь замечает, что таковое обычно имеет место, ибо случается часто.

18. *Выводы из слов и выводы из идей*. Главный акт логического рассуждения – это нахождение соответствия или несоответствия двух идей друг другу через посредство третьей идеи.

19. *Четыре вида доводов*.

Во-первых, *ad verecundiam*. Считают дерзостью, когда кто-нибудь решается выставлять и защищать собственное мнение против общепринятого направления взглядов, освященного стариной, или противопоставлять свое мнение мнению какого-нибудь известного ученого или писателя, получившего одобрение другим образом. Люди, подкрепляющие свои мнения такого рода авторитетами, считают, что они должны вследствие этого одержать верх в деле, и готовы упрекать в «дерзости» всякого, кто против них выступит. Это, мне кажется, можно назвать *argumentum ad verecundiam*.

20. Во-вторых, *ad ignorantiam*. Вторым путем, которым обычно пользуются в споре, чтобы одолеть других, принудить их подчиниться своему суждению и принять оспариваемое мнение, состоит в требовании, чтобы противник признал то, что утверждается в качестве доказательства, сели он не может выставить нечто лучшее. Это я называю *argumentum ad ignorantiam*.

21. В-третьих, *ad korninem*. Третий путь состоит в том, чтобы прижать человека выводами из его собственных принципов или допущений. Это известно под названием *argumentum ad hominem*.

22. В-четвертых, *ad iudicium*. Четвертый путь – это использование доводов, взятых из каких-нибудь оснований или вероятности. Это я называю *argumentum ad iudicium*. Из всех четырех видов только один этот действительно чему-то обучает и двигает нас вперед по пути к наказанию. Ибо: 1) правильность мнения другого не доказывается тем, что я не хочу противоречить ему из уважения или какого-нибудь другого соображения, а не потому, что убежден; 2) из того, что я не знаю лучшего, вовсе не следует, что другой на верном пути и что я должен выбрать этот же самый путь; 3) точно так же не следует,

что другой на верном пути, из того, что он показал мне, что я на ложном пути.

23. То, что *выше разума*, что *противно разуму* и что *согласно с разумом*. 1. *Согласны с разумом* такие положения, истинность которых мы можем выявить путем изучения и исследования идей, получаемых нами от *ощущения* и *рефлексии*, и относительно которых мы путем естественного вывода находим, что они истинны или вероятны. 2. *Выше разума* такие положения, истинность или вероятность которых нельзя вывести с помощью разума из этих принципов. 3. *Противны разуму* положения, несовместимые или непримиримые с нашими ясными и отличными друг от друга идеями. Выражение «*выше разума*» можно понимать в двояком смысле, а именно как обозначающее: выше вероятности или выше достоверности; в таком же широком смысле, я полагаю, берется иногда и выражение «*противно разуму*».

24. *Разум и вера не противоречат друг другу*. Слово «разум» употребляется еще в ином смысле, как *нечто противоположное вере*.

Итак, под *разумом*, если противопоставить его *вере*, я понимаю здесь выявление достоверности или вероятности таких положений или истин, к которым ум приходит путем вывода из идей, полученных им благодаря применению его естественных способностей, а именно посредством ощущения или рефлексии.

Локк Дж. Сочинения в трех томах: Т. 2 / Пер. с англ.; Ред-кол.: М. Б. Митин (пред.) и др. – М.: Мысль, 1985. – (Филос. наследие). – В надзаг.: АН СССР. – С. 148–169.

ЛУРИЯ Александр Романович (1902 – 1977) – выдающийся отечественный психолог, ученый с мировым именем, один из основоположников (наряду с Л.С. Выготским, А.Н. Леонтьевым) культурно-исторической теории человеческой психики. Главные теоретические и экспериментальные исследования посвящены изучению мозга и его функциональной организации и связаны с проблемами локализации высших психических функций и их нарушениями.

А.Р. Лурия является создателем новых методов психологического анализа последствий локальных поражений мозга, послуживших основой для формирования специальной отрасли психологической науки – нейропсихологии и нейропсихологической диагностики. Многие годы А.Р. Лурия читал курс лекций по общей психологии на факультете психологии МГУ им. М.В. Ломоносова, имевший неизменный успех у нескольких поколений студентов.

Лурия А.Р. Лекции по общей психологии. – СПб: Питер, 2006. – С. 2.

А.Р. Лурия. Язык и сознание

<...> Сознательная деятельность человека по своим основным особенностям резко отличается от индивидуально изменчивого поведения животных.

<...> Сознательная деятельность человека не обязательно связана с биологическими мотивами. Вторая отличительная черта сознательной деятельности человека заключается в том, что, в отличие от поведения животного, она вовсе не обязательно определяется наглядными впечатлениями,

получаемыми от среды, или следами непосредственного индивидуального опыта.

<...> Сознательная деятельность человека может руководствоваться не непосредственным впечатлением от внешней ситуации, а более глубоким познанием стоящих за ней внутренних законов, поэтому есть все основания говорить, что поведение человека, основанное на познании необходимости, свободно.

<...> Сознательная деятельность человека имеет еще и третий источник – подавляющее число знаний и умений человека формируется путем усвоения общечеловеческого опыта, накопленного в процессе общественной истории и передающегося в процессе обучения.

<...> Для идеалистической философии характерен принцип дуализма. Основное положение этого направления сводилось не только к признанию резких принципиальных различий в поведении животных и сознании человека, но и в попытке объяснить эти различия тем, что сознание человека следует рассматривать как проявление особого духовного начала, которого нет у животного.

<...> Для естественнонаучного позитивизма сознательная деятельность человека является прямым результатом эволюции животного мира, и все основы человеческого сознания можно наблюдать уже у животных.

<...> Согласно принципам марксизма, особенности высшей формы жизни, свойственной только человеку, надо искать в социально-исторической форме жизнедеятельности, которая связана с общественным трудом, употреблением орудий и возникновением языка.

<...> Поэтому корни возникновения сознания человека следует искать не в особенностях «души» и не в глубинах его организма, а в исторически сформировавшихся социальных условиях жизни.

<...> Условие, возникающее при изготовлении орудия, и может быть названо первым возникновением сознания, иначе говоря, первой формой сознательной деятельности.

<...> Выделение из общей биологической деятельности специальных «действий», каждое из которых не определяется непосредственным биологическим мотивом, но направляется сознательной целью и приобретает свой смысл лишь при соотнесении этого действия с конечным результатом, и появление ряда вспомогательных «операций», посредством которых выполняется это действие, и представляет собой коренную перестройку поведения, которое и составляет новую структуру сознательной деятельности. Сложная организация сознательных «действий», выделяющаяся из общей деятельности, приводит к тому, что появляются формы поведения, которые непосредственно не направляются биологическими мотивами, а иногда могут даже противоречить им.

<...> Становится ясным, что сознательная деятельность человека не является продуктом естественного развития свойств, заложенных в организме,

но является результатом новых общественно-исторических форм трудовой деятельности.

<...> Другим условием, которое приводит к формированию сложно построенной сознательной деятельности человека, является возникновение языка.

<...> Правы те ученые, которые утверждают, что наряду с трудом язык является основным фактором формирования сознания.

<...> Возникновение языка вносит по крайней мере три наиболее существенных изменения в сознательную деятельность человека. Первое из них состоит в том, что язык, обозначая предметы и события внешнего мира в отдельных словах или их сочетаниях, позволяет выделить эти предметы, направлять на них внимание и сохранять их в памяти.

<...> Поэтому можно сказать, что язык удваивает воспринимаемый мир, позволяет хранить полученную из внешнего мира информацию и создает мир внутренних образов.

<...> Второе изменение, подчеркивающее существенную роль языка в формировании сознания, заключается в том, что слова языка не только указывают на определенные вещи, но и абстрагируют их существенные свойства, относят воспринимаемые вещи к определенным категориям. Эта возможность обеспечить процесс отвлечения (абстракции) и обобщения является вторым важнейшим вкладом, который язык вносит в формирование сознания.

<...> Третье изменение: язык служит основным средством для передачи информации, сложившейся в общественной истории человечества, иначе говоря, он создает третий источник развития психических процессов, которые на стадии человека прибавляются к тем двум источникам (наследственно передаваемые программы поведения и формы поведения, сложившиеся в результате опыта данной особи), которые имели место у животных.

<...> С появлением языка у человека возникает совершенно новый тип психического развития, который не имел места у животных, также язык действительно является важнейшим средством развития сознания.

Лурия А.Р. Лекции по общей психологии. – СПб: Питер, 2006. – С. 66–70.

МАРГОЛИС Джозеф (род. 1924)

– американский философ, представитель научного материализма. С 1968 г. – профессор университета Темпла в США. В своих произведениях – «Личность и сознание», «Культура и культурные сущности» – М. поддерживает программу «единства науки», но в отличие от неопозитивистов считает, что эта программа должна опираться на следующие новейшие тенденции развития западной философии: 1) сближение традиций философии англоязычных стран (аналитической философии опыта) с традициями континентальной европейской философии (герменевтики, философии разума); 2) сближение философии и методологии естественнонаучных и социально-гуманитарных дисциплин; 3) сближение философии и методологии науки с историей науки; 4) акцент на исследованиях проблематики инноваций, развития и прогресса, в том числе научных

открытий. Реализация такой программы должна избегать крайностей философского дуализма, с одной стороны, и физикалистского редукционизма – с другой. Ее онтологической основой является «нередуктивный» материализм, утверждающий эволюционное («эмерджентное») возникновение и несводимость друг к другу различных атрибутов материи. В частности, культурные атрибуты (сущности) не сводятся к их материальным носителям, хотя и не существуют вне или помимо последних. Специфика этих атрибутов определяется интенцией и интенсией (как свойствами соответственно сознания, или психики, и языка). Культурные сущности демонстрируют диалектическое единство «знака и типа», т.е. конкретного и абстрактного.

Справочник по истории философии / Под ред. В.С. Ермакова. – СПб.: Союз, 2003. – С. 371.

Джозеф Марголис. Личность и сознание

Глава 11 Психофизическое взаимодействие. <...> С одной стороны, психические состояния не обязаны всегда проявляться в поведении или в поведенческих установках (что бы мы ни предполагали о способах их обнаружения). И здесь мы всегда сталкиваемся с эмпирической возможностью «минимального скептицизма», то есть с тем, что у нас может не быть наблюдаемой поведенческой очевидности, достаточной для подтверждения актуального и определенного психического состояния (как, например, в случаях неожиданного наплыва воспоминаний об отце или переживаний, вызываемых образом отца).

<...> С другой стороны, хотя наблюдаемые стимулы и реакции должны быть физическими по природе или по крайней мере физически реализуемыми, понятия о них определяются функционально, и потому эти стимулы и реакции могут приобретать бесконечное многообразие конкретных физических форм. А постольку без эмпирически удовлетворительного тезиса об инвариантности не существует способов охарактеризовать поведение, не прибегая к допущению целенаправленности и когнитивности.

<...> Лингвистическое поведение по своей природе – самое развитое и изменчивое в отношении своих возможных проявлений. Следовательно, можно ожидать, что неприемлемость бихевиористской теории языка обнаруживается наиболее ясно в факте неэлиминируемости интенциональных психических состояний перед лицом когнитивно значимого поведения высших животных и человека.

<...> Критические пункты здесь таковы: (1) куайновское бихевиористское объяснение языка порождает и должно порождать концептуальные головоломки, которые оно само не вправе допускать и, следовательно, не может разрешить; (2) бихевиоризм явно несостоятелен в объяснении лингвистического поведения. Все это вместе устраняет скептицизм Куайна в отношении понимания и перевода языка.

<...> И если они прибегают к этим данным, то куайновская неопределенность не может даже возникнуть или быть осмысленной: предложения будут (или не будут) эквивалентными на поведенческих основаниях.

Семантические различия предложений занимают в теории сознания место, аналогичное месту психических состояний. Следовательно, недостатки тео-

рии Куайна аналогичны неудачам бихевиористской редукции таких состояний.

<...> Поведенческий подход должен предполагать, что *вербальные реакции* говорящего, «провоцируемые» (как явно настаивает Куайн) определенными внешними стимулами, различаются им некоторым когнитивно релевантным способом. Если же это не так, то тогда туземец не может утверждать что-либо относительно воспринимаемого им порядка вещей. Тогда нельзя говорить, что стимулы *провоцируют* его реакцию, что он *согласен* подвергнуть сомнению что-либо, что его изречение можно (гипотетически) интерпретировать как *предложение*, обладающее некоторым определенным значением.

<...> Дилемма ясна: если стимулы доступны когнитивно и мы можем фиксировать их поведенчески, то тогда мы имеем некоторое понимание *терминов* туземца (*поскольку* мы понимаем его интересы, способности восприятия и т.п.) и тогда тезис о радикальной непрозрачности референции становится неприемлемым; если мы принимаем последний тезис и/или интерпретируем стимулы в некогнитивном смысле, то тогда мы не в состоянии говорить даже о стимулах-значениях *предложений туземца*. К такому же заключению мы придем, если допустим вместе с Куайном, что можем фиксировать *согласие* и *несогласие* туземного оратора— ведь последние нельзя определить, пока мы не интерпретируем соответствующие стимулы как когнитивно доступные говорящему. Наконец, мы приходим к тому же самому, если предположим вслед за Куайном, что мы интересуемся стимулами, которые «провоцируют» или «вызывают» вербальные реакции туземца, а вовсе не возможными ошибками и т.п.

<...> Вполне допустимо, что между различными языками существуют значительные семантические и синтаксические расхождения и что термины нашего языка не могут быть поставлены во взаимно-однозначное соответствие с терминами языка другой культуры.

<...> Итак, поведенческие понятия *стимула* и *реакции* в противоположность понятиям скоррелированных во времени *физических событий* предполагают центральные состояния чувствующего организма, характеризуемые в терминах цели, побуждения, интереса, привычки, подчинения правилам и нормам, когнитивных способностей и т.д., короче, предполагают психические состояния, соразмерные ограничениям минимальной рациональности. Стимулы и реакции определяются не просто в терминах их физических свойств, но скорее в терминах теории интенционально значимых диспозиций данного организма.

<...> Иными словами, термин «сырые чувства» нечетко обозначает *сами состояния переживаемого внутреннего опыта*, вступающие в причинные взаимодействия. Следовательно, эпифеноменализм может быть элиминирован в том смысле, что нельзя отрицать причинную роль «сырых чувств». Говорить о чувственной информации ниже порога сознания не значит говорить о «сырых чувствах». Такая информация может вступать в причинные отношения при кибернетической интерпретации физических состояний и процессов. Здесь эпифеноменализм, конечно, неуместен. Информация же на уровне

сознания, *выражающая состояния непосредственного осознания боли, образов, «кажущихся» феноменов* (Чизом [1957]) и т.д., вполне может вступать в причинные отношения. Но и здесь эпифеноменализм опять же является неуместным. Такие состояния, кратко говоря, суть центральные психические состояния. Если они интенциональны, то их содержание должно приписываться связанным с ними физическим состояниям. Если это «сырые чувства», то они как таковые, будучи нетранзитивными (вопреки Армстронгу [1962]), *перцептуально* недоступны. *Качества* непосредственного опыта тогда не представляют большой проблемы для эмпирической науки, но не потому, что они суть «номологические бездельники», а потому, что они входят в описательный дискурс только в непереходном винительном падеже (Марголис [1973а]) глагольных выражений чувствительности и осознания, то есть «существуют» лишь постольку, поскольку «переживаются». Однако в причинные отношения вступают именно переживание боли или «обладание» ментальным образом, а не просто боль или ментальный образ.

<...> Поэтому сложное психическое состояние, состояние осознанности чьих-то ощущений или образов, должно «реализовываться» так же, как и более простые интенциональные состояния.

<...> С нередуктивным материализмом дело обстоит несколько сложнее. Нередуктивный материалист принимает: (1) реальность ментальных и психологических явлений; (2) несостоятельность картезианского дуализма; (3) неадекватность тезиса тождества.

<...> Во-первых, *если психофизические законы существуют*, то тогда психофизические обобщения гомономны. Во-вторых, *если существуют физические законы, объясняющие психофизические обобщения*, то тогда, признав тезис тождества, можно допустить, что соответствующие законоподобные формулировки могут быть построены в психофизических терминах, то есть опять же гомономно. Следовательно, основная нагрузка аргументации Дэвидсона приходится на утверждение о том, что релевантный закон «может быть установлен только в *ином* [то есть в чисто физическом] словаре».

<...> Следовательно, перед ним встает принципиальная дилемма: или, допуская ментальную причинность, допустить и возможность психофизических законов, или, отрицая психофизические законы, отвергнуть и ментальную причинность. <...>

Марголис Дж. Личность и сознание. – М. : «Прогресс», 1986. – С. 313–347.

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

Хрестоматия

Часть 2

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.