10223
A161

Digital Library repository
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

С. С. Абрамов

НЕЯВНАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Год

Вып.

Дата

(фамил

нами велась в следующ

в котором р-рен 1% катализатора, прибавляли постепен
наступало разогревание, реакционную массу охлаждали, н
выше 40°. При конденсации окиси этилена с ацетоном
диоксолан-1,3 $CH_2-CH_2-O-C(CH_3)_2-O$ (12%) и 7
Конденсацией окиси этилена с метилэтилкетоном пол
оксолан-1,3 $CH_2-CH_2-O-C(CH_3)(C_2H_5)-O$ (19%) с $t°$
$=0{,}9353$ и $n_D^{20}=1{,}4110$. 68,1% окиси заполимеризова
с метилпропилкетоном дали 2,2-метилпропилдиоксолан-
140,5°; $d_4^{20}=0{,}9246$ и $n_D^{20}=1{,}4174$. Полимера окиси 4
с ацетоном дал 2,2-диметил-4-хлорметилдиоксолан с вых
тилкетоном 2-метил-4-хлорметил-2-этилдиоксолан (выхо
25 мм); $d_4^{20}=1{,}0887$ и $n_D^{20}=1{,}4412$; с метилпропилкето
л-2-пропилдиоксолан (выход 84%); $t°_{кип}$ 93,5—94,5° (25 м
и 4427. Реакцией эфира глицида с ацетоном, метилэт
тоном получены 2,2-диметил-3-метоксиметилдиок
л-2-этилдиоксолан и 2-метил-3-метоксиметил-3-
гликоля с метилэтилкетоном в присутствии
лан с выходом 16%. Конденсацией окиси п
тилкетоном и метилпропилкетоном пол
ксолан, триметилэтилдиоксолан (выход
илдиоксолан (выход 56%; $t°_{кип}$ 161—163
4,4,2,2-тетраметилди

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. В. В. КУЙБЫШЕВА

С. С. Абрамов

НЕЯВНАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ

(Опыт философского исследования)

Под редакцией д-ра филос. наук А. К. Сухотина

Научная библиотека
Для книг
ТГУ

ИЗДАТЕЛЬСТВО ТОМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Томск — 1991

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ББК 15.11

А. 88

Абрамов С. С. **Неявная субъективность:** (Опыт философского исследования). — Томск: Изд-во Том. ун-та, 1991. — 208 с. — 1 р. 70 к. 600 экз. 0302020100.

В монографии рассматривается проблема неявной субъективности (бессознательного) в философии. Обоснована необходимость оперирования этим понятием при анализе человеческой активности. Содержание понятия раскрывается в соотношении с категориями «идеальное» и «сознание». Устанавливаются формы неявной субъективности. На материале истории философии и методологии науки демонстрируются эвристические и объяснительные возможности принципа бессознательного.

Для специалистов-философов, преподавателей гуманитарных наук, аспирантов.

Рецензенты: д-р филос. наук В. В. Чешев,
д-р филос. наук В. С. Швырёв

ISBN 5-7511-0001-8

А $\frac{0302020100}{177(012)-91}$ 1—90

© С. С. Абрамов, 1991

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ВВЕДЕНИЕ

> Мы создали чудесные вещи, но не смогли сделать из себя существ, которые были бы достойны громадных усилий, затраченных на эти вещи. В нашей жизни нет братства, счастья, удовлетворенности; это — духовный хаос и мешанина, близкие к безумию, — причем не к средневековой истерии, а, скорее, к шизофрении — когда утрачен контакт с внутренней реальностью, а мысль отделилась от аффекта.
>
> **Э. Фромм**

Успехи в развитии естественных наук последних столетий нарушил равновесие познавательных ориентаций человека, они сформировали и укрепили его устремленность вне себя, на космос, природность, социальность. Просчеты, промахи, ошибки и разочарования люди склонны объяснять незнанием внешних причин, наличием неизвестных или неучтенных закономерностей окружающего мира. Эта, отчасти верная методология, действительно позволяющая находить скрытое и улучшать человеческое существование, не исчерпывает, однако, все возможности совершенствования жизни. Есть еще одна изначальность — человеческая душа, реальность субъективного мира. Ведь любой акт жизнедеятельности человека не имеет прямой объективной детерминации, а опосредован участием внутренней стихии субъективности. Мера этого участия и есть мера человеческого в бытии. Таким образом, важен духовный фактор. Очевидно, что многое зависит от сознания, знаний, умения мыслить и чувствовать, способностей к переживанию и концентрации воли. Но дело еще и в том, что человеческая субъективность не может быть сведена только к сознанию — чувственно-понятийной форме выражения действительности. Помимо сознания человек является носителем еще и другой, особой, неявной для него самого идеальной реальности. Она столь же глубока, сложна и подвижна, как и противолежащая ей материальная сторона бытия, и так же, как в этой, последней, в ее недрах содержатся не менее значимые причины человеческих достижений и неудач.

Книга посвящена философскому исследованию неяв-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ных форм человеческой субъективности[1] — особого идеального мира, скрытого за ясной данностью сознания и очевидной поверхностью поступков. В настоящее время такая тема уже не выглядит неожиданной, странной или сомнительной. Она активно инициируется в философии потребностями мировоззренческого, методологического и специального, внутрифилософского характера[2].

Актуальность темы в мировоззренческом и методологическом планах обусловлена пристальным вниманием обыденного и научного познания к сферам скрытой идеальной детерминации человеческой жизни.

В современных знаниях о человеке неявная субъективность зафиксирована как на уровне абстрактно-понятийных образований, где описана терминами «подсознательное», «предсознательное», «арефлективное», «неявное знание», «латентное», «сверхсознательное», «неосознанное», «бессознательное», так и в различных предметно-деятельностных комплексах: техниках лечения психических заболеваний, методах формирования навыков автоматизированных действий, обучении языку, тренировках памяти, всевозможных гипнотических процедурах, в различных видах деятельности, требующих самовнушения (спорт, актерское мастерство), экспериментах с феноменами парапсихологического типа, рекламном деле, различных видах пропаганды. В психологии (14; 20; 31; 128), лингвистике (15; 25; 123; 143; 153), литературоведении (13; 20, т. 3; 148; 150), теории творчества и методологии науки (73; 74; 125; 67; 117;

---

[1] Термин «субъективность» заимствован из работы И. В. Ватина (28), где под субъективностью понимается особый, внутренний модус человеческого бытия, противостоящий не объективному, но объектному, вещному бытию; в своей противоположности миру вещей субъективность выступает как потенциальность, которая лишь в определенном результате находит свое наличное существование; субъективность не сводима к субъективной стороне практической деятельности, но присутствует в ней как идеальный момент; хотя субъективность идеальна, в то же время она не исчерпывается сферой сознания и может быть представлена в нем в форме знания, оставаясь обязательным условием самого этого представления (28, с. 45—47, 54—56, 70—76). Значение термина «неявное» в настоящем исследовании совпадает в разработанном в концепции личностного знания М. Полани (117). «Неявное» означает собою такие факторы в познавательной и практической деятельности, которые оказываются скрытыми, периферийными, имплицитными, потенциальными прежде всего по отношению с субъекту — носителю этой деятельности. Таким образом, термин «неявная субъективность» будет обозначать субъективное бытие, остающееся скрытым, периферийным, потенциально осознаваемым для самого этого субъекта.

[2] О необходимости исследования неявных сторон сознания в философии см. в работах (5; 23; 28; 30; 56; 57; 58; 62; 63; 99; 121; 100; 104).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

92; 151), этнографии и социологии (21; 88; 124), истории и теории культуры (48; 103; 145) представления о скрыто функционирующем содержании субъективной реальности[3] лежат в основе основополагающих объяснительных процедур, вне которых невозможно удовлетворительно понять поведение человека, его эмоциональное состояние, ориентацию и динамику сознания, особенности креативных процессов. Таким образом, научные исследования (которые философия принимает в качестве своей эмпирической области) представляют все необходимые признаки, позволяющие утверждать, что идея неявной субъективности имеет потенциально всеобщий характер в описании и объяснении человека и его деятельности.

Философская мысль всегда активно реагировала на универсалии, функционирующие в тех или иных сферах практики и познания. Эта реакция в первую очередь связана с процедурами трансформации нового научного знания в картину мироздания, в содержание нравственных, эстетических, научно-теоретических принципов и норм человеческой жизнедеятельности. Исполнение этих функций в отношении знаний о глубинных уровнях человеческой субъективности до сих пор еще нельзя признать удовлетворительным[4]. С недостаточной философской разработкой теории человеческой субъективности связаны и проблемы методологии науки.

Это характерно, например, для исследований бессознательного в психологии. Здесь накоплен огромный эмпирический материал, создан ряд оригинальных концепций бессознательного, нет недостатка и в работах по методологии конкретных исследовательских программ. Однако во всем этом объеме знаний, несмотря на то, что он относится к одной предметной области, трудно обнаружить какую-либо целостность. Он весьма неоднороден в содержательном отношении, раздроблен на части, не связанные друг с другом, типологически не организован. Излишне доказывать, ибо это очевидно для сторонников различных исследовательских ориентаций (20, т. 1, с. 79—80; т. 4, с. 56—66, 77—92), что ни одна из существующих частнонаучных концепций не вправе претендовать на статус всеохватывающего теоретического описания бессознательного. Любая частная теория и не в состоянии это сделать. Как показывает опыт современного понимания истории развития науки, такая задача может быть решена только на уровне глубоких философско-методологических изысканий. Характерная особенность современного положения дел в сфере исследования бессознательного как раз и состоит в отсутствии экспликации философско-методологических оснований тематики бессознательного в человеческом са-

[3] Слова «субъективность», «субъективная реальность», «духовный мир», «ментальный мир» в дальнейшем используются как синонимы.

[4] Положительно в этом плане следует оценить работы (54, 57).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

монознании. Именно это обстоятельство в значительной мере затрудняет проведение широких обобщений, делает невозможным корректное, взвешенное сравнение различных концепций, препятствует определению их аутентичности теме бессознательного, способствует тому, что вне поля зрения остаются обширные предметные области[5].

Отмеченные выше особенности отношения философии к частным наукам в связи с исследованиями неявной сферы человеческой субъективности составляют содержание эмпирической аргументации в пользу философского анализа вопроса. Помимо эмпирической существует и теоретическая внутрифилософская аргументация, которая требует учета неявного субъективного фактора на категориальном уровне в концепциях познавательного и практического отношения человека к миру.

Потребность в учете неявных элементов всегда ощущалась в философских исследованиях познавательных процессов. Любые попытки объяснить познание только через активность сознания и сознательно планируемую деятельность неизбежно приводят, по существу, к модели познавательного процесса, подобной замкнутому кругу: возникновение нового знания — нового содержания сферы сознания — может происходить только на основе содержания этой же самой сферы сознания. Сознание становится единственным источником нового знания, которое возникает как более или менее сложная комбинация старого знания.

Ограниченность такой модели очевидна. Для того, чтобы указать на внешний источник знаний, необходимо либо признать находящуюся вне субъекта объективную реальность духовной сущностью, благодаря которой возможна «имплантация» или генезис знания в сознании субъекта, либо все же отказаться от познания самой реальности из-за отсутствия каналов связи с ней и представить познание как самопостижение порождающего себя из себя самого сознания (возможны синтетические варианты).

Материалистическое разрешение этой ситуации связано с признанием того факта, что формирование знания не может быть ограничено сферой сознания, что связь сознания с материальной действительностью, как объектом познания, должна быть опосредована качест-

[5] О недостатках философско-методологического обеспечения темы бессознательного в психологии см. (106, с. 185—186; 180, с. 170—171).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

венно различными уровнями, в том числе и такими, которые не осознаются субъектом, хотя имеют идеальную природу. В зависимости от вида познавательных задач называют множество факторов подобного рода: неосознаваемые ощущения, восприятия, представления, понятия, установку, интуицию и т. д. (см.: 22; 23; 29; 58). Это, несомненно, способствует решению вопроса, но в то же время требует в качестве основания теории познавательного процесса знания целостной онтологии неявной субъективности, а не простой суммы названных элементов, которые обрели свое существование в различных, часто не связанных друг с другом исследовательских контекстах.

Необходимость неявной субъективности при рассмотрении практического отношения человека к внешнему миру обусловлена трудностями объяснения возможности целесообразной материальной деятельности на основе содержания человеческого сознания.

Между тем, что понимает человек под мотивами своих поступков, и их реальными причинами, между тем, что он думает о том, что он делает, и действительным содержанием действия, между тем, что он ожидает получить, и результатами его активности всегда можно обнаружить различия, достойные искреннего удивления. Разумеется, причины этих различий скрываются в материальных условиях осуществления деятельности. Но не менее важную роль играет в этом возмущающее воздействие не осознаваемых субъектом, но принадлежащих ему идеальных причин. Именно поэтому (а не только благодаря чисто материальным причинам) действия часто не таковы, какими их себе представляют, результаты не таковы, какими желают их получить, мотивы неясны, порою рационально необъяснимы, а иногда просто выдуманы. От сознательного желания совершить поступок до действительного совершения поступка всегда простирается некоторая дистанция, «размеры» которой зависят не столько от самого этого желания или материальных обстоятельств, сколько от той области субъективности, посредством которой осуществляется перевод сознания в материальные действия. Правильно сказано: «Сознание долга само по себе еще не дает силы его исполнить — в этом вся трудность нравственного вопроса» (140, с. 19).

Факты бездействия при желании действовать, равно и факты несовпадения цели и результата, при всех, казалось бы, необходимых для этого условиях, свидетельствуют о роли скрытых идеальных детерминант в осуществлении сознательной деятельности. В философских схемах объективации субъективного, в теории практической деятельности этот вопрос еще только ставится на повестку дня (8; 63).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Таковы философско-методологические и мировоззренческие основания, актуализирующие проблематику неявной субъективности в философии.

Несмотря на очевидную значимость теории субъективности в решении внешних и внутрифилософских проблем, нельзя сказать, что тема неявной субъективности достаточно хорошо осознана в самой философии, особенно в материалистической. В связи с этим одна из основных задач исследования заключается в проведении теоретического обоснования правомерности конституирования темы в философском сознании (первая глава книги). Решение этого вопроса предшествует рассмотрению центральной задачи, связанной с выяснением собственно онтологических характеристик неявной субъективности (вторая глава книги).

Проблема онтологии неявной субъективности, как и большинство фундаментальных проблем в философии, имеет давнюю историю[6]. Однако в качестве специального, ясно обозначенного предмета философского анализа, она выступает лишь в начале XX века, главным образом, в феноменологии и экзистенциализме. В сравнении с классической философией, которая строила онтологию внешнего человеку объективного мира, а вопросами субъективности интересовалась преимущественно в гносеологическом аспекте, для философии начала XX века характерен решительный поворот к поиску онтологии субъективной реальности. Представители феноменологии и экзистенциализма стремились к построению такой структуры бытия, которая включала бы в себя в качестве необходимой части субъективную реальность, человеческое сознание, понимание человеком мира, но не в форме пассивного момента, а как такое начало, которое способно менять это бытие, вносить в него новые связи и явления (121, с. 175). Сторонники этих течений считали невозможным рассмотрение роли сознания, субъективности в познавательном процессе и практической деятельности вне предварительного знания их онтологии.

В сжатой форме отмечу основные особенности подхода к анализу субъективности представителями феноменологии и экзистенциализма. Это необходимо для того, чтобы обосновать направление и метод настоящего исследования.

---

[6] История проблемы рассматривается в § 2.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Основу феноменологического анализа сознания, как известно, составлял метод феноменологической (трансцендентальной) редукции, предложенный Э. Гуссерлем. Метод предназначался для решения главной задачи феноменологии, суть которой в обнаружении глубинных, изначальных, объективных структур сознания, отвечающих за конституирование всего налично-данного содержания субъективного бытия. Редукция представляет собой работу сознания, направленную на элиминацию любых конкретностей своего собственного содержания. В итоге сознание, непрерывно снимающее свое собственное содержание, приходит к фиксации невыразимого и не сводимого к какому-то иному основанию трансцендентального Эго, которое и признается началом конституирования любых предметностей сознания.

Нетрудно заметить, что, «редуцируя» сознание посредством сознания, Гуссерль уже предзадает неизбежность Эго для бытия субъективности. По этой причине подход Гуссерля не мог быть признан строго корректным. Не безупречна эта позиция и по другим причинам: с одной стороны, она не позволяет решить вопрос о мере, в какой сознание обусловлено внешним миром, поскольку все содержание сознания в конечном счете определяется его внутренними структурами; с другой стороны, она не объясняет происхождение Эго, утверждая его как несомненный факт.

Критикуя эту позицию, М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр отстаивали невозможность беспредпосылочного бытия Эго. Хайдеггер высказал идею изначальной понятности бытия для человека, которое обусловлено самим способом человеческого существования. Понимая, человек уже изначально предпонимает (35, с. 317—323; 33, с. 66—75). В этом предпонимании само сознание, наличие «Я», имеет субъективные предпосылки. Особенно сильна аргументация этого положения у Сартра в теории прарефлексивного сознания (см. § 2). Солидарен с ними и П. Рикёр, который считает, что изначальность Эго-сознания — это заблуждение, которое необходимо преодолеть (121, с. 244). Против онтологии субъективного бытия, построенной на основе трансцендентального Эго, выступает Х.-Г. Гадамер. За раскрывающимся в рефлексии содержанием скрывается нерефлектируемое основание, представляющее собою знаковую субстанцию, говорение бытия, которое минифести-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

рует себя в актах экзистенциального мира (35, с. 494—495, 515—521).

Таким образом, приводя разные доводы, современные исследователи согласны в одном: построение онтологии субъективности не может исходить из факта Эго, оно должно объяснить его как одно из вторичных образований. Этот вывод требовал поиска других методов создания модели субъективной реальности. Один из таких методов предложен Рикером.

В отличие от феноменологической редукции, которая предполагает непосредственное манипулирование состояниями субъективной реальности. Рикер отстаивает «окольный путь», на котором содержание субъективной реальности устанавливается с помощью дешифровки продуктов человеческой деятельности (187, p. 21)[7].

Метод «окольного пути» предложен в контексте критики позиции М. Хайдеггера в анализе проблемы понимания. Специфика подхода М. Хайдеггера заключается в рассмотрении этой проблемы в онтологическом аспекте в противоположность традиционным гносеологическому и методологическому подходам. Хайдеггер описывает понимание не как способ познания, а как способ бытия Dasein.

Рикер называет этот путь «коротким путем» построения онтологии и высказывает сомнения в его эффективности, так как непосредственное описание Dasein не может избежать круга в определении: «...понимание, которое есть результат аналитики Dasein, — то же самое, посредством которого и в котором это бытие понимает себя как бытие».

Метод окольного пути покоится на фундаментальном положении о том, что любое субъективное бытие возможно лишь как интерпретируемое бытие, как бытие в языке и что вне интерпретации его нет и быть не может. Желание, образ, мысль, эмоция имеют субъективное бытие лишь постольку, поскольку сообщаются. Как указывает Рикер, желание всегда есть «в тылу» сознания, но оно не вычленимо само по себе как таковое вне интерпретации. Поэтому философское исследование субъективности должно идти через анализ «методов и

---

[7] Анализ подхода П. Рикёра проведен в работе А. С. Свердиоласа (121, с. 241—253). В дальнейшем при описании метода Рикёра я опираюсь на результаты этой работы.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

предпосылок всех тех наук, которые пытаются расшифровать и интерпретировать человеческие знаки».

Рикер отрицает существование чистого Dasein М. Хайдеггера и считает, что любое бытие есть интерпретируемое бытие, т. е. оно принципиально возможно лишь как бытие посредством знаков: «Лишь интерпретируя, мы и начинаем видеть интерпретируемое бытие» Поэтому к онтологии Dasein можно прийти только окольным путем, путем анализа различных способов интерпретации человека, различных герменевтик, предложенных в гуманитарных науках. В этом и заключается суть окольного пути к онтологии субъективного бытия (подробнее см. 121, с. 241—243, 246—247, 249).

Преимущества «окольного пути» перед феноменологической редукцией очевидны, поскольку в нем снимается «проклятие» эгологического круга, свойственного феноменологическому методу.

Феноменологическая редукция, призванная свести непосредственную данность сознания к его изначальным глубинным структурам, имеет предел в чувствовании со-присутствия с собой, вне которого говорить о какой-то редукции бессмысленно, ибо за его границами отсутствует редуцирующий субъект. Конечные основания субъективности, зафиксированные по сию сторону этого предела, неотделимы от наложенной на них деятельности синтезированного ими же Эго. Это эгологический круг, который подобен ленте Мёбиуса, попытки проникнуть на внутреннюю сторону которой бессмысленны, ибо оборотная сторона поверхности всегда будет внешней стороной. В феноменологическом методе мета- и инфрауровни субъекта неотделимы друг от друга, поэтому редукция имеет принципиальное ограничение в Эго.

Окольный путь имеет дело с объективированным в знаках выражением субъективности, что позволяет вести ее исследование в метасубъективном ракурсе, т. е. брать продуктивную активность субъективности в целом как объект.

Однако и здесь есть недостаток. Если ставить задачу выяснения форм субъективности в рамках этого метода. то нельзя быть уверенным, что интерпретация субъективности какой-либо гуманитарной наукой совпадает с процедурой вычленения соответствующей формы субъективности. Хотя такое совпадение в отдельных случаях может иметь место, но в целом анализируемый в кон-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

кретной науке материал синтетичен. Он заключает в себе активность всех субъективных форм и всех субъективных способностей. Интерпретация на уровне гуманитарных наук — это, скорее, предметная интерпретация, т. е. понимание субъективности в соответствии с методологией и экспериментальной практикой данной науки. Селекция общего на материале частнонаучных интерпретаций — привилегия философского мышления. Этим путем и может быть достигнуто выражение сущностных уровней субъективной реальности. При этом нужно иметь в виду, что селективная функция философии может осуществляться двумя способами: во-первых, сознательным, целенаправленным, путем аналитического исследования, когда философ ставит перед собой задачу и выполняет ее, и, во-вторых, спонтанным, естественным путем, когда в процессе объективного развития философского знания в его составе объективно, как на уровне проблематики, так и на уровне категориального и концептуального аппаратов отображается определенная предметная область. Второй способ реализации селективной функции позволяет судить о предмете, исследуя содержание и форму философского знания. В известном смысле этот путь (хотя, казалось бы, он еще более окольный) дает возможность вплотную приблизиться к объекту анализа, ибо предварительная работа по его очищению от помех, привнесенных методологией конкретно-научных исследований, проделана на этапах естественного формирования философского знания.

Метод, в котором предметом анализа становится категориальное, философское выражение духа, предполагает обращение к философским теориям, описывающим человеческую субъективность, их понятийному аппарату, препосылкам возникновения, логике развития, взаимной связи как в диахроническом, так и в синхроническом аспектах. Философские проблемы, категории, теоретические концепции содержат в себе объективированные, инвариантные смыслы, сформированные исторически, в ходе постижения человеком не только природы внешней, но и своей внутренней природы. Вычленение и анализ этих всеобщих и необходимых смыслов позволяет оценить характер человеческого самопознания, его содержание и глубину. В этих смыслах и их объединениях зафиксировано еще не понятое, но действительное, сущностное, имеющее прямое отношение к

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

тайнам человеческого бытия. Исследование неявных форм человеческой субъективности в настоящей работе построено на этом методе.

Предложенный подход не есть нечто новое, не имеющее аналогий. В какой-то части он подобен феноменологическому методу. Его цель та же — анализ трансцендентных сторон сознания, анализ, устанавливающий исторически доступные исследователю, всеобщие и необходимые структуры субъективного мира. Согласно этому методу любая данность человеческому «Я» должна быть расчленена таким образом, чтобы в ней просматривались субъективные формы, определяющие её содержание, входящие в неё как в целостность, не отделимые от неё, но в то же время имеющие самостоятельную значимость и во всех других проявлениях человеческой активности. Субъективная сторона любого феномена раскладывается в пространстве этих форм как в матрице, которая, однако, не может оказаться завершенной и в силу совершенствования средств человеческого самопознания, и в силу глубины и эволюции человеческой натуры. Есть общее и с тем, что предлагается Рикёром. Действительно, описание тех или иных форм внесознательной сферы субъективной реальности становится возможным на базе деятельностной, семантической фиксации этих форм в науке. Только в отличие от Рикёра в качестве области отображения и обнаружения этих форм нами берется не столько конкретно-научное, но прежде всего философское знание, язык философских высказываний. Путем категориального анализа философских понятий о духе предпринимается попытка вскрыть, эксплицировать структуру форм неявной сферы.

Такова общая методология. В содержательном плане исследование представляет собою следующее.

Ближайшая задача состоит в том, чтобы обосновать понятие «неявная субъективность» путем сравнительного анализа философских понятий, отображающих субъективное бытие. В качестве таковых выбраны: «сознание», «субъективная реальность», «бессознательное», «идеальное»[8].

---

[8] Определение содержания одного понятия через анализ понятий — один из нормальных методов философской работы. Лишь для человека, поверхностно относящегося к философии, он может показаться образцом пустой словесной игры. Это ошибочное мнение, если, конечно, этот метод не превращается только в средство вос-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Решающее значение при этом приобретает сравнение категорий «идеальное» и «сознание». Анализ, проведенный в I главе, показывает, что содержания категории «идеальное» и «сознание» не совпадают и что категория идеального охватывает собою такие уровни субъективного бытия, которые не могут быть причислены к классу сознательных. Сфера идеального образуется процессами субъективизации действительности (объективного), которые реализуются благодаря наличию в составе субъективной реальности специфических способов представленности объекта. Сознание выступает в форме одного из таких способов (уровней субъективности), языковой арсенал которого представляет континуум чувственных образов и понятий. Область субъективной реальности, не охваченная чувственно-понятийными структурами, образует собою сферу бессознательного или неявную субъективность. Во II главе ставится задача определения форм бытия этой сферы. Здесь выясняется, что семантическую «субстанцию» неявной субъективности составляет символика интенциональных, аффективных, композиционных и смысловых элементов.

В заключительной, третьей главе, на материале истории философии и методологии науки демонстрируются объяснительные и эвристические возможности теоретического аппарата, созданного во второй части работы. Такова суть исследований.

Из приведенного описания становится ясно, что монография имеет теоретический характер, ее содержание связано с оперированием категориальными структурами, формированием и анализом философских конструктов. Автор видит в этой аналитической работе один из эффективных способов прорыва в такую неизведанную область бытия, как человеческая субъективность. С учетом названных особенностей книгу следует рекомендовать прежде всего специалистам по философским вопросам сознания, проблеме субъекта, теории деятельности, гносеологии.

производства себя самого, а направлен на получение «практически» значимого результата, на установление какого-то дополнительного содержания понятия, а посредством последнего и вычленения существенной характеристики действительности. В этом — особенность аналитического философствования, в этом — один из методов, с помощью которых философия и может оправдать свое назначение в качестве теоретической науки.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Глава I

ОБОСНОВАНИЕ ПРОБЛЕМЫ НЕЯВНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ В ФИЛОСОФИИ

Проблема неявной субъективности еще не эксплицирована в философии в должной мере. Поэтому особое внимание необходимо уделить анализу терминологии, обсуждению категориальных оснований проблемы, выяснению её логической формы, изучению эволюции содержания в истории философской мысли.

§ 1. Логическая форма проблемы

> ...логика должна очистить категории, действующие лишь инстинктообразно как влечения и осознаваемые духом порозненно, и этим очищением возвысить дух, поднять его к свободе и истине.
>
> **Г. Гегель**

1.1. Категориальные основания понятия «неявная субъективность»

Тема неявной субъективности предопределена содержанием фундаментальных философских представлений о мире. Даже в крайне ортодоксальных материалистических системах, старательно избегающих сомнительных понятий о духе, имеется логическая возможность ее постановки. Это утверждение не будет казаться странным, если осуществить дедукцию понятия «неявная субъективность» на базе таких основополагающих категорий философии, какими являются «сознание» и «материя». Принимая во внимание то значение, которое придается этим категориям в современной философской литературе, можно обнаружить следующее. Категорией «материя», как правило, обозначают объективную реальность, независимую от человеческого созна-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ния, которая дана субъекту либо опосредованно — через его сознание, либо непосредственно в его материальной деятельности и его телесности. Что же касается «сознания», то эта категория охватывает совершенно особый класс явлений, отличных от явлений объективного ряда, а именно такие явления, которые составляют исключительно субъективную реальность, то есть существуют лишь относительно субъекта и даны ему непосредственно. Итак, мир материи объективен, дан в квазитождественной форме любому субъекту, мир сознания — субъективен, дан непосредственно только носителю этого сознания, он дан ему непосредственно, сам по себе, как он есть, в своем наличном бытии. Сознание — совершенно особый мир действительности, особая реальность, которая существует исключительно в субъективной форме, это мир человеческих чувств, ощущений, мыслей, осознанных волютивных интенций. При таком понимании категорий «материя» и «сознание» все бытие относительно субъекта предстает в трех формах: в форме опосредованно данной объективной реальности, в форме непосредственно данной объективной реальности и в форме непосредственно данной субъективной реальности.

В формальном плане это разделение не является исчерпывающим, поскольку в нем не нашла отображения четвертая область. Она возникает с логической неизбежностью в обозначенной выше категориальной системе и представляет собою бытие в форме опосредственно данной субъекту субъективной реальности. Следует еще раз подчеркнуть, что понятие «опосредованное» изначально употреблялось в смысле «опосредованного сознанием субъекта», а понятие «субъективной реальности» — в смысле «субъективной реальности самого этого субъекта». Поэтому эта четвертая сфера бытия, как вытекает из простого логического умозаключения, образована явлениями субъективной реальности, опосредованно данными субъекту в его сознании (или через его осознанную материальную активность, но при этом имеем уже двойное опосредование). Таким образом, в сознании субъекта находит опосредованное отображение не только внешняя, объективная реальность, но и внутренняя ему, субъективная реальность. Это непосредственно не данная субъекту его субъективная реальность должна быть обозначена в философии специальным терми-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ном. Словосочетание «неявная субъективность», на наш взгляд, наиболее удачно выражает существо дела[1].

В системе принятых выше определений неявная субъективность в противоположность материи как объективной реальности есть субъективная реальность. В противоположность сознанию неявная субъективность — опосредованно данная субъекту субъективная реальность; она опосредована сознанием и материальной активностью субъекта. Это — отраженное, но не осознанное бытие, в противоположность сознанию как осознанному бытию.

Таким образом, понятие неявной субъективности не является искусственно привнесенным в философское мировоззрение, а предопределено логически, присущим этому мировоззрению категориальным строем мышления.

Для углубленного понимания проблемы неявной субъективности необходимо разобраться в том, как соотносятся между собой категории «сознание» и «субъективная реальность». На наш взгляд, на определенном уровне конкретизации субъект-объектного отношения возникает такая ситуация, в которой содержание этих категорий не совпадает, что и порождает проблему неявной субъективности.

1.2. Сознание и субъективная реальность

При достаточно общем подходе к рассмотрению отношения бытия и мышления, природы и духа различение опосредованно данного и непосредственно данного содержания субъективной реальности не имеет принципиального значения. В этом отношении фиксируется лишь оппозиция реальности субъективной и реальности внесубъективной. Сознание понимается предельно широко как нематериальное вообще, как духовное вообще, как всякая субъективность; сознание и субъективная реальность отождествляются друг с другом.

Взятое как единое целое в отношении к бытию, сознание наделяется гносеологическими, праксеологическими, аксиологическими функциями (63;154), оно и отражение действительности, и ценностный (аксиологический) мир субъекта, и фактор инициации и регуляции

[1] О возможности обозначения подобной проблематики термином «бессознательное» см. ниже в разделе 1.3.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

активности. Здесь еще не конкретизируются пути и средства отражения, генезис и функционирование знаний, ценностей и норм, способы и каналы регуляции деятельности. Сознание просто постулируется как особое свойство бытия. Оно определяется здесь только с внешней стороны как субъективное в противоположность объективному, как идеальное в противоположность материальному, как душа в противоположность телу, как мышление в противоположность бытию[2]. Вопрос о внутренней структуре сознания (субъективной реальности) еще не стоит. В рамках этого подхода неважно, что такое «Я» и «не-Я», что есть ощущение, что — мысль, а что — переживание, как соотносятся дискурсивное и интуитивное, рациональное и иррациональное, явное и неявное. Однако такая абстрактная констатация, приемлемая в первом подходе, не может удовлетворительно разрешить конкретные потребности мировоззренческого и методологического характера. Последние требуют развернуть описание этих функций для того, чтобы ответить, например, на вопросы: Что представляет собою процесс порождения образа? Как формируются ценности? Каким путем желание превращается в действие? и т. д. Отвечая на эти вопросы, нельзя объяснять субъективную реальность только объективной реальностью (дух только природой, сознание только материей), ибо, согласно диалектике соотношения субъективного и объективного, первая не только следствие второй, но и причина самой себя. При такой исследовательской ориентации необходим дифференцированный подход к субъективной реальности, который предполагает выявление качественно различных уровней внутри ее самой. В этом случае субъективная реальность берется в форме самостоятельного объекта анализа, и в отношении этого объекта формируются вопросы о форме и содержании, явлении и сущности, особенном и общем, субъективном и объективном и т. д.

В этом и только в этом категориальном контексте субъективная реальность — прежде нерасчленимое целое — распадается на функционально и «субстанционально» различные составляющие, и только в этом контексте возникает необходимость различать явную и неявную сферы её бытия. Например, при выяснении во-

[2] Примеры подобных определений см. (144, с. 83; 68, с. 32; 66, с. 48—58).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

проса о соотношении субъективного и объективного в субъективной реальности важным становится различие зависимого и независимого от воли и желания субъекта внутри самого субъективного мира. В той мере, в какой субъективная реальность обусловливает человеческую активность, это — вопрос о регулятивных возможностях целенаправленной воли субъекта в соотношении с детерминацией деятельности со стороны феноменов субъективной реальности, не зависимых от воли субъекта. Это — вопрос о границах свободы сознательной воли внутри субъективного мира, о том, насколько человек самостоятелен, самоизначален как сознательный субъект, и насколько он подчинен объективным законам субъективной реальности. Или другой пример. При рассмотрении вопроса о явлении и сущности в отношении субъективного мира как особого объекта неизбежно различение в нем явления и являющегося, внешнего и внутреннего, непосредственной данности и опосредованного ею. Здесь важно выявить слой выразительных форм, информационных средств, «языка означающих» в отличие от сокрытых за ними глубинных содержаний, выражаемых смыслов, комплексов означаемых.

Итак, в тех случаях, когда применительно к духовному миру субъекта, как особому объекту исследования, выясняются отношения субъективного и объективного, формы и содержания, явления и сущности, части и целого, особенного и общего, субъективная реальность распадается с одной стороны, на внешнее, непосредственно данное, явное, подчиненное активно действующему внутри духовного субъективному «Я», и, с другой стороны, — на неподчиненное ему, скрытое за внешностью, но духовное же, такое же продуктивное нематериальное начало. За первым закрепляется очевидное название — «сознание», за вторым множество разных имен, но в целом и в сущностном это не что иное, как скрытая, неявная сфера субъективного мира[3].

Таким образом, опосредованно и непосредственно данные субъекту области субъективной реальности логически равноправны и тесно взаимосвязаны, так что определение одной из них с неизбежностью подразумевает определение другой. Постараюсь показать это на

[3] Иногда и эту сферу называют сознанием, это обозначение идет от Гуссерля (50, 187, см. также 131, в отечественной философии 100; 94).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

примере существующих дефиниций сознания (взятого в контексте «узкого» истолкования). Все они так или иначе опираются на свойство непосредственной данности. Именно это свойство оказывается тем основанием, которое позволяет назвать главные признаки сознания как особого типа субъективной реальности:

1) Непосредственная данностть с необходимостью есть данность чего-то и данность чему-то, т. е. характеризуется двумя противостоящими частями; неким содержательным полем, образующим реальность сознания, и наличием воспринимающей это поле и действующей на него инстанции, обозначаемой обычно символом «Я» (60).

2) Любое данное представлено в определенных знаковых системах. Для сознания — это чувственно-понятийные средства выражения, а сама данность имеет форму чувственно-понятийной действительности. Пока некое содержание субъективной реальности не приобретает эту форму, оно и не существует как содержание сознания, как данное «Я». Инстанция «Я» и содержательное поле в чувственно-понятийной форме — это те свойства сознания, которые в том или ином сочетании отображены в его философских дефинициях. Например, считается, что быть осознанным — значит «находиться в отношении к «Я»; и то, что находится в этом отношении, есть содержание сознания» (50, с. 293). Подчеркивая роль «Я», определяют сознание «как отдавание отчета в своих психических процессах некоей инстанции «Я» (20, т. 4, с. 336). Называют три феномена, совместно порождающих наличие сознания: (1) чувство собственного существования; (2) чувство присутствия в данном месте и в настоящий момент; (3) идентификация себя в мире (различие себя и мира) (180, с. 179).

В определениях сознания через категорию знания фактически имеют в виду чувственно-понятийную природу первого: «сознание как знание и о собственном значении объективной реальности, противостоящей познающему субъекту, и о себе как о субъекте познания» (20, т. 4, с. 213); «сознание всегда сопровождается непосредственным знанием о его наличии» (20, т. 3, с. 185; т. 4, с. 287; т. 1, с. 98—99); «из всех существующих определений наиболее строгим и непротиворечивым в контексте обсуждаемой проблемы нам представляется мысль о создании как знании, которое может быть пе-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

редано, может стать достоянием других членов сообщества. Сознание — это знание вместе с кем-то (сравн. с со-чувствием, со-переживанием, со-трудничеством и т. п.). Осознать — значит приобрести потенциальную возможность научить, передать свои знания другому» (136, с. 149)[4].

Наличие или отсутствие представленности «Я» в составе чувственно-понятийной данности сознания лежит в основании различения рефлексивного и арефлексивного сознаний (60; 102). Непосредственно данное содержание субъективной реальности, сопровождаемое присутствием инстанции «Я», часто называют рефлексивным сознанием. Только при наличии центра «Я», структурирующего содержания наличной данности сознания, те или иные фрагменты последнего получают определенную форму и названия: образ становится образом, мысль — мыслью, чувство — чувством. Вне системы «Я» — «не Я», т. е. в отсутствии воспринимающего, переживающего, инициирующего начала говорить об образах, понятиях, чувствах в традиционном понимании этих слов нельзя. Рефлектирующее сознание существует тогда, когда оно сопровождается инстанцией «Я», т. е. когда субъект отдает себе отчет в налично данном ему содержании субъективной реальности.

Возможно и другое состояние сознания, в котором наличие некоего представления не требует в то же время наличия представления «Я». Явное обозначение своего «Я» не является обязательным условием сознания, хотя обратное выполняется непременно: сознание — необходимое условие, конституирующее в себе «Я», ведь обозначение «инстанция Я» имеет место уже в самом сознании, при условии его действительного существования. Это состояние может быть названо арефлексивным (чувственно-понятийным) сознанием. «Я» не функционирует в нем, оно не дано в качестве особого фрагмента содержательного поля, имеющего чувственно-понятийную форму. Д. И. Дубровский относит подобное бытие сознания к предельному, исключительному состоянию, называя его «самозабвение» (60). На наш взгляд, это довольно обычный способ субъективного бытия. В его границах субъект отсутствует для самого себя, субъективно, в то же время он объективно функционирует, благо-

[4] См. определения этого типа в (8, с. 161; 29; 60; 102).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

даря чему сознание существует как особая чувственно-понятийная реальность. Итак, хотя правильно то, что «не существует такого представления, которое не было бы представлением того, кто его имеет», это вовсе не означает, что «все представления человека сопровождаются неким «я мыслю» и что, следовательно, рефлектированная структура субъективности оказывается неизбежной» (34, с. 85). «Я» не может рассматриваться как изначальное основание субъективной реальности, оно само является продуктом рефлексии и с неизбежностью предполагает арефлексивное сознание как свое изначальное условие (187).

Если сравнить структуру арефлексивного и рефлексивного сознания, то нетрудно заметить, что она обладает различным способом внутреннего конструирования (задания) субъект-объектной оппозиции, сознание в себе не тождественно сознанию, обращенному на самое себя (192, p. XXVII). Для рефлексивного сознания характерны бинарность, раздвоенность содержания, любая данность рефлексивного сознания разлагается на «Я» и «не-Я» (60). Рефлексивное сознание, отображая внешнюю реальность, в то же время соприсутствует с собой как свидетель своего существования (187, p. 74). Арефлексивное сознание не обладает этим свойством. Оно имеет в себе некую не отличимую от себя самого данность. Инстанция «Я» как явный фрагмент сознания отсутствует, что равнозначно отсутствию внутренней бинарной оппозиции, разбиению содержания на «Я» и «не-Я», на субъект и объект. Реальное субъективное начало, которое в рефлектирующем сознании интерпретируется как «Я», в данном случае находится за пределами содержательного поля сознания, пребывает в неявной форме. Явен лишь второй, чувственно-понятийный компонент, который, однако, не может уже рассматриваться как объект, ибо в актуальном плане субъект здесь отсутствует.

Итак, приведенные рассуждения показывают, что рефлексия есть всегда рефлексия сознания и что субъективное «Я» есть всегда продукт этой рефлексии. Если нет последней, то нет и «Я», но это не значит, что нет сознания. В сознании может отсутствовать осознание наличной данности как объекта, может отсутствовать знание способов и средств получения и трансформации этой данности, может отсутствовать, наконец, и ощуще-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ние соприсутствия «Я». Но всегда, пока есть сознание, сохраняется эта наличная данность, эта неизбывная чувственно-понятийная действительность.

Все только что приведенные определения сознания, как это ни покажется странным, отличаются друг от друга лишь внешне. Все они, по существу, фиксируют сознание в «среде» субъективной реальности, как бы изнутри. Их можно было бы назвать «внутренними» определениями сознания. Каждое из них подразумевает в своем содержании различие явного и неявного, непосредственно данного и опосредованно данного через это непосредственное. Явное, непосредственно данное, выступает в роли определяемого, неявное, опосредованное, — в роли определяющего в субъективной реальности.

Заканчивая рассмотрение соотношения сознания и субъективной реальности, можно сказать следующее. В том случае, когда субъективная реальность берется в качестве самостоятельного, полноправного предмета анализа, она уже не может пониматься в первом, предельно широком и крайне неопределенном смысле, необходимо знание внутренней структуры субъективной реальности. Как раз в контексте решения этой задачи с неизбежностью возникают те определения субъективной реальности, где она принимает облик сознания, то есть берется в форме абсолютно явной, непосредственной, в том числе и поддающейся направленному волевому усилию «Я», данности. На этом часто и ограничивают понимание субъективной реальности, не обращая внимание на то обстоятельство, что эти, казалось бы, безусловные определения далеко не самоочевидны, что они предопределены категориально и становятся возможными лишь относительно иной, противостоящей им дефиниции. Если этого не иметь в виду, то создаются предпосылки для отождествления сознания(понимаемого уже в узком, конкретизированном смысле) с субъективной реальностью, что неизбежно вуалирует проблему неявной субъективности. Приведенные выше рассуждения обращают внимание на логическую недопустимость такого отождествления[5], сознание нельзя считать единственной сферой субъективного мира, а следовательно, и единственным источником смысла человеческой активности,

[5] Как уже отмечалось, о том же свидетельствуют многочисленные интерпретации феноменологии человеческого духа гуманитарными науками (см. литературу, указанную во введении).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

необходимо отказаться от упрощенного отождествления субъекта, взятого в качестве духовной инстанции, и сферы его сознания (121, с. 248; 30; 3, с. 225—226). Но в таком случае речь должна идти об экспликации особого философского принципа в ряду других принципов описания человека. Этот принцип мог бы быть назван принципом неявной субъективности. Но прежде чем принять такое название и раскрыть его содержание, необходимо разобраться в одном важном вопросе.

Дело в том, что в истории философии существует давняя традиция обозначения подобного принципа термином «бессознательное»[6]. Обращаться с этим термином нужно крайне осторожно. По меньшей мере прямое отождествление значений терминов «неявная субъективность» и «бессознательное» оказывается невозможным, и, прежде всего, потому, что последний из них принимает как в прошлом, так и в современном знании самые различные, часто взаимопротивоположные значения. Иногда они вообще не имеют прямого отношения к тому содержанию, которое он, по существу, должен был бы обозначать: слово «бессознательное» можно встретить в истории философии при описании не только человеческой субъективности, но и материальной природы, а также и мирового духа; оно нередко встречается и в конкретных науках, где обретает специальные значения по своему содержанию, принципиально отличные от значения философского; с его помощью иногда характеризуют не рефлектирующее над собою сознание (в то время как термин «неявная субъективность» призван обозначать особый способ субъективного бытия человека, качественно отличный от сознания как такового). Неоднозначность термина «бессознательное» оправдывает введение в философскую лексику слова «неявная субъективность». Это, разумеется, не отменяет термина «бессознательное» в описании человека, конечно, при условии точного указания на область его значений, адекватную понятию бессознательного. Выполнить такое указание крайне необходимо, учитывая характер обсуждаемых в книге проблем.

---

[6] Отчетливо зафиксировать эту традицию можно, начиная, видимо, с Э. Гартмана (39, 40). Тот же термин (но уже с иным содержанием) можно встретить в современных философских работах.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

1.3. Бессознательное и неявная субъективность

Трудность анализа значений термина «бессознательное» в том, что этот термин имеет чрезвычайно широкий смысловой спектр, который не может быть исчерпан путем последовательной аналитической обработки каждого из его элементов. Преодолеть эту трудность не сложно, если обратить внимание на то, что множественность значений термина, как правило, определяется разнообразием проблем, решаемых с помощью обозначенных им понятий, т. е. проблемным контекстом, в котором используется термин. Если рассматривать проблемные ситуации в отличие от единичных, случайно взятых значений термина, то можно уже придерживаться определенного порядка, например, двигаться от проблем описания внешнего мира к проблемам исследования человеческой субъективности. Такой метод обеспечивает систематичность анализа и существенно снижает возможность его неполноты. Ниже будет показано, что термин «бессознательное» имел «сквозное» применение, т. е. вводился фактически при описании объектов любого уровня: а) бытия самого по себе, б) активности человека, в) структур субъективной реальности. Роль критериев, оценивающих значения термина «бессознательное» на адекватность понятию неявной субъективности, будут выполнять характеристики, установленные при анализе категориальных оснований этого понятия: а) принадлежность субъективной реальности, б) опосредованная данность субъекту, в) не тождественность сознанию как чувственно-понятийной сфере субъективной реальности.

А. Бессознательное как атрибут бытия. Одно из своих многочисленных значений «бессознательное» получило в классической объективно идеалистической философии при разработке онтологической проблематики, причем как в рационалистическом, так и иррационалистическом вариантах.

1. В рационализме потребность в понятии, «бессознательное» возникает в связи с введением идеи разума в мировое бытие и выяснением следующего за этой акцией вопроса об отношении бытия к самому себе. Мир пребывает и изменяется в соответствии с законами мышления, но мышления развивающегося и поэтому не

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

сразу развернувшего все свои потенции, еще не пришедшего к самому себе, не сознающего себя именно в качестве идеального духовного первоначала: «...дух уже с самого начала дух, но он не знает еще того, что он есть именно дух» (43, т. 1, с. 33, с. 252; 176, с. 240).

В процессе самосознания мирового духа важная роль отводится человеческому обществу, в котором и посредством которого он приходит к постижению самого себя (44; с. 10—13; 43, т. 3, с. 413). Вне человека мир не обладает сознанием и не способен осознать себя в своем истинном бытии, хотя при этом он остается целесообразным, наполненным смыслом, подчиненным власти разума. Здесь и возникает необходимость в специальном обозначении этого качественно своеобразного состояния действительности, которое может быть названо в-себе-бытием духа, от состояния его для-себя-бытия, в котором «свободный дух должен быть познан как сама себя знающая истина» (43, т. 1, с. 252). Чтобы обозначить это принципиальное различие, вводится (или подразумевается) характеристика бессознательного, выражающая идеальное, смыслонаполненное, но не сознающее себя первоначало. Бессознательное в этой дефиниции оказывается присущим всему, становится атрибутом действительного вообще. К такому пониманию были близки Шеллинг и Гегель, в явном виде оно присутствует у Э. Гартмана. Приведу пример.

Рассматривая теорию естественного отбора Ч. Дарвина, Э. Гартман утверждал, что, принимая во внимание только естественные условия существования живых организмов (особенно в растительном мире), нельзя объяснить изменения их морфологии. Он считал, что необходимо «предположить второе со стороны растения привходящее условие, именно врожденное в нем свойство, тенденцию изменяться (и притом в определенном направлении)» (39, с. 211—212). Направление изменения растения заложено в нем идеально. Это — управляющая растением, не сознающая себя, но разумная сила. Э. Гартман называл множество фактов, свидетельствующих, что некоторые анатомические особенности животных не имеют для них самих никакой ценности, и их значение состоит лишь в том, чтобы быть переданными последующим ступеням развития вида, где эти особенности уже находят свое функциональное определение. (Например, образование хрящевой спинной

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

струны у рыб, которые имели достаточно прочный панцирь, было нужно не им, а их далеким потомкам — чешуйчатым рыбам. Или мозг предка человека весит $^5/_6$ человеческого мозга, хотя по выполняемым функциям мог не превышать и мозга обезьяны. По Гартману, последний пример подтверждает мысль о том, что для предков человека необходимость такого мозга была обусловлена идеально, а не реально, т. е. как бы идеальным представлением о будущем, заложенным в настоящем, а не потребностями действительной жизни).

Принцип бессознательного у Э. Гартмана, таким образом, выполнял компенсирующую функцию по отношению к материалистическим принципам познания природы. Философ считал, что материалистическое объяснение совершенно необходимо, но отнюдь недостаточно, оно должно быть дополнено идеей бессознательного, которая, по его мнению, проливает свет на целесообразность материальных процессов. Последние протекают в определенном направлении лишь постольку, поскольку обусловлены стремлением (волей) организма к бессознательному представлению о цели.

В рассуждениях Э. Гартмана есть рациональное зерно. Теория Ч. Дарвина, безусловно, должна быть дополнена еще одним объяснительным принципом, но это не принцип бессознательного в гартмановской интерпретации. Э. Гартман вводит в природу идеальное начало как ее организующую основу и как источник развития, но, по существу, он лишь по-своему, искаженно, выражает материалистически понимаемое опережающее отражение действительности. Последнее имеет отношение и к материальным, и к идеальным системам. Однако в отношении биологических систем принцип опережающего отражения позволяет отказаться от идеалистической телеологии Э. Гартмана. Материальное единство мира образует систему связей, ограничивающих бесконечность возможности, разрешая тем самым формировать в настоящем лишь те варианты, которые наиболее вероятны в будущем. Опережающее отражение действительности фиксирует собою ограничение возможности актуальной действительностью, т. е. ограниченность будущего настоящим, что тем самым и обеспечивает готовность настоящего к будущему.

Таким образом, факты предвосхищения будущего в живой природе действительно могут быть объяснены ма-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

териалистически, на основе понятия опережающего отражения действительности, без использования идеи бессознательного в ее объективно идеалистической версии. В объяснении же активности человека наряду с материалистическими принципами идея бессознательного человеческого становится необходимой, ибо человек — это качественно иной объект, объект, духовно материальный по своей природе. Если же признать относительную самостоятельность духовного мира человека, то возникают вопросы, касающиеся единства этого мира и его телеологии. И здесь становится необходимым ввести для понимания самодетерминации и телеологичности духовных процессов принцип, аналогичный принципу опережающего отражения в материальной системе. В основе такого принципа и может лежать идея бессознательного, понимаемая в своей частной интерпретации как смысл мысли, опережающий мысль об этом смысле, то есть как неосознаваемая избыточность духовного содержания, определяющая сознательное развертывание последнего, его будущую актуализацию.

2. Объективно-идеалистический иррационализм, так же как и рациональное направление, полагает в основании бытия идеальное начало. Однако в отличие от рациональной традиции он отказывает этому началу не только в способности самосознания или рефлексии, но и вообще в каких-либо других свойствах сознания или разума. Иррациональное первоначало по своей природе беспричинно, произвольно, стихийно, противодействует любому усилию разума, принципиально не выразимо в каком-либо знании, не подводимо под какое-либо иное, более глубинное, чем оно само, основание (179; 126, вып. 3). Все эти свойства в известной мере противоположны свойствам рационально функционирующего сознания, фрагменты которого отличаются логической упорядоченностью, системностью, обоснованностью, смысловой и образной определенностью, предметностью, податливостью волевому усилию «Я». В таком ракурсе рассмотрения естественно назвать это иррациональное начало бессознательным. Некорректность указанного понимания бессознательного обусловлена ошибочностью объективно-идеалистических установок на внешнюю онтологизацию идеальных, сугубо человеческих, в результате чего (как и в первом, рационалистическом варианте) создается возможность расширитель-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ного толкования бессознательного, утверждение его в качестве всеобщего атрибута бытия[7]. Однако и эта позиция при её критическом восприятии вносит свой вклад в понимание бессознательного. Стоит обратить внимание на тот факт, что идея иррациональности идеального начала могла возникнуть лишь в контексте анализа динамических состояний субъективной реальности. В составе последней можно обнаружить два разных потока чувственно-понятийных образований. Они различны по своему происхождению: первый как бы продуцируется деятельностью сознательного «Я», второй протекает спонтанно, так что «Я» лишь созерцает его как данность. Оба потока осознанны, но один из них преднамерен, без усилий «Я» невозможен, другой произволен, независим от «Я». Источник первого — осознающее себя, рационально действующее «Я», источник второго — бессознательное, иррациональное начало, не вмещающееся в смысловые каноны сознания.

Отказ от онтологизации этого начала и признание за ним статуса основного детерминирующего фактора человеческого бытия свойственны позиции субъективно-идеалистического иррационализма (126, вып. 3, с. 122—149). Несмотря на спорность второго положения (в котором отдается предпочтение иррациональной сущности), эта позиция, ограничивая сферу бессознательного человеческой субъективностью, более адекватна в оперировании термином по сравнению с объективно-идеалистической версией[8].

Б. Бессознательное как характеристика материи. Это значение термина связано с описанием материальных явлений в сравнении с сознательной человеческой деятельностью. Как правило, хотят показать, что они осуществляются без участия прямого влияния духовного, психического, сознательного начала. Например, рассматривая стихийные процессы в природе или обществе, говорят, что они происходят бессознательно, имея в виду, что их не замышляет и не осуществляет никакая сознательно действующая, разумная сила, хотя эти явления могут иметь упорядоченное строение, закономерно развиваться, быть направлены на некоторый конечный результат как цель.

---

[7] Об этом подробнее см. в § 2.

[8] Подробнее о толковании бессознательного в субъективном идеализме см. в § 2.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Используя термин «бессознательное», хотят подчеркнуть отсутствие специального умысла, идеального плана, короче, отсутствие сознательных действий какого бы то ни было субъекта в основании этих явлений. Часто слово «бессознательное» вводят в описание для того, чтобы придать социальным или природным событиям мистическое, чудоподобное значение.

Во всех этих случаях термин «бессознательное» не является обязательным, строго необходимым для регистрации сути явлений. Его без труда можно сменить на другие слова, такие, например, как «случайное», «неуправляемое», «неорганизованное», «катастрофическое», «спонтанное» (12).

В контексте того же отношения (т. е. материальных процессов и сознательной человеческой деятельности) «бессознательное» фигурирует при решении психофизиологической проблемы. Здесь оно характеризует нейрофизиологические процессы, которые управляют поведением человека и функционированием его внутренних органов, но которым не соответствуют никакие чувственно-понятийные образования в сознании человека. Такое понимание не является общепринятым. Значительное число представителей психологической науки под бессознательным понимают особый слой психологических процессов человека, не совпадают с феноменами сознания. Сторонники материальности бессознательного утверждают, что все явления, говорящие в пользу существования психически бессознательного, в действительности могут быть объяснены с помощью имеющихся физиологических теорий, а следовательно, не нужно вводить «новой сущности без необходимости». Кроме того, добавляют они, даже с чисто логической точки зрения неправомерно говорить о бессознательной психической деятельности, поскольку, по их мнению, существенным признаком психического является его осознаваемость. Выражение «бессознательная психика» так же бессмысленно, как выражения «круглый квадрат» или «сухая вода» (31; 110). Употребление термина в данном случае обусловлено противопоставлением нейрофизиологической детерминации человеческой активности её сознательной, идеальной детерминации, а также полным отождествлением психики и сознания. На первый взгляд, это вполне допустимо. Но суть в том, что здесь говорится о недуховных, вне идеальных, т. е. чисто материальных основах

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

активности человека, которые не могут быть отнесены к категории явлений, обозначаемых понятием «бессознательное». С философской точки зрения ограничение бессознательного областью материальных процессов означает фактически снятие вопроса о бессознательном, или, по крайней мере, приводит к постановке совсем другого вопроса: о соотношении неосознаваемых материальных процессов, принадлежащих субъекту, и активности субъекта. Этот вопрос не имеет прямого отношения к определению бессознательного, которое возможно, однако, совсем на другом пути, а именно (как это будет показано в §3) на пути сравнения идеального мира человека и мира его сознания.

В. Термин используется при описании активности человека, причем в ситуациях, касающихся самых разных аспектов: гносеологического, праксеологического, аксеологического. Отмечу лишь два часто встречающихся, но ошибочных способа употребления термина.

1. В теории познания при разрешении проблемы перехода от незнания к знанию знание обычно понимают как содержание сознания, в то время как то, что человек не знает, т. е. находится вне его сознания, иногда называют бессознательным. Имеется в виду, что это бессознательное все же существует объективно и воздействует на человека. Такое употребление термина неправильно, поскольку «бессознательное» теряет при этом свою специфическую смысловую нагрузку. В данном случае оно обозначает весь мир непознанных, идеальных и материальных явлений, т. е. толкуется чрезвычайно широко. Правильнее здесь было бы употреблять термин «непознанное» или «неосознанное», которые как раз и обозначают отношение знания к незнанию вообще, но не «бессознательное», которое ограничивает это гносеологическое отношение лишь идеальной сферой. Бессознательное — это то, что может быть непознанным или неосознанным в идеальном мире человека, в том числе и в его сознании. (Подробнее об этом см. в гл. II).

Еще одна гносеологическая ситуация. Давно замечено, что часто человек использует в своем поведении информацию, которая не фиксировалась им сознательно. Например, двигаясь, человек может огибать препятствие, не воспринимая его в сознании. В подобных случаях говорят, что восприятие осуществлялось бессознательно (90, с. 49, 99—101; 80, с. 366—367). Такое слово-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

употребление допустимо (хотя лучше говорить — неосознанно), но часто при этом имеют в виду, что образ предметов, подобный тому, который мог бы возникнуть в сознании, в нем не существовал, а находился в бессознательном. Такое объяснение игнорирует качественное различие образований, принадлежащих сознанию и бессознательному (128, с. 275—280). Некоторое содержание, чтобы проникнуть из бессознательного в сознание или вернуться обратно, испытывает сложные превращения. Как будет показано ниже (гл. 11), оно не передается в неизменном виде, так что, находясь в форме бессознательного, оно не является восприятием в традиционном смысле слова; поскольку же оно становится восприятием, оно уже не может считаться бессознательным (41, с. 2)[9].

2. В праксеологическом аспекте словом «бессознательное» иногда характеризуют автоматизированные действия, навыки, умения, инстинкты, рефлексы, другие поведенческие акты и комплексы действий, осуществляемых вне контроля или вне управляющего воздействия со стороны сознания. В этих случаях термин обозначает лишь отсутствие сознания в действии. Но это — одностороннее, половинчатое (если не сказать пустое) включение понятия в описание феномена. Действительная, положительная, позитивная сторона понятия «бессознательное действие» состоит как раз в том, чтобы акцентировать обусловленность акта идеальной причиной, таким содержанием субъективной реальности, которое все же не вмещается в сферу человеческого сознания.

Г. Понятием «бессознательное» оперируют при анализе структур субъективной реальности, соотношения идеальной сферы субъекта и его сознания, проблемы самосознания. Эти, зафиксированные на уровне философии, абстрактные отношения находят различную конкретизацию в области частнонаучных исследований.

1. Понятие «бессознательное» используется в психологической науке при изучении неосознаваемой психической детерминации человеческой активности. Здесь это понятие охватывает лишь область психических явлений. Его определяют как «совокупность психических процессов, операций и состояний, не представлен-

[9] Критику концепции бессознательных представлений см. (8, с. 160—161, 169—172).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ных в сознании субъекта». О существовании такой области психики свидетельствуют многочисленные эксперименты и данные клинических наблюдений. Известны классические примеры автоматического письма и речи, а также различные постгипнотические явления (например, возникновение в бодрствующем сознании решения математической задачи, заданной испытуемому под гипнозом), которые не могли быть объяснены без допущения о неосознаваемом использовании человеком идеализированных представлений, сложных понятий, логического анализа (110, с. 83—93).

Такое употребление понятия является совершенно адекватным, но лишь в области психологических исследований, а не в сфере философии (поскольку содержание философского понятия синтезирует в себе те его значения, которые установлены и в других науках). Опираясь на психологическое истолкование этого понятия, проблема бессознательного не может быть философски правильно поставлена. Эта проблема свойственна не только психологии (и, следовательно, должна решаться не только на психологическом материале), но всем наукам гуманитарного типа, а если брать более широко, она соотносима с историей человеческого бытия вообще.

Для философии недопустимы прямые аналогии с психологическими построениями. Приведу пример на этот счет. Так, в психологии часто понимают «бессознательное» как неосознаваемое содержание психики. И в границах задач психологических исследований такое понимание достаточно продуктивно. Однако с философской точки зрения осознанность или неосознанность бессознательного субъектом — его носителем — не имеет принципиального значения для бытия бессознательного. Оно существует независимо от того, осознанно оно или нет. Хотя несомненно, что факт осознания не может не сказаться на содержании и характере функционирования бессознательного. В связи с этим философское понимание бессознательного не может принять неосознанность в качестве сущностного признака бессознательного; даже в случае специального отображения в сознании «ноумены» бессознательного не перестают от этого быть бессознательными, они существуют сами по себе как объективно идеальное в субъективной реальности.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

С другой стороны, нельзя философски определить бессознательное через формулировку «содержание психики, не входящее в сознание», формулировку, которая широко распространена в психологии и так же эффективна, как и только что описанная. Это нельзя сделать, так как из опыта других наук (в том числе и самой психологии) известно, что бессознательные структуры, интенции, экзистенциальные состояния неявно входят в содержание сознания, участвуют в его организации, обусловливают его динамику, энергетику, ритм и т. д. Таким образом, следует критически относиться к попыткам формирования философских конструктов на основе данных психологической науки. Еще пример. В работе (57) А. Н. Дмитриев ставит задачу философского анализа проблемы бессознательного, однако при чтении текста создается впечатление, что автор понимает эту проблему как проблему методологии психологической науки. Он пишет: «Проблема бессознательного связана с решением вопроса о том, может ли бессознательное существовать вне сознания и тем не менее обладать психической природой, то есть является ли сознание единственной формой психики, или психика включает в себя наряду с сознанием и бессознательное» (57, с. 48). Ниже предлагается решение проблемы, которое, очевидно, не может иметь философского статуса: «Мы разделяем теорию о психической природе бессознательного и считаем, что проблема бессознательного существует только как проблема бессознательной психики и духа» (57, с. 49). Добавление «и духа» в данном случае ни о чем не говорит, оно никак не истолковано и ничего не проясняет. «Духовное» и «психика» не одно и то же, эти понятия существуют в разных слоях познавательно-практической деятельности человека и не способны заменить друг друга.

а. Они имеют различный категориальный статус: «психика» и «психическое» — понятие конкретной, частной науки, «дух» и «духовное» — философские понятия. На недопустимость смешения этих рядов категорий уже указывалось в отечественной литературе. Например, В. Г. Федотова, сравнивая понятия психики, душевного, духовного, справедливо замечает, что под душевной жизнью следует понимать не просто психику, а «неотчуждаемый» от человека непосредственно данный ему мир чувств, его психический уклад, ценностное содержа-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ние и целостность его чувственного восприятия мира, психической жизни.

Душевная жизнь личности представляет собой мир её чувств. Материалистическое истолкование этой сферы человеческой жизни состоит не в сведении её психическому, а в показе (наряду с природной её обусловленностью соматическими и нервно-психическими процессами) её социокультурных корней, форм, содержания чувственной способности человека. Если ценностное содержание в духовном рефлексивно представлено выбором доминирующих ценностей, то на уровне душевного они непосредственно даны в целостности чувственного восприятия мира» (156, с. 50—51).

б. «Психика» и «психическое» — понятия, отображающие идеальную активность мозга вообще, независимо от того, чей это мозг: человека или животного. Понятия духовного и духа ценны именно тем, что обозначают «качественное отличие психической деятельности человека от психической активности животных, даже на самых высоких ступенях их биологического развития» (77, с. 94).

в. Понятием «психическое» обозначают не только материальные состояния и образы внутреннего мира человека, но также некоторые свойства и действия человека, например, темперамент, характер (60, с. 49), т. е. такие характеристики реального человеческого поведения, которые никоим образом не могут быть отнесены к категории духовных феноменов.

Представляется правильной мысль М. С. Кагана о том, что необходимость понятия «духовное» в философии связано с обозначением целостности, единства, интегральности всех проявлений внутренней жизни человека (77, с. 93). И, действительно, такие понятия, как «сознание», «рассудок», «разум», «мышление», «чувственность», «воля», выражают лишь аспект, сторону, составную часть духовного, подобно тому, как понятия «природа», «субстанция», «физическое», «бытие», «вещь» обозначают различные формы осуществления материи. М. С. Каган приходит к выводу, «что философии необходимо понятие, обозначающее целостностную активность человеческой психики в её специфичности по сравнению с психикой животных, т. е. в её социокультурной детерминированности и содержательности. Никакого

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

другого понятия кроме «духа» для этой цели история философской мысли не выработала...» (77, с. 95).

Утверждение духовного, внутреннего человеческого мира в качестве самостоятельной сферы бытия приводит к совершенно другому взгляду на человеческое сознание и его активность вообще, оно с необходимостью требует представлений о неявной сфере субъективного мира.

2. Термин «бессознательное» фигурирует при решении проблемы соотношения психики животных и сознания человека. Некоторые считают, что психику животных следует характеризовать этим термином, который в данном случае подчеркивает асоциальность психики животных, невозможность рефлексивных процедур (самосознания), отсутствие понятийной формы психики, т. е. говорит об отсутствии признаков, свойственных сознанию человека (29, с. 17—11). Такое употребление термина допустимо, однако оно проблематично, поскольку возможно, что высшие животные имеют свои специфические формы «сознания», и тогда термин будет фиксировать не нечто противоположное сознанию, но другую форму психического отражения действительности — «иносознание». Этим хочется подчеркнуть, что более правильно определять содержание понятия «бессознательное» относительно понятия «человеческое сознание» в единстве с ним.

Этого требования следует придерживаться и по другой причине. Она связана с проблемой обоснования субъективности (которая, по нашему мнению, является обязательным условием констатации бессознательного). Уверенность человека в том, что он является носителем субъективности, покоится по меньшей мере на двух основаниях: во-первых, на одном свойстве нашего повседневного, эмпирического опыта (в особенности опыта общения и опыта интимной внутренней жизни), которое выражается в чувстве так называемого соприсутствия с этим опытом, точнее, — в факте присутствия в нем, слитности с ним. В этом опыте есть такое содержание, отграничиться от которого не просто, любые попытки отделиться от него, перевести его во вне, в нечто объективное, рациональное, вербальное всегда требуют затраты усилий, порою очень немалых, а в итоге — абсолютно тщетных, поскольку это «соприсутствующее» все-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

гда остается и принципиально не уничтожимо любым переводом.

Второе основание — теоретическое — заложено в категориальной структуре мышления, которое анатомирует этот опыт на внешнее ему и внутреннее, общее для него и особенное, объективное и субъективное в нем, то есть создает возможность теоретического обоснования субъективности в человеческом бытии. Уверенность в том, что мы являемся носителями субъективности в объективном мире, не может быть столь же категоричной в отношении других живых существ или неживой природы. Для этого недостает одного из указанных оснований: хотя второе основание — логика теоретического обоснования — может сохраняться, всегда будет отсутствовать опыт непосредственного, эмпирического самообнаружения этой субъективности, опыт соприсутствия в ней и с нею. А именно: этот последний фактор является решающим в ее определении (фиксации) в качестве своеобразного феномена бытия. По этой причине область существования субъективной реальности следует ограничить человеческим бытием. Но вместе с этим такое же ограничение необходимо и для бессознательного как вида субъективности. Важно подчеркнуть этот момент.

Ограничение бессознательного человеческой субъективностью имеет две цели, важные в методологическом отношении. С одной стороны, оно призывает воздержаться от безграничного распространения скрытого идеального мира за пределы именно человеческого бытия. Возможно, что для такого распространения имеются какие-то основания. Однако те их них, которые известны в истории философии, не кажутся убедительными, поскольку в той или иной мере покоятся на отождествлении свойств не тождественных систем: свойств объективной реальности, внешнего мира со свойствами духа, выявленными в анализе сознания (см. § 2). Но даже и в том случае, если такие свойства постулировать вне человека и вне зависимости от человека, то они будут представлять собою некое нечеловеческое идеальное и, следовательно, по обозначенному выше определению тем более они не могут входить в сферу проводимого здесь анализа.

С другой стороны, называя предметом исследования неявную область субъективной реальности, не следует ограничивать ее местопребывание ни человеческим моз-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

гом, ни человеческим телом (в биофизической форме). Субстанциональный носитель человеческой субъективности по меньшей мере совпадает с «предметным телом цивилизации» (28), а в предельно глубоком, философском смысле, он прогрессирует в бесконечность материального мира. Таким образом, имея в виду под бессознательным человеческую субъективность, мы подчеркиваем, что говорить о бессознательном можно лишь относительно человеческого бытия, то есть принципиально связываем существование бессознательного с какими бы то ни было уровнями, формами, способами человеческого существования.

3. Среди тех, кто поддерживает идею нематериальной природы бессознательного, существует мнение, согласно которому сознание есть явление бессознательного субъекту. На основе такого представления иногда допускается, что бессознательное это не сознающее себя сознание и, следовательно, оно, бессознательное, может быть сконструировано и объяснено по образцу и подобию сознания (110).

Такой подход был свойствен, например, раннему Фрейду. Он писал: «В обосновании тезиса о бессознательном психическом состоянии можно выдвинуть положение о том, что сознание содержит в себе в каждый момент лишь минимальное содержание, так что помимо него большая часть того, что мы называем сознательным познанием, по необходимости, в течение весьма длительных периодов находится в состоянии латентности, а значит, в состоянии психической бессознательности. Если принять во внимание существование всех наших скрытых воспоминаний, становится совершенно немыслимым отвергать наличие бессознательного» (8, с. 160).

Нетрудно заметить, что в этих рассуждениях проблема соотношения бессознательного и сознания легко подменяется проблемой арефлексивного и рефлексивного, диспозиционального и актуального уровней сознания (60). Это, однако, как уже отмечалось ранее (1.2), два совершенно разных вопроса. Доказательно утверждать, что бессознательное подобно сознанию возможно было бы в том случае, если бы удалось осуществить декомпозицию сознания, результатом которой вновь явилось бы сознание. Это говорило бы о тотальности сознания в качестве своего собственного идеального основания. На

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

первый взгляд кажется, что это не трудно сделать: достаточно в интроспективном анализе выяснить, каково то идеальное содержание, которое лежит под покровом феноменов сознания. В результате обнаружится, что это не что иное, как то же самое сознание. Допустим, если я думаю, почему я о чем-то думаю, то я нахожу в качестве причины смыслы, которыми я обладаю, которые я мыслю, которые, следовательно, есть мое сознание. Однако при внимательном рассмотрении это доказательство оказывается не точным, поскольку «думаю» — это одно, а «думаю, что думаю» — другое — словесно-знаковое оформление подуманного, которое не есть то, что оформляется. Следовательно, «я думаю, что я думаю», всегда оформлено знаками. Наше мышление всегда есть оперирование нашим же собственным мышлением. И оно всегда принципиально иное, чем то, чем мы оперируем. Или можно сказать так: есть бытие и есть способ бытия, и это в принципе разные вещи (99, с. 44). Переход от субъективного бытия к такому способу субъективного бытия, как сознание, — не простая смена одного чувственно-понятийного образования — менее явного — другим чувственно-понятийным образованием — более явным, а процесс созидания чувственно-понятийного феномена сознания на внесознательной идеальной основе. Непосредственно созерцаемая данность сознания есть уже вторичный, третичный и т. д. результат, продукт духовной деятельности по преобразованию первичных форм информации в субъективном мире.

Специально осуществить обратное движение, ведущее к освобождению от покрова сознания, не просто, но принципиально возможно[10]. Достигшие этих состояний недвусмысленно свидетельствуют, что открывающаяся им сущность не поддается чувственно-понятийному способу выражения (182; 195; 126). Отсюда тезис о том, что бессознательное есть неосознанная копия сознания выглядит весьма сомнительным[11].

Д. В особых случаях можно говорить еще об одном способе задания термина «бессознательное», когда он используется в условном или теоретическом значении. При этом его смысл может сильно отличаться от смыс-

---

[10] Это происходит в особых состояниях глубокой медитации, которые можно испытать в итоге длительных занятий по специальным методикам, о чем сообщается в (182, 189).

[11] Аргументы против этого тезиса см. также в (8, 23).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ла эмпирических определений. В эмпирических дефинициях термин «бессознательное» охватывает собою класс идеальных образований, которые, действительно функционируя в духовном мире субъекта, в то же время не принадлежат актуально воспринимаемой субъектом данности сознания.

В теоретическом анализе ряд понятий в этой формулировке может иметь такие значения, которые вытекают из особенностей соответствующих абстрактно-теоретических конструктов. Например, под субъектом может пониматься серия исторически сменяющих друг друга поколений людей, под субъективной реальностью, носителем которой этот субъект является, — вся совокупность знаний, которые когда-то эти поколения имели; под сознанием — лишь ту часть знаний, которую субект (отдавая себе в этом отчет) использует в актуально осуществляемой деятельности. При таких дефинициях теоретически выстроенное понятие бессознательного будет в значительной мере отличаться от понятия эмпирического. Приведу пример на эту тему. К. Леви-Строс, высказываясь о бессознательном характере коллективных феноменов в древних обществах, пишет следующее: «Известно, что у большинства первобытных народов очень трудно выяснить моральное оправдание, какому-либо обычаю или социальному установлению или получить его разумное объяснение: в ответ на подобные вопросы туземец ограничивается заявлением о том, что это положение вещей существовало всегда, что таковы были воля богов или наставления предков. Но даже когда удается получить у туземцев объяснения, то оказывается, что они всегда носят следы позднейшего подведения рациональной основы или же вторичного осмысления обычая. Нет никакого сомнения в том, что бессознательные причины выполнения какого-либо обряда или причастности к какой-то вере очень далеки от тех, на которые ссылаются, чтобы их оправдать» (88, с. 25—26).

Здесь термин «бессознательное» не совпадает со своим эмпирическим понятием. По сути, он означает неосознанность (неизвестность) скрытых в историческом прошлом оснований некоей общественной традиции. Мало того, что эти основания могут иметь материальную природу, но к тому же они и не принадлежат субъекту (первобытному народу, туземцу), о котором идет речь в тексте. Что же касается теоретического аспекта рассмот-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

рения, то он никак не оговаривается, хотя, возможно, и подразумевается автором. Отсюда недоумение, разночтения, в итоге непонимание объяснений в рамках структуралистской методологии. Таким образом, нельзя забывать о различии теоретического и эмпирического смыслов понятия. Теоретический подход допустим, однако нужно все время помнить об абстрактности рассуждений и конечных выводов, а также о том, что это выводы в конце концов должны быть эмпирически интерпретированы. Иначе без специального упоминания теоретический анализ может показаться некорректным.

Таковы в основном те проблемные ситуации, в которых термин «бессознательное» используется неправильно или по меньшей мере недостаточно точно. Не во всех случаях необходимость употребления термина проистекает из самой сущности проблемы, чаще всего он условен. В целом следует признать неадекватность термина понятию, которое в действительности задается контекстом особой проблемной ситуации. На наш взгляд, правильное применение термина «бессознательное» связано с попытками объяснить человеческую активность на основе её детерминации областью идеального мира человека, которая в то же время не тождественна его сознанию. В этом значении понятие «бессознательное» тождественно понятию «неявная субъективность». Как правило, в дальнейшем они будут использоваться как равные по смыслу. Лишь в некоторых случаях между ними возможны особые отношения: понятие «бессознательное» может характеризовать отдельные образования неявной сферы в отношении к феноменам сознания. Тогда отношения между понятиями «бессознательное» и «неявная субъективность» будут подобны отношениям между понятиями «духовное» и «дух», «душевное» и «душа», «сознательное» и «сознание».

Теперь, опираясь на итоги анализа ключевых понятий, которыми отображается человеческая субъективность, можно попытаться выразить существо проблемной ситуации. На наш взгляд, применительно к материалистической философии она заключается в следующем.

На наш взгляд, она заключается в следующем. При описании активности человека философская традиция обращается к двум фундаментальным объяснительным принципам: принципу материальной детерминации ак-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

тивности и принципу детерминации активности со стороны идеального начала. Дело, однако, заключается в том, что эвристические и объяснительные возможности второго принципа используются недостаточно. Причем это оказывается характерным для философий, принадлежащих самым разным направлениям: в материалистических системах и системах субъективного идеализма сфера идеального часто ограничивается областью человеческого сознания, в объективно-идеалистических системах основное внимание сосредоточено на описании вне и независимо от человека существующего мира идеальных сущностей. В любом варианте фактору неявной субъективности не уделяется должного внимания. Теоретическое объяснение, тем самым, заранее обрекается на неполноту, а значит, и на неадекватность.

Например, для классического материализма двух названных принципов (разумеется, при узком понимании второго из них) часто оказывается недостаточно для удовлетворительного объяснения жизнедеятельности человека: нельзя понять, каким образом при благоприятных материальных условиях и полной компетентности сознания не удается осуществить действие или достичь благодаря ему поставленных целей[12].

Проблема, следовательно, заключается в философском определении дополнительного принципа. В его

---

[12] Как это ни странно, бессознательное как особое явление человеческой истории может быть ясно воспринято именно в связи с осуществлением сознательных деяний, направленных, например, на воплощение некоторых социальных проектов, научно-технических программ, эстетических манифестов, нравственных принципов. Многие из них так и не бывают реализованы до конца или реализуются с большим трудом. И это происходит вовсе не потому, что по тем или иным причинам материальные условия были неблагоприятны (как раз этот момент всегда принимается во внимание), и вовсе не потому, что субъект не осознавал свою деятельность (или ее проект), а вследствие неучета неявной субъективности, в результате непонимания активной роли бессознательного. Множество примеров подобного рода доставляет опыт обыденной жизни. Неявный фактор проявляет себя в оговорках, описках, забывчивости, непреднамеренных действиях (что убедительно показано З. Фрейдом); в «психологических сбоях» актеров, спортсменов, экзаменующихся; в ошибках операторов, диспетчеров; в муках самовыражения, которые хорошо знакомы людям творческих профессий и в которых неявная, субъективность дает о себе знать «ненаписанными текстами», «несыгранными ролями», «неизображенными полотнами», а в пределе — невыполненными «жизненными» программами.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

основе должна лежать категория, обозначающая особую сущность: во-первых, нематериальную по своей природе (так как материальные факторы охвачены первым принципом) и, во-вторых, не тождественную сознанию субъекта, в-третьих, не относящуюся к сфере абсолютно объективного идеального мира (так как детерминация человеческой активности со стороны последних двух факторов, как правило, учитывается вторым принципом). Этот особый, четвертый принцип мог бы быть назван принципом неявной субъективности (бессознательного) в философии. На современном уровне человеческого самопознания утверждение такого принципа крайне необходимо. Этого требует не только большой массив фактического научного материала, но и самые разные задачи мировоззренческого и практического плана. Без введения принципа бессознательного целый класс явлений духовной и материальной активности человека может быть не только неверно истолкован, но и останется просто непостижимым. В то же время, поскольку редукция явлений идеального, духовного порядка к сугубо материальным процессам проблематична, принцип бессознательного должен быть воспринят как относительно самостоятельный объяснительный и эвристический принцип в системе других философских принципов.

В соответствии с идеалом и нормой философского исследования для разработки и утверждения в философии названного принципа потребуется определить бессознательное в качестве: логической (философской) категории (логика бессознательного); сферы бытия (онтология бессознательного); начала инициации, проекта и регуляции деятельности (праксеология бессознательного); формы отражения действительности (гносеология бессознательного); пространства формирования человеческих оценок и ценностей (аксиология бессознательного). Таковы основные аспекты проблемы в её философском истолковании[13].

---

[13] Важно указать на отличие этой проблемы от проблемы самосознания, в пределах которой рассматривается отношение сознания к субъекту, являющемуся его носителем. Как возможно представление субъекта о самом себе? Какова полнота представления? Есть ли предел? Насколько оно истинно? Какими способами можно достигнуть максимально правдоподобного, адекватного самопонимания? Все это вопросы теории самосознания. Причем отличие проблемы неявной субъективности от проблемы самосознания имеет место как при узкой, так и широкой трактовке послед-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Очевидно, что названные выше задачи не могут быть решены в рамках одного исследования, это дело философского сообщества, занимающегося проблемой человеческой субъективности. Как уже отмечалось, предметом настоящей работы выбран лишь один, частный аспект, — проблема онтологии неявной субъективности, вопросы ее структуры, внутренней динамики.

Из предшествующего обсуждения ясно, что понятие «неявная субъективность» не лишено смысла, по меньшей мере оно вполне оправдано логически. Однако открытым остается вопрос о конкретных содержательных интерпретациях этого понятия, о том, в каких философских системах оно функционирует, каков его статус, по каким причинам оно в них конституализировано. Проблема неявных, скрытых от деятельности сознания форм субъективности должна иметь свои истоки в глубинах истории философской мысли. Необходимо внимательно рассмотреть эти историко-философские предпосылки и возникшие на их основе варианты теорий неявной субъективности для того, чтобы, учитывая их, выбрать эффективный путь исследования.

§ 2. Проблема в историко-философской ретроспективе

> ...если бы вся наша задача сводилась к объяснению природы, мы никогда не обратились бы к идеализму.
>
> **Ф. Шеллинг**

Обширная панорама основных этапов и направлений исторического развития представлений о бессознательном в отечественной и зарубежной науке, а также

ней. Когда под самосознанием понимают отношение сознания к самому себе (т. е. берут чувственно-понятийную действительность в онтологическом, гносеологическом, праксеологическом и аксиологическом аспектах к самой себе), то очевидно, что вне поля зрения остается субъективность, существующая помимо сознания, т. е. в бессознательной форме. Если же, рассматривая проблему самосознания, в качестве субъекта принимают структуру, отвечающую за инициацию активности вообще (в том числе и всех видов материальной активности), а в качестве сознания — духовный мир субъекта (и, следовательно, вопрос в том, каким образом в духовном мире человека осуществляется его самопостижение), то проблема неявной субъективности может рассматриваться лишь в виде частного аспекта проблемы самосознания, поскольку выясняет возможные аспекты отношения внесознательных, нематериальных структур субъективности и активности человека вообще.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

и в философии дана в работах Ф. В. Бассина (14), А. Н. Бойко (22), трудах тбилисского симпозиума 1979 года (20)[14]. Нет необходимости воспроизводить отдельные фрагменты этого необъятного материала, не входят в задачу исследования его комментирование, критика или уточнение. Материал этот — продукт особых, исторических поисков, и автор не считает себя компетентным вмешиваться в них, выступая в роли историка. Задача будет заключаться в историко-философском обосновании проблемы неявной субъективности, т. е. в демонстрации всеобщего и необходимого характера ее логической формы, которая в зависимости от особенностей той или иной философской системы получала различные, в том числе и неадекватные, содержательные интерпретации.

Бессознательное в истории философии понималось по-разному. Оно и вводилось в философский мир для различных целей. В числе мыслителей, обращавшихся к понятию «бессознательное», называют уже авторов Упанишад, Сократа и Платона, средневековых схоластиков, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга, Шопенгауэра, Гегеля, Гербарта, Э. Гартмана, Ницше, Бергсона, Джеймса, Вундта и других.

Очевидно, что анализ истории философии может быть выполнен здесь только в ограниченном объеме. Разумно исследовать эволюцию проблемы, опираясь лишь на некоторые из философских систем, а именно такие, в которых эта проблема приобрела специфическое, качественно своеобразное звучание (что обеспечит получение широкой панорамы способов содержательного оформления проблемы). Выделить указанные системы возможно исходя из определенной методологии. В основу анализа положены следующие методологические соображения.

Первое. Любое философское понятие проходит в своем развитии два качественно различных этапа. Начальному этапу свойственно функционирование понятия в завуалированной, как бы потенциальной форме, оно находит свое выражение в языках различных сфер духовной жизни, а также и в философском языке, но косвенно, посредством уже известных понятий и проблемных ситуаций; специально, адекватно оно еще не осмыслено философским сознанием. На втором этапе происходит осознание этого понятия и его терминологическое обоз-

[14] Для тех, кому интересна эта тема, можно рекомендовать труды (38, 54, 89, 110, 121, 138; 184).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

начение, оно приобретает статус философски осознанной категории. То же характерно и для проблемы бессознательного: сначала она была незаметна в философии, отображалась лишь косвенно, затем выделилась (вместе с осознанием понятия), наконец, стала предметом специального философского рассмотрения. В соответствии с этим делением на неосознанный и осознанный этапы и будет изложена тема настоящего параграфа.

Второе методологическое соображение касается конкретизации области исследования. Суть в том, что проблемы идеального, сознания, духа обсуждались с особой тщательностью в различных направлениях идеализма. Ясные и точные представления о субъективном и субъективности были необходимы, чтобы, отталкиваясь от них как от незыблемых оснований, объяснять все остальное. Идеализм отстаивал изначальность, активность, самодостаточность духовного. В таком исследовательском контексте неявная субъективность не могла быть не замечена сторонниками этих течений, не могла быть ими не выражена тем или иным образом. Более того, она не могла не играть существенной роли в идеалистических способах решения философских проблем. Тем самым обозначаются границы историко-философского материала, подлежащего рассмотрению. Необходимо особое внимание уделить системам идеализма, которые отстаивают приоритет идеального в человеческом бытии.

Наконец, последнее. Представительность вариантов констатуирования проблемы может быть получена путем выбора систем, принадлежащих видным мыслителям указанных выше философских направлений. При таком подходе особенность философского направления позволяет понять специфику генезиса проблемы как части (в рамках направления как целого); авторитет классика гарантирует концентрацию типических, характерных особенностей направления в частном варианте задания проблемы.

С учетом первого и второго положений на этапе неосознанной формы функционирования понятия такими представителями могут быть: Платон (объективно идеалистическая онтология), Декарт (онтологический дуализм), Кант (субъективно идеалистическая онтология), Шопенгауэр (иррационализм); на этапе осознанной фор-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

мы: Шеллинг (объективный идеализм), Э. Гартман (синтез рационального и иррационального вариантов объективно-идеалистической философии), Гуссерль (феноменология), Сартр (экзистенциализм).

Прежде чем перейти к анализу отдельных философских учений, напомню основную идею предшествующего раздела. Было установлено, что проблема заключается в определении дополнительного принципа, в основе которого лежит категория, обозначающая сущность, нематериальную по своей природе и не входящую в сферу налично данного сознания субъекта. Теперь важно выяснить, ставится ли подобным образом вопрос в истории философии, и если да, то каков его подтекст и каковы варианты решения?

2.1. Неосознанная форма понятия

Итак, следует рассмотреть философские системы, в которых бессознательное еще не нашло специального категориального оформления, но обозначено неявно, опосредованно, через проблематику или теоретические построения.

Некоторые исследователи отмечают, что понятие бессознательного подразумевалось Платоном в учении о знании как припоминании того, что было до рождения человека. В одном месте диалога «Федон» речь идет о равенстве предметов: прежде чем признать предметы равными, уже необходимо иметь понятие равенства, которое не возникает из сравнения предметов, а припоминается, существуя на самом деле до их сравнения. Душа человека существует до рождения человека и является носителем понятий, которые при необходимости возникают в сознании путем воспоминания. В этих рассуждениях в неявной форме заключена мысль о бессознательном существовании понятий. Однако обозначенные выше методологические принципы позволяют увидеть и нечто другое. Платон, по-видимому, был одним из тех, кто впервые поставил вопрос об идеальных основаниях сознания.

Ключевым явилось различение идеи и эйдоса. Ведь, по Платону, есть идея — «для-человека-понятие», и есть эйдос — то, что в основе понятия, за его оболочкой в потустороннем сознанию духовном мире, в мире трансцендентном, — трансцендентная умопостигаемая форма.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Эйдос прекрасного дан человеку в форме идеи прекрасного[15]. (См. диалог «Федон» (116).

Это различие можно понять, если сравнить учение «раннего» и «зрелого» Платона. Для раннего Платона основное назначение идей — «осмысление бессмысленно текучих вещей», «идеи осмысливают плохо расчлененную текучесть вещей» (115, с. 34). (См. диалоги «Лахет», «Евтифрон», Лисид», «Хармид»). Идеи им определяются преимущественно описательно, но не бытийно; феноменологически, но не онтологически (115, с. 35).

Для зрелого Платона идея — «это предельно-смысловая обобщенность, дающая возможность для вещи быть не чем иным, как ею же самою, а значит, впервые дающая возможность и познавать эту вещь» (115, с. 4). Новое толкование идей намечалось уже в «Горгии» и «Меноне», но впервые со всей определенностью было представлено в «Федоне». Это «не просто теория идей, но теория субстанциональных, онтологически данных идей. Идеи как предельные обобщенности составляют у зрелого Платона свой особый мир, для которого указывается даже специальное место, а именно небесная и занебесная область» (115, с. 35). На зрелой стадии идеи перестают быть состояниями человеческой души, но становятся универсальными, всеобщими образцами-схемами внешнего и внутреннего человеку мира. Причем они самостоятельны, безусловны и противостоят всему как нечто первичное. По этому поводу Э. В. Ильенков писал: «Вот эта — та своеобразная категория явлений, обладающих особого рода объективностью, то есть совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и «душой», принципиально отличающейся от объективности чувственно воспринимаемых индивидом единичных вещей, и была когда-то обозначена философией как идеальность этих явлений, как идеальное вообще. В этом смысле идеальное (то, что относится к миру идей) фигурирует уже у Платона, которому человечество и обязано как выделением этого круга явлений в особую категорию, так и ее названием» (75, с. 130).

Итак, важно не смешивать объективные идеальные, по Платону, образцы-схемы действительности, то, как они есть вне человека, и то, как они понимаются человеком, как они даны в его сознании, или, добавим, как

[15] О сложной структуре идеального мира у Платона, в том числе о различении эйдосов и идей см. (83, с. 37—38).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

они осознаются человеком. Первое есть «эйдосы», второе — понятия. «Эйдосы» объясняют происхождение понятий, они — основное, изначальное, порождающее понятия — производное, конечное, порождаемое.

Эйдосы сами по себе не существуют в сознании человека, но они представлены в сознании в форме идей. Эйдосы не существуют и в вещах, в материи. Тогда перед Платоном неизбежно возникает вопрос о сфере их бытия. Вот здесь и изобретается новая онтология — третий, потусторонний объективный мир, в который и помещаются первоначала понятий и всеобщих идей — трансцендентный мир эйдосов. Строя эту онтологию, Платон, по сути, созидал модель духовного основания, лежащего за пределами сознания, т. е. модель человеческого бессознательного, но вынес ее за пределы субъективного мира. У Платона это духовное основание (читай — бессознательное) — идеальное, всеобщее, умопостигаемое, не тождественное сознанию, но выражаемое им, объективное, рациональное,

Говоря о гносеологических корнях объективного идеализма, обычно опираются на тезис о возможности различия чувственного и рационального моментов познания. Объективный идеализм возник в результате абсолютизации рационального момента и придания ему действительного существования вне головы человека. Но беда здесь не в первом акте, а во втором. Абсолютизация естественна, а вот онтологизация, вынесение за человеческое сознание — вынужденный, но единственно возможный в то время шаг. Вынужденный, потому что греческому мыслителю трудно определить место этим идеальным образованиям — предтечам понятий сознания. Ведь их нет в сознании, нет и во внешних чувственно воспринимаемых вещах, нет и в самих представлениях и восприятиях вещей. Платон даже не рассматривает вопрос о человеческой субъективности как вместилище этих идеальных первоначал. Зная идею всемирного нуса, бога, логоса, космического разума, Платон создает трансцендентальный умопостигаемый, объективный мир духовных сущностей. Это решение реализуется после Платона многовековой историей объективно-идеалистической мысли.

По-особому неявная субъективность была обозначена у Декарта. Как ученый, Декарт убежден в материальности природного мира. Он описывает природу в её

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

самостоятельности, обособленности от бога, видит в ней одну из действительных причин телесного бытия человека (бог лишь установил законы, которым природа подчиняется) (52, с. 40). В «Рассуждениях о методе...» Декарт писал: «Я показал, как горы, моря, родники и реки могли образоваться естественным путем, как металлы — появиться в недрах земли, растения — возрасти на полях, и вообще народиться все тела...» (52, с. 41—42).

Помимо материалистических принципов объяснения мира Декарт формулирует знаменитый принцип cogito, предназначенный прояснить субъективное бытие человека. К этому принципу Декарт приходит, как известно, путем поиска абсолютного достоверного основания в познании, отталкиваясь от которого можно было бы надеяться на получение истинного знания. Отвергая одно за другим возможные решения как не удовлетворяющие критерию достоверности, Декарт приходит к следующему положению: «Я ... обратил внимание на то, что в то самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина: я мыслю, следовательно, я существую, так тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут её поколебать, я заключил, что могу без опасения принять её за первый принцип искомой мною философии» (52, с. 33). Важно напомнить, что мышление понимается Декартом как самоочевидная, ясная данность сознания: «Под словом «мышление» (cogitatio) я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить» (53, с. 241).

Декарт указывает на суверенность принципа cogito по отношению к принципу материальной детерминации явлений мира: «...внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, нет никакого мира, места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую, а напротив, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следует, что я существую, из этого я узнал, что я — субстанция, вся сущность или природа которой состоит в мышлении и которая для сво-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

его бытия не нуждается в месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое Я, или душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и её легче познать, чем тело, и если бы его и вовсе не было, она не перестала бы быть тем, чем она есть» (52, с. 33).

Приняв в качестве основополагающего принцип, в котором центральную роль играет сознающее себя мышление, Декарт сталкивается с рядом трудностей, преодолевая которые, он вынужден вводить в рассмотрение новые объяснительные начала. Остается только удивляться, почему ум Декарта, привыкший к логически полному и скрупулезному анализу, не замечает в этом переходе к новым основаниям присутствие единой проблемы. Решая ее, в одном случае он обращается к идее Бога, в другом случае вводит дополнительное начало, которым оказывается человеческая воля, в третьем — вопрос так и не получает окончательного решения. Обходя названные трудности, Декарт не принимает идеи бессознательного, каждый раз «замещая» ее другим объяснительным принципом.

Первая трудность обнаруживает себя при анализе источников идей, наполняющих сферу сознания. Наряду с идеями, которые возникают в результате чувственного восприятия вещей внешнего мира (ideae adventitiae), и идеями, которые образуются в уме на основе идей первого вида (ideae a me ipso factae), сознание располагает таким содержанием, истоки которого нельзя обнаружить ни в данных чувственного опыта, ни в особенностях направленной деятельности сознания. Мыслитель называет эти содержания первоначальными (врожденными) идеями (ideae innatae). Объяснить факт их существования для Декарта не трудно. Источник врожденных идей он видит в интеллектуализирующей функции Бога, которая пронизывает человеческое сознание. Вот несколько фрагментов, в которых Декарт связывает третий вид идей со сверхъестественной причиной (тем самым конкретизируя абстрактную возможность дополнительного, третьего объяснительного принципа). Например, он замечает, что подобно тому, как мы убеждены в недействительности наших снов или видений, точно так же мы можем сомневаться и в реальности окружающего нас мира. Однако в противоположность этому сомнению мы уверены, что мир существует. Откуда берется эта уве-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ренность? Декарт считает, что невозможно привести достаточных оснований «для устранения этого сомнения, если не предположить бытие бога» (52, с. 37). Еще один фрагмент: «... раз я сомневаюсь, значит, я существо не вполне совершенное, ибо я вполне ясно различал, что полное постижение — это нечто большее, чем сомнение, я стал искать, откуда я приобрел способность мыслить о чем-нибудь более совершенном, чем я сам», «... поскольку я знаю некоторые совершенства, каких у меня самого нет, то я не являюсь единственным существом, имеющим бытие... но что по необходимости должно быть некоторое другое существо, более совершенное, чем я, от которого я завишу и от которого получил все, что имею. Ибо, если бы я был один и не зависел ни от кого другого, так что имел бы от самого себя то немногое, что я имею общего с высшим существом, то мог бы на том же основании получить от самого себя и все остальное, которого, я знаю, мне недостает» (52, с. 34).

Следующая ситуация, в которой выясняется ограниченность принципа cogito, связана с анализом заблуждений разума. Исходя из абсолютно достоверных интуиций сознания, нельзя понять, каким образом в его содержании возникают ложные мысли. Декарт обращает внимание на то, что сознание не ограничивается своим в себе бытием, но устремляется вне себя, за границы достоверного. Источник устремления не само сознание, а принадлежащая ему свободная воля, играющая роль некоего иррационального начала, выводящего сознание за пределы познанного. В этом движении содержания сознания, не являющиеся сами по себе ни истинными, ни ложными, оцениваются на соответствие вещам материального мира и приобретают характеристику истинного или ложного. Таким образом, воля оказывается способностью души, не сводимой к мышлению и не зависимой от него. Наконец, еще одна тема в философии Декарта неизбежно приводит к понятию неявной субъективности. Она возникает в связи с формулировкой принципа психофизического параллелизма и отождествлением сознания со всей сферой человеческого духа. Если все вещи мира, как утверждает Декарт, коррелятивны фактам сознания, то становятся необъяснимыми факты нарушения непрерывности причинно-следственного ряда в потоке сознательных феноменов (20, т. 1, с. 95). По всей видимости, в период формулировки принципа

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

cogito (1629—1636 гг. (11) Декарт действительно отождествлял сознание и мышление. Однако позднее, осознав серьезность возникающих при этом трудностей, он склонялся к тому, чтобы развести эти понятия. Вот формулировка, относящаяся к 1642 году: «Быть сознающим, — значит мыслить и рефлектировать над своим мышлением» (Цит. по 37, с. 177). Утверждение одного из последователей Декарта: «Сознание есть то, посредством чего мы сознаём, мышление же есть то, что мы сознаем (37, с. 177).

Стремясь отстоять тезис о непрерывности мышления, «Декарт утверждал, что человеческий ум всегда «имеет в себе идеи бога, самого себя и всех тех истин, которые называются самоочевидными», но эти врожденные идеи далеко не всегда осознаются человеком и, стало быть, они осознаются им потенциально» (37, с. 178). Различая мышление и сознание и приписывая первому свойство непрерывности, а второму свойство рефлективности над первым, по сути дела, Декарт вынужден был бы признать существование неявного мышления (185). Однако он все же не сделал этого[16]. Возможно, он понимал, что в этом случае первоначальная суть принципа cogito должна была бы измениться. Если ранее принцип связывал сознающее себя мышление и существование, то теперь рефлексивность не являлась существенной для факта бытия, а оказывалась производной от него. Но в таком случае логическое построение, возведенное на незыблемом фундаменте «абсолютно достоверного знания», требовало кардинального пересмотра. Декарт уже не брался за эту работу, она была выполнена значительно позже усилиями классиков феноменологии и экзистенциальной философии.

Встречается с идеей бессознательного в своих философских исканиях и Джордж Беркли. Однако он уходит от этой идеи, не замечая ее за формулой Бога, пол-

---

[16] Исследуя проблему самосознания у Декарта, М. А. Гарнцев пишет: «Хотя Декарту порой приходилось сталкиваться с проблемой бессознательного или подсознательного, он не видел в ней реальной проблемы... и старался или свести «подсознательные» психические акты к чисто физиологическому функционированию того или иного телесного органа, или возвысить их до уровня сознательной деятельности. Эта жесткая альтернатива, схематично закреплявшая примат актуально сознаваемого над неосознанным, не могла удовлетворить даже философов, испытавших влияние идей Декарта...» (37, с. 181).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ностью овладевшей его мировоззрением. Логический концепт философствования Беркли можно выразить следующим образом. Отрицая идею материи, Беркли пытался объяснить мир в онтологии «душа (или сознание) — ощущения». Однако при этом он неизбежно сталкивался по меньшей мере с тремя не разрешенными в этой онтологии проблемами:

а) проблемой существования комплексов ощущений вне души. (Ее нужно было решить положительно, чтобы избежать солипсизма);

б) проблемой формирования комплексов ощущений. (У Локка она решается просто, так как за синтез ощущений отвечает объективная организация материального объекта; У Беркли же эта организующая основа отсутствует);

в) проблемой причинности или, по-другому, проблемой объяснения временной последовательности восприятий. Ведь, поскольку нет материального мира, нет и материальных причинно-следственных связей. Но тогда что отвечает за данную цепь идей?

Вот что Беркли пишет по поводу последнего вопроса: «Причина этих идей, или вызывающая их сила — это не объект чувств: она не воспринимается сама по себе, но лишь выводится разумом из ее действий, имея в виду те объекты или идеи, которые воспринимаются чувствами» (19, с. 139). И далее: «Мы хорошо знаем наши идеи и поэтому понимаем, что одна идея не может быть причиной другой; знаем, что наши чувства не являются причинами самих себя. Мы также знаем, что сами мы не вызываем их. Отсюда нам ясно, что идеи должны иметь иную действующую причину, отличную и от них самих, и от нас» (19, с. 140). И Беркли называет эту причину — воля Бога. Онтология Беркли меняется. Отказавшись от понятия материи как объяснительного принципа, не находя возможности объяснить душу (сознание) субъекта из него самого, Беркли вводит естественную для его мировоззрения идею Бога. Бог, по Беркли, является носителем ощущений (когда у субъекта отсутствует актуальное восприятие этих ощущений), он комбинирует эти ощущения в комплексы и наделяет ими в определенной последовательности души людей. Приписав божественному разуму эти свойства, Беркли однозначно решает все возникшие перед ним проблемы. Нетрудно заметить, что философ не задается вопросом о

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

возможной принадлежности этих или подобных им свойств человеческим душам. В таком случае он вынужден был бы обсуждать проблему участия неявных душевных способностей в осуществлении обозначенных выше феноменов. По-видимому, Беркли считал, что скрытые от сознания, не данные явно духовные способности не могут быть признаны человеческими способностями. Поэтому он и объективирует их, выносит за пределы человеческой души.

Разумеется, объективно-идеалистический путь внешней онтологизации бессознательного не является единственным логически возможным вариантом. Другой, более адекватный путь отображения идеального мира был намечен в субъективно-идеалистических системах и особенно явно у И. Канта. Основа этого пути — признание принадлежности неявных форм идеального мира человеку. (Но самое интересное заключается в том, что материалистическая философия так и не воспользовалась этой логической возможностью. Вероятно, решающее значение при этом сыграл принимаемый материалистами принцип разделения мира на материю и сознание, где последнее понимается как абсолютно ясная, непосредственно данная субъекту духовная сущность. Для классического материалиста духовность, принадлежащая субъекту, но непосредственно не данная ему, представляет собою абсурд, нонсенс).

Кант понял, что онтологизация духа искусственна, она не имеет достаточных оснований. Отказавшись от этой сомнительной операции, он пошел по другому пути, хотя и выбрал его не сразу. Основная задача, которую первоначально ставил перед собой И. Кант в «Критике чистого разума», это «решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определении источников, а также объема и границ метафизики на основании принципов» (79, с. 76).

Но далее Кант существенно конкретизирует задачу, и сделать это его заставляет избранный метод. В предисловии к основному труду философ пишет о том, что метафизика должна брать пример с теоретического естествознания и математики в вопросе их метода, «по крайней мере подражать им, поскольку это позволяет сходство их с метафизикой как основанных на разуме знаний» (79, с. 87). Суть же этого метода в том, «что разум видит только то, что сам создает по собственному

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди, согласно постоянным законам, и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем» (79, с. 85). Отсюда следует, что поставленная задача может быть решена более успешно, если «исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны. Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника, когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике» (79, с. 87).

Такой подход заставляет Канта высказать ключевое для всего исследования положение: «Наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой...» (79, с. 105).

Формулировка задачи получает кардинальное уточнение: «Основной вопрос состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта ...» (79, с. 78). Таким образом, внимание переводится с объекта на исследование рассудка и разума в их чистом от эмпирической нагруженности виде. Кант обращается к изучению предпосылок любого эмпирического опыта, его возможности, обусловленной предзаданными опыту внутренними субъективными основаниями. Но это не любые основания, а только те, которые вправе изучать теоретическая философия, а именно обладающие всеобщим и необходимым значением. Очень важно, что Кант ставит вопрос о том, что они собою представляют, есть ли они характеристики вещей или являются образованиями сознания? Так, относи-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

тельно пространства и времени он заключает, что, с одной стороны, они не есть «эмпирическое понятие, выводимое из какого-нибудь опыта», не есть они также «дискурсивное, или, как говорят, общее, понятие об отношениях вещей вообще», с другой стороны, они не есть «свойства каких-либо вещей в себе», «не есть определение, которое принадлежало бы самим предметам и оставалось бы даже в том случае, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания». Но что тогда они есть, если не характеристики внешних вещей и не феномены, созданные сознанием? Кант называет их «чистыми формами чувственного созерцания», «субъективными условиями чувственности, при которых единственно и возможны созерцания», «необходимыми априорными представлениями, лежащими в основе всех созерцаний». Несомненно одно: этими определениями Кант обозначает всеобщие и необходимые формы, которые отвечают за возможность чувственного созерцания со стороны духовного мира человека. Далее в отделах «Трансцендентальная аналитика» и «Трансцендентальная диалектика» он устанавливает формы, отвечающие уже за возможность рассудка и разума.

В нашей интерпретации Кант указал на неявные неосознаваемые основания чувственной и рациональной стороны человеческого сознания, по существу, он впервые строит философскую теорию бессознательного. В отличие от почти всех крупных своих предшественников Кант не выносит неявную субъективность человека в объективный внешний мир. Так делали Платон, Беркли, Декарт. (Хотя последний и говорил о врожденных идеях, все же область их существования — божественный разум). Кант отказывается от Бога вне человека — это, с одной стороны, отказывается он и от вещественной материи — с другой стороны. Поэтому все те духовные способности, которые он открывает у человека, он в человеке и оставляет. Это совсем иной и более адекватный способ решения вопроса о неявных способностях человеческого духа. Конечно, Кант исследовал особую сторону, особый срез бессознательного. Если Платон указывал на прообразы, проформы конкретных явлений мира вещей и мира сознания, а Беркли искал силы, управляющие динамикой и строением воспринимаемого, то Кант создает теорию не данных явно, все-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

общих универсальных и необходимых структур чувственности, рассудка и разума.

Философия Шопенгауэра возникает на почве критики кантовской системы. Один из моментов, вызывающих возражения Шопенгауэра, — способ определения вещи-в-себе. Следует остановиться подробнее на этом вопросе, так как он имеет прямое отношение к теме настоящего раздела. Как известно, Кант заключает о существовании вещи-в-себе на основании закона причинности: бессмысленно утверждать, «будто явление существует без того, что является» (79, с. 93). Шопенгауэр считает, что такая логика неприемлема, потому что закон причинности по указанию самого Канта известен нам, следовательно, он субъективен. Субъективна в таком понимании и вещь-в-себе, она остается только нашим представлением. Отсюда отрицание кантовского толкования вещи-в-себе как абсолютно недоступной субъекту реальности. Шопенгауэр считает, что вещь-в-себе постижима и гарантия этому сам субъект, который есть явление и вещь-в-себе одновременно (179, т. 2, с. 194—195). Разумно привести цитату из Шопенгауэра, которая делает излишними дальнейшие пояснения: «В сущность же ... мы можем проникнуть лишь совершенно иным и предложенным мною путем, а именно — посредством обращения к самопознанию, в котором сущность в себе нашего собственного явления открывается нам как воля: но тут вещь-в-себе есть уже нечто toto genere, отличное от представления и его элементов ...» (179, т. 1, с. 452). Итак, Шопенгауэр предлагает субъекту в акте собственного постижения освободиться от чувственного и рационального наполнения непосредственной данности, т. е. от всего, что есть явление, и тогда оставшаяся часть — суть, стремление, беспокойство, желание, хотение, одним словом, воля и будет той сущностью, той вещью-в-себе, которая казалась ранее недостижимой.

До этого момента следует положительно оценить рассуждения Шопенгауэра, ведь он обращает внимание на инициирующую сторону человеческого духа (а речь у него идет пока только о духовной сфере), на внутреннее побудительное, движительное начало сознания. В отличие от чувственного, которое представлено в сознании восприятиями и представлениями, в отличие от рационального, которое дано в структурах понятий, отмеченная Шопенгауэром характеристика выходит за границы

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

возможностей этих выразительных средств. В противоположность чувственному и рациональному она есть иррациональная сторона духа. До этого момента фактически речь идет об особой характеристике бессознательного, об его иррациональности по отношению к чувственно-рациональной форме сознания[17]. Но далее Шопенгауэр совершает тот же некорректный шаг, в котором сам обвиняет Канта. Он выводит волю за идеальный мир субъекта, пределами которого ограничивались его умозаключения, он онтологизирует волю, распространяет на все бытие. Согласно его же логике, онтологизация (объективация) — субъективный принцип и тогда волю также следует признать «субъективной формой нашего интеллекта» (сравните 179, т. 1, с. 452). Если бы Шопенгауэр был до конца верен своей логике, он оставил бы человеческую волю в человеке, но тогда его система, должно быть, стала бы совсем иной. По существу, Шопенгауэр не отрицает кантовскую вещь-в-себе. Кант прав в утверждении момента непостижимого, Шопенгауэр прав в утверждении момента иррационального. Следует добавить, что по меньшей мере еще три темы в философии Шопенгауэра можно интерпретировать как характеристику бессознательного.

1. Это учение об идеях, заимствованное в основной своей части у Платона. Несмотря на то, что Шопенгауэр отдает предпочтение воле, как сущности, перед разумом[18], он отводит рациональному началу важное место в онтологических строениях. Мир идей, толкуемый в платоновском смысле, есть промежуточный, неосознаваемый человеком мир между бытием воли и сферой представлений. Он возникает в актах бесконечно разнообразных «объективаций» воли. Роль этого мира в теории Шопен-

[17] Важно обратить внимание на одну тонкость. Шопенгауэр подчеркивает бессознательность воли (т. е. то, что воля лишена сознания), но нигде не говорит о воле как бессознательном, хотя, по существу, вводит её в качестве идеального человеческого начала, не тождественного сознанию. Это дает основание считать, что бессознательное не осознано Шопенгауэром как особая философская категория.

[18] «...интеллект есть вторичное начало, а организм — первичное, именно непосредственное проявление воли... интеллект, равно, как и объекты его, есть простое явление, а воля сама вещь в себе, наконец, выражаясь образно и иносказательно, воля есть субстанция человека, а интеллект — акциденция, или воля есть материя, а интеллект — форма, или же воля есть теплота, а интеллект — свет» (178, с. 12).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

гауэра очевидна: без него невозможно объяснить чудо метаморфозы неопределенного хаоса воли в определенный порядок представлений[19].

2. Это высказывание о чистом априорном мышлении, которое, по сути, есть неосознаваемая праструктура всякого мышления. Критикуя Канта, Шопенгауэр пишет: «Подобно тому, как в основе эмпирической интуиции он нашел обусловливающую ее чистую интуицию apriori, точно так же ... в основе эмпирически приобретенных понятий должны в нашей познавательной способности лежать в качестве их условий чистые понятия, и, таким образом, действительное эмпирическое мышление становится возможным лишь благодаря чистому мышлению apriori, которое, однако, само по себе не обладает никакими предметами, но должно заимствовать их из интуиции» (179, т. 1, с. 465).

3. Это учение об интуиции, где бессознательное выступает как источник непосредственного знания. Шопенгауэр, разъясняя свою позицию, подчеркивает, что Кант «отождествил интуицию ... с простым, субъективным ощущением в чувственных органах: познание же известного предмета он объясняет лишь из привхождения мышления, от интуиции отличного. Я, наоборот, заявляю: объекты — это прежде всего предметы интуиции, а не мышления, и все наши познания о предметах изначала и сами по себе интуиция, — но последняя вовсе не простое ощущение, а в ней проявляется уже деятельность рассудка. Привходящее только у человека, а не у животных, мышление является лишь отвлечением от интуиции; не дает никакого абсолютно нового познания и не создает никаких не существовавших предметов, но лишь изменяет форму полученного уже из интуиции познания, — а именно делает его отвлеченным в понятиях ...» (179, т. 1, с. 492).

Не стоит далее разворачивать эти замечания. Важно, что в исследовании человеческой субъективности Шопенгауэр неизбежно сталкивается с необходимостью выражения той или иной стороны бессознательного и осуществляет это выражение. Другое дело, что оно гипертрофировано специфической методологией философа и

[19] Наметившийся здесь дуализм идеи и воли, логического и иррационального будет развит затем в «Философии бессознательного» Э. Гартмана (см. 40, с. 364—386).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

не выполняется направленно, не вычленяет объект отдельно как некую особую сущность.

2.2. Осознанная форма понятия

Должно быть, впервые бессознательное было конституировано в качестве полноправной категории в философии Шеллинга (8, с. 163). Эта категория использовалась философом для самых различных характеристик досознательного этапа бытия мирового духа: его деятельности, не осознаваемой им самим, отсутствия у него самосознания, саморефлексии. Понятие «бессознательное» требуется Шеллингу уже во введении к «Системе трансцендентального идеализма». Необходимость в нем обусловлена самыми изначальными посылками его философии. Шеллинг считал, что исходить следует из феномена знания, ибо оно то, что непосредственно дано человеку. Само же знание (о чем бы оно ни было) «основано на совпадении объективного и субъективного. Ибо знают только истинное; истина же состоит в совпадении представлений с соответствующими предметами» (176, с. 232). Основная задача философии состоит в том, чтобы объяснить это совпадение (176, с. 232, 234). Шеллинг начинает анализ с поиска фундаментальных убеждений, которые сопровождают всякое знание. Он указывает на два убеждения, которые глубоко укоренились в сознании людей:

«А. Что не только существует независимо от нас мир вещей, но и, более того, наши представления настолько с этими вещами совпадают, что в вещах нет ничего сверх того, что существует в наших представлениях о них. Принудительный характер наших объективных представлений объясняют тем, что вещи обладают неизменной определенностью и этой определенностью вещей опосредственно определены и наши представления (176, с. 238).

«В. Второе столь же изначальное убеждение состоит в том, что представления, возникающие в нас без необходимости, посредством свободы, могут переходить из мира мысли в действительный мир и обретать объективную реальность ... .

Согласно первому убеждению, совершается переход из действительного мира в мир представлений, или определение представления посредством объективного, сог-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ласно второму, — переход из мира представлений в действительный мир, или определение объективного посредством (свободно возникающего) представления в нас» (176, с. 239).

По существу, в этих формулировках констатируется фундаментальное значение универсальных принципов объяснения мира: принципа материальной обусловленности сознания и принципа творческой роли сознания. Дальнейшее рассуждение Шеллинга идет не по пути выяснения и сравнения их эвристической силы (ибо как в том, так и в другом случае она предполагается неограниченной), а в направлении фиксации и снятия противоречия между ними: «В требует господства мысли (идеального) над чувственным миром; однако как это возможно, если (согласно А) представление уже в самом своем возникновении рабски подчинено объективному? И, наоборот, если действительный мир есть нечто, от нас совершенно независимое, с чем (как со своим прообразом) должно сообразовываться наше представление (согласно А), то непонятно, как действительный мир, в свою очередь, может соответствовать возникающим в нас представлениям (согласно В)» (176, с. 239). Философ считает, что единственный путь разрешить это противоречие — признать существование предустановленной гармонии, покоящейся на изначальном тождестве деятельности, «посредством которой производится объективный мир», и деятельности, «которая находит свое выражение в волении». Эти деятельности суть одна духовная деятельность, которая в свободном действовании продуктивна сознательно, в продуцировании же мира продуктивна бессознательно» (176, с. 240). Здесь Шеллингом вводится как бы третий объяснительный принцип, позволяющий снять противоречие между двумя первыми. В основании этого третьего принципа определение несознательной духовной деятельности, которая в своей объективной реализации спонтанна, произвольна, неконтролируема, в субъективном же воплощении она есть сознательная деятельность. «Если предположить, что все обстоит именно таким образом, то изначальное тождество той деятельности, которая производит мир, и той, которая находит свое выражение в волении, предстанет в продуктах первой, и эти продукты должны будут являть собой продукты

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

деятельности сознательной и бессознательной одновременно.

Тогда природа как целое и в своих отдельных продуктах предстанет сознательным творением и вместе с тем — продуктом самого слепого механизма; она целесообразна, не будучи объяснима в своей целесообразности» (176, с. 240).

В дальнейшем Шеллинг характеризует бессознательную составляющую деятельности в основном через противопоставление сознательной составляющей, т. е. тому, что лежит по сию сторону от бессознательного. Бессознательное непроизвольно в противоположность сознательному, которое подчиняется человеческой воле; оно то, «чему обучить невозможно, чего нельзя достигнуть трудом или каким-либо другим способом, что может быть только врожденным свободным даром природы»; «оно никогда не может быть объектом знания, но только объектом извечной предпосылки в действовании», оно как объективное в волении есть гарант успеха человеческих действий; ибо лишь объективное обеспечивает достижение цели (176, с. 457, 460—461, 462, 476). Таким образом, в этих определениях Шеллинг проводит различие между сознательным как субъективным и идеальным — с одной стороны, и бессознательным как объективным и реальным — с другой. После Шеллинга, однако, история развития человеческой мысли наполнила эти категории иным содержанием: не все реальное — объективное, не все объективное — материальное, не все субъективное — идеальное. Наиболее важно то, что бессознательное наряду с его реальностью и объективностью нельзя относить к материальным явлениям, оно может быть мыслимо в противоположность сознательному лишь как внесознательное, в противоположность материальному — лишь как духовное, в противоположность реальному — лишь как идеальное. Важно очертить другую границу, определяющую бессознательное относительно материальных явлений. У Шеллинга нет такого различения, нет явных определений бессознательного через противопоставление тому, что лежит по ту сторону от него. Поэтому категория «бессознательное» характеризует у него всю вне сознания находящуюся действительность, объективную «целесообразность мира, непостижимую в своей целесообразности» (176, с. 240). Эта недоопределенность категории при-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

дает ее содержанию логическую незавершенность, мистически-религиозную окраску. По-видимому, такая дефиниция не может считаться удовлетворительной[20].

Еще один этап в развитии философски осознанной формы категории связан с именем Эдуарда Гартмана. По сравнению, скажем, с кантовской версией учение Э. Гартмана о бессознательном — безусловный шаг вперед, поскольку категория выступает здесь в явно отрефлексированном и детально проработанном виде, но при этом совершается и шаг назад (другой ногой как бы), поскольку бессознательному опять придается космическая форма, оно выходит за рамки человеческой головы и человеческого общества.

Как уже отмечалось, для А. Шопенгауэра действительную основу мира, его первоначальную сущность составляет вечная и неистощимая воля — слепое стремление без цели и предела. Вторичный продукт воли, который существует в единстве субъекта и объекта, есть представление. В «Философии бессознательного» Э. Гартман выступает против подчинения представления воле, отстаивая объективность и значимость представления в системе мироздания. Соглашаясь с шопенгауэровским тезисом «нет представления без воли», Э. Гартман доказывает симметричное этому положение: «нет воли без представления». Вот как он рассуждает: «Всякое хотение хочет перехода известного настоящего состояния в другое ..., но в одном этом настоящем состоянии никогда не могло бы заключаться хотение, если бы не существовала, по крайней мере, идеальная возможность чего-нибудь другого ... ... для хотения необходимы прежде всего два условия, из коих одно есть настоящее состояние — как исходная точка. Другое, как цель хотения, есть некоторое будущее, присутствие которого желается. Но так как это будущее состояние, как таковое, не может реально находиться в настоящем акте хотения, а между тем должно в нем находиться, ибо без этого невозможно и само хотение, то необходимо должно содержаться оно в нем идеально, то есть как представление ...» (39, с. 295—296).

Таким образом, воля как таковая есть только представляющая воля: нет воли без представления, как нет представления без воли. К этому логически неизбежно-

[20] О категории «бессознательное» у Шеллинга см. также (22, с. 24—27).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

му заключению приводят, по мнению Э. Гартмана, посылки шопенгауэровской философии.

Неразрывное единство воли и представления, в свою очередь, имеет две составляющие: инстинктивную и логическую. Это разделение Э. Гартман выполняет благодаря Гегелю. «Алогичная воля» Шопенгауэра и «разумное представление», логическое первоначало Гегеля взаимоопределяют друг друга. Бессмысленное, иррациональное, волевое первоначало созидает реальное бытие (existenz) посредством непостижимого, абсурдного акта превращения из своего потенциального бытия в актуальное бытие. Логическое начало обеспечивает этому бытию разумное смыслосодержание, сверхматериальное наполнение, идеальную сущность (essenz).

Получив дедуктивным путем принцип, в силу которого воля и представление едины, Э. Гартман пытается продемонстрировать объяснительные и эвристические возможности этого принципа. Он обращает внимание на то, что в современном ему научном познании существует огромный багаж эмпирических данных, которые не могут быть объяснены из одних только «вещественных или механических причин». Нельзя их объяснить и из сознательного действия (материального или духовного) отдельных особей (живых организмов, в том числе и людей). Исходя из этого, Э. Гартман и ставит перед собою задачу (и в значительной части своего труда ее выполняет) показать, что все эти явления есть следствия деятельности не сознающего себя духовного начала. Эту представляющую, но не знающую своего представления волю, Э. Гартман и называет бессознательным (das Unbewusste). (В последующих изданиях Э. Гартман заменяет этот термин другим das Ueberbewusste — сверхсознательное). Присутствие бессознательного — этого метафизического духовного начала — Э. Гартман обнаруживает:

1) в области органической жизни: в деятельности головного и спинного мозга, в инстинктах и рефлексах животных, в целесообразности организации и функционирования живых существ, в «целительной силе природы» (восстановление разрушенных тканей и органов);

2) в области духовной жизни человека: в «инстинктах человеческого духа» (страхе смерти, стыде, брезгливости, сочувствии, материнской, родительской любви), в половой любви (ее цели и основания), в пере-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

живаниях, характере человека и нравственности, в эстетическом восприятии и переживании, художественном творчестве, в происхождении языка, в мышлении (разделение представлений, образование понятий и принципов, механизм интуиции), в происхождении чувственного восприятия (в становлении субъективных форм пространства и времени), в мистике, в происхождении сознания;

3) в истории человечества: в образовании государств, в их политике и социальном развитии (39; 40, т. 1, гл. I—XII, т. 2, гл. II).

Анализ этого огромного эмпирического материала позволяет Э. Гартману путем индуктивного обобщения выяснить значение бессознательного в мировом бытии:

1) Бессознательное образует и поддерживает организм, поправляет наружные и внутренние его повреждения, целесообразно руководит его движениями и облегчает для сознательной воли пользование им.

2) Бессознательное в инстинкте дает всякому существу то, что ему нужно для самосохранения и для чего недостаточно его сознательного мышления, например, человеку — инстинкт для понимания чувственного восприятия, инстинкт для образования языка и государства и многое другое.

3) Бессознательное сохраняет породу путем полового влечения и материнской любви, облагораживает ее путем выбора в половой любви и неизменно ведет в истории человеческий ряд к цели его возможного совершенства.

4) Бессознательное часто руководит людьми в деятельности путем предчувствий и чувств в таких случаях, где сознательное мышление не могло бы дать им полезного совета.

5) Бессознательное своими вдохновениями в больших и малых размерах способствует сознательному процессу мышления и в мистике ведет людей к предчувствию высших, сверхчувственных единств.

6) Бессознательное осчастливливает человека в чувстве прекрасного и в художественном творчестве» (39, с. 283—284).

Помимо значения бессознательного Э. Гартман указывает на его свойства. Бессознательное в отличие от сознания не заболевает, не утомляется, характеризуется нечувственным мышлением, не колеблется и не

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

сомневается, действует мгновенно, не ошибается, «все знает», характеризуется неразрывным внутренним единством воли и представления» (39, т. 1, с. 290—301).

Установив общие свойства бессознательного, Э. Гартман считает возможным распространить свои объяснения и на мир физических явлений. Так, атомы он сводит к силам притяжения и отталкивания, которые изображает как стремления, подчиненные строго определенным законам. Последние, однако, заключены в этих стремлениях идеально, как представления. Таким образом, атомы есть представления элементарных актов воли: «Итак, проявления атомных сил суть индивидуальные акты воли, содержание которых состоит в бессознательном представлении того, что должно быть совершено. Таким образом, на самом деле материя разрешена в волю и представление. Этим же снимается коренное различие между духом и материей... Тождество духа и материи перестало, таким образом, быть непонятным и недоказанным постулатом... притом не путем умерщвления духа, а путем одухотворения материи (40, т. 2, с. 113). Вещественный, физический и духовный, психический миры оказываются лишь различными формами проявления бессознательного. Бессознательное толкуется Гартманом как абсолютное, неделимое, всеобъемлющее, единое сущее. Парадоксальная в своем синтезе природы и духа архитектоника Гартмана становится возможной благодаря отождествлению в содержании единой категории неосознаваемых духовных и непознанных природных процессов.

Все же в главном грандиозный мир гартмановского бессознательного обязан своим существованием философскому обобщению внесознательных, но все же духовных человеческих качеств. Ведь именно с анализа этих процессов начинает Гартман свое философствование, распространяя затем обнаруженную им закономерность бессознательного на весь мир.

Существенным изъяном философии Гартмана, который поражает ее ядро, является определение бессознательного именно как потенциального бытия. Как справедливо указал Вл. Соловьев, представлять чистое небытие (потенцию) существующим и действующим началом — верх бессмыслицы (141, т. 2, с. 74). Это определение пагубно еще и тем,что в нем Э. Гартман отождествляет потенциальное и идеальное, реаль-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ное и актуальное. Правильно указывая, что будущее потенциально содержится в настоящем, он с удивительной легкостью называет это потенциальное идеальным, противопоставляя его и реальному, и материальному бытию. Такой переход не является не только само собой разумеющимся, но он просто логически неверен. Потенциальное не тождественно идеальному, актуальное не тождественно реальному. Отсюда нельзя заключать, что причиной будущего реального бытия является только идеальное содержание настоящего реального бытия. Но в таком случае сомнительны все утверждения философии, постулирующей идеальное бессознательное в качестве основы и причины развития действительного, материального мира.

Несмотря на то, что в классической философии бессознательное фиксируется как особая сущность и обозначается соответствующими терминами, оно не рассматривается еще как сугубо человеческое качество. По этой причине проблема не имеет еще адекватной формы. Возможность преодоления этого недостатка создается в философских течениях начала XX века. Этот период характерен повышенным интересом к проблемам человеческой субъективности, которые интенсивно разрабатывают в феноменологии и экзистенциальной философии.

Фундаментальное основание феноменологии составляет убеждение в том, что сознание, субъективная реальность обладают особым бытийным слоем, таким уровнем, который образован объективными структурами субъективности, не зависимыми от воли и желания субъекта (121, с. 71—72, 79). Этот бытийный уровень, согласно Э. Гуссерлю, является изначальной основой всех объективных смысловых образований (121, с. 69). На поисках этого уровня философ и сосредоточивает свои усилия.

В «Картизианских размышлениях» он писал: «Объективный мир, который существует для меня, который существовал или будет существовать для меня, этот объективный мир. .. черпает во мне самом ... весь смысл и всю экзистенциальную ценность, которую он имеет для меня; он черпает их в моем трансцендентальном Я ...» (121, с. 181).

Эта мысль в более сильной форме выражена в «Формальной и трансцендентальной логике»: «Все объек-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

тивное бытие, вся истина имеют свою бытийственную и познавательную основу в трансцендентальной субъективности ... объективное — не что иное, как синтетическое единство актуальной и потенциальной интенциональности, сущностно принадлежащее трансцендентальной субъективности» (121, с. 69). Исходя из этого, Гуссерль стремится выяснить, в какой мере и каким образом предметность непосредственной данности сознания обусловлена самим сознанием. Сделать это, как считает философ, можно путем анализа феноменов сознания. В этом он видел основную задачу феноменологии.

В «Логических исследованиях» Гуссерль писал о том, что феноменология «не стремится к познанию того, что фактически происходит в объективной природе, к объяснению (erklären) в смысле психологическом и психофизическом, но стремится выяснить (aufklären) одно лишь познание и конституирующие его элементы, иначе — законы; она стремится проследить не реально существующие связи и события, в которые вплетены фактические познавательные акты, а понять идеальный смысл тех особых связей, в которых получает обоснование объективность познания ... Это выявление реализуется в пределах феноменологии познания, которая ... направлена на сущностные структуры «чистых» переживаний и связанных с ним устойчивых смыслов» (121, с. 66—67).

Понимая, что содержание, непосредственно данное сознанию, не может быть определено как чистая субъективность, Гуссерль предлагает метод «феноменологической редукции», позволяющий проникнуть в эту изначальную чистую субъективность. Суть метода в том, чтобы получить объект исследования в «чистом» виде путем элиминации любого объективного «материального», предметного содержания в составе данного в сознании феномена[21].

Гуссерль характеризует метод как самораскрытие «субъективности, рефлектирующей над своими трансцендентальными функциями (121, с. 69). Посредством феноменологической редукции «открывается повсюду сок-

[21] Описание метода см. (50). Гуссерль различал феноменологическую и трансцендентальную редукции. В контексте проводимого здес. обсуждения этим различием можно пренебречь.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

рыто действующая абсолютная субъективность со всей ее трансцендентальной жизнью, в интенциональных синтезах которой конституируются все реальные и идеальные объекты» (121, с. 72).

Из богатой многообразности субъективной реальности вычленяется далее не редуцируемый остаток — «трансцендентальное Я». Это, по Гуссерлю, и есть истинная основа, источник всякой активности субъекта: познавательных процедур, деятельностных актов, всевозможных трансформаций внутрисубъективного содержания. «Все сущее в конечном счете относительно и является... относительным по отношению к трансцендентальной субъективности. И лишь она «в себе и для себя» ... Таким образом, «Я есмь», или «Ego cogito», является абсолютно в себе и для себя сущим» (121, с. 72).

Понять предметности сознания, данные нам в опыте, можно, по мнению Гуссерля, только на основе анализа интенциональных актов, исходящих из трансцендентального Я (121, с. 69). Интенционально-синтетическая активность трансцендентального Я конституирует все содержание субъективности.

Гуссерль, по-видимому, был одним из первых среди философов начала XX века, кто отдавал себе ясный отчет о непреходящем значении человеческой субъективности в бытии и кто со знанием дела приступил к изучению этого вопроса. Выполняя свою программу, он вынужден был исходить из непосредственной данности сознания, продвигаясь в сторону обнаружения более глубинных, неявных структур субъективности. Отстаивая реальность этих структур, он тем самым утверждал необходимость особого объяснительного основания в человеческом миропонимании, не сводимого ни к материальной причинности, ни к силе владеющего собой сознания.

По-своему раскрывается неявная субъективность в экзистенциализме Ж.-П. Сартра. В период увлечения феноменологией Сартр был солидарен с Гуссерлем: «Гуссерль видит в сознании упрямый факт, который нельзя выразить никаким наглядным образом. За исключением, может быть, стремительного и темного образа прорыва ... Любое сознание есть сознание о чем-либо» (131, с. 318). Отсюда Сартр заключал: «Созна-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ние ... прозрачно как сильный ветер, в нем нет более ничего, кроме движения, чтобы убежать от себя, скольжение за свои пределы; если против ожидания вы проникли бы «в» сознание, вы были бы подхвачены стремительным вихрем и снова выброшены наружу ..., ибо сознание не имеет «внутренности», оно существует только вне самого себя, и именно это абсолютное убегание, этот отказ быть субстанцией определяют его в качестве сознания» (131, с. 319).

Не трудно заметить, что из первого утверждения не следует второе, то есть из факта неизбежной устремленности сознания вне себя не следует, что сознание не имеет внутреннего. Не может быть внешнего без внутреннего, но может быть внутреннее, которое не дано явно. Наличие интенции сознания уже вопрошает о её причине, о причине внутренней.

Позднее Сартр начинает критически относиться к гуссерлевскому пониманию субъективности. Собственную позицию он излагает в работах «Трансцендентальное Эго» и «Бытие и ничто». В «Бытии и ничто» Сартр развивает учение Гуссерля о продуктивной активности сознания. Всякий раз подчеркивая, что феноменальное «бытие мира имплицируется сознанием», Сартр в то же время не отождествляет бытие сущего ни с миром явлений, ни с ноуменальным миром. Во «Введении» он проводит специальное доказательство того, что признание феноменального мира сознания требует признания и трансфеноменального бытия сознания (187, p. XXXVI—XXXVIII). Несколько положений из этого доказательства: «Сказать, что сознание есть сознание о чем-либо, означает, что сознание не существует вне определенной обязанности быть открывающей интуицией чего-либо, т. е. находится в трансцендентном бытии... То, что в строгом смысле слова может быть названо субъективностью, есть сознание (в) сознании. Но это сознание (в бытии) сознания должно быть квалифицировано некоторым способом и оно может быть квалифицировано только как открывающая интуиция или как ничто. В таком случае открывающая интуиция имплицирует нечто открывающееся. Абсолютная субъективность может быть установлена только перед лицом открывающегося нечто; имманентное может быть определено только вместе с пониманием трансцендентного» (187, p. XXXVII—XXXVIII).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

В заключение доказательства Сартр подчеркивает, что сознание следует представлять как особое бытие: «Это бытие есть не что иное, как трансфеноменальное бытие феномена и неноуменальное бытие, которое скрывается позади него. Это бытие есть бытие этого стола, этой пачки табака, этой лампы, и более обще — бытие в мире, которое имплицировано сознанием. Оно просто требует, чтобы бытие того, что является, не существовало только настолько, насколько оно является» (187, p. XXXVIII).

В этих положениях берет свое начало критика эгологического понимания субъективности у Гуссерля. В этом направлении и развивается сартровское учение о сознании. Анализ феноменологии сознания позволяет Сартру говорить о трех уровнях сознания (теория трех уровней излагается как в «Бытии и ничто», так и в «Трансцендентальном Эго»): «1. Первая ступень — — уровень иррефлексивного сознания, непозиционное самому себе сознание, та его часть, в которой сознание есть трансцендентный себе объект... 2. Вторая ступень: рефлектирующее сознание, которое не позиционно самому себе, но позиционно как рефлексивное сознание. 3. Третья ступень: ...когда рефлектирующее сознание становится позиционным для самого себя.. Другими словами, на уровне так называемой второй ступени имеются нерефлектируемые рефлексией акты» (188, p. 29). Анализ онтологии сознания у Сартра см. (120; 121).

Исходя из такой структуры сознания, Сартр усматривает в «Я» продукт так называемой «неполной рефлексии» (188, p. 26—37). Основанием последней является прарефлексивное cogito, которое, будучи обращенным на самое себя, и порождает «Я» как свидетеля своего существования (187, p. 74).

Сартр пишет: «Нерефлексивное сознание делает возможным рефлексию: имеется прарефлективное cogito, служащее условием картезианского cogito» (187, XXIX); «первым условием всякой рефлексии является прарефлексивное cogito. Это cogito, несомненно, не полагает объекта, оно не содержит сознания. Но тем не менее оно гомологично с рефлективным cogito в той мере, в какой оно выступает как необходимое условие данности нерефлективного сознания самому себе» (187, p. 74).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Не трудно убедиться, что Сартр однозначно высказывает в пользу существования субъективности вне зависимости от ее осознания, т. е. помимо ее данности инстанции «Я»[22].

Идеи прарефлексивного cogito и трансфеноменального сознания конкретизируются Сартром в концепции первоначального проекта человеческой активности. Проект это изначальное, нередуцируемое далее ни к какому иному субъективному бытию основание активности человека, это своего рода «несубстанциональный абсолют» (187, p. 561), который возникает путем превращения интенции мира в интенцию субъективности и затем уже разворачивается в многообразие наличной фактичности сознания[23].

Сартр определяет «проект» в качестве неявного фактора субъективного бытия. Любые причины или мотивы человеческой активности «имеют значение только внутри проектирующего ансамбля, который есть именно ансамбль не существующего налично. И этот ансамбль в конечном счете трансцендентен мне самому; но он принадлежит мне несомненно, поскольку я обладаю собственным бытием внутри себя самого» (192, p. 437). Проект имеет всеобъемлющее значение для бытия человека. В нем полностью предзадается ситуация человеческого будущего, потенцируется, сосредоточивается вся последующая актуализация. Любой человеческий акт всегда вторичен, производен относительно проекта. В целом проект обеспечивает непрерывно происходящий процесс выбора субъектом «для себя самого своего способа существования» (187, p. 634). Во-первых, проект отвечает за формирование внутренней мотивации человеческих действий («точно так же, как будущее относится к настоящему и прошлому, проливая свет на них, так и этот ансамбль моих проектов задает мотиву его структуры именно как мотиву»); во-вторых, он предопределяет ситуацию, в которой человек существует: «проект человеком своего бытия имплицирован уже в самом выборе фактов и обстоятельств (из бес-

[22] В отношении Сартра иногда высказывают ложное мнение, будто он резко отрицательно относился к идее бессознательного. Это не совсем верно. Сартр отрицал не идею бессознательного, а фрейдовское представление об этом феномене (см. 132).

[23] В понимании концепта «проект» у Сартра исхожу из статьи Т. М. Тузовой (121).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

конечного множества других, столь же реальных)... Человек строит и объясняет свое поведение, обращаясь к им самим выбранным и интерпретированным фактам» (121, с. 185); благодаря проекту «мы проектируем себя в направлении модификации ситуации», в которой находимся, «мы организуем эту ситуацию внутри комплекса причин и мотивов»; в-третьих, проект опосредует внешнюю причину и человеческое действие («причина, далее детерминирующая действие, проявляется только в и через проект действия); наконец, проект задает содержание сознания, приводя его в соответствие с событиями внешнего мира, так что оно имеет всегда их собственную структуру» и «проектирует себя в направлении их возможностей» (187, p. 437, 487, 447, 448).

Таким образом бытие человека в сущности, принципиально, «проективно», оно отягощено преломлением объективного сквозь прозрачную призму неявного жизненного опыта. Справедлива оценка Т. М. Тузовой, которая пишет: «...Фундаментальный проект человека (как интенция, в которой имплицирована, «свернута» деятельность первичного жизненного значимого смыслообразования и которая является для Сартра конечным источником значений опыта, правилом интеллигибельности того, что человек переживает как свою эмпирическую ситуацию) выполняет в сартровской онтологии роль трансцендентального условия интеллигибельности экзистенциального опыта» (121, с. 183).

Каковы же итоги анализа истории проблемы? Очевидно, начать следует с констатации закономерности введения особого объяснительного принципа в философские построения. По существу, в любом варианте это введение было связано с учетом фактора неявной субъективности. Неизменно философы начинали изложение своей системы с анализа субъективной реальности, в ходе которого они приходили к открытию «четвертого» начала, как необходимого условия понимания взаимоотношений человека и окружающей его действительности. Характерно также, что это дополнительное начало всегда приобретало бытийную форму, статус особой сущности в структуре мира.

Далее, важно подчеркнуть, что идея бессознательного, именно как философская идея, была осознана самими философами не сразу, не с момента возникновения философии, а только в XIX веке, главным образом, в

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

учениях Шеллинга и Э. Гартмана. До этого философы не вводили ее сознательно, специально в структуру бытия. Из анализа видно, что вначале в соответствии с культурной традицией и характером философии понятие бессознательного фиксировалось косвенно, посредством других понятий (умопостигаемого, трансцендентального, врожденного, априорного). Гартман впервые, по-видимому, ввел понятие бессознательного строго категориально, обозначив им идеальное, не сознающее себя бытие (в отличие от материального бытия, а также сознающего себя бытия). После Гартмана категория функционирует в философском знании в однозначно отрефлексированной форме. Однако по своему содержанию эта категория все же не была адекватна действительности, поскольку без достаточных на то оснований охватывала собою не только процессы идеального мира человека (благодаря которым она и получила право на существование), но и всевозможные вне и независимо от человека существующие формы бытия. Правильное понимание проблема приобретает лишь в феноменологии, где вопрос о поиске «третьего мира» ставится в отношении человеческого бытия, и тем самым проблема существенно уточняется и по логической форме и по содержанию.

Наконец, последнее. Несомненна ориентация философии на постижение скрытых сторон человеческого духа. Однако в существующих вариантах решения вопроса в качестве неявных элементов субъективного мира называются сильно отличающиеся друг от друга сущности: врожденные идеи, априорные структуры, трансцендентальное «Я», прарефлексивное мышление, проект. В этих решениях трудно увидеть некое системное целое (или хотя бы какое-то инвариантное начало), которое в принципе должно существовать и объединять эти решения. Ведь отображение субъективности на философском уровне не может быть абсолютно релятивным. Трудности обнаружения общего или системообразующего связаны с отсутствием необходимого аналитического аппарата. Это еще раз напоминает о важности онтологии неявной субъективности. Знание онтологии в данном случае позволило бы дать более продуктивную интерпретацию философских учений, в частности, представить путь движения философского познания субъективности как постижение определенных

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

уровней или элементов ее структуры. Таким образом, онтология неявной субъективности оказывается затребованной и со стороны методологии историко-философских исследований.

Изучение истории философии привело к обнаружению еще одного свойства неявной субъективности — ее идеальности (которое уже учитывалось в § 1, выполняя критериальную функцию в анализе значений термина «бессознательное»). Однако понимание неявной субъективности как идеального не было обосновано, а суть этого понимания угадывалась лишь интуитивно. Задача обоснования неявной субъективности в качестве идеального рассматривается далее как одна из важных задач исследования. Ее решение позволило бы значительно обогатить проблему в содержательном отношении. В ходе обоснования необходимо выяснить, существует ли в пространстве содержаний категории «идеальное» такая область значений, которая не покрывается понятием «сознание». Тот факт, что идеальное и сознание не одно и то же, отмечался неоднократно (75; 76; 57; 113). Однако провести сравнительный анализ этих понятий и выяснить, какова же та часть идеального, которая не тождественна сознанию, не представлялось возможным из-за неясности материалистического истолкования самих этих понятий. В настоящее время такая попытка может быть предпринята, главным образом, благодаря прогрессу в определении идеального (113, 26), а также уточнениям в философском понимании сознания (30; 94; 100; 102).

§ 3. Идеальное: категориальный анализ. Неявная субъективность как идеальное

> Это принадлежащее понятию духа снятие внешности есть то, что мы называли идеальностью. Все деятельности этого духа суть не что иное, как различные способы приведения внешнего к внутреннему, которое и есть сам дух, и только через это возвращение, через эту идеализацию, или ассимиляцию внешнего, дух становится духом и есть дух.
>
> **Г. Гегель**

Трудно назвать какую-либо другую тему в современной философии, о которой существовало бы такое пестрое многообразие мнений, как о проблеме идеального.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Без преувеличения можно сказать, что в отечественной науке со времени дискуссии Э. В. Ильенкова и Д. И. Дубровского почти каждый, активно работающий философ, высказал свое личное отношение к этому вопросу[24]. При анализе проблемы идеального допустимо ограничиться концепциями советских ученых, не жертвуя при этом значимостью получаемого результата. Надеяться на это позволяют по меньшей мере две причины. Во-первых, вопрос об идеальном обсуждался в отечественной философии специально, обстоятельно, в течение продолжительного времени. Дискуссия способствовала тому, что различные позиции по проблеме идеального приобрели ясность, завершенность, обоснованность, а следовательно, и доступность для методологического анализа. Во-вторых, развиваемые в советской философии концептуальные платформы по проблеме идеального хорошо коррелированы с решениями этого вопроса в рамках главных направлений в истории философской мысли, т. е. осуществляются в тесной связи с традициями (см. 75; 76; 60; 113; 83). Благодаря этому по частному, ограниченному материалу можно судить о целом, об основных направлениях развития и структуре проблемы.

Разработка проблематики идеального в советской философии достигла критического этапа в середине 80-х годов, когда стало ясно, что простое высказывание новых точек зрения уже нельзя признать удовлетворительным в решении вопроса. Для более глубокого, качественно нового понимания проблемы требовалось проведение широких обобщений на основе методологического анализа существующих позиций. Это позволило бы, с одной стороны, обосновать правомерность ряда точек зрения в качестве частных аспектов общей концепции, а не рассматривать их как исключающие друг друга, с другой стороны, — показать ошибочность некоторых позиций или доказать, что иные вообще не имеют отношения к проблеме идеального. О необходи-

[24] Следует назвать известные в последние годы работы Дубровского Д. И. (60), Сагатовского В. Н. и Элентуха И. П. (130), Лифшица М. А. (93), Классена Э. Г. (83), Тюхтина В. С. (155), Соколова А. В. (139), Абрамяна Л. А. (1), сборник статей (6), Новикова А. А. (109), Булыгина А. В. (26), Нарского И. С. (107), Пивоварова Д. В. (113).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

мости именно такого подхода в свое время писали В. Н. Сагатовский и И. П. Элентух (130).

Конкретную реализацию идея методологического анализа нашла в работе Д. В. Пивоварова (113). Коротко остановлюсь на этом исследовании, поскольку его содержание и метод имеют важное значение для дальнейшего изложения. Д. В. Пивоваров считает, что значительное число точек зрения на проблему идеального можно свести к трем основным концепциям.

В первой поиск идеального осуществляется на стороне субъекта, во второй — на стороне взаимодействия субъекта и объекта и в третьей — на стороне объекта. В качестве примеров излагаются соответственно позиции Д. И. Дубровского, Э. В. Ильенкова и М. А. Лифшица. Автор устанавливает, что в первом случае идеальное понимается как «исключительно субъективное переживание, противопоставленное материальному», во втором случае «идеальное прежде всего ... схема материальной деятельности, складывающаяся независимо от человеческого сознания», в третьем случае идеальное характеризует свойство класса предметов или процессов порождать такой элемент, «который наиболее полно концентрирует в себе объективную меру данного класса».

Анализируя эти позиции, Д. В. Пивоваров находит в них, несмотря на ряд особенностей, общее ядро. Во всех случаях идеальное определяется, по сути, как отражение через репрезентант, хотя понимание репрезентации в каждом из них различное. Автор пишет: «Мышление отражает общие свойства действительности через посредников — заместителей предметов и орудий труда — через знаки языка. Знаковый момент свойствен и чувственным образам — ощущениям человека Схема практического действия также репрезентирует в особом материале объект для субъекта. Эталонный образец природы репрезентирует субъекту свойство целого класса вещей и процессов ...» (113, с. 14—15). Так или иначе «идеальное непременно связано с опосредствованием, с представлением одного через другое, с положенностью одного в другом» (113, с. 18).

Несколько замечаний по поводу анализа Д. В. Пивоварова. Первое. Не трудно увидеть, что в основе анализа лежит индуктивный подход в своей классической форме. Отсюда справедливо говорить применительно к

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

исследованию Д. В. Пивоварова о всех тех недостатках, которые свойственны методологии этого подхода:

а) в рамках индуктивного подхода трудно обосновать, что избранные для исследования позиции действительно исчерпывают собою все варианты формулировки и решения проблемы идеального;

б) нельзя быть уверенным, что идея репрезентации является единственной общей идеей для всех рассмотренных позиций и что в них нет другого инвариантного содержания. Эта идея могла быть заимствована из концепции Э. В. Ильенкова, где она выражена явно в определении идеального (75, с. 131; 76, с. 147) и тем самым была установлена как бы «априорно», до самого сравнительного анализа.

Второе. Не совсем корректно выглядит изложение позиции Э. В. Ильенкова. Д. В. Пивоваров пишет, что, по Ильенкову, «идеальное прежде всего материально, но материально не вообще, а как схема материальной деятельности, складывающаяся независимо от человеческого сознания» (113, с. 12), что «с этой точки зрения идеальное — материальный образ-репрезентант» (113, с. 9). Это не точно: идеальное у Ильенкова обладает свойством объективности (75, с. 129), но ни в коем случае и ни в каком отношении не материально. Об этом он недвусмысленно заявляет: «Посему можно и нужно говорить, что сознание, например, «идеально», то есть относится к категории «идеальных» явлений, и ни в коем случае, ни в каком смысле или отношении не материально. Но если вы скажете наоборот, — скажете, что «идеальное» — это и есть сознание ... то тем самым вы внесете недопустимую путаницу в выражение принципиальной разницы (противоположности) между идеальным и материальным вообще, в самое понятие «идеального» (75, с. 128).

Несмотря на эти недостатки, Д. В. Пивоваров справляется со своей задачей и получает интересный и значимый результат.

Анализ проблемы идеального может достичь другого, более глубокого уровня при таком методологическом подходе, в основу которого положено сочетание индуктивного и дедуктивного методов. При этом индуктивная часть анализа не связана с какой-то конкретной идеей (например, идеей репрезентации), а направ-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

лена на выявление категориальной основы каждой из существующих позиций и определение инвариантного базиса категорий, присущего всей проблеме. Дедуктивный же ход предполагает теоретический вывод понятия «идеальное» из системы базовых категорий как необходимого элемента этой системы.

Изучение работ по проблеме идеального позволяет установить, что на данном этапе современный философский субъект формулирует эту проблему в категориальном пространстве, образованном следующими парами категорий: «материя — сознание» (Э. В. Ильенков, Д. И. Дубровский, В. Н. Сагатовский, А. В. Соколов, Д. В. Пивоваров, Т. П. Малькова (6)); «субъективное — объективное» (Э. В. Ильенков, Д. И. Дубровский, В. Н. Сагатовский, И. П. Элентух, А. В. Соколов, Э. Г. Классен, Л. А. Абрамян); «субъект — объект» (Э. В. Ильенков, Д. И. Дубровский, В. Н. Сагатовский, И. П. Элентух, М. А. Лифшиц, К. Н. Любутин (97), Д. В. Пивоваров, Э. Г. Классен); «отражение — деятельность» (Д. И. Дубровский, В. Н. Сагатовский, И. П. Элентух, Э. Г. Классен, В. С. Тюхтин, К. Н. Любутин, Д. В. Пивоваров, И. В. Владимирова (6), С. Е. Ячин (6)); «социальное — природное» (Э. В. Ильенков, Д. В. Пивоваров, Д. И. Дубровский, В. Н. Сагатовский, И. П. Элентух, Э. Г. Классен, В. С. Тюхтин, А. В. Соколов, Л. А. Абрамян, М. А. Лифшиц); «образ — денотат» (В. С. Тюхтин, И. П. Элентух, А. Г. Лохов (6)); «эталон — класс предметов» (М.. А. Лифшиц, Л. А. Абрамян). Инвариантным для этого категориального поля является базис, состоящий из понятий «субъективное—объективное», «материя—сознание», «субъект — объект», «социальное — природное», «отражение — деятельность». Это означает, что во всех концепциях идеального эти пары категорий являются центральными, именно с их помощью задается содержание понятия «идеальное». В перечисленных и других работах используются кроме этих, базовых, и другие категории, однако они, как правило, имеют второстепенное, вспомогательное значение, конкретизируют авторское понимание проблемы. Исключение могут составлять позиции, изложенные, например, в работах В. Д. Шмелева, Э. Г. Классена, В. Н. Духанина, где термины, обозначающие понятия инвариантного бази-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

са, не употребляются, однако, по сути, проблема формируется именно в этом категориальном пространстве (6).

Категориальное ядро проблемы позволяет исключительно формальным способом указать на возможные варианты формулировки проблемы идеального. Они зависят от того, какое содержание приобретают базовые категории и какой характер отношений между ними устанавливается в рамках конкретной теоретической позиции. Систему определений основных категорий проблемы назовем **версией категориальной базы.** Поскольку инвариантное ядро категориальной базы проблемы состоит из десяти категорий, число версий, составленных путем сочетания знаний категорий ядра, будет довольно большим. В нашу задачу и не входит анализ всех логически возможных категориальных интерпретаций проблемы (хотя это было бы по-своему интересно). Главное — получить аналитическим путем обоснованную дефиницию идеального. Поэтому разумно ограничить инвариантное ядро парами категорий «объективное — субъективное», «материя — сознание», «субъект — объект», допуская (хотя это весьма условное допущение, но его приходится принять), что пары «социальное—природное», «отражение—деятельность» в достаточной мере представлены в паре «субъект—объект». Кроме того, еще одно упрощение. На данном этапе анализа зафиксируем определения категорий «субъект», «объект» в их наиболее абстрактной форме: субъект есть источник активности, направленной на объект; объект есть фрагмент реальности (субъективной или объективной), на который направлена активность субъекта. С учетом этих замечаний каждой точке зрения на проблему идеального можно поставить в соответствие одну из четырех версий категориальной базы.

Версия первая. Категории «материя» и «сознание» абсолютно противопоставлены друг другу: «материя» ни в каком отношении не есть сознание, «сознание» ни в каком отношении не есть материя. Категории «субъективное» и «объективное» также абсолютно противопоставлены друг другу: объективное ни в коем случае не субъективное, и наоборот. Материя есть объективная реальность, сознание есть субъективная реальность.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Объекты либо материальны, т. е. объективны, либо идеальны, т. е. субъективны.

Версия вторая. Категории «материя» и «сознание» абсолютно противопоставлены друг другу, а категории «объективное» и «субъективное» — относительны: в любом объективном две стороны — субъективная и объективная, в любом субъективном — тоже. Материя есть объективная реальность, но определима в качестве таковой лишь постольку, поскольку она субъективирована и дана субъективно. Сознание — субъективная реальность, но определима таким образом лишь потому, что объективируется и функционирует по объективным законам. Любой объект — единство объективного и субъективного, но он либо материален, либо фрагмент сознания.

Версия третья. Категории «материя» и «сознание», «объективное» и «субъективное» относительно определимы. Любое нечто в одном отношении материально, в другом идеально, принадлежит сознанию; в одном отношении объективно-независимо от субъекта, в другом — субъективно, т. е. в какой-то мере определяется параметрами субъекта. Что есть объект: материя или сознание, объективное или субъективное, — зависит от характера субъект-объектного отношения.

Версия четвертая. Категории «материя» и «сознание» не могут рассматриваться как абсолютные качества объекта, наоборот, категории «объективное» и «субъективное» являются абсолютными характеристиками. Любой объект в одном отношении материален, а в другом — идеален, но он либо только объективен, т. е. независим ни в коей мере от субъекта, либо только субъективен, т. е. целиком определен природой субъекта — третьего не дано.

На этом можно временно прекратить логический анализ категориальной основы и, опираясь на его результаты, обратиться к содержательному анализу проблемы.

Каждая версия в истории проблемы идеального была реализована несколькими способами. Целесообразно рассмотреть наиболее представительные из этих реализаций. При этом особое внимание следует уделить вопросам, так или иначе связанным с темой бессознательного.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Проводимый ниже анализ будет устанавливать не то, какие категории составляют базу проблемы, а то, какой смысл принимают эти базовые категории в границах той или иной позиции. Оказывается, что существующие позиции различаются между собой прежде всего содержательной интерпретацией категориальной основы проблемы, т. е. различным пониманием таких категорий, как «материя» и «сознание», «объективное» и «субъективное». Благодаря этому значительное число точек зрения можно свести к нескольким основным концепциям[25].

Версия первая. Позиция Д. И. Дубровского. Автор под материей понимает объективную реальность, независимую от сознания и существующую вне его, под сознанием — индивидуальное сознание, субъективную, духовную реальность, принадлежащую человеку (60, с. 16). Категория «объективное» обозначает «независимое от сознания вообще», т. е. от каждого индивидуального сознания и всех их вместе взятых; субъективное — все, принадлежащее сознанию субъекта, его духовной сфере. Хотя автор и пишет о том, что «объективное» и «объективная реальность» это не одно и то же (60, с. 23—25), в дефиниции идеального он не делает различия между «объективной реальностью» вообще и «объективной реальностью, существующей вне и независимо от сознания». Первое понятие он использует в смысле, тождественном второму, поэтому для него материя есть объективная реальность, существующая вне и независимо от сознания, или просто объективная реальность, субъективное же оказывается тождественно сознанию.

Такая категориальная платформа позволяет определить идеальное как понятие, обозначающее «отражательную сущность» человеческого сознания, «его противопоставленность в форме субъективного образа объек-

---

[25] Определить однозначно содержание и состав категориальной базы проблемы в рамках той или иной позиции не всегда просто. Поэтому в качестве образцов взяты те позиции, в которых категориальная база прорисовывается достаточно ясно. Необходимо подчеркнуть также, что каждая концепция в какой-то мере есть построенная нами абстракция. Естественно, что у философов, объединенных одной концепцией, существуют частные расхождения по проблеме, однако общее у них — трактовка базовых категорий.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ту отражения». Субъективный образ идеален относительно объекта отражения.

Идеальное, по Д. И. Дубровскому, это субъективная реальность, образы человеческого сознания. Оно противостоит объективной реальности во всех формах ее существования (в форме природного процесса, в форме деятельности, в форме материальных знаков текста). Идеальное принадлежит индивиду, отдельному человеку, орган идеального — головной мозг, «идеальное — есть сугубо личное явление, реализуемое мозговым нейродинамическим процессом» (59, с. 189).

Кроме Д. И. Дубровского эта версия характерна, например, для В. С. Тюхтина (155), Р. Г. Альжанова (7). Позиция Д. И. Дубровского в целом логична, доказательна, обладает хорошей объяснительной силой и имеет полное право на существование.

Тем не менее следует указать на одно некорректно выраженное место в ее строении. Так, Д. И. Дубровский определяет идеальное как субъективный образ объективного мира (материи) и как субъективный образ объекта (60, с. 11).

Объект же может быть и материальным образованием и нематериальным, то есть фрагментом сознания. На первый взгляд, здесь нет криминала, но если быть более точным, то материя не есть объект, и, таким образом, у Д. И. Дубровского фактически две разные детерминации идеального. Если определять идеальное только через материю, то тогда невозможно говорить об идеальном во всех случаях отражения сознанием своего собственного содержания, т. е. идеальных же, духовных объектов (60, с. 21). Если же принять второе определение, к чему, по-видимому, и склоняется автор, то возникает другая трудность. Суть в том, что объект не есть объективная реальность в чистом виде, это субъективированная объективная реальность (К. Маркс), т. е. объективация идеального, осуществленная в процессе деятельности субъекта. Таким образом, получается, что определение идеального через объект тавтологично, поскольку объект оказывается зависимым от идеального. Однако это недоразумение легко преодолеть, заметив один нюанс. Дело в том, что идеальность объекта и идеальность образа объекта, по сути, две разные идеальности. Последняя возникает в отражательном отношении субъекта к объекту, первая — в деятельностном от-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ношении. Хотя друг без друга они невозможны, каждая из них есть разная форма, а лучше сказать, разная степень субъективации объективного. (Более подробный анализ степеней (форм) субъективации объективного будет дан ниже, после рассмотрения всех логически возможных вариантов концепций идеального). Неоднозначность определения идеального у Д. И. Дубровского связана с тем, что формально он вводит идеальное предельно широко, обозначая им свойство субъективной реальности (понимая ее как духовное) в отношении к объективной реальности (понимая ее как материю), но фактически толкует идеальное в форме образа объекта по отношению к объекту отражения, т. е. без оговорок, применяет первоначальную дефиницию к неадекватной ей области (такой, где в качестве объекта может выступать опять же субъективная реальность). На наш взгляд, отмеченная некорректность определения является неизбежным следствием принятой версии категориального ядра проблемы.

Вторая версия. Позиция Э. В. Ильенкова. (Версия свойственна также П. В. Копнину (85, с. 114—115), Э. Г. Классену (83), Л. А. Абрамяну (1), М. К. Мамардашвили (98). В рамках этой концепции: материя — объективная реальность, существующая вне сознания человека, но отображаемая этим сознанием; сознание — некая духовная сфера общественно исторически определенного субъекта, оно идеально, но ни в коем случае не материально. «Быть материальным — значит ... быть объективной реальностью, существовать вне сознания независимо от него ... . Материя есть то, что не есть сознание, а последнее — то, что не есть материя, и, следовательно, сознание есть нечто нематериальное, т. е. идеальное» (1, с. 70). «В то время, как досоциальные природные формы отражения принадлежат объективно реальному миру, человеческое сознание, высшая из известных нам форм отражения, составляет сферу «субъективной реальности» (1, с. 71). То есть, то, что является субъективной реальностью, не является достоянием объективно реального мира (но не мира объективного). «Материя» и «сознание» — абсолютно противопоставимые категории. Категории объективного и субъективного диалектически взаимосвязаны: любое субъективное, т. е. зависящее от сознания, воли, деятельности субъекта, в то же время объективное, т. е. осуществляющееся

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

по каким-то не зависящим от субъекта естественным закономерностям. Для сторонников этой позиции субъективное не равно сознанию, а объективное — материи. Необходимость в категории идеального возникает тогда, когда в отношение «сознание—материя» вносится отношение «субъективное—объективное». Идеальное обозначает объективное в сфере духа, сознания и субъективное — в сфере материального. Отсюда видно, что проблема имеет две стороны. Одна из них — «внутренняя» — связана с выяснением отношения идеального (как всеобщих форм сознания) и индивидуального сознания. Э. В. Ильенков пишет по этому поводу: «... теоретическая разработка категории «идеального» в философии была вызвана необходимостью установить, а затем и понять ... различие и даже противоположность между мимолетными психическими состояниями отдельной личности, совершенно индивидуальными и не имеющими никакого всеобщего значения для другой личности, и всеобщими и необходимыми и в силу этого объективными формами знания и познания человеком существующей независимо от него действительности (как бы последняя потом не истолковывалась: как природа или Абсолютная Идея, как материя или божественное мышление)» (75, с. 129).

Другая же сторона — «внешняя» — определяется отношением идеального как продукта культуры и объективной, материальной реальности. В целом проблема идеального в этой версии заключается в выяснении отношения между всеобщими и необходимыми формами субъективной реальности и всей остальной реальностью — объективной, материальной и субъективной, духовной.

Решение первого аспекта проблемы содержится в следующем высказывании: «Вот этот-то мир форм общественно-человеческой жизнедеятельности и противостоит родившемуся человеку (точнее, биологическому организму вида Homo Sapiens) как та ближайшая объективность, к которой он вынужден приспосабливать все свое «поведение», все отправления своего органического тела, тот объект, на присвоение которого взрослые и направляют всю его деятельность. Наличие этого специфически человеческого объекта — мира вещей, созданных человеком для человека, стало быть, вещей, формы которых суть овеществленные формы человеческой дея-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

тельности (труда), а вовсе не от природы свойственные им формы, и есть условия сознания и воли. И никак не наоборот, не сознание и воля служат условием и предпосылкой этого своеобразного объекта, тем более его причиной» (76, с. 154—155). В отношении к человеческому сознанию идеальное объективно (75, с. 129; 2, с. 78—79), однако оно «является привилегией лишь человеческого сознания, социальной формы отражения» (1, с. 72).

Вторая сторона проблемы решается так: «... все без исключения логические категории суть только идеализированные (то есть превратившиеся в формы человеческой жизнедеятельности, прежде всего внешней, чувственно-предметной, а затем и «духовной») всеобщие формы существования объективной реальности, внешнего мира, а никак не проекции форм психического мира на мир «физический» (76, с. 154).

Таким образом, Э. В. Ильенков выделял в составе субъективной реальности некую объективную составляющую, такую, которая, хотя и вплетена в субъективные образы, стремления, понятия, тем не менее не зависит от сознания и воли субъекта. И наоборот, в составе объективной реальности он указывал на ту же составляющую, которая выступает здесь как субъективное содержание, зависящее от материальной активности субъекта, его поведенческих актов, предметной деятельности над объектом.

Несколько замечаний по сути второй версии.

Замечание 1. Идеальное рассматривается в структуре этой позиции как абстрактный теоретический объект. Говорить о том, что действительное индивидуальное сознание (по Д. И. Дубровскому) содержит эти всеобщие идеальные формы в чистом виде, конечно, нельзя. Говорить об этом можно не на уровне эмпирии, а на уровне теоретического анализа. Идеальное по отношению к индивидуальному, равно как и по отношению к общественному сознанию, есть абстрактный объект, теоретический, философский конструкт. Обычно подчеркивают, что Э. В. Ильенков решал вопрос применительно к общественному сознанию. Отчасти это так. Но не менее важно то, что он вел разговор специфическим языком, имеющим особый теоретический тезаурус. Если этого не учитывать, понять концепцию невозможно.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Замечание 2. Очевидно, что при теоретической постановке и решении пролемы смысл имеет только вопрос об отношении идеального, принадлежащего субъекту, к материальному самому по себе, но не вопрос об отношении индивидуальной психики к внешней ей объективной реальности. Этот последний вопрос имеет совсем иной содержательный контекст.

Замечание 3. Необходимо обратить внимание на одну существенную тонкость. Все решение проблемы выполняется в категориальном пространстве, содержащем ось «субъект—объект», поэтому и все определения идеального имеют смысл только в контексте субъект-объектного отношения, только при наличии точки отсчета, называемой «субъект». Именно при наличии субъекта и его активности, связывающей его с объектом, можно определять идеальное как субъективное в материальном. Вне субъекта речь об идеальном идти не может, речь должна идти о какой-то другой форме отражения.

Замечание 4. Из предыдущего вытекает еще одна важная характеристика идеального — его социальная обусловленность. Если у Гегеля идеальное выступает как особая сторона бытия, как «свое иное для себя бытие», оно не тождественно человеческому сознанию, существует до человека и сознания, познается человеком, то идеальное, по Марксу, возникает, становится только в общественной среде, только в деятельности человека, труде, направленном на преобразование природного вещества, оно неразрывно связано с материальным, природным объектом, выступает как его сверхчувственное свойство» (82, с. 83). Э. Г. Классен пишет: «Все объекты материального мира, втянутые в систему сознательных связей, образуют в себе особое сверхприродное содержание, которое оказывается содержанием не самих объектов, а общественной системы, или иначе — является содержанием объектов, поскольку те выступают элементами общественной системы» (6, с. 41). Именно поэтому идеальное не существует не только вне системы «субъект—объект», но и вне системы «человек—общество», оно в принципе социально.

В свете сказанного особую оценку получает концепция М. Лифшица (93). Несмотря на то, что в целом автор придерживался, вероятно, второй версии категориальной базы проблемы, он оставлял ее, когда старался обосновать существование идеального вне субъективно-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

го мира, вне человека, в природе самой по себе: «...идеальное существует не только в человеке, не только в общественной деятельности, не только в предметных воплощениях общественного сознания, но и в природе, в социальных процессах и в жизни личности» (93, с. 145). «Сказать, что в природе есть идеальное в виде «естественных пределов», или сказать, что в ней каждая вещь имеет свою собственную «форму и меру», по-моему, одно и то же» (93, с. 128). Здесь происходит замена категориальной основы проблемы идеального, а обсуждение вопроса переводится в содержательное поле, ограниченное категориями «материя» и «объективное». Проблема идеального снимается, поскольку элиминируется субъект и тем самым отношение субъективного и объективного. Однако это обсуждение не лишено смысла, по сути, оно направлено на поиск естественных основ идеального, его природных истоков. М. Лифшиц обращает внимание на природные способы выражения всеобщих и необходимых, т. е. сущностных черт класса предметов посредством особых «эталонных», совершенных образцов этого класса, он подчеркивает, что именно эти образцы в первую очередь являются средствами, предметами, целью человеческой активности, и именно с их помощью человек «научается» идеальному и «идеалам» у природы.

Эти действительно важные мысли все же не доказывают наличие идеального в природе. Только в контексте человеческой активности вещь природы может стать источником идеального, стать воплощением идеала. Совершенный образец природы существует в качестве такового только в системе вполне определенной чувственно-предметной активности человека, вне ее он ничто. Субъекты разных культур в силу различных способов и форм активности будут извлекать из материалов природы разные эталонные образования. То, в чем одни будут видеть совершенство и гармонию, другие — безобразие и хаос.

Таким образом, в позиции М. Лифшица нет особой концепции идеального, но излагается теория его естественных, природных предпосылок.

Версия третья. Позиция В. Н. Сагатовского и И. П. Элентуха (близки к ним И. С. Нарский (107), А. В. Соколов (139). Для них материя — объективная реальность, существующая независимо от сознания и так или иначе в сознании отражающаяся; сознание оп-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ределяется особо, с учетом того, говорим ли мы об индивидуальном, коллективном или общественном сознании. Однако сознание, мысль не всегда идеальны, они «... материальны в том отношении, где они выступают не как субъективный образ, а как объект, как денотат нового субъективного образа» (130). В понимании категорий субъективного и объективного учитывается их диалектическая взаимосвязь; любое нечто, как принадлежащее сознанию субъекта или его предметной деятельности, — субъективно, но в другом отношении, как отражаемый объект, — объективно.

Таким образом, если у сторонников первой версии субъективное или сознание абсолютно противопоставлены объективному или материи, то здесь имеет место относительная противопоставленность не только субъективного и объективного, но сознания и материи: в одном отношении нечто, взятое как отражение, принадлежит сознанию; в другом отношении это нечто, взятое как отражаемое, принадлежит материи. При таком толковании основных понятий категория идеального выражает отношения соответствия между субъективной и объективной реальностями. Однако субъективная реальность (на наш взгляд, чисто искусственно) ограничивается сферой сознания, и тогда идеальное становится характеристикой отношения между субъективным образом и его материальным денотатом. (Это искусственное ограничение придает специфику позиции В. Н. Сагатовского и И. П. Элентуха по сравнению с другими позициями в рамках этой версии). В любом случае идеальное ограничено областью сознания, но «идеальное превращается в материальное, когда оно становится объектом изучения» (130, с. 131), т. е. оно принципиально не существует как объект.

У В. Н. Сагатовского и И. П. Элентуха также имеются неясные места. Трудно понять, например, различие между парами категорий «объективное—субъективное» и «материя—сознание». Из статьи этих авторов следует, что вопрос о том, что считать субъективным или объективным, сознанием или материей, определяется относительно позиции «субъекта исследования» или позиции «субъекта отражения». Если сознание рассматривать в системе «субъект отражения — объект», то оно идеально; если же в системе «субъект исследования—объект», то оно материально, т. е. идеальное превраща-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ется в материальное при смене точки отсчета. По-видимому, с такой логикой нельзя согласиться. Ведь тогда и материальное может превращаться в идеальное, в сознание при смене позиции «субъекта исследования» на позицию «субъекта отражения». При таком понимании нет различия между парой категорий «субъективное—объективное» и парой «сознание—материя». Материя приобретает свойство относительности, зависит от сознания субъекта, от его точки зрения: в одном случае она материальна, а в другой — идеальна. Очевидно, что и сами авторы не согласятся с таким следствием их рассуждений. В связи с этим особо следует остановиться на позиции А. В. Соколова, который придерживается той же интерпретации категориальной базы (139, с. 97), но в отличие от В. Н. Сагатовского и И. П. Элентуха разворачивает потенцию этой версии до логически завершенного конца: если в одном отношении нечто идеально, а в другом материально, то любое созданное человеком материальное является носителем идеального, и наоборот: «книги и орудия труда», несущие в материальной оболочке «пламя духа» своего создателя» (139, с. 97), «материальная культура столь же идеальна, как материальна духовная культура, «знание», «знак», «язык» ... (139, с. 102). А. В. Соколов правильно считает, что субъективное и объективное определяются относительно субъекта: «созданные сознанием идеальные образы» (субъективное) «могут войти в состав объективной реальности, противостоящей субъекту познания» (139, с. 97), т. е. стать объективными. Однако он не замечает, что объективное не тождественно материи, и поэтому помещает идеальное в мир материальных вещей: «... как мы полагаем, идеальные продукты индивидуального сознания при известных условиях способны отчуждаться от породившего их процесса, т. е. существовать не только в голове мыслящего и чувствующего индивида, но и вне ее» (139, с. 93—94).

Представляется, что интерпретация категорий «сознание—материя» в пределах этой версии ошибочна. Разница между парами категорий «субъективное—объективное» и «сознание—материя» в том, что если первые имеют чисто логическую природу и отображают такие стороны действительности, которые определяются относительно позиции субъекта (сознание субъективно в системе «субъект исследования — объект», поскольку

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

оно становится внешним субъекту объектом исследования), то вторые выражают сущности, которые взаимопереходят друг в друга только благодаря человеческой активности. Сознание становится материальным, а материя сознанием не в результате смены теоретико-познавательной установки субъекта, наличия или отсутствия познавательного отношения к своему сознанию, а в результате объективации, овеществления, опредмечивания сознания или субъективации, распредмечивания, девеществления материи, т. е. посредством реальной человеческой активности.

Не отдавая себе отчета в содержательном различии между категориями, авторы не сознают, что говорят фактически о разных по сути стадиях субъективации: в системе «материя—сознание» и о дальнейшей субъективации в системе «сознание». В статье В. Н. Сагатовского и И. П. Элентуха эти два этапа непреднамеренно отображены введением широкого и узкого понимания идеального. Первый, широкий смысл, соответствующий, по нашему мнению, субъективации в системе «материя—сознание», полагает идеальное в качестве категории для характеристики противопоставления сознания материи во всех отношениях (онтологическом, гносеологическом, аксиологическом, праксеологическом). Эта формулировка тождественна определению Д. И. Дубровского. Второй, узкий смысл, соответствует субъективации в системе «сознание». Здесь идеальное характеризует «элементы сознания, которые не существуют независимо от акта отражения и в то же время сами не отражаются в данном акте, не являются в нем объектом». Такая формулировка порождает еще один вопрос, который не нашел в рамках позиции своего решения, но который неизбежно приводит к идее бессознательного. Это вопрос о носителе идеального или о форме его существования. С одной стороны, идеальное не может быть образом, так как, согласно В. Н. Сагатовскому и И. П. Элентуху, образ есть уже превращенное, материализованное идеальное. Образ есть объект, а любой объект материален и проблема идеального формулировалась бы тогда как проблема соответствия одного материального образования — производного другому материальному образованию — производящему. Эта формулировка не согласуется с точкой зрения самих авторов, в ней снимается

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

момент духовности, сознательности, а идеальное в любом случае принадлежит сознанию.

С другой стороны, если идеальное не образ сознания, не объект, то что же? Остается только один выход: признать, что идеальное — это субъективация образа, объекта, такая сущность, которая существует в отражении как его результат, но сама не отражается, т. е. духовное не репрезентированное в сознании в форме образа или какого-то другого элемента. Это понимание идеального совпадает с полученным выше (§ 1) определением бессознательного. Так называемая узкая постановка проблемы идеального в этом случае будет заключаться в установлении соотношения между не представленным в сознании, но представленным в субъективной реальности результатом отражения с отражаемым объектом. По существу, в этой формулировке проблемы идеального зафиксирован как бы предельный этап субъективации объекта, такая крайняя степень, на которой итог субъективации уходит за границу сознания — в бессознательное.

Версия четвертая. Этот логический вариант интерпретации ядра категориальной базы проблемы (в границах которого категории «субъективное» и «объективное» абсолютно противостоят друг другу, а «материя» и «сознание» — относительные характеристики объекта) практически не реализован. Вероятно, это объясняется тем, что традиционно «субъективное» и «объективное» не определяются так, чтобы их объем уступал объему категорий «сознание» и «материя» соответственно, по меньшей мере это сравнимые пары категорий. Вторые иногда определяются через первые («материя—объективная реальность», «сознание — субъективная реальность»), но никогда не наоборот. Заданные в четвертой версии отношения между категориями приводят к нарушению традиции, поэтому этот формально возможный вариант не нашел конкретного воплощения в исследованиях идеального.

Обобщая результаты анализа основных версий категориальной базы проблемы, можно прийти к следующим выводам:

1. Как было установлено выше, в современном философском знании значение понятия «идеальное» не ограничено только характеристикой сознания в отношении к материи. С помощью этого понятия, во-первых,

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

описывают также отношения между фрагментами сознания (т. е. отношения внутри субъективной реальности) и, во-вторых, обозначают свойство образований субъективной реальности, которые проблематично причислить к категории сознательных (например, «схемы деятельности», «формы мышления»), в их отношении к материальной действительности. Отсюда следует, что определение идеального в координатах «сознание—материя» не в состоянии исчерпать всего содержания категории. В настоящее время философский субъект вкладывает в это понятие иной, более емкий смысл. По-видимому, более точной, охватывающей указанные значения категорией будет являться дефиниция, выполненная в пространстве значений, образованном системой «субъективное—объективное». В этом случае идеальное можно истолковать как категорию, обозначающую меру субъективности объективного, степень его субъективации, как философскую универсалию, выражающую характеристику субъективированной формы объекта в ее отношении к досубъективированной форме.

Одно замечание в связи с этим определением. Верно, что любая категория логически противостоит другой и в этом противопоставлении обретает свое значение. Но верно также, что любая категория противостоит не только одной, но и другим категориям и благодаря этому наращивает свое содержание. Д. И. Дубровский настаивает на том, что «категория идеального логически противостоит категории материального, в противном случае она утрачивает свой смысл» (64, с. 15). И это правильно, но правильно лишь в отношении определенной категориальной системы, а именно системы «сознание—материя». В ней категория «идеальное» характеризует сознание в противопоставлении материи, а категория «материальное» — материю в противопоставлении сознанию, однако в классической, да и современной философской традиции понятие идеального может функционировать и в других категориальных сетках, например, в континуумах «духовное—материальное», «кажимость—действительность», «мышление—бытие», «субъективное—объективное». Если рассматривать последнюю пару категорий (на наш взгляд, центральную для понимания проблематики идеального), то понятие «идеальное» будет характеризовать субъективное в отношении к объективному. В этом случае «идеальному»

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

будет логически противостоять не «материальное», как это было установлено выше, а «реальное», характеризующее объективное по отношению к субъективному. Реальное есть категория, характеризующая объективированную форму предмета в отношении к ее дообъективированной форме. Идеальное рождается в акте субъективации объективного, реальное — в акте объективации субъективного.

2. Поскольку субъективное есть результат (и сторона) человеческой активности, идеальное выступает как непременное свойство продукта активности. Оно характеризует отношение субъективной стороны результата активности к начальному состоянию предмета активности как объективному (т. е. выражает меру субъективации предмета активности). Генезис идеального осуществляется в русле человеческой активности при переходе одного состояния объекта в другое его состояние, обусловленное этой активностью. В этом процессе объект все более и более субъективируется, наполняется долей человеческого, все более и более уходит от чистой формы для-себя-бытия в форму бытия-для-человека. Отсюда ясно, что недостаточно говорить об идеальном как о субъективированной форме объекта. Ведь субъективация может затрагивать объект только как фрагмент материальной действительности. Именно, исходя из такого «ограниченного» понимания субъективации, иногда толкуют позицию Э. В. Ильенкова, доказывая, что идеальное у него материально, т. е. может существовать вне и независимо от субъекта. Как показывает проведенный выше анализ, любые определения идеального справедливы лишь в контексте субъект-объектной оппозиции, безотносительно к которой все они превращаются в недоразумения. Зависимость от субъекта и принадлежность субъекту — существенные свойства идеального как такового. Вне субъект-объектного взаимодействия идеального не существует и, следовательно, оно является не просто продуктом субъективации, самим по себе, но непременно каким-либо образом представленным в структуре субъекта, другими словами, — в-субъекте-бытием объекта.

3. Но и этого оказывается недостаточно для определения идеального. Указанная выше данность субъекту должна пониматься именно как не вещественная, не физическая, не телесная, короче, как не материальная, но

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

данность в духе, посредством его форм и выразительных способностей.

Идеальность объекта состоит в том, что, будучи самим собою, он есть и другое, духовно-человеческое, а это как раз и означает, что помимо реального бытия он обладает еще и идеальным бытием. Смотрясь в объективное, материальное, природное, вселенское, в нечеловеческое, человек видит во всем этом благодаря идеальному себя, для-себя-сущее, мир человека, человеческое, разумное, смыслонаполненное бытие. Идеальное — не просто субъективированная форма бытия объекта, и не просто в-субъекте-бытие объекта, но субъективное бытие объекта.

4. Эта особенность идеального в явном или скрытом виде отмечена во всех основных концепциях. Последние, фиксируя различные способы представленности объекта в субъекте, по сути, являются описаниями различных этапов субъективации и соответствующих им форм идеального.

а) Э. В. Ильенков говорит фактически о двух формах идеального и о двух ступенях субъективации. Начальная форма — всеобщие и необходимые структуры материальной человеческой деятельности. Это предельно глубокая форма бытия субъективного в объективном, граница укоренения субъективности в материи. Она возникает как следствие непосредственного деятельного взаимодействия человека с материальной субстанцией, это именно форма, структура, схема, но не сама деятельность. О первой форме Э. В. Ильенков пишет: «Сюда входят всеобщие нравственно-моральные нормы, регулирующие бытовую жизнедеятельность людей, а далее и правовые установления, формы государственно-политической организации жизни, ритуально-узаконенные схемы деятельности во всех ее сферах, обязательные для всех правила жизни, жесткие целевые регламенты и т. д. и т. п.» (75, с. 138).

Вторая форма идеального — производная от начальной — всеобщие и необходимые структуры субъективного мира: категориальный строй мышления, формы математических истин и научных законов, логические структуры мышления, эстетические идеалы, надежда, вера как формы духа[26]. Вслед за Э. В. Ильенковым все

[26] Важно не забывать о различении осознанного вида этих норм, т. е. функционирования их моделей в сознании человека, и

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

эти образования относят к идеальным и другие философы (1, с. 75—76; 139, с. 95; 80). Вторая форма идеального есть объективное в субъективной реальности, она охватывает законы организации этой реальности. Она есть результат субъективации уже идеализированной на первом этапе действительности. Этот, второй этап субъективации производит идеальное как бы второй степени, второго порядка. Под субъектом активности, порождающим эти формы, следует подразумевать большие группы людей, народные массы, классы, нации, в пределе — человечество. Говоря о самих этих формах, не нужно забывать, что они доступны фиксации и анализу лишь на определенном абстрактно-теоретическом уровне рассмотрения, не существуют в чистом виде, сами по себе, а растворены в индивидуальном человеческом опыте, являясь всебщими и необходимыми условиями его организации.

В таком определении идеального виден путь к другой категории — категории «бессознательное», которая охватывает идеальные сущности вне сознания субъекта, т. е. не находящиеся ни в материи, ни в сознании, но принимающие участие в управлении человеческой активностью. Взятые как теоретический объект, они выступают как «безличные, всеобщие прообразы-схемы всех многообразно варьирующих единичных состояний души» и человеческого поведения.

б) Д. И. Дубровский выделяет еще одну форму идеального: индивидуально-психические состояния, фрагменты сознания самого различного характера: чувственные образы, сознаваемые волютивные акты и переживания, понятийные образования. Эта форма — результат третьего шага субъективации объективного, причем в качестве последнего здесь выступают уже все предшествующие формы идеального и сама материальная действительность как целое. Субъект активности в данном случае — общественно исторически определенный человеческий индивид.

Сюда же относятся и особые духовные «вещи», созданные деятельностью человеческого сознания. Они идеальны как «продукт» по отношению к исходному материалу сознания. Именно поэтому можно говорить об отличии идеального от сознания внутри самого созна-

---

того идеального содержания, которое лежит за осознанной формой и отвечает за воплощение этих норм в жизни.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ния. Л. А. Абрамян справедливо указывает, что различие обнаруживается тогда, когда идеальное рассматривается в качестве продукта духовной деятельности, результата кристаллизации определенного содержания сознания. Можно сказать, что подобно тому, как сознание есть «высший цвет» материи, идеальное является высшим творением сознания. Идеальное — это созданная сознанием и существующая во внутреннем мире человека своеобычная «идеальная вещь» (1, с. 74).

в) В. Н. Сагатовский и И. П. Элентух, говоря об узком понимании идеального, по существу, вводят понятие четвертой формы. Это идеальное сосуществует с сознанием человека, присутствует во всех его компонентах (и соответствует каждому из них), но не дано непосредственно, само по себе, в качестве фрагмента сознания: это неуловимая пелена субъективности на любом образе сознания. Она есть результат субъективации всех предшествующих форм, противостоящих ей в качестве объективных. Но сама она принципиально невозможна как объект сознания: как только субъект пытается представить ее в форме объекта, она пропадает как таковая, растворяется словно мираж. Поэзия, ощущаемая нами при чтении истинного произведения искусства, исчезает, став предметом исследования. Можно рационально понять ее происхождение, в чем ее истоки, но, чтобы она существовала как таковая в сознании, как содержание сознания, чтобы чувствовать ее, чтобы переживать, нужно читать, а не исследовать.

5. Новое звучание приобретает вопрос о репрезентации. Можно ли идеальное определять как отражение через репрезентант? (113, с. 14—18; 97). Ответ должен быть положительным, потому что во всех концепциях идеального репрезентация действительно присутствует: фрагменты материальной действительности репрезентированы всеобщими схемами человеческой деятельности, последние — всеобщими формами духа, которые, в свою очередь, даются через конфигурации сознания. Что же касается образований сознания, то и они в результате непрерывно происходящего процесса субъективации обозначаются невыразимой в образно-понятийной форме вуалью переживаний.

Но является ли репрезентация видовым признаком идеального? В чем специфика этой репрезентации в отличие от репрезентации, сопутствующей любому отра-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

жению? Специфика, видимо, в том, что в идеальном осуществлена представленность одной человеческой активности (или ее всеобщей формы) через другую, при этом первая из них положена как объективное, а другая как субъективное.

Например, материальная деятельность человека, в которую включен действительный объект, как объективный процесс представлена в совокупной духовной активности (и в схематике деятельности, и в универсалиях мышления, и в чувственно-понятийной конкретике) как в субъективном процессе. Именно эта репрезентирующая среда духовного мира является идеальной относительно реальной предметной деятельности. Но и внутри субъективной реальности имеет место та же оппозиция «объективное—субъективное». Например, активность чувственного восприятия является объективным процессом по отношению к «наложенной» на нее деятельности понятийного мышления (чувственный образ репрезентирован на сознательно-рациональном уровне его понимания). В свою очередь, образно-понятийный поток сознания противостоит в качестве объективного динамике субъективных переживаний, в которой он по-своему идеально выражен. (Чувство восхищения произведением искусства идеально относительно прочей активности, связанной с его освоением, но лишь постольку, поскольку эта последняя представлена в ткани переживаний).

Скажем, такое материальное отношение между людьми, как любовь, представлено в определенных, соответствующих этому состоянию всеобщих схемах человеческого поведения, которым, в свою очередь, соответствует всеобщая форма человеческого духа, особая универсалия, называемая «любовь». Эта всеобщая форма имеет в сознании каждого человека свое конкретно-образное выражение (в фантазиях, снах, портретных, иконических изображениях), которое опять же может быть репрезентировано на уровне рационального, понятийного осмысления. Наконец, все эти способы репрезентации, взятые вместе или в отдельных сочетаниях, представлены в форме того странного состояния, того непостижимого переживания, которое мы называем «чувство любви».

Если обратиться к только что приведенному примеру, то не трудно заметить, что активность, связанная с

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

реализацией материальных действий, выступает как реальное по отношению к сопровождающей ее идеальной активности духа. В свою очередь, внутри духовной активности чувственно-образная активность сознания может быть реальной в отношении к идеальному абстрактно-понятийному способу ее отражения (понятие треугольника идеально относительно образа треугольника, образ треугольника идеален относительно схем деятельности — духовной и материальной — по его восприятию и созданию. Схемы деятельности идеальны относительно треугольника как материального фрагмента).

6. Благодаря анализу категории идеального открывается возможность установить характеристики неявной субъективности как сферы идеального. Исходя из того, что идеальное — мера субъективации объекта (особый способ представленности объекта в субъекте, степень оформленности объекта субъективной реальностью), сферу неявной субъективности можно изобразить в виде внесознательного ступенчатого процесса генезиса и преобразования (субъективации и объективации) идеального содержания в границах субъективного мира. В зависимости от направления и средств этого процесса идеальное будет обретать ту или иную форму, превращаться в определенный фрагмент субъективной реальности. С одной стороны, неявная субъективность, выступая как особая сфера субъективации, содержит ту часть идеального, которая возникла в результате спонтанной, точнее, внесознательной субъективации, внесознательной вложенности объекта в субъект. Эта часть идеального не принадлежит сознанию, а оказывается бессознательным. Как вид идеального, это бессознательное имеет отражательный характер, представляет, хотя и неявно, объект в субъекте. Ясно, что отражение вообще может происходить и на уровне материальных процессов, бессознательное не относится к этим материальным формам, оно образует сферу идеального, хотя и не занимает её полностью. Не все идеальное получает выражение в сознании, т. е. обретает вид понятийно-образной формы, но как раз та часть идеального, которая не обретает эту форму, и есть бессознательное как результат отражения.

С другой стороны, неявная субъективность может быть рассмотрена и как сфера, опосредующая объективацию идеального. Здесь уже бессознательное имеет

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

деятельный характер, трансформирует свое собственное содержание и содержание сознания в мир действительных вещей. И в этом случае оно может быть понято как представленное, т. е. представляющее содержание сознания в неявной сфере. И в первом, и во втором случаях неявная субъективность противостоит сознанию. Но кроме того, как идеальное, она противостоит и материальному. Таким образом, это особый промежуточный слой организации субъекта, который уже (или еще) не есть материальный процесс, но еще (или уже) не есть процесс сознания. Он оказывается идеальным, но не сознанием, реальным, но не материей.

Подводя итоги первой главы, важно подчеркнуть следующее. Постановка проблемы неявной субъективности в философии оправдана как с логической, так и с исторической точек зрения. Логически она обусловлена содержанием фундаментальных философских представлений о мире. Неявная субъективность фиксируется на уровне категориальных структур мышления в форме особой смысловой сферы, соответствующей специфической области бытия: с одной стороны, не тождественной материальной действительности, с другой — не равной как внешнему объективно-идеальному миру, так и человеческому сознанию. Критерии этой области: а) принадлежность субъективной реальности, б) опосредованное бытие для субъекта, в) не тождественность чувственно-понятийной ткани сознания.

Исторически проблема неявной субъективности обусловлена объективным, не зависимым от воли отдельных мыслителей, устремлением философии к постижению внутреннего мира человека. Исторический анализ убеждает, что с необходимостью (не всегда осознанно) эта специфическая, неявная сфера бытия отображалась в философских системах. Причем её фиксация происходила, как правило, в ходе прямого или косвенного анализа субъективной реальности (нередко этот анализ завершался безосновательным расширением понятия, т. е. распространением обнаруженных свойств субъективной реальности на весь универсум).

Анализ идеального позволяет предположить, что неявная субъективность образует такое содержание внутреннего мира человека, которое существует помимо образно-понятийной формы сознания, благодаря другим духовным выразительным средствам — носителям это-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

го содержания. Задача как раз и заключается в том, чтобы указать на эти выразительные средства — «языки» или семантические пространства бессознательного. По-другому эту задачу можно определить как поиск элементарных форм бытия неявной субъективности.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Глава II

ФОРМЫ НЕЯВНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

В предыдущей главе каждая форма идеального устанавливалась путем снятия с общего содержания субъект-объектного отношения соответствующего предметного (объектного) содержания (материального содержания, в частности). Так что формы идеального охватывают ту суть, которая как бы освобождена от объекта в его своем в-себе-бытии. Теперь по аналогии с тем, как были выделены формы идеального, можно было бы определить и формы неявного содержания субъективной реальности. Для этого, казалось бы, достаточно снять с форм идеального такую составляющую, которая относится только к содержанию сознания. Однако этому препятствует по меньшей мере одно обстоятельство. Дело в том, что нет никаких оснований считать, что та или другая форма идеального в своем «внесознательном» существовании является именно простейшей идеальной формой, а не тем или иным интегрированным, синтетическим единством более элементарных идеальных составляющих. Поскольку типология простейших форм идеального неизвестна, недостаточной оказывается и процедура снятия чувственно-понятийной ткани сознания. Нужно еще так дифференцировать остаток, чтобы извлечь из него предельные, базовые формы бессознательного[1].

[1] Нужно иметь в виду, что определение форм бессознательного и, следовательно, их обособление друг от друга возможно только в границах теоретического рассмотрения. В действительности любой эпизод человеческой активности не может быть сведен к этим абстракциям, однако благодаря им удается различить, какие из идеальных процессов играют доминирующую роль, а какие второстепенную, какие выступают явно, открыто, а какие протекают незаметно, оказывая подспудное влияние.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Таким образом, на пути вывода форм бессознательного из форм идеального приходится решать нелегкую проблему, а именно: назвать основание для указанного выше дифференцирования идеального. В истории теоретической мысли уже встречались подобные ситуации (хотя, может быть, на них не обращали особого внимания). Попытки определения анатомии бессознательного предпринимались с того самого времени, когда идея бессознательного возникла в составе современного научного мировоззрения. Например, Э. Гартман описывал структуру бессознательного, ставя в соответствие каждой форме движения материи и каждой способности человека свою внесознательную идеальную сущность (39; 40). З. Фрейд первоначально «строил» бессознательное по образу и подобию сознания, затем стал исходить из более абстрактных метафизических конструкций (169). Ж. Лакан отстаивал тезис о том, что «бессознательное структурировано как язык» (4).

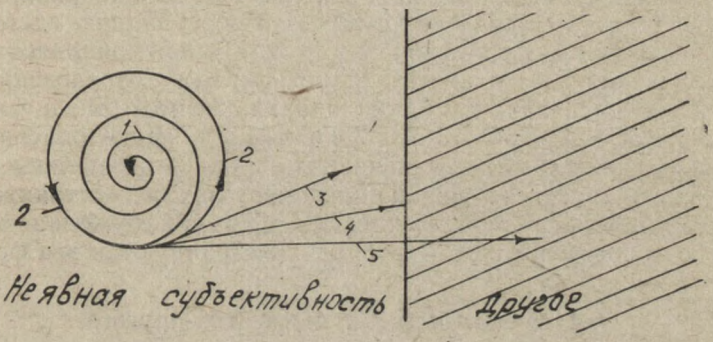
Поскольку бессознательное принадлежит человеку, а человек есть прежде всего деятельное существо, то разумно было бы предположить, что бессознательное структурировано как активность. Оно формируется в активности и, следовательно, несет в себе её структурные и содержательные особенности. Кроме того, оно само может быть рассмотрено как активность, поскольку реализует себя в сознании и материальном действии. С учетом этого бессознательное должно: а) входить в состав некоей активности; б) быть направлено на что-то; в) быть структурировано; г) быть смыслосообразно; д) воплощаться в некоем продукта.

Несмотря на предпочтительность такого подхода, он далеко не безупречен, поскольку отождествление субъективности с деятельностью не очевидно. Субъективность, именно как субъективность, обладает двумя особенностями: во-первых, возможностью обращенности на самое себя, т. е. «для-себя-бытием», во-вторых, сопровождающей эту обращенность трансцендентностью, т. е. «в-себе-бытием». Видимо, при решении вопроса об определении форм бессознательного нужно исходить из такого основания, которое охватывало бы собою все обозначенные выше моменты. В роли такого основания выступает система модусов бытия неявной субъективности:

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

1. «В-себе-бытие» неявной субъективности — трансцендентное бытие.

2. «Для-себя-бытие» — рефлектирование неявной субъективности, её бытие как себя самой для самой себя.



3. «В-себе-вне-себя-направленное-бытие» — интендирование неявной субъективности, ее вне-себя-выход-к-другому-в-самой-себе.

4. «Для-другого-бытие» — трансцендирование неявной субъективности, выход в иное, её инобытие или объектное существование. Неявная субъективность не может быть дана для «другого» иначе, как посредством субстанции этого «другого», субстанции материи или сознания, т. е. в форме некоей предметности.

5. «В-другом-бытие» — манифестирование неявной субъективности, имплицитное функционирование, которое открывает (эксплицирует) себя в активности человека: в целенаправленной материальной деятельности, в содержании феноменов сознания, в поведенческих актах и т. д.

Обозначенная система модусов[2] не тождественна искомой системе элементарных форм неявной субъективности, но она может служить тем основанием, по которому следует разложить формы идеального, она охватывает собою определенные бытийные отношения, свое-

[2] Важно заметить, что эта система модусов способна охватить собою (и даже с избытком) все те характеристики неявной субъективности, которые были названы в деятельном подходе: направленность, структурность, смыслосодержание, воплощение в продукте, принадлежность активности.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

образные подпространства, в сфере которых развертывает своё существование неявная субъективность.

Если это действительно так, если названная система модусов задает онтологические измерения неявной субъективности, то отдельные элементы этой системы или их сочетания должны быть зафиксированы в теориях, относящихся к человеческому сознанию. Задача настоящей главы будет заключаться в том, чтобы, опираясь на признаки, обозначенные в абстрактных определениях модусов, указать на принципиально возможные и фактически реализованные в философии и науке описания форм неявной субъективности. Смысл этой работы не только в содержательной конкретизации абстрактно-теоретических определений, но и в обнаружении тех способов, посредством которых конструируются эти формы.

§ 4. В-себе-бытие и бытие-для-другого

Эти модусы имеют общую особенность. Они не задают неявную субъективность как таковую, саму по себе в её конкретной определенности. Но в то же время они противоположны друг другу, обозначают как бы крайние, пограничные способы существования неявной субъективности. В первом из них неявная субъективность есть абсолютная неопределенность, непостижимое, невыразимое, полное ничто. Во втором же она отождествляется с чувственно-понятийным образованием, в том числе и с таким, которое прежде, чем стать осознанным, всего лишь не было отмечено вниманием рефлектирующего «Я».

4.1. Трансцендентные формы

> И чтобы мы ни сказали о сознании — не исчерпывает его всего, и никогда не есть это сознание, а всегда что-то еще.
>
> **М. К. Мамардашвили**

Содержательное описание в-себе-бытия неявной субъективности в сравнении с другими модусами не может быть объемным. Этот модус задает способ бытия неявной субъективности только в одном простом качестве, а именно как принципиальную «необъектность» субъективности, взятой в своем бытийном аспекте (28, с. 45—

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

49; 121, с. 233—234). Так, у Сартра бытие-в-себе понимается как «не сознательное бытие, это бытие феноменов, но вне пределов знаний, которые мы имеем. Это некая содержательность, о которой, строго говоря, мы можем поведать только лишь то, что она есть» (192, p. 630).

В-себе-бытие субъективной реальности, по-разному отображаясь в философских системах, часто связывалось с понятием трансцендентного или трансцендентального. Например, Кант вводит это понятие, обозначающее у него внутреннюю, самостоятельную силу, источник активности субъекта, которая выступает в качестве необходимого условия познания, но в то же время не может стать объектом познания (121, с. 19, 20).

Свойство трансцендентности в-себе-бытия бессознательного находит подтверждение и в современных представлениях об идеальном, в частности, в такой его характеристике, как вертуальность. Об этом пишет Д. В. Пивоваров (113). Он отмечает, что человек привык воспринимать все как вещь, как что-то отдельное и осязаемое. Обычно свойство определяется вещью, но идеальное не обязательно связано с конкретной материей вещи. Нужно признать, что либо нет зависимости между содержанием идеального образа и содержанием вещества репрезентанта, либо существует единый носитель идеального образа, причинно связанный с содержанием образа, но не являющийся вещью. Скорее всего, следует принять последнее: есть особая категория процессов, которые нельзя фиксировать как вещь (113, с. 42—56).

Введение понятия вертуальности связано с переходом науки XX века от изучения объектов как процессов к изучению объектов как систем. Проблемы соотношения частей и целого, элементов и систем с необходимостью приводят к понятию вертуального свойства. Вертуальность можно рационально обосновать как системное качество, как форму присутствия системы в элементе (113, с. 42—56). Вертуальное объективно, но не регистрируемо физически как материальная вещь, как свойство, как отношение. Идеальное является одной из разновидностей вертуального, оно возникает в системе субъективных отношений. Идеальное как вертуальное не образует собою третью телесность, вещь, а находится одновременно и в субъекте и в объекте, но не в отдель-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ности в каждом из них, а только вместе, в их системе. Таким образом, носитель вертуального (идеального) — не вещь, а взаимодействие субъекта и объекта. Итак, вертуальное — это объективная, но материально не регистрируемая сущность. Идеальное — есть вертуальное субъект-объектных отношений. Бессознательное как вид идеального также вертуально. Однако бессознательное не во всем тождественно идеальному. В сравнении с идеальным, которое может присутствовать в сознании как результат его деятельности, бессознательное — не равно чувственно-понятийной ткани сознания. Свойство вертуальности и свойство принципиальной внесознательности бессознательного характеризует его как трансцендентное. Действительно, оно непосредственно не существует как данность для «я», т. е. не присутствует само по себе в сознании, а также вне его как внешняя материальная форма. Тем не менее оно принадлежит активности субъекта, имманентно этой активности. Здесь можно дать еще одно определение. Бессознательное в своем в себе бытии — это трансцендентная сознанию субъекта, но имманентная его активности идеальная сущность (имманентная активности трансцендентная идеальность).

Характеризуя неявную субъективность в модусе в-себе-бытия, следует подчеркнуть, что эта субъективность сама по себе не превращаема в объект, что любая объективная форма субъективности уже не есть субъективность сама по себе, а раз это так, то она заведомо недоступна познанию в своем в-себе-бытии. Раскрытие содержания неявной субъективности становится проблемой, к решению которой следует идти посредством анализа других модусов бытия субъективности, имеющих предметные формы воплощения[3].

---

[3] Напомню, что под предметными формами субъективности имеются в виду способы ее конституализации в конкретные, вполне определенные феномены сознания: образы, мысли, эмоции, осознаваемые переживания, «интеллектуальное усилие» и т. д. Такое определение предметности создания введено Гуссерлем: «Подобно тому, как мы, направляя внимание на мысль, ощущение, чувство неудовольствия и т. п., делаем эти переживания предметами внутреннего восприятия, не отождествляя их с предметами в смысле вещей, точно так же и указанный центр отношения Я и всякое определенное отношение Я к содержанию, «когда их замечают», становятся предметно данными» (50, с. 294).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

4.2. Предметные формы неявной субъективности

Их esse есть их percipi.

Д. Беркли

Для-другого-бытие субъективности обычно понимается как особое «измерение в бытии, в котором моя собственная личность существует вовне как объект для других» (192, p. 630). Что касается неявной субъективности, то существовать в качестве объекта для другого неявная субъективность (поскольку она трансцендентна) может только в том случае, если она обратится в «субстанцию» той же самой природы, что и это другое, т. е. в том случае, если по существу она станет такой же, как и это другое. Формы «для-другого-бытия» неявной субъективности — это формы её инобытия, формы, в которых она снята как таковая и представлена «веществом» иного. В этом модусе существования неявная субъективность предстает уже не в виде скрытого идеального содержания (как это свойственно, например, модусу «в-другом-бытие», см. § 5), но либо в виде непосредственно данного идеального, т. е. в виде сознания, либо как материальная форма.

Существуя для сознания, неявная субъективность является фрагментом сознания; существуя для деятельности, она предстает в виде действий; существуя для материальных тел, она прежде должна быть объективирована в материальное тело.

Сны, непроизвольно возникающие видения, навязчивые мысли и образы, озарения (инсайты) и т. д., т. е. вся данность сознания, существующая помимо воли и желания обладающего ею субъекта, есть в той или иной мере реализовавшее себя для-сознания-бытие неявной субъективности. То же относительно материальных воплощений: случайные действия, не входящие в ранее намеченную программу деятельности, немотивированные поступки; сбои в автоматизмах; поведение, осуществляемое несмотря на противодействие сознательного усилия, неожиданное в результатах действий, в продуктах труда; — все эти нюансы могут иметь непосредственную причину в интимном содержании духа. Несмотря на то, что названные феномены сознания и материальные формы представляют собою опредмеченность неявной субъ-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ективности и дают основания для того, чтобы судить о ней самой, они не являются, однако, истинным способом ее бытия.

Существует еще одна форма инобытия неявной субъективности, на которой следует остановиться особо.

В отличие от «вещной» формы и формы «ясного» сознания она представляет собой неявную репрезентацию бессознательного в сознании. Эта форма выражена в тех дефинициях бессознательного, где оно определяется в качестве неосознанного содержания сознания: как бессознательное в сознании (41, с. 6—7; 70; 181), как уровня ясности сознания (41; 91, т. 1, с. 374, т. 2, с. 52—54, 133; 81, с. 341—343), как неосознаваемое функционирование сознания (5; 12). Логически возможность такой формы можно вывести из идеи представленности идеального в сознании. Представленность в сознании не означает, что идеальное можно считать фактом сознания, т. е. фрагментом субъективной реальности, осознанным субъектом. Идеальное осознанно, если, во-первых, оно специально представлено в сознании каким-либо комплексом его выразительных средств, и, во-вторых, если между формой выражения идеального и содержанием идеального установлена совершенно определенная, четко фиксируемая субъектом связь. Идеальное может быть неосознанным или иметь неявную репрезентацию в сознании, если некое чувственно-понятийное образование, представляющее идеальное в сфере сознания, не осознается в качестве такового. В этом случае идеальное, будучи объективным, действующим, не имеет осознаваемой субъектом представленности в сознании. Представитель идеального находится в сфере сознания, но не осознается именно как представитель и именно этого идеального. Например, некий образ как наличная данность сознания не обозначен в сознании либо есть знак, который осознан, но субъект не усматривает связи между знаком и его значением, поэтому последнее для него и остается недоступным. Как в том, так и в другом случаях идеальное содержание функционирует посредством своего представителя в сознании, но в неосознанной форме. Поскольку представитель идеального не тождествен идеальному содержанию, которое с его помощью представлено в сознании, он не может быть отнесен к бессознательному. Приведу примеры каждого из двух вариантов. В первом неявна озна-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

чающая функция содержательных фрагментов сознания, во втором означающая сторона фрагмента сознания осознанна, но неявна связь с означаемым.

В качестве примера неявной репрезентации субъективного содержания в сознании, при которой неосознанным оказывается «предметность» сознания, может быть взят миф (который следует понимать, конечно, как идеальное образование, функционирующее в духовном мире людей). Миф — идеальное строение, имеющее сложную структуру, какими-то отдельными «этажами» обращенное к осязаемой, видимой жизни, воспроизводящее, например, фрагменты мироздания, разыгрывающее ситуации нарушения или соблюдения социальных норм, воссоздающее вечные ценности. Но имеются и другие уровни идеального мира людей, которые также репрезентированы в мифе. Это убедительно продемонстрировано в структуралистских исследованиях (88, с. 183—207). В частности, глубинными элементами оказываются фундаментальные противоречия мировоззрения носителей мифа. К этим противоречиям относятся: несовместимость жизни и смерти, неба и земли, добра и зла, тайна человеческого происхождения (человек произошел от одного существа или от двух?) и т. д. (88, с. 183—207). Логическая структура мифа построена так, чтобы способность постепенному, поэтапному снятию этих противоречий и тем самым внести гармонию в зоны наибольшей наряженности человеческого мироощущения. Мифы оказываются необходимыми для жизнедеятельности социума, благодаря их воспроизведению «горячие точки» жизненного пространства охлаждаются, создаются возможности отвода энергии, отвлечения внимания с «аномалий», «мрака», «разломов», «абсурдов» на упорядоченное, известное, прочное, ясное.

Обычно миф рассматривают в виде знаковой системы, которая берется со стороны своей означающей части и является осознанной, неосознанной оказывается глубинная сторона мифа, означаемое в нем. Но возможно, что миф, функционируя в сознании, не осознается и как знаковая структура, как особая целостность, именно как «миф». В этом случае неявна и означающая часть мифа, хотя она является несомненным достоянием сознания. Такая означающая, поверхностная часть мифа может впоследствии осознаваться как «миф». Но миф в своей глубинной части как объективное в субъектив-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ном, а поэтому неизбывное в нем всегда представляется в сознании новым неосознанным означающим, которое со временем опять может быть осознано как «миф». До тех пор пока миф жив, как естественное идеальное сущее, этот процесс осознания представленного в сознании будет продолжаться. Обратившись к истории, нетрудно назвать такие цепи осознаний-разоблачений мифа. Например, один и тот же по своей глубинной сути миф обнаруживался в отечественной истории в разных вариантах как «миф» «о государе помазаннике божем», «о сверхчеловеке», «о вожде», «об отце всех народов», «об истинном продолжателе дела», «о спасителе страны». Все эти воспроизводимые в идеологической структуре идеи-личности, как правило, необычайно далеки от своих земных прототипов с их сомнениями и страхами, страстями и пороками, ограниченностью, скрытыми замыслами, тщеславием, ранимостью, хитростью, любовью и многим другим, со всем тем, что неотрывно от действительного человека, что делает этого человека живым, человеком своего положения, своего круга, своей эпохи. И дело не в том, что это человеческое неизвестно само по себе, неясно или таинственно, а в том, что весь текст мифа предназначен для отвлечения, для сокрытия этого очевидного содержания в знаниях людей. Он и формируется в лабиринтах идеологии для того, чтобы любой ценой исключить сомнение, иронию, протест, а в конечном счете и свободное действие в соотнесении с ниспровержением кумира, в соотнесении с тем, кого человек будет отрицать, как он отрицает себя, зная о своем несовершенстве. Все это сокрыто под слоем текста мифа, но сокрыт и сам текст как «текст», миф как «миф». Будучи в сознании, он не осознается как «миф», как «особый знак». Это обстоятельство обеспечивает оптимальное, «чистое» функционирование мифа, при котором он воплощается в жизнь посредством сознательной человеческой деятельности, т. е. как бы на оправданном, законном основании. Миф действует посредством сознания в состоянии неосознанного бытия. Осознание мифа как «мифа» приводит к его дискредитации в качестве такого содержания сознания, которое инициирует активность субъекта. Миф рушится, его падение обнажает заплаты идеологического камуфляжа, отнимает власть у тех, кто его воспроизводил, дарует свободу тем, для кого он был предназначен.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Таким образом, феномены сознания могут выступать в качестве неосознаваемых знаково-символических образований. Однако важно подчеркнуть, что нет никаких оснований для их отождествления с неявными слоями субъективности (внешне данное содержание мифа не совпадает с сокрытым «под ним» бытийным конфликтом).

Иллюстрации второго варианта неявной репрезентации в сознании (когда скрыта связь осознанного означаемого с означающим) в большом количестве можно обнаружить в психологии сновидений. Язык снов «сообщает» человеческому «Я» о жизни организма, о его состояниях, о событиях прошлого и будущего, о процессах материального и духовного характера. Но человек, как правило, не умеет прочесть эти сообщения. В связи с этим показательна ставшая уже классической история о вещем сне Александра Македонского. При осаде города Тира полководцу приснился пляшущий на щите сатир. Древний толкователь сновидений увидел в этом сне знамение богов («Sa Tyros» означает «Тир — твой»), З. Фрейд объясняет сон трансформацией желания Александра — во что бы то ни стало овладеть городом — в образно-символическую форму (167, с. 131), которая вербализуется в «Satyros» (при пересказе сновидения). Анализируя этот сон как семиотическую структуру, В. Н. Цапкин (20, т. 4, с. 269) пишет: «... «пиктографический» образ сатира выступает в роли означающего по отношению к означаемому «satyros». «Satyros», в свою очередь, является означающим по отношению к означаемому «Sa Tyros», что репрезентирует фрустрированное желание Александра, т. е. служит означающим этого желания (означаемого)». Таким образом, сновидение выполняет роль репрезентанта скрытого в бессознательном идеального содержания. При этом репрезентация оказывается неявной, поскольку образный, «пиктографический» покров сна (до всяких истолкований) воспринимается как знак с неведомым, таинственным значением.

Сон в отношении к идеальному содержанию духовной жизни выступает как вполне осознаваемое и непосредственное фиксируемое репрезентативное поле, покрывающее глубокий слой идеального человеческого мира. Это — текст, подразумевающий смутный смысл, породивший его, это — данность чего-то имеющегося, но не-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ведомого, представленность принадлежащего субъекту, но скрытого от него (20, т. 4, с. 217—219).

Итак, можно сделать вывод, что в той мере, в какой феномены сознания выражают содержание неявной субъективности, они могут быть рассмотрены как форма ее инобытия. Но это форма существования сознания или, точнее, форма существования «для» сознания, а поэтому их не следует причислять к неявной субъективности. Последняя предстает здесь не в собственной ипостаси, а как другое. Вместе с тем не стоит и принижать значение модуса «для-другого», ибо при ближайшем рассмотрении на его основе приходится судить о всех остальных способах бытия неявной субъективности.

§ 5. В-другом-бытие

Модус «в-другом-бытие» охватывает возможные формы участия, бессознательного в составе человеческой активности: в предметной деятельности, в речи, в содержании феноменов сознания, поведенческих актах. В этом модусе существования бессознательное предстает как имманентное идеальное содержание активности, которая посредством своих выразительных средств (символикой сознания и материальных действий) манифестирует это содержание. В границах названного модуса бессознательное по отношению к символике «манифеста» может выступать в двух качествах: либо как некое скрытое содержательное основание по отношению к внешней форме, в которой оно выражается, либо как некое внутреннее формообразующее начало по отношению к содержанию, которое оно выражает. В соответствии с этим можно говорить о двух способах бытия бессознательного. Первый лучше назвать смысловым, второй — композиционным.

Нетрудно заметить отличие этого модуса от предшествующего. В модусе «для-другого» бессознательное отождествляется с независимой от воли субъекта чувственно-понятийной действительностью сознания, с неосознаваемыми (бессознательными) действиями, с непреднамеренно созданными вещами или их свойствами. Совсем иначе следует понимать бытие «в другом». В этом отношении бессознательное берется в качестве незримой идеальной составляющей активности человека вообще: и осознанной и неосознанной активности, и идеальной и материальной.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

5.1. Смысловые формы неявной субъективности

> Нет идей врожденных в том смысле, в каком это понимали картезианцы, но любая истина существует независимо от нашего согласия с ней и притом существует вечно.
>
> **Вовенарг**

Утверждение о том, что неявная субъективность выступает в форме смысла активности, на первый взгляд может показаться странным и поэтому требует специальных пояснений. Понятие «смысл» здесь используется в особом, можно сказать, строгом значении, а именно для отображения самой идеальной подоплеки человеческого действия, а не её интерпретации наблюдающим субъектом. Смысл — не результат интерпретации, а то, что интерпретируется. Разумеется, то, что интерпретируется, не исчерпывается содержанием неявной субъективности, но синтезирует также составляющие, определяемые и сознанием, и многими материальными факторами. Но все это не исключает того обстоятельства, что «в-другом-бытие» бессознательного может быть понятно как смысл этого другого.

Представления о неявной субъективности как смысле распространены чрезвычайно широко; в этой форме неявная субъективность зафиксирована в качестве объекта исследования как в философии, так и в науке[4]. Смысловая форма бессознательного изображается в виде скрытой идеальной содержательной подоплеки ощущений, восприятий, представлений как невербализованное мышление, как содержание не актуализированного материала памяти, как основание отчужденных, не переживаемых как свои собственные, мыслей. Эта форма охватывает собою то, что называют обычно неявными знаниями и идеями, скрытыми мотивами и целями, неосознанными ценностями и идеалами.

В контексте конкретных теоретических исследований смысловая форма неявной субъективности получает различную категориальную интерпретацию. Например, она может быть задана как содержание по отношению

---

[4] См. например (128; 20, т. 1, с. 179; 101, с. 77, 80—81; 111; ч. 1).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

к форме активности (в которой это содержание заключается), или как сущность по отношению к феномену (в роли которого выступает фрагмент активности), или как смысл по отношению к знаково-символической структуре активности.

Различные категориальные интерпретации смысловой формы могут быть показаны на материале классических экспериментов с так называемым «задержанным» гипнотическим внушением. Загипнотизированному внушают, что через определенное время после пробуждения он совершит заданное действие. И, действительно, у испытуемого, находящегося в нормальном состоянии, в указанное время возникает мысль о необходимости совершения некоторого поступка, и он совершает его. Несмотря на то, что совершивший действие вполне сознавал их, первое время он не в состоянии ответить на вопрос «почему их совершил»? Лишь задумываясь, он изобретает объяснение, часто не имеющее ничего общего с действительной причиной — внушенной идеей.

В виде неявного смысла эта идея может быть определена различным образом: а) как неосознаваемое содержание субъективности, которое выражается в форме внешних материальных действий субъекта; б) как означаемое по отношению к объяснению субъектом причины своего поступка, которое может рассматриваться в функции означающего (содержание объяснения связано с содержанием внушения, но связь эта не мотивирована, что удовлетворяет критерию знака, (см. 143, с. 98—101); в) как сущность, не входящая целиком в сознание, но проявляющаяся лишь частично в виде содержания сознания, инициирующего действия субъекта. З. Фрейд пишет, комментируя эти опыты, что внушенная под гипнозом «идея не проникла в сознание, так как это произошло с ее дериватом — идеей действия» (167, с. 76). Идея действия, как явление в сознании, выражает более глубокое неявное сущностно-смысловое основание. Это основание само по себе не дано в сознании, тем не менее оно «работает», организуя сознание и поступок.

Общим моментом в каждом из вариантов категориальной интерпретации оказывается фиксация неявного содержательно-смыслового основания, которое входя в состав человеческой активности, играет роль одного из факторов, определяющих ее внешние, феноменальные грани.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Разные варианты категориального задания смысловой формы неявной субъективности обнаруживаются в философских системах.

Тип отношения, в котором неявные смысловые образования предстают как скрытые содержания, оформляющие налично данный человеческий опыт, описан у Канта в теории трансцендентальных идей. В «Трансцендентальной диалектике» (и в «Приложении ...» к ней) Кант рассматривает вопрос о трансцендентальных функциях разума в отношении рассудка и эмпирического опыта (79, с. 347—366, 551—569). Он пытается выяснить, не может ли разум «совершенно a priori содержать в себе источник определенных знаний» (79, с. 362). Философ положительно решает этот вопрос, указывая на трансцендентальные идеи как на неявные смысловые основания, обеспечивающие единство многообразной деятельности рассудка. Кант пишет о том, что в отношении рассудка идеи имеют «регулятивное применение, а именно они направляют рассудок к определенной цели, ввиду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке, и, хотя эта точка есть только идея (focus imaginarius), т. е. точка, из которой рассудочные понятия действительно не исходят, так как она находится целиком за пределами возможного опыта, тем не менее она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство... Это единство разума всегда предполагает идею, а именно идею о форме знания как целого, которое предшествует определенному знанию частей и содержит в себе условия для априорного определения места всякой части и отношения ее к другим частям. Таким образом, эта идея постулирует полное единство рассудочных знаний, благодаря которому эти знания составляют не случайный агрегат, а связанную по необходимым законам систему» (79, с. 553—554).

Описывая трансцендентальные идеи, Кант видит в них много общего с идеями Платона и подразумевает под ними «нечто не только никогда не заимствуемое из чувств, но поскольку в опыте нет ничего совпадающего с идеями, даже превосходящее понятия рассудка» (79, с. 349—350). Кант неоднократно подчеркивает эту особенность идей (79, с. 348, 340, 359, 553), более того, он считает, что трансцендентальные идеи вообще не могут быть ни выражены, ни исчерпаны никаким опытом и никакими понятиями (79, с. 348, 359, 553). Кант демонстри-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

рует эти свойства идей на примерах. В частности, он пишет: «...всякий знает, что когда ему кого-нибудь представляют как образец добродетели, подлинник, с которым он сравнивает мнимый образец и единственно по которому он его оценивает, он всегда находит только в своей собственной голове. Этот подлинник и есть идея добродетели, в отношении к которой все возможные предметы опыта служат, правда, примерами (доказательством того, что требования, предъявляемые понятиями разума, до известной степени исполнимы), но вовсе не праобразами. Из того, что человек никогда не будет поступать адекватно тому, что содержит в себе чистая идея добродетели, вовсе не следует, будто эта идея есть химера. В самом деле, несмотря на это, всякое суждение о моральном достоинстве или моральной негодности возможно только при посредстве этой идеи; стало быть, она необходимо лежит в основе всякого приближения к моральному совершенству...» (79, с. 351).

Таким образом, трансцендентальные идеи Канта удовлетворяют всем критериям смысловых форм, они представляют собой не тождественные сознанию содержательные образования субъективной реальности, которые функционируют скрыто, предопределяя чувственно-понятийную данность сознания. В то же время это всего лишь один класс смысловых форм, охватывающий предельно общие содержания, которые выступают в отношении категориальных структур сознания необходимыми условиями их единства, организующими эти структуры фундаментальными тематизирующими основаниями.

Другой вариант конституирования неявной смысловой формы (где она задана в качестве проявляющейся в сознании сущности) можно обнаружить у Хайдеггера в теории так называемого «сказа» — глубинного подуровня человеческого языка. Сказ проявляется или сказывается в речи. По Хайдеггеру говорение состоит в том, что сначала мы прислушиваемся к языку, точнее, к сказу, который уже указывает, сказывает налично сущее в субъективном бытии. В очерке «Путь к языку» философ пишет: «Говорение само по себе есть уже слушание. Это — прислушивание к языку, которым мы говорим. Говорение есть, таким образом, даже не одновременно, но прежде всего слушание. Это слушание языка незаметнейшим образом предшествует всякому другому

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

слушанию. Мы говорим не только на языке, мы говорим из него. Мы и говорить-то можем единственно в силу того, что всякий раз **уже** прислушивались к языку. Что мы при этом слышим? Мы слышим, как язык говорит... Источник его речи — и уже звучавший когда-то, и до сих пор все еще не исчерпанный сказ, скрепляющий разбиение языка. Язык говорит, поскольку достигает в качестве сказа всех областей наличного бытия, он всякий раз обнаруживает или скрывает в нем наличное сущее. Поэтому мы прислушиваемся к языку, давая сказаться его сказу. Как бы мы ни слушали, если мы только вообще что-либо слышим, услышанное должно сначала **сказаться**, то есть явиться, без чего невозможно никакое последующее восприятие и представление. В речи как прислушивании к языку мы вторим услышанному сказу. Мы даем прозвучать его беззвучному голосу, употребляя уже имеющийся у нас звук, чтобы он, отвечая сказу, знал его... Суть языка покоится в таком дающем сказе» (111, с. 15—16).

Хайдеггер обращает внимание на то, что сказ первичен не только в говорении, в речи, но и по отношению к данности сознания вообще: «Сказ никоим образом не вторичное языковое выражение явления, скорее, наоборот, всякое явление и всякая неявленность покоятся в показывающем сказе. Он всякий раз освобождает наличное в его наличное существование, высвобождает не сущее налично в отсутствие» (111, с. 18).

Таким образом, сказ первичен в отношении явлений сознания, он проявляет себя в них. В то же время это проявление не выражает всего сказа как сущности, и само это выражение не есть сказ, «сказ не поддается уловлению ни в каком высказывании» (111, с. 28). Сказ оказывается неявным бытийным уровнем субъективности, проявляющимся в функционировании сознания.

Конституирование смысловой формы неявной субъективности с помощью символической функции можно обнаружить у Бергсона (132, с. 37—49). (Этот метод характерен также для Фрейда, который отождествлял символ с симптомом психического заболевания; см. пример в 4.2, а также § 9). В структуре субъективного бытия Бергсон выделяет поверхностный уровень, который представлен чувственно-понятийной действительностью сознания, и глубинный уровень — сферой непосредст-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

венных переживаний внешней реальности. Содержание глубинного слоя само по себе не выразимо средствами сознания. Любое выражение, поскольку оно осуществляется знаками общественно выработанного языка, относится к этому содержанию как мертвый символ, как застывшая эмблема, не способная передать неповторимое своеобразие внутренней жизни духа (133, с. 47—48). Та же категориальная схема применяется Бергсоном для описания роли интуиции в возникновении философского учения. Речь идет о фактах мистического озарения, которые являются изначальными побудительными мотивами деятельности философа (110а). Стремление выразить это озарение языком философских понятий приводит к построению некоего философского учения — системы рациональных знаний, которая по своему «субстрату» необычайно далека от содержания, пережитого в интуитивном озарении. Истинный смысл этой системы в ее символическом значении, в том, что она указывает на переживание, высвечивает его сквозь себя.

Для всех исследований, связанных с оперированием неявным смыслом, характерно представление о скрытом идеальном содержании, выполняющем как бы промежуточную, опосредующую функцию между множеством факторов, предполагающих человеческую активность, и внешним выражением (формой, символом, явлением) активности. Бессознательное в смысловой форме отображает собою это множество и дано, манифестировано этой активностью.

Смыслы бессознательного образуют особую содержательную область субъективной реальности, элементы которой могут функционировать в активности субъекта, не испытав осознанного бытия, но могут быть и осознаны, т. е. схвачены вниманием и облечены в одежды чувственно-понятийных форм. В результате в сознании возникают конфигурации восприятий и представлений, всевозможные понятийные конструкции. Вместе с тем «смысл не всегда (или не полностью) дан и в самонаблюдении, иначе не было бы драмы его поисков, означивания, сомнений в правильности его выражения. В этом контексте вспоминается знаменитое «мысль изреченная есть ложь» (30, с. 20). Какой-то неявный смысл присутствует в активности всегда, в любой момент, но он не всегда правильно (или не всегда полностью) транслируется в сознание, хотя сам акт трансляции может не

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

вызывать затруднений. Это подтверждают опыты О. Петцла, описанные А. Н. Дмитриевым. В них, в частности, было обнаружено, что при «кратковременном показе человеку неизвестного диапозитива, в его последующих иллюзорных представлениях появлялись именно те элементы, которые он не успевал уловить сознанием, т. е. воспринимал, отражал их неосознанно» (57, с. 94). Отсюда, однако, не следует делать вывод о том, что эти ранее неосознаваемые элементы дополняли первоначальное восприятие и обе части — осознанная и неосознанная — в совокупности отражали все содержание картины. Это неправильно, во-первых, потому, что в нем неявно полагается, что «все содержание картины» тождественно ее осознаваемому содержанию. Очевидно, что это не так, ибо содержание картины есть процесс духовной активности субъекта и в общем случае он непрекращаем. Лишь в простейших экспериментах, когда изображение предельно примитивно, такое утверждение можно условно принять. Во-вторых, потому, что в нем неявно отождествляется содержание «иллюзорного представления», возникшего в сознании после акта восприятия с содержанием бессознательного. Это не следует делать, поскольку содержание этого вторичного представления есть результат субъективации, осознания неосознанно представленного в первоначальном восприятии. Неосознанно представленное и результат осознания не совпадают.

Эти эксперименты доказывают лишь одно, а именно то, что в акте восприятия помимо работы сознания (которая, по сути, довершает общее дело, рождая чувственный образ) создается еще и иное содержание, не входящее прямо в сознание, но представленное в духовном мире человека. Это последнее содержание может быть позже преобразовано (вообще говоря, различным образом), в частности, осознанно, т. е. представлено в сознании в виде нового дополнения к чувственному образу, в виде иллюзии или какого-либо иного феномена.

Отличие неосознанного смысла от его осознанной формы хорошо иллюстрируется трудностями перевода некоторых выражений с одного языка на другой. Тот смысл, который оказывается очевидным в одном языке, иногда не поддается адекватной передаче в терминах другого языка. Любое слово в системе некоторого языка не имеет конечного мысла. Попытки проникновения в

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

этот смысл связаны с учетом все новых и новых коннотаций, которые подобно кругам на водной поверхности распространяются на всю бесконечность языка (49, с. 86—89). Об этом писал еще В. Гумбольдт: «Чтобы человек мог постичь хотя бы одно слово не просто как чувственное побуждение, а как членораздельный звук, обозначающий понятие, весь язык полностью и во всех своих взаимосвязях уже должен быть заложен в нем» (49, с. 313—314). Поскольку коннотативные связи внутри языков оказываются различными, то и смыслы казалось бы соответствующих друг другу в разных языках терминов никогда не совпадают в полной мере. Поэтому сочетание смыслов слов, допустимое в рамках одного языка, не может быть воспроизведено в рамках другого. Вот одно мнение по этому поводу: «Трудно перечесть, как много выражено в словах «Мирабо»: le tocsin de l'anécéssité, но нельзя не чувствовать их необычайной силы; по-русски «набат необходимости» звучит как бессмыслица. Английское слово dream имеет два значения: сновидение или мечта; благодаря этой случайности слова Розенкранца в «Гамлете» the shadow of a dream являются квинтэссенцией элегической поэзии всех времен: по-русски слова «тень сновидения» или «тень мечты» вызывают только недоумение. С другой стороны, попробуйте перевести слова «печаль моя светла» (134, с. 40).

Смыслы бессознательного не являются пассивными образованиями субъективной реальности, которые лишь представлены в действиях субъекта. Они выполняют функцию организующей инстанции по отношению к манифестирующей их активности. Е. П. Велихов, В. П. Зинченко и В. А. Лекторский пишут: «В действиях решаются задачи, имеющие смысл для субъекта. При этом смысл содержит в себе некоторые существенные черты строящейся программы действия. Это означает, что смысл предшествует выполнению актуального действия, а тем более построению нового действия. Можно сказать сильнее: сцепление отдельных действий в поведение и деятельность обеспечивается не мыслью, а смыслом» (30, с. 23).

Это очень правильное положение проливает свет на многие особенности человеческого поведения: несовпадение замысла и актуально осуществляемой деятельности, истоки произвольных, спонтанных, но «разумных»

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

действий, причины нежданных озарений, неожиданных, но осмысленных высказываний и т. д. Все это можно понять, имея в виду то, что область смыслов оказывается в определенной мере самостоятельной как в отношении поведения и деятельности, так и в отношении сферы сознания.

Перефразируя, можно сказать: не только мы мыслим мыслями, но и мысли мыслят нами. Возникнув однажды в душе людей и отображая судьбу последних, отдельные идеи или целые смысловые комплексы обретают собственное бытие и собственные судьбы, причем настолько не зависимые от своего первоисточника, что даже, несмотря на решительный отказ «родителей» от своего «детища», несмотря на полное отрицание, они продолжают завоевывать иные духовные пространства, причем настолько самостоятельно, что адаптируются и действуют в субъективном мире даже тех людей, которые проявляют в отношении к ним сознательное категорическое неприятие. Ведь быть носителем смысла и относиться к смыслу — не одно и то же. Можно утверждать или отрицать смысл, но для этого необходимо сначала обладать им. Смысл как факт субъективного мира объективен, не зависим от «воли и желания» субъекта. Идеи Бога, Добра, Правды, Любви, Души, Мира существуют в каждом человеке и в каждой культуре помимо того, как люди относятся к ним: верят или не верят, стремятся к ним или считают это тщетным, пытаются выразить их в слове, чувстве или вобще не задумываются о них. Хотят того люди или не хотят, они отображают смысловые универсалии в многообразных перипетиях своей жизни, а отображая, и осознают их, обозначают словом и делом и так получают знание об их существовании.

Учет нетождественности скрытого в бессознательном смысла и соответствующего ему содержания в сфере сознания является принципиально важным для понимания «странностей» человеческой деятельности. Одна из существенных особенностей последней как раз и состоит в том, что ее подготовка и реализация происходят при обязательном участии и осознанного и неосознанного смыслов. Это обстоятельство может быть названо фактором двойного смысла деятельности. Способы его проявления оказываются довольно разнообразными. Приведу лишь два примера. В первом

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

описан механизм подмены смысла в деятельности. Коротко структура этого феномена может быть сведена к следующему.

В некоторых жизненных условиях в сфере субъективной реальности формируется неосознаваемое содержание, значимое для субъекта, побуждающее его к активности. С метасубъективных позиций этот смысл может быть обозначен как потребность в чем-то, идея, схема, управляющая поведением, установка, ценность, архетип. Внося возмущения в сознаваемую активность человека, он заявляет о себе посредством разных состояний сознания и человеческих действий, он побуждает осознать его, выразить в знании.

Процесс осознания этого содержания может происходить с различной степенью успеха. Кроме того, если субъект не обладает необходимыми средствами осознания или использует не адекватный способ выражения, т. е. не в состоянии обеспечить «точную» сознательную репрезентацию бессознательному содержанию, результат осознания будет «диссонировать» с бессознательным смыслом.

Сознательное образование, полученное вследствие осознания бессознательного, будет иметь свое «означаемое», свою содержательную основу, не тождественную изначальному, вызвавшему его фрагменту бессознательного.

Осуществляя деятельность с учетом нового знания, субъект опирается на сконструированный сознательно вторичный смысл. При этом первоначальный, неявный смысл не элиминируется из сферы субъективной реальности, но как бы скрывается, «затемняется» смыслом новой деятельности.

Цель, мотив, средства, план деятельности определяются из вторичного смысла, и сама деятельность благодаря ему осуществляется как имеющая смысл, как оправданная им деятельность. Таким образом, происходит реальная, деятельная подмена первичного смысла вторичным.

Несмотря на все превращения в сферах сознания и деятельности, глубинный смысл (поддерживаемый стабильностью условий человеческого существования) может сохранять устойчивость и быть источником импульсов, возмущающих безупречно спланированную перспективу сознательной жизни. Для субъекта он высту-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

пает в виде неожиданной, избыточной, иррациональной силы, побуждающей к действию и осмыслению. На основании этого глубинного смысла может возникать не одно вторичное осознанно-смысловое образование и, следовательно, не одна деятельность. Подмена, сокрытие смысла, таким образом, могут оказаться поливариантными.

Множественность деятельностей следует рассматривать как поиск соответствия действительного бытия человека его духовной сущности. Несовпадение сознаваемого смысла деятельности с глубинным смыслом духа сопровождается чувством неудовлетворения, никчемности деятельности, чувством, символизирующим отчужденность действующего человека от глубинных духовных основ его жизни. Такая деятельность не будет восприниматься самим деятелем как сущностная, она будет сопровождаться сомнением, но не уверенностью и не верой. Все его существо в противовес сознательной установке будет сопротивляться этой ложной деятельности. Человек обречен пребывать в состоянии перманентного сознательного преодоления самого себя, обречен истощать себя в нескончаемой борьбе сущностного с ложным сознанием. Эта ситуация характерна для духовного кризиса. Она еще более усугубляется, когда отчужденное сознание держит верх и безраздельно властвует над человеком. В человеке исчезает подлинно чело-вечное, чело-веческое, он превращается в функцию наличной данности сознания, в функцию его сиюминутной поверхностности. Ею легко манипулировать извне, влиять на нее, изменять, управлять ею.

Напротив, истинная деятельность, наделенная единством неосознанного и осознанного начал (смыслов), ощущается субъектом как живая, естественная ему, укорененная в бытии. Она будет таковой до тех пор, пока обильно питающий ее фундамент незримого смысла не растворится в перипетиях повседневной жизни. Как только это случается, деятельность превращается в неистинную, «вырожденную», имеющую значение лишь в силу внешних, искусственных установлений, изживших себя традиций. В конце концов наступает такой момент, когда она существует только ради себя самой как единственной и последней действительности. Такова судьба любого ритуального или обрядового действия. Возникая под влиянием стихии внутренних побуждений, удовлет-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ворение которых осознается как необходимое в контексте жизненных ситуаций определенного типа, со временем ритуальные структуры превращаются в самостоятельные образования, прочно входящие в систему культуры (политической, религиозной, нравственной) и воспроизводящиеся уже формально, под влиянием внешних причин, а не внутреннего, когда-то инициирующего их сущностного основания.

Феномен двойного смысла, обязанный несоответствию сознательного и бессознательного уровней духа, отчетливо проявляет себя в речи. Ситуация говорящего требует извлечения смысла посредством говорения, раскрытия его в слове (111, ч. 1, с. 14—18, 26). Однако, отсутствие адекватных средств выражения смысла при наличии побудительных импульсов, интенции на его раскрытие может приводить к явлению «бессмысленного говорения», «пустых разговоров, разглагольствования» (Хайдеггер). Основной целью говорения становится не суть, а само говорение как процесс, проговаривание о чем-то без успеха выражения смысла (33, с. 168—170). Цель смещается с извлечения сути на форму речи, ее атрибутику. Смысл сказанного подменяется способом его выражения: множественностью слов, гармонией и необычностью их сочетания. Говорение в этом случае привлекает само по себе, но неизбывно при его восприятии чувство лжи. Часто наблюдаем этот феномен в пору общественных кризисов, когда новые смыслы происходящего уже сформированы бессознательной активностью духа и рвутся в сознание. Но ораторы бессильны, они «не находят слов» и говорят впустую, говорят лишь потому, что от них ждут речей, лишь потому, что этого требуют и внутренние, и внешние обстоятельства. Таковы логические истоки лжи в политической речи. Ложь высказывания имеет объективные основания в несовершенстве семантического обеспечения духовного самовыражения.

В заключение важно заметить, что вопрос о выяснении смысла феномена субъективной реальности и фрагмента материального мира — не один и тот же вопрос. В первом случае цель в поиске идеального содержательного основания субъективного феномена, основания, которое принадлежит субъективной реальности и проявляется сквозь этот феномен. Во втором случае термин «смысл» не обозначает что-то онтологическое, нечто вне

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

нас, но наше субъективное суждение об этом фрагменте. Например, отвечая на вопрос «в чем смысл смены времен года, стихийного бедствия и т. д.?», мы ищем основания этих процессов во внешнем мире, вне нас, так что правильнее даже спрашивать не об их смысле, а об их сути, сущности, причине, значении. Они бы имели смысл, если носителем их был бы некий субъект, если бы он замыслил их, т. е. предварил бы их неким идеальным основанием, которое проявлялось в них и было бы их смыслом. Говоря о них, мы имеем такое гипотетическое основание, но, во-первых, это наше основание, конструкция нашего разума и, во-вторых, исходя из этого разума, мы не создаем эти явления. Другое дело — наши поступки или наша деятельность. Они так или иначе определены содержанием нашего субъективного мира. И поэтому по отношению к ним можно говорить о смысле как об идеальной подоплеке, разумеется, в той мере, в какой они определены этим субъективным содержанием.

Таким образом, строго говоря, смысл нужно искать лишь в субъективно определенной реальности, лишь в субъективной активности. В этих рассуждениях находится ключ и к вопросу о смысле человеческой жизни. Поиск смысла жизни при таком взгляде — это поиск духовных оснований жизни, но не поиск ее внешней значимости, это поиск основ, обусловливающих жизнь с субъективной, но не объективной стороны. Отсюда совсем не следует, что вопрос о значении человеческой жизни есть нечто второстепенное, недостойное внимания. Это, конечно, не так.

Смысл и значение жизни не одно и то же, хотя нет одного без другого. Но по последнему мы судим о роли человеческой жизни в мире людей, а по первому — о внутреннем истоке жизни. Смысл никогда не бывает заранее предзадан жизни, сначала он оказывается её идеальным продуктом, а затем уже получает право владеть ею. Что же касается значения жизни, то здесь имеется обратная зависимость. Ещё до рождения человек уже имеет свое предназначение, ожидание, установленное обществом и природой в пространстве его будущей жизни, это потенциальная предуготовленность материализации человеческого существования. Появившись на свет и получив возможность действовать, осуществлять себя, человек реализует свое предназначение,

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

сначала спонтанно, стихийно, но потом — благодаря своему духовному миру, благодаря смыслу, который он несет, — сознательно, направленно, и даже в такой мере, которая прорывает ограничительные плоскости предзаданной внешней обусловленности и тем самым пре-образует его жизненную значимость.

5.2. Композиционные формы неявной субъективности

> Эта схема с трудом поддается определению, но она чувствуется каждым из нас...
>
> **А. Бергсон**

В начале § 5 уже говорилось о том, что помимо смыслового существует еще один вариант модуса «в-другом-бытие». Это так называемая композиционная форма. Если в «смысловом» варианте бессознательное высвечивается в деятельности человека своей содержательной стороной, то в композиционном аспекте оно предстает в виде объективных идеальных структур субъективной реальности, отвечающих за организацию динамики и строения сознания, а также организацию материальной активности субъекта со стороны его духовного мира.

Конкретная композиционная форма или отдельные ее элементы могут чувствоваться, переживаться субъектом, например, в виде гармонии, пропорции, порядка, структурного инварианта. Известна история А. Кукеле, открывшего «бензольное кольцо». В преддверии открытия структура замкнутой цепи элементов регулярно являлась его внутреннему взору в виде самых различных образов сознания. То это было видение танцующих в хороводе пар, то вцепившихся друг в друга обезьян, то образ змеи, схватившей себя за хвост (47, с. 198—199; 149, с. 119—120). Об ощущении структурной предзаданности в творческой деятельности свидетельствовал Л. Н. Толстой: «Во всем, почти во всем, это я писал, мною руководила потребность собрания мыслей, сцепленных между собой, для выражения себя, но каждая мысль, выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна из того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

выразить основу этого сцепления непосредственно словами никак нельзя; а можно только посредственно — словами описывая образы, действия, положения» (152, с. 268—269).

В истории философии можно обнаружить несколько вариантов описания композиционных форм как форм неявной субъективности. В первом из них композиционная форма предстает в виде всеобщей, диалектико-логической категории мышления, во втором — в виде схемы, синтезирующей феномены интеллектуальной деятельности, в третьем — в виде идеальной инвариантной структуры активности вообще.

Заслуга в ясном, недвусмысленном обосновании форм первого класса, по-видимому, принадлежит Канту. В § 2 уже говорилось о том, что Кант устанавливает всеобщие и необходимые формы феноменальной стороны субъективного бытия. Будучи объективными условиями любого налично данного или потенциально возможного содержания сознания, эти формы сами по себе трансцендентальны, то есть принципиально не осуществимы в опыте в качестве наличных предметностей сознания. Они пребывают в нем, благодаря чему сознание и есть сознание, но они пребывают неявно, «невидимо», «несубстанционально», лишь «просвечиваются» в феноменах сознания. Скрытое, независимое от сознания функционирование категориальных форм мышления, признавалось в философии XIX века. Об этом писал, например, Ф. Энгельс. Он отмечал, что в учении о равенстве Руссо задолго до Гегеля строит свою концепцию, реализуя схему закона отрицания. В «Диалектике природы» Ф. Энгельс говорит о бессознательном использовании идеи перехода количественных изменений в качественные Д. И. Менделеевым при построении периодической системы химических элементов. Наконец, уместно напомнить резюме из «Анти-Дюринга»: «Люди мыслили диалектически задолго до того, как узнали, что такое диалектика... Закон отрицания, который осуществляется бессознательно в природе и истории и, пока он не познан, бессознательно также и в наших головах, — этот закон был Гегелем лишь впервые резко сформулирован».

Фигуры мышления, которыми оперирует диалектическая логика (а также философские логики другого типа) — суть не что иное, как сознательное, теоретическое

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

выражение всеобщих форм, которые воплощены в духовной деятельности и её продуктах. Люди могут действовать в соответствии с такими формами активности не сознавая их, т. е. бессознательно, но и, зная их, они вынуждены относиться к ним как к непреходящим объективным условиям своей деятельности[5].

Помимо вычленения априорных категориальных форм, участвующих в конституировании феноменов сознания, Канту принадлежит приоритет в открытии второго вида композиционных форм, который описан им в «Аналитике основоположений» «Критики чистого разума». В этом разделе философ решает вопрос об условиях применения чистых рассудочных понятий к эмпирическим созерцаниям. Оказывается, что в общем случае первые «неоднородны» со вторыми (не имеют с ними общего признака) и не входят в состав вторых. Тогда непонятно, «как возможно подведение созерцаний под чистые рассудочные понятия». Кант считает, что «должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям» (79, с. 221). В качестве такого элемента и называется трансцендентальная схема.

Кант указывает, что эта схема функционирует в составе способности воображения, она есть «как бы монограмма чистой способности воображения a priori». Причем это функционирование «есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» (79, с. 223). По Канту, схема отлична как от образа, так и от понятия. И это подчеркивается неоднократно. Схема отличается от образа как единичного созерцания, поскольку она обеспечивает синтез воображения, т. е. условие единства в определении чувственности. Схема это, скорее всего, метод, способ, в соответствии с которым сообразно понятию представляют некоторое множество в одном образе (79, с. 222, 223). Кант пишет, что «благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы, но связываться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем... Схема же чистого рассудочного понятия есть нечто такое, что нельзя привести к како-

[5] В современной литературе об этом см. в 48; 145.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

му-либо образу: она представляет собой лишь чистый, выражающий категорию синтез сообразно правилу единства на основе понятий вообще ...» (79, с. 223—224).

Схема не равна и «чистому чувственному понятию». Кант замечает, что «в основе наших чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы. Понятию о треугольнике вообще не соответствовал бы никакой образ треугольника. В самом деле, образ всегда ограничивался бы только частью объема этого понятия и никогда не достиг бы общности понятия, благодаря которой понятие приложимо ко всем треугольникам — прямоугольным, остроугольным и т. п. Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза воображения в отношении чистых фигур в пространстве» (79, с. 223).

Таким образом, схема рассудочного понятия у Канта может быть идентифицирована с композиционной формой функционирования неявной субъективности. Она удовлетворяет всем критериям: а) входит в состав духовной активности, посредством которой и проявляет себя; б) функционирует неявно, не дана сама по себе; в) не тождественна образам и понятиям, т. е. не имеет формы чувственно-понятийной данности; г) обеспечивает «синтетическое единство многообразного» в рассудочном понятии.

Схема как вид композиционной формы описана также у А. Бергсона. Бергсон предлагает понятие «динамическая схема», объясняя механизмы чувственного восприятия и памяти. Необходимость схемы он выводит из особенностей функционирования сознания: «...для интеллекта гибкого, способного заставить свое прошлое следовать всем изгибам нового опыта, помимо законченного образа нужен элемент, более податливый, чем образ, элемент, всегда готовый реализоваться в определенный образ и всегда от него отличающийся, оставляющий возможность взаимодействия между образом и собою, схема и будет таким элементом» (18, с. 48). А. Бергсон называет схему «не образным» представлением, которое способно «развернуться во множественные образы». В нем содержатся не столько «сами образы, сколько указания на направления, которых нужно будет держаться, и на действия, которые нужно будет совершать, чтобы восстановить эти образы» (18, с. 15). Отмечая неявный характер схемы, Бергсон до-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

бавляет: «Эта схема с трудом поддается определению, но она чувствуется каждым из нас» (18, с. 16). В заключение он пишет: «...умственная схема, как мы рассматриваем ее на протяжении всего этого очерка, определяется не иначе, как через реальные или возможные образы. Это — ожидание образов, это — состояние интеллекта, то подготавливающее появление определенного образа, как это бывает при воспоминании, то организующее более или менее продолжительное состояние между образами, обладающими известными данными на то, чтобы проникнуть в схему, как то бывает при творческом воображении. Схема — это то же самое, что и образ, только схема — начавшееся состояние, а образ — окончившееся... Она бывает налицо и действует во время работы вызова образов и сглаживается и исчезает позади вызванных образов, выполнивших свою роль. Это не будет, повторяю, состояние сознания, построенное психологом гипотетически. Это — состояние, которое можно доказать и которое доказано, это — факт внутреннего опыта, нечто такое, существование чего мы воспринимаем реально, пусть будет это состояние ускользающее, пусть сущность его не может ни укрепиться под взором сознания, ни быть переведенной в точных выражениях, так как это — сама текучесть, сама подвижность» (18, с. 47).

Таким образом, Бергсон вводит схему как композиционный (формальный) аспект модуса «в-другом-бытие»: а) схема функционирует неявно — лишь «чувствуется каждым из нас», б) она не материальна, принадлежит сфере интеллекта — «факт внутреннего опыта», в) не тождественна осознанному представлению — «элемент, всегда готовый реализоваться в определенный образ и всегда от него отличающийся»; в) манифестируется активностью сознания, проявляется в ней — «действует во время вызова образов», «определяется через реальные или возможные образы».

Таковы «схемные» варианты композиционной формы.

Особый способ описания композиционных форм представляют неявные структуры. В двадцатом веке возникло целое направление в научных и методологических исследованиях, связанное с поиском идеальных инвариантных структур, лежащих в основании организации духовных феноменов и человеческой деятельности. Та-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

кие исследования ведутся в методологии науки, этнографии, психологии, теориях научного и художественного творчества (13; 173; 183; 88; 123; 148). Значительная часть этих исследований, объединенная общими философскими основаниями и единой методологией анализа, носит название структурализма.

Общим для структуралистских концепций является представление о бессознательном как о сфере идеальных организующих форм (2, с. 213—226). Различая «содержательный» и «формальный» аспекты в человеческой психике, структуралисты разводят бессознательное и подсознательное: «Подсознание, хранилище воспоминаний и образов, которое 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 ограниченны, поскольку они потому и называются подсознательными, что их нельзя вызвать 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 подчиняется структурным законам, которыми и исчерпываются 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)» (88, с. 181).

Бессознательные структуры полагаются универсальными («едины для всех») инвариантными в самых многообразных проявлениях («безразличными к материалам, которые они организуют») и весьма немногочисленными («Сборник известных сказок и мифов занял бы много томов. Но их можно свести к небольшому числу простейших типов, если за разнообразием действующих лиц рассмотреть некоторые простейшие функции (88, с. 180, 181—182).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Основная задача структурных исследований — нахождение глубинных инвариантных систем отношений в самых различных феноменах духовной и материальной культуры. Обозначая перспективы этих исследований, К. Леви-Строс писал: «Тем самым был бы открыт путь к структурному и сравнительному анализу обычаев, социальных установлений и санкционированных общественной группой норм поведения. Нам стали бы понятны некоторые основные аналогии между такими внешне очень далекими друг от друга проявлениями жизни общества, как язык, искусство, право, религия. Наконец, мы могли бы одновременно надеяться на преодоление антиномии между культурой, являющейся общественным продуктом, и воплощающими её индивидами, поскольку при этой новой перспективе так называемое «общественное сознание» будет сведено к выражению на уровне индивидуального мышления и поведения некоторых исторических разновидностей универсальных законов. В таком выражении и состоит бессознательная деятельность человеческого духа» (88, с. 62—63). К. Леви-Стросс в целом в ряде работ обнаруживает присутствие инвариантных бессознательных систем отношений в основании, казалось бы, далеких друг от друга социокультурных явлений: в космологических представлениях и в организации социального пространства (88, с. 118—146, 293—294), в системах родства и структуре языка (88, с. 53—63). Например, сравнивая психоаналитическую практику с практикой шаманизма, он показал, что на уровне бессознательных структур эти формы деятельности тождественны друг другу (88, с. 175—180). «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» (88, с. 180—181). Как это не трудно заметить, структурализм видит лишь один аспект, одну форму функционирования бессознательного, а именно продуктивную способность духовной сферы в созидании инвариантных целостных композиций идеальных отношений, своеобразных матриц, детерминирующих человеческую активность.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Отмеченные выше варианты описания композиционных форм инициировали особый поток научных и методологических исследований. Их объектом являются различного вида «полые» формы, схемы, структуры, которые выступают в качестве общих и особенных начал организации идеальных образований и предметной деятельности.

На уровне общего это целый класс композиционных форм, занимающих промежуточное положение между экзотической символикой сознания и его всеобщим категориальным строем. Эти структуры не совпадают с категориальными формами мышления и их системами, являясь более конкретными образованиями и синтезируя в себе в общем случае целые блоки категорий. В генезисе они иногда предшествуют вычленению (осознанию) какой-то конкретной категории и составляют исходный, базовый материал, из которого происходит выделение последней. Не имея статуса всеобщности и проявляясь лишь в конечном, ограниченном числе областей человеческой деятельности, они тем не менее обладают надындивидуальной, объективной природой, с необходимостью детерминируя те или иные виды человеческой активности. От многообразного и богатого по содержанию внутреннего психологического мира человека они отличаются совершенно определенной организацией, строением, соотношением составных частей. Несмотря на специфическое воплощение, особую окраску, неповторимый облик, обретаемый в границах духовного мира человека, они сохраняют свою инвариантность в любых сферах проявления. Одна из основных функций этих структур — роль организующей основы познавательного движения, фундамента творческого акта, континуума, в котором ведет свою созидающую деятельность человеческое сознание. Приведу ряд примеров.

Пристальное внимание исследователей привлекают так называемые пространственные архетипы культуры (67; 127). В частности, это так называемое «золотое сечение», во многих случаях регламентирующее гармонию восприятия и способ построения геометрических конфигураций. «Золотое сечение» часто выступает в роли стержневого момента пространственной организации произведений живописи, скульптуры, музыки (87, 129, 146). Ф. Патури пишет по этому поводу: «Мате-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

матикам и людям искусства соотношение 21:34, а точнее 0,618034...:1 (математически это число имеет вид: $^1/_2 (5—1) = 0{,}618034$) хорошо известно как золотое сечение. Художники, начиная с эпохи Возрождения, использовали в своих картинах золотое сечение, которое они считали идеальным выражением пропорциональности и которое они могли повсюду наблюдать в природе. Но, по-видимому, в изобразительном искусстве и прежде подсознательно руководствовались этим правилом» (112, с. 80—81).

Еще одна общая идея — отношение асимметрии, которое в сравнительно короткий период превратилось в очень мощную тенденцию культуры, ярко выделившись на фоне широко пропагандируемого «симметричного» мира (71; 84; 119). В 60—80-х годах XX века идея асимметрии утвердилась в качестве одного из основных принципов отражения и оформления действительности, что проявилось в сфере обыденной жизни (прическах, пропорциях одежды, обстановке жилья), в искусстве, архитектуре (15), киноискусстве (где часты фильмы без начала, середины или конца), монументальной скульптуре, пластике «хаоса» современного танца; на передовых рубежах научного познания: в молекулярной биологии (объяснение сущностных характеристик жизни на основе понятия хиральной чистоты белковых молекул (46), в физике (нарушение пространственной четности и так называемой С-инвариантности, в слабом взаимодействии (119, с. 363—395)[6], в психологии и нейропсихологии (функциональные асимметрии мозга человека, его деятельности (24; 147). Основение отношения асимметрии современной культурой означает, по-видимому, становление какой-то новой черты в ее облике. Быть может, это гармония дисгармоничного?[7]

Выражение этих идеальных образований происходит в различных сферах человеческого духа и предметной деятельности: в науке, религии, этике, повседневном поведении, искусстве, в каждой из сфер на

---

[6] Физика элементарных частиц уже в конце 50-х годов имела в своем арсенале идею асимметрии. А. Я. Смородинский подчеркивает: «Не будет большим преувеличением сказать, что наиболее интересные результаты достигались в физике именно тогда, когда выяснились законы нарушения симметрии» (137).

[7] «Неупорядоченный порядок» — творческое кредо идеологов постмодернизма в современной архитектуре (15, с. 169).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

свой лад в зависимости от имеющихся средств, традиций, характера отношений с реальностью. Способ их выражения также может быть различным: это и теоретический принцип, и практический «ритуал», и схема деятельности и т. д.

Инварианты идеального могут относиться и к одной культуре, проявляясь в разных областях, и функционировать в разных культурах. Инвариант относительности, например, встречается уже в глубокой древности (Протагор) и сохраняется на протяжении всей истории человечества. Однако в XX веке он актуализируется с особой силой (145). Физика Лоренца и Эйнштейна берет его на вооружение в качестве базового принципа теории, далее эта идея — в основании гипотезы лингвистической относительности Супира—Уорфа, принципа онтологической относительности Куайна, концепции перцептивной относительности, идеологии элитарного искусства, доказательств относительности ценностей, экзистенциального отрицания философии морали.

Независимо от конкретных формулировок, выполненных в рамках философской, научной, этической или эстетической концепций, «относительность» именно как композиционная форма представляет собою тип отношения, образующего систему, которая состоит по меньшей мере из двух элементов и в которой для-другого-бытие одного из них целиком и полностью определяется бытием другого. (Это попытка выразить композицию идеи относительности в философском высказывании. Композиционная форма и может быть выражена только в каком-то языке, языке метасубъекта.

Сменой композиционных форм бессознательного при переходе от одной исторической эпохи к другой объясняются загадочные на первый взгляд совпадения в развитии, казалось, не связанных между собой сфер выражения человеческого духа. Это, например, параллели между развитием музыкальных и математических структур (127), становлением шахматной теории и органической химии (174, с. 77—80), эволюцией геометрии и архитектуры (45, с. 196—233).

Интересная информация содержится в статье (36). Автор обсуждает вопрос о структурном изоморфизме между генетическим и лингвистическим кодами. При этом он указывает, что одна и та же структура (четыре исходных элемента, соединяясь в различных сочета-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ниях, составляют некую последовательность) может быть обнаружена:

1) в молекулярной биологии, где она используется для описания механизма наследственности (четыре химических радикала, объединяясь в цепочки по три в каждой (триплеты), «в бесконечных линейных последовательностях нуклеиновых кислот создают как бы химический текст генетической информации»);

2) в теории глоттогонического процесса Н. Я. Марра, где все многообразие языков сводится к четырем исходным элементам, состоящим из звуковых троек: сал, бер, рош, йон. Согласно этой теории, высказывание на любом языке мира в конечном счете есть и результат фонетического преобразования только этих исходных четырех элементов, скомбинированных в определенной линейной последовательности (36, с. 263);

3) в древнекитайской философии, содержащей учение о системе «трансформации» четырех бинарных элементов, составленных из «мужского принципа» ян и «женского принципа» инь и сгруппированных по три, что дает всего 64 троичные последовательности, аналогичные генетическим «триплетам». С помощью сочетания подобных «троек» и описывается в этой древнекитайской символической системе многообразие всего живого (36, с. 263).

Автор статьи склонен считать, что такое сходство структур имеет место благодаря «неосознаваемому владению организмом информации о строении и структуре существенных его механизмов», в данном случае — генетическому коду, который был своеобразной прамоделью формирования языковых структур в филогенетическом процессе. То же неявное знание лежит в основании творческих актов отдельных выдающихся личностей (36, с. 263). С таким объяснением можно было бы согласиться, если бы удалось указать критерий, позволяющий обосновать гносеологическую фундаментальность теории молекулярной биологии по отношению к лингвистической и философской теории. Схема, объясняющая передачу наследственной информации, не является ни в коей мере более «естественной», чем схема языковых феноменов или философских сущностей. Во всех случаях это одна и та же абстрактно-теоретическая схема. И главный вопрос совсем не в том, какое из её конкретных воплощений оказывается более фундамен-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

тальным по сравнению с другими, а в том, как вообще происходит формирование подобных систем отношений, как сочетаются при этом научная конкретика и логика генезиса всеобщих форм субъективной реальности.

Приведенные примеры требуют комментария, без которого они могут быть неправильно поняты. Очевидно, что отношение относительности (как и другие, отмеченные выше схемы) было достоянием сознания субъекта, оно было им сформулировано, обосновано, развито и воплощено посредством его сознательной целенаправленной деятельности в материальных и идеальных продуктах. Это действительно так. Но речь идет о другом, а именно о том, что идеи, принципы, убеждения, любые содержательные фрагменты сознания не возникают всецело на основании сознательного материала.

Процесс их актуализации, явленности в сознании подчиняется некоей скрытой, неявной для сознания идеальной структуре или форме — системе отношений, которая организует материал сознания именно в данную содержательную идею. Идея (например, идея относительности) в её конкретной данности сознанию субъекта, в её зависимости от познавательной задачи (физической, этической, лингвистической и т. д.), в которой она возникает, есть субъективное построение, т. е. принадлежащее субъекту, определяемое его способностями и деятельностью. Однако по отношению к этому субъективному образованию композиционная форма, заключенная в этой идее, есть объективное в субъективном, есть та неявная система отношений, которая независимо от сознания субъекта придает сознательному содержанию форму, и именно данную форму — форму идеи относительности. В силу объективности этой системы отношений она воспроизводится повсеместно, в разных областях деятельности субъекта, на разном материале, она выступает как инвариантная в отношении этого материала. Композиционная форма — это тот неявный интеллектуальный инструментарий, который детерминирует человеческое сознание со стороны неявной сферы субъективной реальности, как объективного основания деятельности сознания.

Эти примеры призваны показать, что сознательная активность, связанная с оперированием некоторой общей идеей культуры, в недрах субъективной реальности имеет свое основание, выступающее по отношению к

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

своим многочисленным выражениям: как объективное в субъективном, как конструктивное в неопределенном, как инвариантное в разнообразном.

Как уже отмечалось, композиционная форма бессознательного проявляет себя не только в качестве всеобщих или общих подструктур сознания и предметной деятельности, но и в виде особенных, единичных систем отношений. Примеры последних можно в изобилии обнаружить в описаниях «субъективной логики» научных открытий.

Без учёта композиционной структуры невозможно объяснить ни одного факта открытия посредством инсайта. Ибо для того, чтобы испытать озарение, как раз и нужно увидеть в некоем чувственном образе организованный уже в подсознании смысл. Именно структурная организация есть то общее, что связывает образ и смысл, что придает этому образу статус озаряющего. Чувственный образ репрезентирует смысл благодаря общей структуре, структура констатирует образ в качестве представителя смысла.

Без композиционной схемы бессознательного француз Р. Лаэннек не увидел бы в обыкновенном бревне стетоскоп, врач Г. Илизаров не обратил бы внимание на то, что в способе соединения хомута, оглобли и шеи лошади заложена модель аппарата для лечения переломов, а инженер Б. Егоров, возможно, не создал бы столь оригинальную конструкцию станка для наметки трансформаторов, не обнаружив его идею в манипуляциях бабушки, вязавшей носок металлическими спицами (149, с. 126—129).

Таким образом, композиционные формы бессознательного являются объектом научных исследований, в контексте которых они выступают в виде конфигураторов чувственности и эмоций, устроителей, композиторов мыслей, серий волютивных устремлений, пространственно-временной организации материальных действий и движений субъекта. Композиционные формы могут быть простыми или иметь достаточно сложное строение, но в любом случае их исходным «атомом» является отношение. Они и существуют только как целостные, определенным образом организованные системы отношений. В чистом виде это как бы пустые структуры, профформы, «клише», в которых отсутствуют соотносимые элементы и которые заполняются конкретным материалом

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

в процессе человеческой активности, благодаря чему этот материал обретает форму и становится идеальным содержанием активности.

Композиционные формы бессознательного могут составлять основания довольно длительных эпизодов человеческой жизни, впрочем, как и отдельных микроактов деятельности. Они могут сопровождаться осознанием либо осуществляться в чистом виде. Благодаря этим структурам духовная жизнь приобретает определенность, какое-то смысловое и интенционально-экзистенциальное оформление. Благодаря им люди, начиная говорить, именно таким образом строят свою речь, а не иначе; начиная писать, располагают написанное в определенном порядке и определенной тональности (так что получается дружеское письмо, либо философское эссе, либо политический памфлет); начиная общаться, они придерживаются определенных правил. Но все эти структуры — не требования этикета, но обязательные фразы, не формы поведения, но необходимые формы духовного сопровождения общения и деятельности, формы, которые неявно на уровне внутренних смыслов, переживаний, побудительных сил определяют и внешние действия, и внутренние движения в сфере сознания.

§ 6. Для-себя-бытие: форма переживания

> Моя радость и мое интроспективное постижение этой радости — разные вещи.
>
> **А. С. Выгодский**

Для-себя-бытие субъективности обычно описывают в форме самосознания, как представленность сознания для сознания, либо в форме рефлексивного сознания, как обращенность «прарефлексивного мышления» на самое себя (187, p. 74). Возможен и еще один способ «для-себя-бытия». Он может быть зафиксирован в таком феномене субъективной реальности, как переживание. Например, в акте восприятия переживание выступает как особый феномен, не равный простому отображению воспринимаемого объекта, а представляет собою выполненную в особом языке (языке душевных состояний — экзистенциальных актов) фиксацию внут-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

рисубъективного отношения, а именно отношения содержания субъективной реальности, сопровождающего данное восприятие, к содержанию этого отображения. Поскольку отображение есть не что иное, как фрагмент субъективной реальности, то по отношению к ней оно выступает как её «для-себя-бытие». Переживание, сопровождающее акт восприятия и возникающее в нём, не соотносится непосредственно с миром объектов, но с миром их представителей в сфере субъективной реальности[8]. Таким образом, феномены, с которыми имеет дело переживание, — образования субъективной реальности. Человек переживает не внешний мир, а фрагменты своего субъективного бытия, поэтому переживание и есть форма «для-себя-бытия» человеческой субъективности.

В зависимости от содержания соотносимых фрагментов субъективной реальности и характера их отношения для-себя-бытие выражается в таких состояниях субъективности, которые могут осознаваться как печаль, радость, озабоченность, стыд, надежда, страх, спокойствие, ненависть, влюбленность и т. д. Однако само переживание есть бессознательный эквивалент этих состояний, оно существует в субъективном мире как объективный феномен вне зависимости от его осознанности или неосознанности. Философское значение понятию переживания впервые придал В. Дильтей, о чем сообщает Х.-Г. Гадамер (35, с. 104—110). Рассматривая генезис понятия, будем опираться на исследование Гадамера.

Гадамер показывает обоснованность понятия переживания содержанием гносеологической ситуации, в ко-

---

[8] Достаточно точно на это указывал Э. Гуссерль, ограничив, правда, свою формулировку феноменологией сознания: «...различие между нормальным и аномальным, верным и обманчивым восприятием не касается внутреннего, чисто дескриптивного или феноменологического характера восприятия. ...Явление вещи (переживание) не есть являющаяся вещь («противостоящая» нам, как подразумевается, в живой самости). Мы переживаем явления как принадлежащие связям сознания, вещи же являются нам как принадлежащие феноменальному миру. Сами явления не являются, они переживаются» (50, с. 285). Обусловленность переживания отношением внутри субъективного мира отстаивается в современной психологии (см., например, 20, с. 379). Сартру принадлежит следующее высказывание: «...теория эмоций, которая утверждает означающий характер эмоциональных фактов, должна искать это значение в самом сознании» (132, с. 129).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

торой находился Дильтей в связи с задачей описания специфики познавательного процесса в гуманитарных науках. Нас же интересует только логический аспект введения понятия. Он должен быть обусловлен необходимостью отображения некоего качества субъективной реальности в границах обозначенной гносеологической ситуации.

Суть проблемы, которую решал Дильтей, состояла в построении категориального аппарата, способного преобразовать массив исторического опыта в строгую науку (по аналогии с категориальным анализом предмета познания, который выполнил Кант в отношении естественных наук). Подход Дальтея к этой задаче определяется убеждением, что «условие возможности исторической науки состоит в том, что я сам являюсь историческим существом, что историю исследует тот же, кто её творит». Такая постановка снимает обязательную для кантовского подхода проблему «об основании возможности того, что наши понятия согласуются с «внешним» миром». Историческое познание делает возможным «однородность» субъекта и объекта (35, с. 271).

Фундаментальной предпосылкой познания «исторического мира», в которой имеет место эта однородность и которая, следовательно, может обеспечить непосредственную достоверность познания, является, согласно Дильтею, переживание. Ибо в переживании «нет различия между актом переживания, например, его внутренним восприятием, и содержанием переживания, тем что внутренне воспринимается». Из этого элемента духовного мира Дильтей пытается развернуть историческую взаимосвязь и её познание (35, с. 270—272). В ходе такой работы переживание получает всестороннее описание. Оно есть, с одной стороны, первичная данность, «непосредственность, предшествующая всякому толкованию, обработке или доведению до сознания, а в конечном счете являющаяся поводом для толкования и материей для формирования образа», с другой стороны, возникающий из этой первичной данности «результат, то есть сохраняющееся содержание» (35, с. 105). Переживание аксиологично, его ценность определяется в соотношении с содержанием субъективного опыта: «Некий факт становится переживанием в той мере, в которой он не просто пережит, но в которой его содержание («переживаемость» — Erlebtsein) обладает особой

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ценностью, придающей ему непреходящее значение» (35, с. 105).

В соответствии с этим Дильтей «определяет понятие переживание через рефлексию, через внутреннее бытие» (35, с. 109). Важно, что это не понятийная рефлексия сознания: «Переживание — это подчеркнутая непосредственность, лишающая значения всякое суждение. Все пережито самостоятельно, оно принадлежит единству, составляющему индивид, и вместе с тем содержит в себе самом ни с чем не смешивающееся и невосполнимое указание на жизнь этого индивида, взятую как целое. В этой мере в нем в соответствии с существом дела не прекращается то, что может его посредством сообщаться или закрепляться в качестве его значения. Автобиографическая или биографическая рефлексия, в которой определяется содержание его значения, остается как бы вплавленной в целостность процесса жизни и становится его постоянным сопровождением. Бытийный тип переживания состоит именно в том, что оно описывается через свойство никогда не кончаться... То, что мы эмфатически называем переживанием, подразумевает... нечто незабываемое и незамещаемое, основополагающим образом неисчерпаемое в аспекте познающего определения своего значения» (35, с. 111).

Из приведенных цитат можно установить, что переживание: а) не тождественно чувственно-понятийной форме субъективности («конечной единицей сознания называется не восприятие или ощущение, что было бы само собой разумеющимся для кантианства и даже для позитивной теории познания XIX века вплоть до Эрнста Маха, но переживание» (35, с. 109; см. также 78, с. 134; 55, с. 136—137, 141); б) относительно независимо от сознания («Все пережитое пережито самостоятельно, оно принадлежит единству, составляющему индивид...» (35, с. 111); в) есть результат «рефлексии, внутреннего бытия», следовательно, оно вторично смысловому слою субъективности; онтологически предшествует, первично по отношению к осознанному содержанию сознания («При том, что жизнь объективируется в мыслительных структурах, все понимание — это обратный перевод объективаций жизни в духовную активность, из которой они произошли. Так, понятие переживания образуют теоретико-познавательную основу для

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

всякого познания объективного» (35, с. 110). Названные характеристики дают основание для констатации переживания в качестве особой формы неявной субъективности.

Как видно, первое философское понимание переживания специфично, оно отображает особый способ бытия субъективной реальности, характеризует пристрастное, ценностно-смысловое отношение субъективного мира к самому же себе, отношение, в котором могут учитываться идеальные мотивы, ориентации, потребности, установки субъекта, причем вне его сознательного желания и воли (хотя последние, несомненно, оказывают обратные влияния). Это понимание отлично от тех определений переживания, где оно предстает как деятельность человека, связанная с преодолением кризисных ситуаций в жизни, как период жизни, в течение которого восстанавливается душевное равновесие (27, с. 16—30). Отлично оно и от таких определений, в которых переживанием называется любой акт сознания, где оно означает не более чем то, «что определенные содержания суть составные части в единстве сознания, в феноменологически едином потоке сознания эмпирического Я. Последнее само есть реальное целое, которое реально составляется из многообразных частей, и каждая такая часть означает: «пережил». В этом смысле то, что переживает Я или сознание, есть именно его переживание. Между пережитым или осознанным содержанием и самим переживанием нет никакого различия» (50, с. 287).

Цитированный фрагмент принадлежит Э. Гуссерлю. Однако в свете сказанного выше различия между «пережитым», «осознанным содержанием» и самим «переживанием» оказывается принципиальными. «Пережитое» может быть любым фрагментом субъективного мира, «осознанное содержание» — только та его часть, что оказалась представленной для сознания, «переживание» же — особый феномен субъективности, в котором в специфическом языке[9] находит отображение характер отно-

[9] Переживания, несомненно, имеют знаково-символическую природу. Фрагменты «озабоченность», «радостность», «подавленность» могут быть рассмотрены как означающие некоторых не зависимых от них отношений субъективной реальности. Установление языка или символизма переживаний — проблемная тема в теории человеческой субъективности.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

шения между «пережитым» и соответствующей ему средой субъективной реальности, причем в независимости от осознанности или неосознанности всех составляющих этого процесса.

Как неосознанное в деятельности сознания переживания — едва заметный налет, пелена субъективности на объективном, невыразимое в выражаемом, в выражении, не отделимое от него. Это одухотворенность поэтической строки, возвышенность музыкальной темы, трагичность театрального действа, чувство красоты пейзажа, убедительность доказательства, строгость и гармония формулы. Став предметом сознания, они перестают быть только переживаниями. Сами по себе они существуют лишь в модусе «субъективность» на грани сознания, лишь проглядываются сквозь неё. Внешнее выражение (например, в образах сознания, в человеческих действиях, в произведениях искусства) не представляет собою только переживание, а есть по своему содержанию нечто иное.

С одной стороны, любое выражение привносит в переживание инородную ему избыточность, обусловленную неизбежным свойством выражения — опосредованностью языком. Например, нельзя не признать, что искусство обладает наиболее адекватными возможностями фиксации и передачи переживания. Однако в каждом конкретном случае эта способность искусства ограничена каким-то способом выражения, предобусловлена каким-то специфическим языком. В. Дильтей писал о музыкальном творчестве: «первоначальным является мир звуков с присущими ему выразительными и эстетическими возможностями, развитый в истории музыки и воспринятый музыкантом с детства, мир, который всегда намечен для музыканта и представляет собой то, во что превращается все, происходящее с ним, вырастающим из глубин его души, чтобы выразить её: судьба, страдание, блаженство существуют для художника прежде всего в его мелодиях» (Цит. по 121, с. 150).

Благодаря языку музыки становится возможной музыкальная манифестация переживания. Но в этой манифестации не одно только переживание, а нечто большее. В ней сконцентрирован ряд феноменов культуры: музыкальный язык, способность его понимания, эстетические ценности. И это с одной стороны. С другой стороны, любое выражение не способно охватить живое

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

переживание в его целостности и непосредственности; «переживание часто намного превосходит способность выражения», «переживание имеет полноту, силу для прямого действия на натуру, которое немедленно и мгновенно» (Ауробиндо).

Переживание может быть независимо от актуальной активности субъекта, оно может «накладываться» на нее как бы из вне, противоречить её содержанию, навязываться ей, а не возникать из неё самой. Конечно, можно указать на факты, когда переживание «отслеживает» процесс активности (например, в восприятии истинного произведения искусства), но ведь оно сохраняется и в «послевосприятии», т. е. имеет дело и с оставшимися в памяти следами. Оно может и меняться в соответствии с дальнейшими трансформациями воспринятого и его контекста в составе субъективной реальности. Это говорит о том, что переживание не всегда является продуктом направленной деятельности сознания, оно предзадано ему и осознается им в той или иной мере, тем или иным способом.

Переживание как феномен сознания активно, самостоятельно воздействует на него. Оно выступает «логическим субъектом» по отношению к сознанию, которое преимущественно выглядит как «логический объект» (27). Эта мысль подчеркивает несводимость переживания к сознанию, его самостоятельную углубленность в духовное бытие человека[10].

Можно предположить, что в составе субъективной реальности переживания образуют особый бытийный уровень, отвечающий за её «самовпечатление», «самораздражение» (8, с. 180). Они возникают как манифестации дисгармонии или порядка между принадлежащими ей частями, в первом случае они — со-единения, пре-одоления этих внутренних разрывов, разломов, не-

---

[10] Сартр писал: «Для большинства психологов все происходит так, как если бы сознание эмоции было с самого начала рефлексивным сознанием, т. е., как если бы первоначальной формой эмоции, как факта сознания, была бы такая ее форма, которая бы выступала для нас как изменение нашего психического бытия, или, проще говоря, как если бы эмоция была схвачена с самого начала как состояние сознания. И, конечно, всегда возможно осознать эмоцию как аффективную структуру сознания, сказать «я в гневе», «мне страшно» и т. д. Но страх первоначально не есть сознание страха, так же как восприятие книги не есть сознание восприятия книги» (132, с. 129—130).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

однородностей, во-втором — наоборот, со-звучия, признания гармонии, подобий, соответствий, т. е. именно пере-живания, снятия содержательно-различных частей в едином чувстве, едином ощущении бытия.

Характер переживания — критерий соответствия или несоответствия субъективного бытия самому же себе, но не бытию мира. Поэтому нельзя ставить вопрос об истинности или ложности переживания, чувства, так как в объектном мире они сами по себе не имеют денотатов[11]. Переживания одного субъекта могут быть истинными (соответствовать) или ложными (несоответствовать) лишь переживаниям другого субъекта. Чувства не обманывают, как не может обманывать бытие, обманывают лишь наши истолкования этих чувств, истолкования того, о чем они повествуют.

§ 7. Вне-себя-направленное-бытие: интенциональные формы

> В основе сознания лежит... деятельность, устремляющая нас к познанию, наслаждению, самовыражению, изменению...
>
> **В. Дильтей**

В абстракции первого определения «вне-себя-направленное-бытие» — это модус субъективной реальности, в котором она предстает в виде чистого, бессодержательного устремления, как направленность на что-либо. В философских учениях вне-себя-направленное бытие субъективности описано в формах воли, интенции, интеллектуального усилия.

Волютивное начало субъективного бытия, существующее до, вне и независимо от сознания, постулировано в философии Шопенгауэра (см. § 2). Оно определено как устремленное, хотящее, страждущее, то есть как вне себя направленное. Именно на этом моменте в противовес содержательному и формальному Шопенгауэр сосредоточивает свое внимание, именно этот момент он утверждает сущностным и иллюстрирует его в своей философии. Как уже отмечалось (§ 2), к такому убеждению он приходит благодаря отказу от содержаний, привносимых в сознание чувством и интеллектом. Оста-

[11] Этим не отрицаются их познавательные функции.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ется нечто — чистая направленность, устремленность, которую он называет волей (179, с. 452).

По логической форме тот же путь проникновения в сущность субъективности воспроизводится в феноменологии. В подходе к субъективности, в «точке отсчета» Гуссерль сходен с Шопенгауэром. Это объясняется тождественностью модусов бытия, сквозь призму которых философы рассматривали функционирование субъективной реальности. Ведь метод феноменологической редукции не что иное, как процедура последовательного снятия, отвлечения от очевидной данности, привнесенной в феномены сознания внешней реальностью и образно-понятийной выразительностью (сравните с тем, что предлагает Шопенгауэр для проникновения в сущность). Открывающаяся в итоге этой деятельности интенциональность представляет собою интенсивную ориентацию духа на иное, его в-себе-вне-себя-направленное-бытие. Будучи тождественными в модусном измерении, волютивное начало и интенция по существу не одно и то же. Кроме того, не ясно может ли быть интенция (в классическом понимании) отнесена к сфере неявной субъективности. Остановлюсь подробнее на анализе интенции.

«Интенциональность есть то свойство многих ментальных состояний и событий, посредством которых они направлены на объекты и положения дел внешнего мира. Если, например, я верю, то это должна быть вера в то, что нечто имеет место; если я боюсь, то я боюсь чего-то; если я хочу, то хочу что-то сделать или хочу, чтобы что-то произошло, если у меня имеется некоторое намерение, то это намерение что-то совершить» (135, с. 96). Первое, на что следует обратить внимание, это то, что интенциональность предполагает расщепленность субъективной реальности внутри самой себя, ее неоднородность, наличие в ней субъективного и объективного, я и не-я, сознающего и сознаваемого, воспринимающего и воспринимаемого, мыслящего и мыслимого и т. д.

Когда Э. Гуссерль вводил понятие интенциональности, он делал это прежде всего для того, чтобы указать на сущностное свойство сознания как «сознания о чем-либо», как «сознания» с какой-либо отличной от него самого вещи» (131, с. 319). В составе интенциональности сознания он различал две стороны: ноэтическую и

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ноэматическую. «Ноэзис» или «ноэза» — это направленное движение сознания, в ходе которого извлекается смысл; «ноэма» — это основание (предмет), смысл которого конституируется в интенции.

Для классического понимания интенциальности в деятельности сознания (не рефлексирующего над своей интенцией) ноэза присутствует неявно, в то время как «ноэма» составляет явный компонент. Например, в акте сознательного восприятия или в ходе осмысления некоего представления предмет направленной деятельности субъективности налицо, в то время как сама серия направленных усилий субъективности, обусловливающих эту деятельность, отсутствует в сфере сознания.

Можно, однако, назвать такие виды интенции сознания, в которых и ноэматическая предметность отсутствует как данность сознанию, но пребывает все же неявно в качестве составной части интенциональности сознания. Скажем, в воспоминании или фантазии интенция сознания, несомненно, предшествует оформленности ноэматического содержания для сознания. Первоначально в этих актах ноэма сокрыта и выявляется не сразу, а последовательно в ходе конструктивно-критической деятельности рассудка. Отмеченные выше особенности неявного бытия составляющих интенции в сфере сознания позволяют предположить следующее: хотя интенциональность и является непременным свойством сознания, осознанность вовсе не является необходимым свойством интенции.

Интенциональность может быть представима или не представима в сознании. В первом случае представимая интенциональность есть сознание, поскольку она непосредственно дана субъективному «я» как представление. Во втором случае интенциональность есть всеобщая духовная способность, сопровождающая, в частности, и любой сознательный акт, но остающаяся при этом за полем сознания и принадлежащая сфере бессознательных идеальных процессов. При таком подходе понятие интенциональности расширяется. Оно означает теперь особую форму бытия субъективной реальности, а не только свойство сознания[12]. В соответствии

[12] Говоря об интенции как бытии субъективности, ни в коем случае не следует проводить аналогию между направленностью духа, как бытием духа, и направленностью движения вещи, как бытием вещи. Направленность движения вещи не есть форма ее

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

с этим интенция может иметь свою опору, свой предмет не только в феномене сознания, но и в любом содержательном фрагменте неявной субъективности, а также и в предмете внешней материальной действительности.

Д. С. Серль отмечает, что существуют ментальные состояния, которые не обладают интенциональностью, например, радость, горе, тревога, беспокойство. Эти состояния не обязательно относятся к чему-то определенному, нельзя выяснить их направленность. Например, относительно веры или надежды можно сказать, что это вера во что-то или надежда на что-то. Вера, надежда, любовь — интенциональны. Но радость или тревога могут не относиться к чему-то конкретному. Сёрль заключает: «Беспричинная тревога, уныние и радость не будут интенциональными; когда же они на что-то направлены, они интенциональны» (135, с. 97).

С рассуждениями Сёрля можно согласиться лишь отчасти. Несомненно, что признак интенциональности — направленность. Но беспричинными ментальные состояния не бывают. Другое дело, что мы можем знать об этих причинах или не знать, предполагать их или не предполагать. Интенциональность нельзя жестко связывать с нашим пониманием феноменов субъективности. Их направленность зависит не только от нашего осознания того факта, что некое ментальное состояние ориентировано на некий известный нам предмет. Во-первых, такое состояние может иметь интенцию и помимо нашего сознания. Например, сам факт осознания таких переживаний, как радость или беспокойство, может происходить лишь при условии их интенции «в» сознание. Или же эти состояния помимо сознания могут благодаря своей интенциональности вызывать другие состояния, и даже действия, поступки, минуя при этом стадию осознанного бытия. Во-вторых, сама процедура осознания некоего ментального состояния не остается нейтральной по отношению к этому состоянию. Она наделяет его интенциональностью, так как охватывает его сетью чувственно-понятийных выражений и вовлекает в поток сознательных феноменов. Моя, сознаваемая мною радость, — моя радостность, влияет на

бытия, но одна из форм бытия субъективности как раз и состоит в ее интенциональности.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

этот поток, вливается в него, сказывается в нем. Сознавая свою радость, я и думаю об особом и по-особому; сознавая свое горе, я и думаю о другом и по-другому.

Интенция, как особая форма бытия, как «ткань» субъективности, не может существовать сама по себе вне смыслов, композиций или переживаний, она всегда сопровождает их, но она именно потому и является особой формой бытия, что имеет самостоятельность, изначальность, независимость от других компонентов. Одну и ту же направленность могут иметь и работа сознания, и смысловое содержание, и аффект. Самостоятельность интенции проявляется в том, что она может влиять на формирование смысла, структуры, переживания или фрагмента сознания, а также быть предзадана их осуществлению.

Приведенные выше рассуждения указывают на один важный момент. Если принять, что интенциональность — способ бытия субъективности, а «предмет» — это часть последней, то и «предмету» как субъективности свойственна интенциональная форма бытия. Но это бытие с обратной направленностью: не от «субъекта» к «предмету», а от «предмета» к «субъекту». Другими словами, говоря об интенциональности в составе субъективной реальности, нужно отличать «прямую» интенцию, или интенцию «на предмет», и «обратную» интенцию, интенцию «от предмета», или контенцию.

Эти противонаправленные выходы за свои пределы взаимодействующих фрагментов субъективности можно обнаружить, например, в простом акте зрительного восприятия. Первое в зрительном восприятии — волевое усилие, заставляющее смотреть, это концентрация внимания, «интенция на ...». Однако сама эта интенция предполагает обратную, контенциональную направленность со стороны отраженного, но еще не увиденного. В данном случае обратная интенция является условием возникновения прямой интенции. На втором этапе восприятия — рассмотрении «предмета» — наряду с прямой интенцией имеется и контенциональность, проявляющаяся в какой-то смягченности, податливости духа, в такой способности, которая позволяет именно воспринимать рассматриваемое. Обратная интенция — здесь именно «во-с-приятие», она обеспечивает виде́ние, прямая интенция — виде́ние. Ведь можно смотреть, но не

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

видеть. Смотреть и видеть возможно только в «созвучии» интенционального и контенционального движений, в их встречном ходе, потому что только в условиях соответствия возможно запечатление увиденного, обладание им, удержание его в сознании. Нарушение баланса «силового» равновесия в ту или иную сторону приводит к патологии восприятия: преобладанию смотрения над ви́дением (смотрю, но не вижу»), либо властью ви́дения над смотрением (виде́ния, преследующие независимо от интенции «смотреть»). Нарушение встречной ориентации прямой и обратной интенций затрудняет функционирование сознания, оно испытывает трудности в исполнении, например, таких актов, как воспоминание, внимание, воображение, то есть всех тех интеллектуальных процедур, где необходимо сосредоточение сознания в противовес спонтанному духовному движению.

В связи с только что сказанным уместно обратиться к описанию еще одной формы вне себя направленного бытия, которая как раз выражает собою эту силовую сторону субъективности.

Интенциональность немыслима вне действенной способности, усилия, своеобразной энергетики духа. Любая мысль узвлечена, увлечена и влечет; вниманию необходима твердая направленность, чтобы воспринять; восприятию требуется сосредоточение, чтобы не раствориться под влиянием сторонних помех; воспоминание сопровождается концентрацией душевных сил, творческая деятельность сознания, да и сознательная материальная деятельность невозможны без мобилизации духа, его нацеленности, без волевого усилия, связанного с запуском, поддержанием, контролем и прекращением деятельности[13]. Тема усилия (а не только направленности) встречается уже в древних восточных учениях. Буддийские концепции в числе прочих первоэлементов бытия (дхарм) называют такие, как vitarka

[13] Это свойство может быть уподоблено непрерывно возрастающему или убывающему фону, который имеет две пограничные линии, за каждой из них — смерть. Первая — от абсолютного покоя — отсутствия любой активности; вторая — от предельной, максимальной мощности, исчерпывающей все потенции организма. В первом случае смерть подобна медленному угасанию огня жизни (так умирают йоги и блаженные старцы), во втором случае она — взрыв, разметавший огонь (смерть героев, стремящихся преодолеть неодолимое).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

и vacara. Это подсознательные процессы (182, с. 195). «Vitarka» — «искание», «первичное направление духа на объект», «неясный шепот» сознания. «В своей начальной стадии это просто толчок усилия...; появляясь в плане сознания..., оно становится определенной мыслью ...» (182а, с. 195). «Vicara» — «установление (контакта с объектом)», это также «неясный шепот сознания», но оно стремится к фиксации ... своего объекта. ...Оно характеризуется как отделка ... более грубого... vitarka.

Вайбхашики[14] считают, что в каждом моменте сознания имеется некоторое vitarka...» (182, с. 195—196).

Из современных мыслителей специально обсуждал этот вопрос А. Бергсон. В труде «Интеллектуальное усилие» он пишет: «Когда мы вспоминаем прошлые события или истолковываем настоящие, когда мы слушаем произносимую речь, когда мы следим за чьей-либо мыслью или прислушиваемся к нашим собственным мыслям... мы прекрасно чувствуем, что здесь могут быть два различных состояния: состояние напряжения и состояния расслабления, различающиеся в особенности тем, что в одном присутствует ощущение усилия, в другом оно отсутствует» (18, с. 123).

А. Бергсон отмечает, что на первый взгляд усилие присуще не всем клеткам сознания, но затем проводит мысль о том, что его следы можно обнаружить в большом классе явлений, хотя оно может играть в них и второстепенную роль (18, с. 124, 125). В итоге своего исследования А. Бергсон приходит к выводу: «Интеллектуальное усилие при истолковании, при понимании, при внимании является, следовательно, движением от «динамической схемы» в направлении к образу, движением, развивающим эту схему. Это есть беспрерывное преобразование абстрактных отношений, подсказанных воспринятыми предметами, в конкретные образы, способные покрыть эти предметы. Без сомнения, процесс этот не всегда сопровождается чувством усилия» (18, с. 141; на с. 144 Бергсон еще раз обращает внимание на то, что усилие может быть незамеченным).

В заключение философ склоняется к мысли об обязательности усилия для интеллектуальной активности вообще: «Богатство умственного состояния пропорцио-

---

[14] Вайбхашики — представители одной из крупнейших школ хинаяны — одного из двух, наряду с махаяной, направлений буддизма.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

нально проявляемому им усилию» (18, 152). Он называет усилие «причинным отношением в чистом виде» (18, с. 156), говорит о том, что интеллектуальное усилие существует там, «где есть налицо интеллектуальные элементы, находящиеся на пути организации. ...Нет сомнения в том, что это усилие сосредоточивает ум и переносит его на «единое» представление» (18, с. 152).

Высказывания Бергсона позволяют отнести и интеллектуальное усилие к неявным фрагментам функционирования сознания.

Таковы те интенциональные формы, которые удается обнаружить в философских описаниях субъективного мира.

Особое внимание следует уделить вопросу о роли интенциональных форм (как действенных, силовых факторов субъективности) в материальной человеческой активности. Здесь можно высказать гипотезу о том, что интенциональные формы бессознательного отвечают за трансцендирование субъективности в материальный мир и за транслирование содержания материальной действительности в субъективную реальность. Интенциональные формы функционируют при этом в таинственном пространстве человеческого бытия, которое простирается между областью сознательной воли и действительным человеческим действием.

Проявление волевого начала в инициации, активности, в наблюдении за ней и в управлении ею свидетельствует о преимуществе идеального над реальным, о господстве первого над вторым в пробуждаемом волею акте. Начало этого акта — в идеальном содержании духа, конец — в положенном актом в объективном мире реальном содержании. Благодаря самостоятельности интенциональных форм субъект посредством действия в акте объективации вносит изменения в материальную форму. Духовное вообще, снятое в спектре интенций, которые, в свою очередь, сняты в спектре действий материального тела субъекта, реализуется в материальном. Интенциональные формы идеального, как внешняя форма материального, посредством активности субъекта трансформируют свою внешнюю, материальную форму, тем самым перенося себя в реальность; идеальное, как субъективная форма, консервируется в материи как реальное.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Однако не следует забывать, что внутренняя, идеальная детерминация интенции, благодаря которой и осуществляется действие, — есть всего лишь одна сторона, одно условие его осуществления. Любое действие человека становится возможным, потому что оно «разрешено» закономерностями объективного мира. Объективная, материальная определенность интенциональных форм — одна из важнейших ее характеристик. Являясь последним форпостом идеального на пути его объективации в материальную действительность, интенциональные формы бессознательного вместе с тем являются непосредственно первой стадией перехода некоего содержания из материального мира в сферу духа. Эта функция и реализуется контенциональной составляющей.

Возникающая на первой стадии субъективации объективного, контенция представляет собою «образ-стремление» или «образ-желание»[15] (6, с. 61—62). Существенной чертой этой стадии отражения является слитность в составе субъективного движения или действия самого объекта отражения и его внутренней субъекту идеальной контенции. Отображение в этом случае неотделимо от отображаемого, «воля-образ» объекта существует наряду с объектом и неотрывно от него (6, с. 55). Тем самым в идеальном мире субъекта объект уже присутствует в форме определенной контенции субъективности. Однако в ней уже сняты многие признаки объективной ситуации, поэтому можно говорить и о самостоятельности этой направленности духа, ее самодостаточности и несводимости к внешнему окружению. Контенция как форма субъективации охватывает собою скрытую связь материального, объективного с внутренним идеальным миром субъекта, канал воздействия первого на второе.

В активности содержащей первый шаг субъективации материального или последний шаг объективации

---

[15] Образ не может быть материальным, но только идеальным. Изображение предмета на фотографии есть образ предмета, но только в системе предмет — фотография — человеческое сознание. Идеален фотообраз в сознании, но сама фотография — не образ предмета. Тонкость в том, что можно говорить о субъективированной материи, но в то же время нельзя говорить о том, что результат этой субъективации оканчивается, строго говоря, областью духовного, он не будет идеален, если она ограничена сферой материального мира.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

идеального находится такая граница, на которой различия между идеальным и материальным, субъективным и объективным, субъектом и объектом не существуют. Любое движение от этой границы в сторону субъективной реальности уже снимает объект, объективное, реальное, материальное в субъекте, субъективном, идеальном, духовном, и, наоборот, любое движение в направлении объективации трансформирует субъект, субъективное, идеальное духовное в объект, объективное, реальное, материальное. Любое субъективное, духовное движение в этой области влечет за собою, а точнее, сопровождается объективированным выражением субъекта, и, наоборот, любое движение объективной реальности порождает соответствующий первичный интенциональный спектр, «возмущающий» другие, более «тонкие» уровни субъективного мира.

Образно описывает эту нейтральную область французский философ М. Анри. Он утверждает, что в ней «действующая сила сливается с самой собой в радикальной имманентности и в ночи изначальной субъективности, где нет ни отстояния, дистанции от самой себя, ни интенциональности, ни объекта, где никогда не зажигался свет объективности и репрезентативности сознания и куда его лучи никогда не проникают» (8, с. 175).

Итак, совпадение субъективной активности и объективного движения в области интенций позволяет утверждать наличие некоторой границы, на которой субъект-объектная оппозиция снимается. Процесс же, происходящий в этой пограничной зоне, проявляет себя дважды: в субъективной и объективной сферах. В первом случае он встроен в структуру материальной человеческой активности, во втором — он синтезирован в непосредственной данности сознательного представления об объективном мире (8, с. 174). Отсюда справедливо заключение: «...мало того, что действие (action) возможно только в состоянии бессознательного, оно осуществляется только как бессознательное, только за пределами представления» (8, с. 175).

М. Анри считает, что «в бессознательном в грубых и основных чертах содержатся житейские навыки: умение двигать руками, шевелить губами, передвигать зрачками, что предшествует, например, всякому чтению, создавая возможность для приобретения научных зна-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ний; тем самым эти навыки предшествуют научному познанию и закладывают для него надлежащую основу. Подобное знание, благодаря которому мы встаем и двигаемся, сопутствует человечеству с самых истоков и позволяет ему жить» (8, с. 175)[16].

Связь внутреннего, идеального и внешнего материального в интенции может быть основанием для исследования духовных содержаний, скрытых за внешними материальными движениями субъекта. Обсуждая проблему наблюдаемости явлений внутреннего мира человека, Е. П. Велихов, В. П. Зинченко и В. А. Лекторский пишут о том, что в психологии функцию прибора между объектом и субъектом выполняют «слово», «мозг» и «предметная деятельность» (30, с. 8—9). Они указывают на ограниченность этих средств исследования и предлагают в качестве еще одного прибора действие. Оно может выполнять такую функцию, потому что «обладает не только биодинамической, но и чувственной тканью». Помимо внешней живое движение имеет и свою внутреннюю форму, которая представляет собою «ненаблюдаемую онтологию» (30, с. 22, 25). В действии рождаются не только образы, но и предметные и операциональные (а в коммуникативном действии и вербальные) значения и смыслы. Известно, что способ действия (операция) является живым отображением предмета, на который направлены движения. С другой стороны, ощутить направление движения, в котором вещь уже движется сама по себе, значит, увидеть ее смысл» (30, с. 22—23)[17].

Формы вне себя направленного бытия субъективной реальности предстают как глубоко имманентные человеку, самостоятельные силы, сливаясь с которыми в своей деятельности, человек с удивительной легкостью может достигать самых фантастических целей, но в той же мере они могут и противостоять ему с неодолимой силой тайного закона, так что полнейшей концентрации сознательного желания оказывается недостаточно.

В заключение можно сделать следующие выводы:

1. Прежде всего нужно подчеркнуть, что все эти формы имеют статус неких конечных, предельных осно-

---

[16] Эту же внесознательную идеальную детерминацию действий делает предметом своих исследований Полани (117).

[17] Об идеальной стороне действия см. также в монографии Д. В. Пивоварова (113).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ваний, к которым может быть редуцирован любой фрагмент субъективной реальности (хотя это не полная, не исчерпывающая редукция в силу «открытости» методологии обнаружения форм). В качестве фундаментальных эти формы выступают в отношении к «неосознаваемым» ощущениям, восприятиям, представлениям, установке, интуиции и т. д., то есть ко всем тем образованиям, которые иногда называют формами бессознательного (58; 22). Например, определение установки как психического понятия выполняется в категориальном континууме таких форм бессознательного, как интенциональность, структурность, смыслосодержание, переживание. А. С. Прангишвили пишет: «Установка относится к сфере психического, ибо она, выражая психологическое содержание взаимодействия потребности и ситуации — этих двух детерминантов деятельности, в самом общем виде отражает «смысл ситуации» и определяет направленность деятельности и процессов сознания» (20, т. 4, с. 22). «Установка выступает как фактор негэнтропического порядка. Выражая собой порядок, организацию, она является основой определенности поведения, если установка не реализуется, нарушается порядок и в организации переживаний и действий субъекта...» (20, т. 4, с. 21 (см. также 20, т. 4, с. 37)).

Философское мышление не может протекать в понятиях частной науки. Однако в любом понятии частной науки оно может присутствовать постольку, поскольку эта частнонаучная категория синтезирована философскими формами. Это отчетливо видно на примере понятия установки. Но и не только установки, а любого научного концепта, касающегося природы субъективной реальности. Все они будут описывать свой объект прежде всего в категориях интенции, структуры, смысла, переживания, а также, возможно, и в других категориях, которые не были выявлены в рамках предложенной методологии. Синтезированы эти элементарные основания и в составе основных форм идеального. Первая форма идеального — всеобщие и необходимые схемы деятельности — образована единством композиционной и интенциональной составляющей, посредством которых она задает смысл активности, ее строение и направленность. Вторая форма идеального представляет собой структурно-содержательную ткань субъективного мира. Это прежде всего фигуры мысли, чувственности, пережива-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ний и их объединения. Здесь проявляет себя композиционная форма бессознательного. Благодаря ей духовное бытие получает определенность, целостность, систематичность, упорядоченность. Несомненна организующая, синтетическая роль этой формы. Третья форма идеального наиболее сложна по своему составу. Здесь очевиден содержательный, смысловой аспект, но не менее важны структурный, интенциональный, а также и переживательный моменты. Феномены сознания всегда имеют скрытую смысловую подоплеку, неявные побудительное и организующее основания, всегда сопровождаются соответствующим экзистенциальным фоном. В четвертой форме идеального доминирует переживательный момент, хотя сам он не дан в чистом виде, а возможен только благодаря направленности на его вычленение, его структурированию и осмыслению. Он не отделим в сознании от интенции, смысла, композиции, но и не сводим к ним. Таким образом, каждая форма идеального синтезирует в той или иной мере более простые формы.

2. Важно обратить внимание на способы, посредством которых определяются формы неявной субъективности в границах заданных модусов существования. Результаты описания форм показывают, что в этом определении решающую роль играют категориальные структуры. Особенно заметно это в описаниях смысловых и композиционных форм. Применение категориальных структур (например, содержания и формы, сущности и явления и т. д.) для конституирования неявной субъективности (бессознательного) не может быть случайным, оно обусловлено характером проблемной ситуации и оказывается необходимым способом ее разрешения. Например, если проблемная ситуация требует установить связь между сознанием и неявной субъективностью как между двумя содержаниями, из которых второе выступает в роли определяющего и выражается в первом, то наиболее адекватное описание этой связи может быть получено с помощью диалектики явления и сущности. Если же в контексте проблемной ситуации внутренняя связь между этими содержаниями не может быть точно установлена, то она, скорее всего, будет описана соотношением означающего и означаемого, знака и смысла.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Не совсем понятен вопрос о том, на каком основании категориальные структуры, обусловленные предметной практикой, применяются для описания субъективного бытия. Связующим звеном, по-видимому, является тип познавательно-практических ситуаций, которые идентичны как в случае «объективного», так и в случае «субъективного» контекстов. Только на основании этого тождества может иметь место перенос категориальных структур, установленных в русле предметно-практической деятельности и познания в объективном мире, на феномены субъективного бытия.

Названное обстоятельство свидетельствует о зависимости постижения субъективности от практики и познания объектов внешнего мира.

Содержание предшествующих параграфов позволяет указать и на другой способ задания форм неявной субъективности. Отношение в нем между сознанием и неявной сферой духа определяется не с помощью некой известной, предзаданной категориальной пары, а посредством формирования нового понятия, благодаря которому и удается выявить новую форму неявной субъективности. Специфика в том, что понятие возникает в результате отображения собственно самой духовной практики. Этот метод может быть назван методом категоризации человеческой субъективности. Он был реализован, например, Шопенгауэром, который вводил понятие «воля» для описания скрытой подоплеки сознания, опираясь главным образом на такой вид духовной деятельности, как художественное творчество. Отсюда можно заключить, что конституирование форм неявной субъективности осуществляется двумя методами: а) методом привнесения категориальных оппозиций в отношение «сознание — неявная субъективность» и б) методом категоризации собственно самой неявной субъективности.

3. Знание форм субъективности позволяет высказать и проверить гипотезу об историческом постижении человеком глубин ментального мира. Процессы актуализации и обнаружения тех или иных бытийных уровней субъективной реальности не могут быть не замечены и специально не обозначены в различных областях человеческого самопознания, и прежде всего в науках, изучающих человеческую жизнедеятельность. Можно даже усилить это предположение: по

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

мере того как актуализируются и проявляют себя те или иные слои бессознательного, должны возникать и развиваться соответствующие науки о человеческом духе, соответствующие области деятельности людей, которые призваны освоить эти уровни и использовать их специально для удовлетворения потребностей жизни. Интересно было бы выяснить связь между этими слоями духовной сферы и различными областями деятельности, и прежде всего соответствие этих форм теориям гуманитарного типа. Знание онтологии неявной субъективности в таком случае позволило бы понять возникновение наук как становление новых способов освоения до того не известного, но принадлежащего человеку духовного содержания. Науки интерпретируют это содержание и представляют его как новое идеальное. Доводы в пользу этого предположения излагаются в следующей главе.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Глава III

НЕКОТОРЫЕ ПРИЛОЖЕНИЯ ТЕОРИИ

Основная цель настоящей главы — демонстрация объяснительных возможностей полученных выше теоретических представлений. Система форм неявной субъективности может выполнять роль методологического основания в понимании путей постижения человеком своего духовного мира. Причем эта функция может быть реализована как в ходе анализа истории развития отдельной науки о духе или духовной деятельности, так и при восстановлении истории философского понимания духа.

Вначале попытаюсь показать, каким образом эта функция может проявить себя в отношении развития конкретного научного знания. В качестве объектов анализа взяты две проблемы методологии гуманитарных исследований. Одна из них касается литературоведческой концепции Р. Барта, другая — психоанализа З. Фрейда. Завершает главу параграф, посвященный познанию неявной субъективности в истории философских учений.

§ 8. О способах постижения художественного текста

> ...тот, кто говорит (в самом повествовательном произведении), — это не тот, кто пишет (в реальной жизни), а тот, кто пишет, — это не тот, кто существует.
>
> **Р. Барт**

В работе «Критика и истина» Барт рассматривает вопрос о критериях, которым должна удовлетворять наука о литературе, и обсуждает в связи с этим претензии критического анализа на звание такой науки. В ре-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

зультате он приходит к выводу, что следует говорить о трех качественно различных способах освоения или постижения художественного произведения, о трех дискурсах: Чтении, Критике и Науке. Он заявляет следующее: «Можно предложить назвать наукой о литературе (или о письме) тот общий дискурс, объектом которого является ни какой-либо конкретный смысл произведения, но сама множественность этих смыслов, а литературной критикой — другой дискурс, который открыто на свой страх и риск возлагает на себя задачу наделить произведение тем или иным смыслом. Однако этого разграничения недостаточно. Поскольку акт наделения смыслом может осуществиться не только посредством письма, но и в полном безмолвии, мы станем отличать чтение произведения от его критики: чтение имеет непосредственный характер, критика же опосредована неким промежуточным языком, каковым является письмо самого критика» (13, с. 355).

Далее Барт проводит развернутое описание названных дискурсов, в котором особое внимание уделяет их сравнению и определению условий реализации как специфических способов конституирования художественного произведения.

При этом в стороне остается вопрос о том, какие основания субъективной реальности обеспечивают возможность неравных дискурсов. Такой вопрос вполне правомерен, поскольку истинное бытие художественного произведения, т. е. его бытие именно как художественного произведения, есть существование в сфере субъективной реальности, т. е. идеальное существование. Вне этой сферы от художественного произведения остается одна лишь материальная оболочка овеществленной субъективности автора. Принципиальное значение в поисках ответа имеют установленные выше формы неявной субъективности. Представляется, что каждому из дискурсов наряду с непосредственно данной, ясной деятельностью сознания можно поставить в соответствие в качестве доминирующей одну из неявных форм. Чтение в первом приближении — это прежде всего работа сознания, направленная на усвоение смысла прочитанного. Читатель воспринимает, мыслит, воображает, сопоставляет и т. д. Однако процесс чтения нельзя отождествлять только с непосредственным сознательным взаимоотношением с текстом. Конечная цель чтения худо-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

жественного произведения, цель, к которой устремлено Чтение как процесс духовной активности — это не столько усвоение смысла (хотя это и необходимая в чтении стадия), сколько достижение неявного аффективно нагруженного способа существования. Осознаваемый материал играет лишь вспомогательную роль, он требуется для того, чтобы вызывать и непрерывно воспроизводить иллюзию этого вторичного периферийного аффективного бытия. Чувственно-понятийная данность сознания имеет свои смысловые корреляты в неявной сфере, которые, вступая в отношение с предшествующей им смысловой тканью бессознательного, вызывают переживания, составляющие непременно присутствующий, но все же неявный фон чтения. Текст не будет «художественным» произведением, если в процессе чтения он не создает почвы для порождения и поддержания этого фона. В свою очередь, фон должен быть именно неявным, так как в противном случае субъект будет занят не усвоением текста, т. е. не Чтением, а усвоением фона, т. е. осмыслением своего переживания.

Специфика Чтения, как особого способа понимания художественного произведения, в отличие от Критики и Науки состоит, по-видимому, в актуализации аффективной доминанты в составе неявной субъективности. Все другие формы неявной субъективности присутствуют в Чтении в снятом виде, они выполняют вспомогательные функции в стремлении к переживанию, как цели в постижении «художественности» произведения. Таким образом, можно заключить, что возможность художественного произведения в Чтении обусловлена способностью субъективности к неявной аффектации (переживанию) смысловых отношений.

В отличие от Чтения Критика, с нашей точки зрения, может быть определена как дискурс, опирающийся на иную форму неявной сферы субъективной реальности. Главной задачей в Критике становится осознание скрытого смысла, выявление содержательной подоплеки произведения. Теперь уже переживание играет вспомогательную роль. Для Критика важно фиксировать переживание и непосредственную данность сознания в Чтении лишь для того, чтобы, отталкиваясь от них, восстановить не всегда явный для Читателя смысловой контекст произведения. Разумеется, это не единственный метод на пути «критической» экспликации «истинного»

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

содержания художественного текста. Не меньшее значение имеет знание автора, эпохи, жанра, языка (13, с. 357). Но суть одна — показать произведение как объективное, не зависимое от сознания Читателя смысловое бытие. Преуспеть в этом Критик может лишь в той мере, в какой ему удается сконструировать содержательный теоретический инвариант смысловой формы неявной субъективности. Отталкиваясь от этого конструкта, можно решить обратную задачу: учитывая индивидуальность Читателя, объяснить многообразие вариантов смыслового и аффективного наполнения Чтения. При таком видении критического анализа становятся понятными возражения Р. Барта против претензий Критика на знание истинного смысла художественного произведения. Истинный смысл не может быть найден, потому что он просто не существует как таковой. Реально существуют всегда различающиеся в своей экзотике многообразные варианты субъективного осуществления художественного произведения в Чтении. Теоретическое обобщение, построенное на основе этих осуществлений, по самой своей природе не в состоянии принять статус искомого Критикой смысла.

В Науке о литературе центр анализа смещается в область всеобщих и необходимых организационно-символических структур текста, композиторов метасмысла художественного произведения. Барт пишет о том, что Наука о литературе «не сможет состоять в навязывании произведению одного какого-нибудь смысла, во имя которого она присвоит себе право отвергать все остальные смыслы: в таком случае она попросту скомпрометирует себя (как это и бывало вплоть до настоящего времени). Подобная наука может быть не наукой о содержаниях (последние подвластны только самой строжайшей исторической науке), но лишь наукой об условиях существования содержания, иначе говоря, наукой о формах: в первую очередь её будут интересовать смысловые вариации, порождаемые и, если так можно выразиться, способные порождаться произведением: объектом его интерпретации станут не символы, но только их поливалентность; короче, не полнота смыслов произведения, но, напротив, тот пустой смысл, который всем им служит опорой» (13, с. 355—356). В нашей интерпретации речь идет о композиционной форме бессознательного, о тех организационных структурах, которые лежат

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

в основе любого художественного произведения и которые, как реалии субъективности, воплощенные в субстанции произведения, должны стать предметом анализа науки о литературе. Еще одно высказывание: «Цель науки о литературе будет состоять не в том, чтобы показать, почему тот или иной смысл должен быть принят или даже почему он был принят (это, повторяем, дело историка), а почему он приемлем — приемлем не с точки зрения филологических правил, диктуемых буквой, но с точки зрения лингвистических правил, диктуемых символом.

Таким образом, на уровне науки о дискурсе мы вновь обнаруживаем задачу новейшей лингвистики, состоящую в описании грамматичности фразы, а вовсе не её значения. Точно так же наука о литературе попытается описать приемлемость произведений, а не их смысл. Она станет систематизировать совокупность возможных смыслов не в качестве некоей неподвижной упорядоченности, но как отпечатки громадной «операционной» (ибо она позволяет создавать произведения) диспозиции, расширяющейся от автора к обществу. Наряду с языковой способностью, постулированной Гумбольдтом и Хомским человек, возможно, обладает и литературной способностью, речевой энергией, которая не имеет ничего общего с его «гением», так как она заключена не во вдохновении и не в индивидуальных волевых устремлениях, а в правилах, сформулировавшихся за пределами авторского сознания. Мифический голос Музы нашептывает писателю не образы, не идеи и не стихотворные строки, а великую логику символов, необъятные полые формы, позволяющие ему говорить и действовать» (13, с. 356—357). Поддерживая метафоричность Барта, спрашиваем: откуда исходит мифический шепот Музы, доверительно сообщающий таинственную логику символов? И нет другого решения, как только указать на пронизанные светом структурной гармонии, потусторонние сознанию туманные пространства авторской субъективности. Возможность Науки о литературе имеет свои основания в «структурном» способе бытия ментального мира.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

§ 9. Тематические аспекты психоанализа З. Фрейда

> ...вы ни минуты не должны полагать, что излагаемые мною психоаналитические взгляды являются спекулятивной системой ... что дело идет лишь о субъективных идеях, которым другой может противопоставить свое собственное мнение.
>
> **З. Фрейд**

Проблема темы и периодов в эволюции психоанализа обсуждается в целом ряде исторических и методологических работ (89; 20, т. 1; 118; 177; 138). Вопрос этот, действительно, не прост, поскольку уже при первом, внешнем подходе неизбежна встреча со множеством поисковых ориентаций, сменой методов, выдвижением и совершенствованием понятийных конструкций и т. д. Достигнуть значимых решений возможно, лишь опираясь на прочный философско-методологический фундамент. В качестве одного из таких фундаментов может выступать система форм неявной субъективности. Основные этапы эволюции фрейдизма в этом случае должны быть связаны с периодами постижения различных модусов бытия неявной субъективности.

Для первоначального подхода Фрейда характерно понимание бессознательного в модусе «в-другом-бытие», т. е. как неявного содержания, входящего в состав человеческой активности, которая теми или иными знаково-символическими средствами сообщает заинтересованному субъекту об этом содержании. Причем, интерпретируя модус, Фрейд склонен был рассматривать бессознательное в смысловом, но не в структурном варианте. Этим, по-видимому, объясняется факт субстанционального (содержательного) подобия бессознательного сознанию в ранних исследованиях Фрейда (8).

Бессознательное в форме неявного смысла зафиксировано в работах «Толкование сновидений» (1900 г.), «Психопатология обыденной жизни» (1901 г.), «Остроумие и его отношение к бессознательному» (1905 г.). Такое же понимание сохраняется и в ряде более поздних работ, например, «О психоанализе» (1909 г.), «Лекции по введению в психоанализ» (1915—1917 гг.).

Именно представления о бессознательном как о сфере смыслов, которая вмещает конкретные содержательные образования — идеи, замыслы, интересы, потреб-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ности, цели, находящиеся под покровом феноменов сознания и поступками человека, позволили Фрейду ввести в теоретическое описание такие механизмы, как «вытеснение» (перевод неприемлемых для сознания, но поначалу его же собственных содержаний, в область бессознательного), «цензура» и «сопротивление» (механизмы, связанные с содержательной оценкой вытесненных мыслей и призванные не допустить проникновение недозволенных мыслей в сознание), «замещение» (трансформация недопустимых с нравственной точки зрения содержаний бессознательного в нравственно допустимые содержания сознания или структуры действий), различение в сновидениях явного и скрытого уровней и описание отношений между ними с помощью процедур «сгущения» (концентрация различных представлений в единое целое) и «смещения» (способ сокрытия существенного содержания путем его перемещения на периферию представления).

Примеры аналитики Фрейда, цель которой извлечь смысл, затерянный в тайниках бессознательного, в огромном количестве разбросаны в названных выше работах. Приведу лишь ряд высказываний, отображающих методологическую позицию Фрейда, обусловленную пониманием бессознательного как скрытого смысла. В «Психопатологии обыденной жизни» он пишет о случайных или симптоматических действиях: «Эти малоценимые или совершенно игнорируемые сознанием моторные проявления служат выражением для различных бессознательных или вытесненных импульсов; по большей части они символически изображают фантазии или пожелания» (161, с. 307). «...Они выражают нечто, чего в них не подозревает действующий субъект и что он обычно собирается не сообщать, а оставить при себе» (161, с. 275). «Совершающий их, не подозревая связанного с ними намерения, не вменяет себе их в вину и не считает себя за них ответственным. Но тот, против кого они направляются, обыкновенно делает из подобных действий своего партнера определенные выводы о его намерениях и настроениях и знает о его переживаниях больше, чем тот готов признать, больше, чем тот — на его собственный взгляд — обнаружил. Партнер, в свою очередь, возмущается, если ему ставят на вид сделанные из его симптоматических действий выводы, считает их ни на чем не основанными, ибо намерение, руково-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

дящее им, не дошло до его сознания, и жалуется на недоразумение» (161, с. 282). Фрейд обращает внимание на неустранимую активность скрытого смысла: «...сознательному намерению никак не удается помешать успеху ошибочного действия... Если один путь оказывается прегражденным, тогда то неизвестное, что противится нашим намерениям, находит себе другой выход. Для того чтобы преодолеть неизвестный мотив, требуется еще нечто другое, кроме сознательного встречного намерения: нужна психическая работа, доводящая до сознания неизвестное» (161, с. 288). Разбираясь в феномене «уже виденного», Фрейд пишет: «Я полагаю, что назвать ощущение «уже виденного» иллюзией несправедливо. В такие моменты действительно затрагивается нечто, что уже было пережито, только его нельзя сознательно вспомнить, потому что оно и не было никогда сознательным. Ощущение «уже виденного» отвечает, кратко говоря, воспоминанию о бессознательной фантазии. Подобно сознательным существуют и бессознательные фантазии (или сны наяву)...» (161, с. 301). Ошибки, которые случаются в речи, Фрейд также объясняет смысловой причиной: «В примерах, которые я привел из моих психоанализов, вся речь находится под влиянием мыслей, ставших одновременно действенными, но совершенно бессознательных; их выдает либо само же расстройство мыслей..., либо они оказывают косвенное влияние тем, что дают возможность отдельными частями сознательно задуманной речи взаимно расстраивать одна другую...» (161, с. 305)[1].

Появление новой, «энергетической» тематики в исследованиях Фрейда было связано с попытками описания бессознательного в его интенционально-волютивной форме, с пониманием его как вне-себя-направленного бытия.

Причем правильнее здесь вести речь не только о смене исследовательской ориентации в изучении одного и того же предмета, но, скорее, о смене самого предмета исследования (184). Начало второго периода развития идей психоанализа, видимо, следует датировать временем написания труда «Три очерка по теории сексуальности» (1905 г.). После этой работы Фрейд все чаще и чаще обращается к интенциональной стороне

[1] О бессознательном как неявном смысле см. (160, с. 22—24, 35—48; 159, с. 355—358, 360; 169, с. 310, 316, 324, 327—328, 343).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

бессознательного, т. е. не к самой смысловой ткани неявной сферы, а к неосознаваемой устремленности психики, обусловленной смысловой предзаданностью.

Если на первом этапе Фрейд еще в каждом конкретном случае указывает на соответствие влечения некоей конкретной смысловой основе (например, какому-то подавленному сексуальному мотиву или безнравственной мысли), то в последующий период он обобщает конкретику смысловой сферы до неких глобальных, инвариантных значений, которые теперь оказываются универсальными побудителями человеческой активности вообще. (В качестве таких смыслов выступают идея самосохранения, идея продолжения рода, в 20-х годах Фрейд заменяет их идеями жизни и смерти (171). Тем самым исследовательский интерес смещается с поиска связи «материальная или идеальная активность — неявный смысл» к схеме, в какой-то мере имеющей инверсную форму: «фундаментальное смысловое основание — энергетика влечений — сознание, тело, поведение». Поскольку смысловой фундамент теперь ясен, он присутствует в анализе в снятом виде, играет номинальную роль. Главная задача — разобраться в динамике интенционально-волютивного спектра, его хитросплетениях и формах внешнего воплощения. Но это уже иной предмет исследования — психика, взятая в своем вне-себя-направленном бытии.

Теоретические истоки этой методологической ориентации расположены в традициях философского иррационализма, с которыми Фрейд был хорошо знаком. Он признавался: «Среди известных философов, которые могут быть названы нашими предшественниками, прежде всего необходимо назвать вашего мыслителя Шопенгауэра, чья бессознательная «Воля» является эквивалентом психических влечений психоанализа» (118, с. 57). Тот факт, что интенциональное бытие бессознательного фиксируется и описывается Фрейдом, можно доказать анализом значений ряда терминов теоретического языка и содержания теоретических конструктов. В этот период активно используются и вводятся такие понятия, как «влечение» (направленность психики, характеризующаяся источником, целью и силой), «влечение к жизни (во всех возможных аспектах; включает сексуальные влечения, стремления к самосохранению), «влечение к смерти» (проявляется в агрессивности, садизме,

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

саморазрушении, самообвинении и т. д.), «разрядка напряжения» (ликвидация энергетической дисгармонии психической сферы посредством аффектов (плача, смеха, ярости, сновидений, физических движений), «либидо» (психическая энергия сексуальных влечений, позже энергия любви в широком смысле слова).

Учение о либидо немыслимо вне «векторной» модели бессознательного. Это ясно из того, как и для чего Фрейд вводит понятие: «Мы выработали себе понятие о либидо как о меняющейся количественно силе, которой можно измерять все процессы и превращения в области сексуального возбуждения. Это либидо мы отличаем от энергии, которую следует положить вообще в основу душевных процессов, в отношении её особого происхождения и этим приписываем ей также особый качественный характер.

Отделением либидозной психической энергии от другой мы выражаем наше предположение, что сексуальные процессы организма отличаются от процессов питания организма особым химизмом... У нас, таким образом, возникает представление об определенном количестве психически представленного либидо, как мы его называем, Я-либидо, продукция которого, уменьшение или увеличение, распределение и смещение, должна дать нам возможность объяснить наблюдаемые психосексуальные феномены.

Но аналитическое исследование этого Я-либидо становится доступным только тогда, когда это либидо нашло психическое применение, чтобы привязаться к сексуальным объектам, т. е. превратиться в объект-либидо. Мы видим тогда, как оно концентрируется на объектах, фиксируется на них, переходит с них на другие и с этих позиций направляет сексуальную деятельность индивида, которая ведет к удовлетворению, т. е. частичному, временному угасанию либидо... Я-либидо кажется нам большим резервуаром, из которого исходят привязанности к объектам и в который они снова возвращаются...

Задача теории либидо невротических и психических заболеваний должна была бы состоять в том, чтобы выразить в терминах экономии либидо все наблюдаемые феномены и предполагаемые процессы» (170, с. 181—182).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

В описании Фрейда либидозное влечение содержит все признаки интенциональности как формы неявной субъективности: оно принадлежит субъективному миру; идеально по своей природе (так как репрезентирует материальные процессы в субъективной реальности); не присутствует само по себе в сознании, но лишь может тем или иным способом осознаваться; имеет направленность вне себя, на объект; обладает силой, которая неодолима и с которой субъект вынужден считаться.

Те же характеристики свойственны для конструкта «Оно», входящего в состав фрейдовской модели личности. Наряду с тем, что «Оно» является носителем смысловых содержаний (материала вытеснений), его также следует интерпретировать как выражение интенциональной природы субъективной реальности. Фрейд пишет, например, о соотношении «Я» и «Оно»: «Я олицетворяет то, что можно назвать разумом и рассудительностью, в противоположность к Оно, содержащему страсти... По отношению к Оно Я подобно всаднику, который должен обуздать превосходящую силу лошади... как всаднику, если он не хочет расстаться с лошадью, часто остается только вести её туда, куда ей хочется, так и Я превращает обыкновенно волю Оно в действие, как будто бы это было его собственной волей»[2] (169, с. 431—432). Характеристика Оно в лекциях 1933 года: «Мы приближаемся к пониманию Оно при помощи сравнения, называя его хаосом, котлом, полным бурлящих возбуждений. Мы представляем себе, что у своего предела Оно открыто соматическому, вбирая оттуда в себя инстинктивные потребности, которые находят в нем свое психическое выражение, но мы не можем сказать, в каком субстрате. Благодаря влечениям Оно наполняется энергией, но не имеет организации, не обнаруживает общей воли, а только стремление удовлетворить инстинктивные потребности при сохранении принципа удовольствия. Для процессов в Оно не существует логических законов мышления, прежде всего тезиса о противоречии. Противоположные импульсы существуют друг подле друга, не отменяя друг друга и не удаляясь друг от друга, в лучшем случае для разрядки энергии под давлением экономического принуждения, объединяясь в компромиссные образования... Импульсивные желания, которые никогда не переступают через Оно, а также

[2] Сравните у Шопенгауэра (179, с. 229—302).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

влечения, которые благодаря вытеснению опустились в Оно, виртуально бессмертны, спустя десятилетия они ведут себя так, словно возникли заново... Оно не знакомы никакие оценки, никакое добро и зло, никакая мораль, экономический или, если хотите, количественный момент, тесно связанный с принципом удовольствия, управляет всеми процессами. Все эти инстинкты, требующие выхода, полагаем мы, находятся в `Оно» (160, с. 345—346).

Наконец, тема инобытия неявной субъективности раскрывается в творчестве Фрейда в описаниях многообразных воплощений бессознательного и предметностях сознания и материальной культуры. Тема эта тесно связана с двумя предшествующими, так что в некоторых случаях их трудно отделить друг от друга. Однако в этой, последней, в отличие от первой и второй внимание исследователя сосредоточено на объяснении тех специфических характеристик продуктов деятельности, в материале которых рельефно отпечатаны «следы» казалось бы неуловимого подсознательного движения.

Эта третья по счету тематика психоанализа представлена как в уже упоминавшихся произведениях (особенно произведениях первой группы), так и в работах «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907), «Леонардо да Винчи. Воспоминания детства» (1910), «Научное значение психоанализа» (1912), «Тотем и табу» (1913), «Психология масс и анализ «Я» (1921), «Будущее одной иллюзии» (1927), «Моисей и монотеизм» (1939).

Общую задачу, объединяющую этот цикл работ, Фрейд видел в том, чтобы с помощью психоанализа понять «проблему психологии народов, которая вела непосредственно к происхождению важнейших культурных установлений, государственных порядков, нравственности, религии, а также к запретам кровосмесительства и велениям совести» (167, с. 45).

В каждой из названных работ в той или иной форме описаны способы социокультурного (предметного) бытия бессознательного: в религиозной практике, в художественном творчестве, в нравственных нормах, в организации социальных институтов (семьи, армии, церкви).

Механизмы опредмечивания бессознательного содержания не исследуются Фрейдом детально, однако схема их функционирования принципиально понятна Фрей-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ду. Превращения бессознательного в предметности культуры описываются Фрейдом такими, например, понятиями, как «сублимация» (отклонение энергии сексуальных влечений от их прямого назначения и использование в социальной и эстетической деятельности, воплощение в её продуктах); «реактивное образование» (процесс, сопровождающий вытеснение; он представляет собою фрагмент активности или состояние, содержание которого противоположно содержанию подавленного влечения); «навязчивые действия» (произвольно возникающие и повторяющиеся акты поведения человека, которые он может ясно осознавать, но устранить их самостоятельно, как правило, не в силах); «идентификация» (бессознательное отождествление себя с другим человеком, которое проявляется в феноменах сознания и внешнем поведении (166).

Напомню, что согласно рассуждениям в § 4, некий феномен сознания или фрагмент материальной действительности может считаться формой инобытия или предметной формой неявной субъективности лишь постольку, поскольку его возникновение, по существу, обусловлено содержанием этой неявной субъективности и не может быть объяснено ни сознательным намерением, ни материальной причиной.

Именно такое видение многих состояний и поведенческих актов человека характерно для Фрейда. Прежде всего это навязчивые действия, которые «все без изъятия и во всех своих деталях полны смысла, отвечают важнейшим интересам личности и выражают как постоянные переживания, так и сопровождаемые аффектами мысли, относящиеся к этим переживаниям. Они делают это двояко: или непосредственно, или символически, и поэтому их можно объяснить или исторически, или символически (158, с. 8).

Проводя аналогию между так называемыми невротическими церемониями (навязчивыми действиями) и религиозными ритуалами, Фрейд находит у них общее свойство: и те и другие выполняют специфическую функцию, как бы замещают крайне нежелательные, но все же возможные проявления скрытых влечений (158, с. 12, 15). Фрейд считает сходными и сопутствующие им явления: «Сознание вины, как следствие неугасимого искушения, тревога ожидания, как страх перед божьим судом в области религии, стали известны раньше, чем в

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

области неврозов» (158, с. 14). На этих основаниях Фрейд определяет невроз «как индивидуальную религиозность, а религию как всеобщий невроз навязчивых состояний» (158, с. 15). Религиозные представления и ритуалы, таким образом, могут быть понятны как особые формы общественной конституализации инобытийности подавленных первичных (природных, т. е. асоциальных) влечений (173, с. 130—134).

Сходным образом Фрейд объясняет происхождение систем тотемизма и табу у древних народов. Генезис тотемизма рассматривается Фрейдом как процесс фиксации с помощью социально принятых символических норм поведения и ритуалов, противоречий Эдипова комплекса (172, с. 150—155). Возникновение института табу связывается с необходимостью обеспечения жизнеспособности первобытного общества путем установления запретов на определенные способы проявления агрессивных, главным образом, бессознательных устремлений индивидов друг против друга (172).

Спонтанное выражение неосознанных характеристик личности писателя обнаруживает Фрейд в художественном творчестве. Автор психологического романа посредством самонаблюдения склонен «раздроблять свое «я» на части, вследствие этого персонифицировать в нескольких героях свои душевные конфликты» (158, с. 25). Доказательство неизбежности присутствия в произведении «его величества» писательского «Я» можно увидеть в «предательском признаке невредимости» героя. «Еще и другие черты этих эгоцентрических рассказов указывают на то же родство. Если почти все женщины в романе влюбляются в героев, то едва ли следует на это смотреть как на изображение действительности, но легко понять как постоянную принадлежность «сна наяву», точно так же, как резкое деление остальных персонажей на добрых и злых, в отличие от наблюдаемой в действительности пестроты человеческих характеров» (158, с. 25).

Наиболее явно тема предметных воплощений бессознательного представлена в «Леонардо да Винчи...». Методологический фундамент этого исследования образует идея сублимации, которая высказывается следующим образом: «...многим удается перевести значительную часть их полового влечения на их профессиональную деятельность. Половое влечение особенно приспособле-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

но для того, чтобы делать такие вклады, потому что оно одарено способностью сублимирования, то есть оно в состоянии заменить свою ближайщую цель другими, смотря по обстоятельствам, более высокими и не сексуальными целями» (164, с. 22)[3].

Фрейд стремится показать действие этого механизма, исследуя связь между событиями детства Леонардо, с одной стороны, и произведениями его искусства, а также его зрелой мирской жизни — с другой.

Например, Фрейд считает значимым тот факт (и оценивает его как нелепый, кощунственный), что Леонардо составил счет о своих денежных расходах на похороны родной матери (164, с. 56—58). Психоаналитик видит в этом «до неузнаваемости искаженное выражение горя», не проявившееся, однако, в реальном переживании, ибо этому мешали обстоятельства раннего детства, которые привели к решительному вытеснению сексуальных интересов ребенка к своей матери (164, с. 27—56, 89—90).

Проявление того же вытесненного в бессознательное влечения к матери Фрейд находит в портрете Моны Лизы (164, с. 63—67), а также в композиции «Святая Анна», где обнаруживается синтез всей истории детства художника (164, с. 67—70). Многочисленные технические и художественные изобретения Леонардо, его чудачества также объясняются Фрейдом как опредмечивания подавленной сексуальности гения (164, с. 83—87).

Такова тематизация классического, фрейдовского психоанализа, которая может быть установлена благодаря теории форм неявной субъективности.

В отличие от смыслов, влечений и предметных форм бессознательного такая форма, как неосознанные переживания, не оказалась в сфере внимания фрейдовского психоанализа. Фрейд интерпретирует эмоциональные состояния (печаль, меланхолию, 168), страхи и фобии (170, с. 172; 159) на основе взаимодействия содержаний сознания и бессознательного, но не рассматривает переживания в бессознательной форме. Например, он объясняет меланхолию, как сознательное состояние, следующим неосознаваемым механизмом перенесения смысла: «Если терпеливо выслушать разнообразные

[3] О механизме сублимации см. также (164, с. 17—22; 158, с. 37; 170, с. 196—197; 160).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

обвинения меланхолика, то нельзя не поддаться впечатлению, что самые тяжелые упреки часто очень мало подходят к собственной личности больного, но при некоторых незначительных изменениях легко применимы к какому-нибудь другому лицу, которое больной любил, любит, или должен любить. Сколько раз ни проверяешь положение дела — это предположение всегда подтверждается. Таким образом получаешь в руки ключ к пониманию картины болезни, открыв в самоупреках упреки по адресу любимого объекта, перенесенные на его собственное «я» (168, с. 207).

Создателю психоанализа не суждено было открыть и исследовать все логически возможные формы бытия бессознательного. Однако дальнейшая история науки о бессознательной сфере человеческой психики с необходимостью реализует эти возможности. Еще при жизни Фрейда в первой половине XX века создателями структурализма осознается возможность описания бессознательного со стороны его композиционных форм. К. Леви-Строс один из тех, кто придавал этому большое значение, так как видел в этом эффективный путь к пониманию человеческой природы (88, с. 180—181). Структурная методология в исследовании человеческой психики в дальнейшем была реализована усилиями Ж. Лакана и его школы (4).

Не могла остаться незамеченной в историческом развитии психоаналитических исследований и область неявного переживания, составляющая особую сферу идеального человеческого бытия. Известный историк и критик фрейдизма А. Шерток считает, что в настоящее время в психоанализе наблюдается отход от традиционной практики лечения заболеваний, (разработанной самим З. Фрейдом и основанной на рациональных и аналитических методах, которые апеллируют к знанию пациента и осознанию им причин и механизма заболевания) в сторону применения процедур, непосредственно обращенных в аффективный пласт психической жизни. Такой поворот имеет свои основания. Как сообщает А. Шерток, некоторые психические расстройства обусловлены очень ранними переживаниями, относящимися к довербальному и доэдипову периодам детства. Причины их лежат не в сфере социобиологических или рациоиррациональных конфликтов, а в ситуациях устойчивого дефицита аффективно-окрашенных отношений

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ребенка с родителями и в первую очередь с матерью. Аффективные отношения как основания психических заболеваний не могут стать объектом воздействия классических методов психоанализа, поскольку формирование последних происходило в контексте фрейдовского понимания бессознательного прежде всего как вместилища неосознаваемых представлений, но не аффектов (138, с. 100—108; см. также 8).

Разумеется, приведенная выше интерпретация теоретических модификаций психоанализа не может претендовать на много, она поверхностна и эскизна. Но все же она выполняет свое предназначение, убедительно показывая, что прецессия исследовательских ориентаций в истории фрейдовской мысли не была произвольной, а подчинялась логике объекта, стремясь отобразить в своем движении все возможные формы его бытия.

§ 10. Идея исторического познания человеческой субъективности в философии

> Итак, что же делала философия? Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание... В мире древнем, где человеческая личность по преимуществу была подавлена началом природным, материальным, как чуждою внешнею силою, философия освободила человеческое сознание от исключительного подчинения этой внешности и дала ему внутреннюю опору, открывши для его созерцания идеальное духовное царство, в мире новом, христианском, где само это духовное царство, само это идеальное начало, принятое под ширмою внешней силы, завладело сознанием и хотело подчинить и подавить его, философия восстала против этой изменившей своему внутреннему характеру духовной силы, сокрушила ее владычество, освободила, выяснила и развила собственное существо человека...
>
> **Вл. Соловьев**

Признание неявной субъективности особой, идеальной реальностью человеческого бытия позволяет ставить вопрос об историческом постижении этой внутренней реальности в философском познании. Система форм неявной субъективности может выступать при этом в ро-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ли средства историко-философского анализа вопроса. Основная задача будет состоять в обосновании гипотезы о том, что история развития философских учений содержит в себе историю философского постижения неявной сферы человеческого духа[4].

Таким образом, мы вновь возвращаемся к истории философии, но уже с иными целями: если ранее (в § 2) требовалось показать логическую неизбежность проблемы неявной субъективности в любой философской системе и продемонстрировать конкретные варианты её решений (или варианты ухода от этой проблемы), то теперь важно обозначить факты «философских открытий» неведомых форм человеческого духа. Постараюсь указать на такие факты, реинтерпретируя материал § 2 и главы III.

В § 2 было установлено, что философская мысль (особенно идеалистическая) в явном или скрытом виде постулировала дополнительное, третье начало при объяснении активности субъекта, которое каждый раз подавалось в особой форме (эйдосы Платона, божественный разум, априорные формы Канта, абсолютный дух, бессознательное Э. Гартмана), но по сути всегда выражало всеобщую характеристику человека, категорию человеческого существа, охватывающую имманентную человеку, но запредельную его сознанию духовную сущность. Теперь важно показать, что это были не просто разные способы выражения некоего единого человеческого бессознательного, но выражения различных форм бессознательного.

Первые философы уже довольно ясно разводили налично данную в содержании сознания действительность и сугубо человеческую, духовную способность к чувственному отражению этой действительности. Выяснение отношения между чувственно-воспринимаемым миром и чувственным восприятием для многих из них являлось

---

[4] Задаться целью восстановить историю постижения человеком своего бессознательного — значит обречь себя на пребывание в плотном облаке методологических иллюзий. Настолько эта история многообразна, искажена религиозными, научными, идеологическими и прочими заблуждениями. Добраться до удовлетворяющего разум результата возможно только в перспективе и только субъекту философско-исторической науки в целом. Тем не менее, полностью отдавая себе отчет в этом, все же стоит высказывать и подтверждать гипотезы.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

одним из обязательных пунктов философствования. Это обстоятельство имеет важное значение в контексте анализируемого вопроса. На примере древних можно утверждать о первом философском осознании духом самого себя в форме способностей к чувственному выражению бытия (каковыми являются ощущения и их комплексы). Это означает бесспорный факт вычленения неосознанных до того духовных способностей человека, другими словами, факт особого частного выражения, в виде чувственного сознания человеческого бессознательного.

Первоначально мир древнего человека был конкретен и многообразен по сути, человек имел перед собою природу как воду, воздух, небесный свод и т. д. Этим конкретным многообразием был ограничен горизонт его представлений. Гегель называет эту особенность мировосприятия «бессознательностью тогдашнего интеллектуального мира», имея в виду как раз то, что интеллект не отделял себя как человеческий дух от мира как неизменного и единого сущего (42, с. 160—161).

Кардинальная перемена в древнем спекулятивном мышлении, в результате которого это мышление приобрело статус особого, именно философского мышления, была связана с поставленной ионийцами проблематикой

αρχη — начала», но не во временном смысле, а в смысле «первоначала», «онтологического принципа», или «первопричины» (157, с. 212—214). Вычленение единого в греческой философии только потому и было возможным, что симметрично и противоположно ему выделялось многообразное, текучее, неистинное, чувственное бытие человека. «Фалесово положение, что вода есть абсолют, или, как говорили древние, первоначало, представляет собою начало философии, так как в нем достигается сознание, что единое есть сущность, истинное, что лишь оно есть само по себе сущее. Здесь наступает отделение от содержания нашего чувственного восприятия...» (42, с. 160). Это был первый шаг на пути философского осознания человека как духовного существа. По мере развития философии увеличивалась и глубина этого осознания. Важно подчеркнуть, что уже здесь рождается проблема неявного субъективного бытия. Достаточно поставить вопрос не только о внешних: природных, материальных причинах чувственного восприятия, который и рассматривался древними, но о внут-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ренних, идеальных его основаниях. Проблемность этого места была зафиксирована в философии не сразу. Гегель писал: «Пифагорейская философия еще не обладает спекулятивной формой выражения; числа суть не чистое понятие, а лишь понятие в форме представления и созерцания и, следовательно, смесь понятия и представления. Это выражение абсолютной сущности в чем-то таком, что составляет чистое понятие.. мы находим в элеатской школе... так как элеаты понимают изменение в его наибольшей абстрактности как ничто, то это предметное движение превращается в субъективное, переходит в состав сознания, и сущностью становится неподвижное. Мы здесь находим ... как раз начальную стадию чистого движения мышления в понятиях; мы, следовательно, находим здесь противоположность между мыслью и явлением, или чувственным бытием, — между тем, что существует в себе, и тем, что есть бытие-для-другого этого сущего в себе ...» (42, с. 211). Элеаты ясно обозначили классическую проблематику в философии (проблемы соотношения чувственного и бытия, мышления и бытия, чувственного и мышления), однако они, по-видимому, не считали нужным различать «мысль о предмете и предмет мысли» (175, с. 152—153), а следовательно, упускали из вида сторону человеческого мышления в бытии.

В определенном смысле **Сократ** исправляет это положение. Одним из первых он понял роль понятий в оформлении чувственного материала и тем самым в получении знания. Целью сократовских диалогов как раз и являлось установление понятия посредством определений (9, с. 327—328). До Сократа философы «пользовались понятиями, но делали это стихийно. Только Сократ обратил внимание на то, что если нет понятия, то нет и знания» (175, с. 227—228).

Сократа можно считать первооткрывателем понятия, он вычленил его из потока феноменов налично данного человеку мира и отнес его к классу идеальных явлений. Тем самым была расширена сфера сознания: помимо содержания чувственного восприятия она стала обладать осознаваемым и рациональным содержанием. Открытие понятия — это второй крупный шаг на пути постижения человеком своего духовного мира, своего бессознательного.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Платон не останавливается на этом (что уже отмечалось в § 2), а ищет идеальные основания для бытия самого понятия. Эйдосы выполняют эту роль. У раннего Платона представления об идеях (эйдосах) возникают на основе анализа феноменологии сознания, он вводит их как сущности, обнаруживающие себя в модусе «в-другом-бытие», т. е. посредством бытия в сознании и в вещах. Первоначально идеи определяются им как идеальное, пребывающее в другом. Затем Платон отделяет их от чувственно-понятийного мира, выносит за пределы сознания в потустороннее бытие, где они и предстают в качестве эйдосов. При этом Платон не придает значение различию структурной и содержательной сторон эйдоса, поэтому у него нельзя обнаружить в чистом виде отображение смысловой или композиционной форм субъективности. Эйдосы имеют и те и другие свойства; они предзаданы всем фрагментам феноменального мира и как предельные смысловые общности, и как организующие структуры (115, с. 32—36).

У **Декарта** в отличие от Платона «врожденные идеи» могут быть однозначно идентифицированы как смыслы, которые осознаются. Потенциальное бытие идей вне сознания и актуализации их в сознании (конечно, посредством интеллектуализирующей деятельности Бога) позволяет заключить, что здесь во взгляде на способ существования врожденных идей до их явленности в сознании реализуется модус «в-другом-бытие» и что идеи в потенции имеют смысловую форму. Причем неважно, «открывает» ли Декарт врожденные идеи (как скрытые смыслы) или по-своему воспроизводит открытие схоластиков (37), важен факт того, что философское выражение неявного смыслового бытия субъективности действительно имеет место.

Кант в противовес Декарту ярко выразил формальный аспект. Априорные структуры определяются Кантом в анализе языка сознания (79), т. е. как неявные формы чувственно-понятийного содержания. Здесь также реализован модус «в-другом-бытие», но в его композиционном варианте. И в отношении Канта нельзя сказать, что в философии духа он первым перешел от оперирования неявными смысловыми образованиями к оперированию пустыми формами как предельными всеобщностями. До этого категория формы в описании духовного встречалась у Аристотеля и схоластиков, но в то

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

же время нельзя отрицать, что у Канта этот «формальный» момент является доминирующим в теории сознания. Именно ему обязана философия описанием сознания в виде чистых всеобщих и необходимых структур духа. Ему же принадлежит заслуга и во введении понятия «схема» в объяснение генезиса феноменов сознания. Таким образом, Кант открывает композиционную природу субъективности. После Канта исследование этого композиционного слоя продолжается как в философии, так и в науках о человеке.

В философии Шопенгауэра нашла выражение совсем иная, волютивная сторона духа. Изначальное отличие Шопенгауэра — в подходе к субъективному миру, в ракурсе анализа. В § 2 уже отмечалось, что такой подход возник в контексте критики кантовской методологии исследования сознания, покоящейся на диалектике содержательного и формального аспектов. С одной стороны, Шопенгауэр понимал недостаточность, абстрактность «статического» описания субъективного бытия, сведение его к представлению, с другой стороны, он не мог смириться с кантовским доказательством недостижимости вещи-в-себе. Провозглашение воли сущностью мира явилось способом разрешения этих трудностей. Мир и сознание ожили.

Заслуга Шопенгауэра состояла не столько в акцентировании волютивной стороны в деятельности сознания, сколько в обозначении особого модуса, заключенного в этой форме, другими словами, в утверждении принципа анализа, в соответствии с которым сознание может быть рассмотрено как в-себе-вне-себя-направленное-бытие.

Идея исторического постижения субъективности в философии находит свое подтверждение в факте сравнительно недавнего рождения такого понятия, как «переживание». Удивительные свидетельства этому можно найти у Х.-Г. Гадамера. В небольшом разделе «К истории слова «переживание», который принадлежит труду «Истина и метод», он пишет: «Исследование появления слова «переживание» (Erlebnis) в немецкоязычных текстах приводит к ошеломляющему результату: оно стало привычным только в 70-е годы XIX века. В XVIII веке оно еще полностью отсутствует, но и Шиллер, и Гёте также его не знают... В 30-е и 40-е годы оно встречается только в единичных случаях... Столь же редко,

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

как представляется, встречается это слово в текстах 50-х и 60-х годов и внезапно высокой частотностью появляется только в 70-х» (35, с. 104).

Как уже отмечалось в § 6, впервые слову «переживание» придал статус философского понятия **В. Дильтей.**

В логическом плане введение понятия «переживание» для описания субъективного бытия нельзя считать случайным. Это понятие было призвано ликвидировать брешь в отображении сущностного отношения этого бытия — сопричастность единичного, «мгновенного» субъективного акта перманентно интегрированному многообразию предшествующего экзистенциального опыта. Переживание показывает, что «любой акт постоянно связан с бесконечностью жизни в качестве жизненного момента, и при этом он её манифестирует. Все конечное — это выражение, изображение бесконечного» (35, с. 108). Понятие переживания в «противоположность абстракции разума и партикулярности восприятия и представления имплицирует связь с тотальностью, с бесконечностью» (35, с. 107). В обозначении этого сущностного отношения субъективного бытия (в котором оно предстает как особое перманентное со-стояние, укорененное в бесконечности мира и непрерывно отслеживающее в себе и для себя эту сопричастность миру) и заключается значимость дильтеевского открытия, его вклад в познание субъективной реальности.

Фрагменты философских учений, представленные в настоящем параграфе, а также и в других разделах книги, позволяют указать на ряд особенностей, характерных для философского постижения человеческой субъективности. Прежде всего нужно заметить, что философское познание, устремленное к истине мира, в своем поступательном движении с необходимостью охватывает человеческую субъективность; философ не может игнорировать её и вынужден отобразить этот уровень бытия тем или иным способом. Нельзя не заметить и другое. Постижение каждого нового, неведомого прежде слоя субъективной реальности подчиняется общему сценарию: философ утверждает ограниченность (ложность) имеющихся объяснительных принципов, как принципов, относящихся к сфере духа, так и принципов, связанных с внешней действительностью. Как правило, такая процедура имеет свои основания, поскольку мыслитель называет некую новую неведомую

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

прежде в составе субъективности сущность, которая не подводима ни под один из известных принципов. Первые философы называли чувственное восприятие, Сократ — понятия, Платон и Декарт — идеи (смыслы), Кант — априорные формы и схематику духа, Шопенгауэр — волю, Дильтей — переживание и т. д. И это понятно: любое открытие истинно неведомого должно утверждать себя именно таким образом, как не подводимое под известное.

Метод, в котором на пути познания субъективной реальности философ призывает к отказу или отвлечению от уже известных, определенных форм, уровней, элементов духовного мира, является основополагающим в философии. Благодаря ему удается указать на новую область в сфере духа. Однако метод неизбежно приводит к одной замечательной и характерной ситуации, обусловленной границами обозримого субъективного бытия.

Процесс постижения субъективности (бессознательного) посредством обнаружения и выражения (объективации) все новых и новых уровней её «субстанции» рано или поздно достигает своего предела, обусловленного бессилием имеющихся выразительных средств передать запредельную область бытия духа. На этой границе философия на какое-то время переходит лишь к констатации факта такого бытия, отказываясь от его описания. Этой ситуации соответствует особое субъективное состояние, которое может только переживаться субъектом философствования как носителем этого бытия, но не может быть адекватно осознано им. Сознается лишь факт невыразимого субъективного переживания, факт со-присутствия невыразимой более субъективности.

Эта особенность философского постижения субъективного бытия неоднократно фиксировалась в истории философской мысли. Ф. И. Щербатской считал, что она характерна для философии вообще: «Общая участь всякой философии и религии — достижение предела, где дальнейшие объяснения становятся невозможными. Тогда призывается высший и мистический принцип, ибо обычные методы познания уже оказываются бессильными дать удовлетворение. У Декарта и Лейбница это

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

бог, у многих индийских систем это йога как мистическая сила» (182, с. 218)[5].

Действительно, столкновения с потусторонним, запредельным Ничто в познании субъективности характерны и для европейской философии, они встречаются, например, в духовной практике неоплатонизма (95), в системах Средних веков и Возрождения (86; 173б), современном экзистенциализме (121; 122)[6]. Во всех случаях путь один — через внутреннее, ясно сознаваемое к его снятию — в засознательное, лишь едва ощущаемое существование, затем — в состояние, которое обозначают словом Ничто[7]. Продвижение в направлении Ничто — не самоценность. Оно сопровождается феноменом мистической интуиции. В отношении индийской философии Ф. И. Щербатской замечает следующее: «Помимо этого вышеописанного общего назначения йоги имеется и другое, специальное, являющееся субъективным дополнением первого. Оно проявляется как мистическая интуиция в отношении истинного состояния мира. Считается, что буддийский святой в момент мистического просветления внезапно постигает все мироздание с его грубыми и мистическими мирами так же живо и непосредственно, как если бы это было прямое чувственное восприятие» (182, с. 214—215).

---

[5] Ф. И. Щербатской отмечает: «Психология транса является почти неизбежной в той части каждой системы, которая называется «путь» (marga) и где рассматриваются средства перехода из феноменального мира в обсолют» (182, с. 218, см. также с. 206—215).

[6] Уместно напомнить, какое значение Ничто придается в экзистенциализме: «...само бытие в своем существе, конечно, и обнаруживается только в трансцендентации выдвинутого в Ничто человеческого бытия». «Человеческое бытие может вступать в отношение к сущему только тогда, когда оно выдвинуто в Ничто. Выход за пределы существующего совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова. Тем самым подразумевается: метафизика принадлежит к природе человека. Она не есть ни раздел школьной философии, ни область прихотливых интуиций. Метафизика есть основное событие в человеческом бытии Она и есть само человеческое бытие (108, с. 42, 43).

[7] Несмотря на то, что феномен столкновения с Ничто был зафиксирован в самых различных системах и в самые разные эпохи, т. е. являлся несомненной реальностью духовной практики, все же его феноменологическое описание и концептуальная интерпретация часто оказываются не похожими друг на друга. Расхождения свойственны даже идеологически достаточно близким системам (182, с. 215).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

О том же свидетельствуют и европейские философы. Как известно, А. Берсон говорил, что каждый великий философ хотя бы однажды пережил видение всего мира, которому он остается верен всю жизнь, пытаясь представить это видение умозрительно (110а). Ф. И. Щербатской считает, что «это и будет drsti—marga[8] этого философа. В жизни Канта это было время, когда после многих лет литературной деятельности и философских размышлений ему явилась основная концепция «Критики чистого разума», после чего он написал: «Das Jahr 69 gab mir grosses Licht»[9]. Остаток его жизни был действительно проведен в повторных попытках ясной формулировки этого видения» (182, с. 217).

Решающее значение мистическому прозрению в философии отводил Э. Гартман: «Вся история философии есть не что иное, как преобразование мистически порожденного содержания из формы образов и бездоказательных положений в формы рациональной системы... Обыкновенно мистический материал подвергается следующим преобразованиям. Мистик может стать философом, если он попытается мистическому содержанию дать рациональную основу... Если же мистик склонен больше результаты своего мистического содержания выражать в образно-символической форме» — тогда это религиозный догматизм (39, с. 256)[10].

---

[8] «Путь просветления», «умственное пробуждение», «интеллектуальное обращение».

[9] «69-й год дал мне большое Просветление».

[10] Нельзя пройти мимо одного удивительного пассажа о ценности мистики: «Мистике обязано человечество неоцененными культурно-историческими услугами. Без средневековой мистики дух христианства мог бы погибнуть в католическом суеверии и схоластическом формализме; без нее преследуемые с XI века еретические общины не вынесли бы гонений и, возрождаясь в новых видах и под новыми именами, не открыли бы из мрака средних веков двери для реформации. Без мистики в духе немецкого народа и героев новейшей немецкой поэзии и философии, мы были бы погребены под летучим песком одного французского материализма. Не только для народов, но и для индивидуума мистика имеет высокую ценность, если только он не впадает в какую-либо болезненную односторонность: ибо без нее многие не вынесли бы всех лишений и жертв, которые они выносили для того, чтобы остаться верными своему мистическому призванию. Вспомним о Якове Бёме, о его несказанной чистоте сердца, которая сопровождала его во всех испытаниях... Вспомним о мистических подвижниках древности, о Пифагоре, Плотине, Порфирии и т. д., которые при высокой умеренности и воздержанности не доходили до самоистяза-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

По-видимому, различное отношение к Ничто в восточной и европейской философии обусловлено спецификой методологических (мировоззренческих) ориентаций применительно к медитативному состоянию. Для Индии это, главным образом, путь успокоения, долженствующий привести к слиянию с Абсолютом, буквально к «смерти» в жизни (или к «жизни» в смерти).

Для Европы медитация — это углубленное мышление, интеллектуальное созерцание (39, с. 252), ведущее к озарению истиной. Это способ деятельного силового прорыва в очередное неведомое с целью его освоения. Индиец хочет стать истиной, европеец — овладеть ею. Отсюда и разное отношение к Ничто. Для индийского мыслителя — это цель жизни, для европейского — сторона или средство жизни, которое нужно описать, изучить, использовать. Может быть, поэтому в индийских системах основное — практические методики приближения и вхождения в Ничто, а в европейских системах — теоретическое движение, которое светом разума высвечивает в Ничто все новые и новые пространства.

Приведенные выше примеры позволяют предположить, что на путях конституирования форм неявной субъективности в философском сознании важную роль играет субъективность, взятая в модусе «в-себе». Здесь уточняется механизм, о котором шла речь в заключении к главе II). Установление всех иных форм происходит путем категоризации отношения между чувственно-понятийной данностью сознания и модусом «в-себе-бытие» (трансцендентным, вертуальным, ничто и т. д.), т. е. путем задания определенности бытию в-себе, как одному из двух полюсов категориальной оппозиции, связывающей его с сознанием. Например, непосредственная данность сознания получает статус содержания (или формы, явления, символа и т. д.), а бытие в-себе — статус формы (или соответственно содержания, сущности, смысла и т. д.). Выбор той или иной категориальной структуры осуществляется в контексте познавательной сутации в целом, то есть с учетом задач, целей, спосо-

---

ний. Истинная мистика есть нечто, глубоко лежащее в существе человеческом, нечто, само по себе нормальное, хотя и легко допускающее болезненные наросты, нечто высоко ценное как для индивидуума, так и для человечества» (39, с. 249—250).

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

бов, средств, предмета и других факторов исследования (о чем уже говорилось в заключении главы II).

Материалы настоящего параграфа и главы II подтверждают идею «аскезиса» сознания, высказанную П. Рикером. Изучая ряд интерпретаций субъективного бытия в истории познания (в качестве образцов интерпретаций или так называемых герменевтик он исследует феноменологию духа Гегеля, теологию, психоанализ Фрейда) Рикер констатирует в рамках этих интерпретаций разные варианты философского отказа (аскезиса) сознанию в его претензиях быть абсолютным идеальным началом в определении человеческих желаний, смыслов и целей. Психоанализ отказывает сознанию в формировании желаний, феноменология — в формировании смыслов, теология — в постановке целей (она указывает на то, что владеет человеком, но чем человек владеть не в силах) (186, p. 24—28).

Действительно, история философского познания свидетельствует о направленности философии на постижение глубин субъективного мира. Философские теории говорят об открытии неведомых ранее уровней в онтологии субъективного бытия, т. е. подтверждают недостаточность сознания как инстанции, обеспечивающей идеальную детерминацию человеческой жизнедеятельности. Постижение неявных форм субъективности сопровождается падением онтологической ценности сознания, ибо оказывается, что, выполняя свои функции, оно пользуется поддержкой скрытых идеальных сил. Вместе с тем процесс аскезиса нельзя назвать радикальным. Одновременно и параллельно с ним можно видеть и обратную тенденцию, которая состоит в «приобщении» внесознательных идеальных сущностей к сознанию, или, по-другому, — в расширении горизонта самого сознания. Скажем, открытие неявной смысловой подоплеки сознания есть в то же время и расширение пределов сознания, возможность влияния на эту сферу, возможность овладения ею. Та же особенность свойственна открытиям и других форм. Каждый раз это подвижка границ сознания за счет осознания неосознанного, это — учет прежде неведомого, опора на него в дальнейшем познавательном движении.

Обозначенные выше фрагменты истории философии позволяют заключить, что идея постижения неявной субъективности в философии не лишена смысла. Устрем-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ляясь к постижению сущностей мира, философия открывала глубины субъективного бытия. В соответствии с характером философствования неявная субъективность осознавалась то как чувственное, то как рациональное, то как иррациональное, то как сочетания этих моментов.

Таким образом, принцип неявной субъективности предлагает особую интерпретацию истории философии. Интерпретацию, подразумевающую развитие философии посредством познания духовной природы человека. Это важно видеть всегда, но современная отечественная мысль уделяет этому мало внимания, понимая эволюцию философии, главным образом, через отображения знаний о внешней субъекту объективной реальности. Ясно, что это односторонняя абсолютизация, в которой исключается принципиально неисключаемое — внутренний мир человека.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Каковы же итоги анализа проблемы неявной субъективности? Прежде всего это убеждение в необходимости концептуального описания той смысловой ниши, которая с логической неизбежностью возникает в категориальном пространстве философии при современном истолковании фундаментальных философских понятий (материи, сознания, субъективной реальности, идеального). Категориально обусловленная возможность опосредованно данной человеческому «Я» субъективной реальности с непреклонностью закона будет инициировать в философии весьма нелегкую проблему. Даже в том случае, если в объем сознания включить всю ткань субъективной реальности, это, в сущности, не меняет дела, ибо всегда быть непосредственно данным и опосредованно данным — не одно и то же (99, с. 44, 45). Понятие «неявная субъективность» призвано обозначить эту опосредованно данную сферу субъективной реальности, которая, с одной стороны, не совпадает в вне и независимо от человека существующей объективной реальностью, а с другой стороны, не тождественна человеческому сознанию.

Анализ истории философии убеждает, что такая сфера субъективного бытия прямо или косвенно фиксировалась в философских системах. На необходимость специального описания этой сферы указывают и современные философские концепции идеального. Они выявляют такие классы идеальных образований, которые не тождественны чувственно-понятийной действительности сознания и относительно независимы от него.

Таким образом, обоснование проблемы неявной субъективности доставляет логические, историко-философские и теоретико-содержательные аргументы в пользу

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

постановки и анализа этой проблемы в философии. Таков итог первой части исследования.

Во второй части рассматривалась онтологическая сторона проблемы, была поставлена задача описания форм неявной субъективности, которая решалась на основе знания системы основных модусов субъективного бытия.

Анализ теорий субъективности в философии и науке устанавливает, что онтологически неявная субъективность предстает в качестве относительно автономного, идеального по своей природе, не тождественного сознанию бытия, «субстанциональный» носитель которого образован комплексами смысловых, композиционных, интенциональных и аффективных форм. Эти комплексы выполняют функции активных факторов в формировании феноменов сознания и в осуществлении материальной деятельности человека.

Рассмотрение способов задания той или иной формы неявной субъективности показывает, что решающее значение при этом имеют универсальные понятийные структуры (либо уже известные в философском мышлении, либо специально сформированные для описания соответствующей формы), которые конституируют неявную субъективность в особом качестве (как «смысл», «схему», «интенцию» и т. д.) по отношению к феноменам сознания или к фрагментам материальной активности субъекта. Выбор или построение этих категориальных структур зависит от содержания познавательной ситуации, в которой требуется задать сферу неявных факторов. Сами же познавательные ситуации не произвольны, а обусловлены деятельностью, направленной на овладение неявной субъективной сферой, т. е. характером «духовной практики». Подобно тому, как в материальной практике человек постигает объективный мир, открывая новые формы его существования, в освоении субъективного мира посредством духовной деятельности (в философии и науке) он обнаруживает различные, связанные друг с другом формы неявного субъективного бытия. Благодаря этой деятельности и осуществляется его духовное самопостижение и самосовершенствование.

Аналогия может быть проведена и дальше. Освоение материальной реальности неизбежно сопровождается созданием второго — «искусственного» мира, мира

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

техники и вещей культуры. То же в известной мере должно происходить и в духовной деятельности, где необходимы особые средства оперирования сознания с реальностью неявного бытия. Описание этих средств и определение их возможностей имеют важное значение для углубленного понимания «практики» взаимодействия явной и скрытой сфер субъективного бытия.

Результаты настоящего исследования дают основания для переосмысления ряда традиционных философских вопросов. Они позволяют утверждать следующее:

а) **Сознание и неявная субъективность** образуют различные уровни в структуре человеческого бытия. Сознание — чувственно-понятийный, феноменальный уровень, неявная субъективность — внечувственно-понятийный, трансфеноменальный. Это различие касается не только видов «субстанционального носителя»: сознание и неявная субъективность пребывают в различных временных измерениях. Ведь все то, что находится в сознании, — актуально, всегда в какой-то мере оказывается результатом преобразования бессознательного, но процесс этот не мгновенен, он длится во времени. Таким образом, данное в сознании есть в какой-то мере преобразованное недавнее содержание бессознательного, отвоеванное у времени сознанием прошлое духовное состояние. Настоящее сознания есть обозначенное минувшее бессознательного, но настоящее субъективной реальности включает в себя и настоящее бессознательного. В преобразованиях прошедшего духовного состояния участвует и настоящее духовное содержание, это последнее также входит в материал сознания. Поэтому сознание есть в какой-то мере преобразованное прошлое и в какой-то мере актуализированное настоящее бессознательного. Отсюда следуют интересные выводы, касающиеся структуры субъекта.

б) **Субъект** принципиально двойствен: он есть то актуально существующее начало, которое предстает для себя самого в результате процесса самосознания как свое прошлое. Все, что есть в его сознании, в том числе и он сам, его «Я» (а для него его сознание это и есть он сам), оказывается не совсем то, что он есть здесь и сейчас, а его мгновенное прошлое — «слепок» с того, чем он был только что.

Вследствие процессуальности осознания субъект, как сознающее существо, актуально трансцендентен себе как

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

сознающему существу. Чтобы знать себя, он должен сознавать себя, но, сознавая себя, он вынужден довольствоваться лишь копией своего прошлого. Отсюда, сознание возможно лишь при условии своего рода пространственно-временного «сдвига» субъекта, «смещения» его в бытии (99).

Бессознательное оказывается потенциальным не только относительно сознания, но и относительно материальной деятельности. Так как деятельность опредмечивания избирательна, материальное, «вещное» инобытие неявной субъективности не соответствует ее идеальному бытию. В этом отличие бессознательного как особой формы субъективности от сознания, которое принципиально актуально.

Отсюда становится понятным парадокс, в силу которого «индивидуальный субъект всегда больше, чем он есть налично и даже в собственной рефлексии(в противоположность ему же в качестве объекта, частичного человека, когда он всегда меньше, чем он есть субъективно). Причем больше или меньше не в своем собственном воображении и самомнении(самоуничтожении), но в реальной жизнедеятельности, в акте, действии, деятельности» (23, с. 73). Таким образом, духовное выходит за пределы простой суммы «актуальных содержаний», т. е. не перекрывается полем сознания, а несет в себе еще и дополнительную часть — «единство возможностей актуальных реализаций субъекта», т. е. избыточное сознанию содержание, принадлежащее субъекту, идеальное, но внесознательное начало. Поэтому совершенно правильно, что «субъект всегда больше, чем он есть налично и даже в собственной рефлексии» и в «акте», действии, деятельности», ибо и в том и в другом случае он представлен в неполной форме, когда исключено (или частично учтено) его бессознательное начало.

в) Некорректным становится противопоставление **«сознания» и «материи»** в категориальном плане, ибо «сознание» обозначает лишь форму субъективной реальности. Философский вопрос должен формироваться в категориях «дух» — «материя», а «сознание», как сторона человеческой деятельности, противостоит, видимо, материальному фрагменту действительности, «схваченному» в этой деятельности благодаря сознанию.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Как показывает содержательный анализ, категории **«сознание» и «идеальное»** не совпадают друг с другом. Сознание идеально в том смысле, если оно понимается как результат субъективации объективного, как субъективированное объективное, взятое в его отношении к объективному. Сознание выступает в таком понимании как один из срезов идеального, как одна из его сфер, охватывающая особый способ бытия объективного в субъективном. (Отсюда понятно, что необходимо говорить и о других срезах идеального, о других его формах, а именно о таких, которые не принадлежат области сознания, хотя могут находить прямое или косвенное отображение). С другой стороны, идеальное может быть осознанно, т. е. найти соответствующее специальное выражение (более или менее правдоподобное, адекватное) с помощью тех средств и способов, которыми обладает сознание. Независимо от этого выражения идеальное, однако, как самостоятельная сущность, как бессознательное, спонтанно проявляется в сознании, оказывая тем самым влияние на его содержание.

г) Категории **«идеальное» и «материальное»** противостоят друг другу, поскольку обозначают два различных способа бытия каких бы то ни было образований. «Идеальное» обозначает все формы бытия объекта, благодаря которым он существует как субъективная реальность и определяется её выразительными средствами и закономерностями. «Материальное» есть характеристика тех форм бытия объекта, которые он имеет вне этой духовной сферы. «Идеальное» и «материальное» есть характеристика моментов, сторон, тенденций, существующих в мире Человека. Материальное не может быть идеальным, а идеальное — материальным, однако некий объект может быть и материальным и идеальным. Он идеален, с одной стороны, потому, что он существует в субъекте (как субъект, иначе не был бы объектом), но он может быть еще и материален, однако лишь постольку, поскольку он существует вне субъективной реальности.

д) Учет бессознательного в структуре субъект-объектного отношения приводит также к необходимости корректировки традиционных **представлений об объекте.** Становится ясным, почему не совсем точно говорить о существовании объекта «самого по себе». Суть не только в том, что объект определен чувственно-прак-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

тической деятельностью субъекта, а в том, что его существование возможно только при наличии неявной субъективной сфере, а следовательно, только при наличии духовной активности субъекта. Это означает, что объект принципиально идеален. Выражение «материальный объект» допустимо с определенной долей условности, суть которой заключается в сознательном, вполне намеренном абстрагировании от процессуальности, объективно-субъективной, материально-идеальной непрерывности объекта; в допущении того, что субъективная сторона объекта адекватно представляет его материальную сторону; в отождествлении идеального и его материальной подоплеки.

В связи с этим не точной представляется мысль о том, что идеальное «существует в материальном, когда сознание общества его в нем раскрывает» (83, с. 89). Без учёта бессознательного такое утверждение было необходимо, поскольку иначе исчезали истоки и сфера бытия идеального, а следовательно, и оно само. Но в то же время это утверждение не выражает собою условия, достаточного для существования идеального. Ибо невозможно объяснить, как же возникает и существует целый класс идеальных образований (например, высоких теоретических абстракций), не имеющих непосредственного вещного или деятельного основания. С введением сферы неявной субъективности идеальное получает тройную опору: в материи, в сознании и в бессознательном. Оно может существовать не только в пространстве этих трех полюсов, но и (в частном случае) без материального денотата в сознательно-бессознательной сфере.

Исходя из такого представления, по-новому можно понять происхождение идеальных явлений такого класса, котрый не формируется путем непосредственной субъективации материального основания (класс чисто идеальных феноменов, например, математических объектов). Они есть результат активности человека над структурами духовного содержания, по-видимому, — это «практика» на бессознательном.

е) Представление о бессознательном требует решительного отказа от примитивного отождествления субъективной реальности **с сознанием**, от концепции абсолютной ясности и полной осознанности духовного. Совершенно прав Д. М. Дубровский, когда пишет, что па-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

радигма ясности сознания выражает установку упрощенного, сциентистского (технократического) рационализма (63, с. 20). В этой парадигме берет начало уверенность в легкости направленного преобразования и совершенствования сознания, в податливости его прямым управляющим усилиям внутреннего и внешнего характера. Такая методология ограничена, ибо сознание есть всего лишь элемент более сложной духовной системы, системы, которая обладает способностью адаптироваться к чуждым её природе одномерным воздействиям. Только лишь комплексное влияние на её глубинные уровни (переживательный, смысловой, интенциональный, композиционный) может вызвать в ней резонанс — ответ и побудить её к превращениям в желаемом направлении. Без активного деятельного диалога с бессознательным немыслимо совершенствование человеческого сознания.

Таким образом, решения онтологической проблематики неявной субъективности, а также полученные на их основе эмпирические интерпретации позволяют заключить, что сознание человека не может претендовать на статус инстанции, полностью охватывающей субъективное бытие и что оно оказывается лишь фрагментом, существующим в объятиях более обширной духовной среды; что в субъективной реальности человека, в свою очередь, существуют субъективная и объективная стороны, зависимое от воли и желания человека и независимое от них; что, следовательно, величайшая человеческая способность — владеть собой — имеет границы, ощутить которые можно лишь поднявшись до понимания обусловленности любой субъективной данности объективными законами духа; что любые воздействия на сознание, равно как самовоздействия, не имеют прямой зависимости от условий внешнего бытия, а сопровождаются сложными вертуальными движениями в лабиринтах интимного мира; что внутренний мир человека не является пассивным вместилищем и послушным аппаратом преобразования внешней информации, но активно, исходя из своих глубинных истоков, генетически укорененных в бытие, эксплицирует налично данную субъекту реальность.

Теоретические обоснования и эмпирические интерпретации, которые удалось осуществить в тексте книги, свидетельствуют в пользу признания за понятием «не-

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

явная субъективность» статуса особого объяснительного и эвристического принципа в философских и научных исследованиях человека.

Sergey Abramov is a professor of Tomsk University. He gives lectures on metaphilosophy, dialectics, pracsiology and mental theory.

The book «Unobvious Subjectivity» is a theoretical research directed to the analysis of concealed forms of subjective being. There are a logical and historical substantions about unobvious subjectivity problem in philosophy, consideration of the relation between concepts of «consciousness», «subjective reality», «ideality», «unconsciousness», description of unobvious subjective forms of being: sensible, intentionable, compoundable, affected, transcendent. The explanatory possibilities of the theory are demonstrated by the material of the philosophical history and methodology of science.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамян Л. А. Идеально ли идеальное? //Вопросы философии. 1987. № 10. С. 70—79.

2. Автономова Н. С. Концепция сознания в структурализме //Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989. С. 213—226.

3. Автономова Н. С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988. 288 с.

4. Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977. 288 с.

5. Автономова Н. С. Концепция бессознательного: гносеологический статус //Философские науки. 1985. № 5. С. 81—90.

6. Актуальные проблемы идеологического обеспечения научно-технического прогресса. Свердловск, 1986. 203 с.

7. Альжанов Р. Г. К проблеме гносеологического статуса категории идеального //Философские науки. 1985. № 2.

8. Анри М. Значение понятия бессознательного для познания человека //Современная наука: познание человека. М., 1988. С. 158—181.

9. Аристотель. Соч. В 4-х т. М., 1975. Т. 1. 550 с.

10. Асмолов А. Г. На перекрестке путей к изучению психики человека: бессознательное, установка, деятельность //Бессознательное: природа, функции, методы и исследования. Тбилиси, 1985. Т. 4. С. 77—92.

11. Асмус В. Ф. Декарт. М., 1956. 371 с.

12. Бармашова Т. И. Бессознательное в механизмах человеческой активности: Автореф. дис. ... канд. филос. наук, Томск, 1987. 17 с.

13. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М., 1989. 616 с.

14. Бассин Ф. В. Проблема бессознательного. М., 1968. 468 с.

15. Батракова С. П. Язык архитектуры постмодернизма и конец великой утопии //Борьба тенденций в современном искусстве. М., 1986. 246 с.

16. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. 447 с.

17. Бергсон А. Собр. соч. В 5-ти т. М., 1914. Т. 2. 224 с.

18. Бергсон А. Собр. соч. В 5-ти т. М., 1914. Т. 4. 232 с.

19. Беркли Дж. Соч. М., 1978. 556 с.

20. Бессознательное: природа, функции, методы исследования. В 4-х т. Тбилиси. 1978, 1985.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

21. Боас Ф. Ум первобытного человека. М., 1926. 153 с.
22. Бойко А. Н. Проблема бессознательного в философии и конкретных науках. Киев. 1978. 135 с.
23. Борисов Ю. За и против психичната природа на подсознанието //Философска мислъл. 1988. Г. 44. Кн. 2. С. 79—86.
24. Брагина Н. Н., Доброхотова Т. А. Функциональные асимметрии человека. М., 1981.
25. Бретано Ф. О внутреннем сознании //Новые идеи в философии. Сб. № 15. Бессознательное. 1914. С. 26—58.
26. Булыгин А. В. К истокам идеального: естественнонаучный анализ проблемы. Л., 1988. 108 с.
27. Василюк Ф. Е. Психология переживания. М., 1984. 200 с.
28. Ватин И. В. Человеческая субъективность. 1984. 200 с.
29. Велиев Г. Н. Проблема бессознательного в философии и психологии. Баку, 1984. 99 с.
30. Велихов Е. П., Зинченко В. П., Лекторский В. А. Сознание: метод междисциплинарного подхода //Вопросы философии. 1988. № 11. С. 3—30.
31. Выготский Л. С. Собр. соч. В 6-ти т. М., 1982. Т. 1. С. 132—148.
32. Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1968. 576 с.
33. Габитова Р. М. Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972. 222 с.
34. Гадамер Х.-Г. Философия и литература //Философские науки. 1983. № 2.
35. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. 700 с.
36. Гамкрелидзе Т. В. Бессознательное и проблема структурного изоморфизма между генетическими и лингвистическими кодами. //Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Тбилиси. 1985. Т. 4. С. 261—264.
37. Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987. 215 с.
38. Гартман Э. Современная психология. М., 1902, 387 с.
39. Гартман Э. Сущность мирового процесса или философия бессознательного. Т 1. 1873. 322 с.
40. Гартман Э. Сущность мирового процесса или философия бессознательного. Т. 2. 1875. 421 с.
41. Гартман Э. К понятию бессознательного //Новые идеи в философии. Сб. № 15. 1914. С. 2—22.
42. Гегель Г. Собр. соч. М., 1932. Т. 9. 313 с.
43. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. М., 1974—1977.
44. Георгиев Ф. И. Противоположность марксистского и гегелевского учения о сознании. М., 1961. 159 с.
45. Гика М. Эстетика пропорций в природе и искусстве. Пер. с франц. М., 1936. 236 с.
46. Гольданский В. Возникновение жизни с точки зрения физики //Коммунист. 1986. № 1. С. 86—94.
47. Голдстейн М., Голдстейн И. Ф. Как мы познаем. М., 1984. 256 с.
48. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. 350 с.
49. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. 397 с.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

50. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1. Исследования по феноменологии и теории познания. Исследование V. Об интенциональных переживаниях и их «содержаниях» //Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 282—297.

51. Гуссерль Э. Философия как строгая наука //Логос. М., 1911. Кн. 1.

52. Декарт Р. Рассуждения о методе с приложениями: Диоптрика, Метеоры. Геометрия. М., 1953. 656 с.

53. Декарт Р. Начала философии //Антология мировой философии. В 4-х т. М., 1970. Т. 2. 776 с.

54. Диалектика сознания и бессознательного. Л., 1988. 159 с.

55. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума //Вопросы философии. 1988. № 4. С. 135—152.

56. Димитрова М. Г. Диалектика съзнателно-несъзнателно-интуиция. София. 1985.

57. Дмитриев А. Н. Философский анализ проблемы бессознательного. Саратов. 1985. 186 с.

58. Дмитриев А. Н. Взаимосвязь осознанного и неосознанного в процессе отражения действительности //Современные проблемы теории познания диалектического материализма. М., 1970. С. 308—343.

59. Дубровский Д. И. Психологические явления и мозг. М., 1971. 386 с.

60. Дубровский Д. И. Проблема идеального. М., 1983. 228 с.

61. Дубровский Д. И. Бессознательное и гносис. Методологические аспекты //Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Тбилиси. 1985. Т. 4. С. 277—290.

62. Дубровский Д. И. Феномен бессознательного и познавательные процессы //Философские науки. 1986. № 1.

63. Дубровский Д. И. Стратегия перестройки и проблема сознания //Философские науки. 1987. № 3. С. 12—24.

64. Дубровский Д. И. Категория идеального и ее соотношение с понятием индивидуального и общественного сознания //Вопросы философии. 1988. № 1. С. 15—26.

65. Дукачев А. А. Идеально ли отношение представленности по своей природе //Философские науки. 1988. № 1. С. 98—105.

66. Ерахтин А. В. Диалектика становления мышления и сознания. Свердловск, 1989. 151 с.

67. Жегин Л. Ф. Язык живописного произведения. М., 1970. 125 с.

68. Жуков Н. И. Проблема сознания. Минск, 1987. 207 с.

69. Завьялова М. П., Расторгуев В. Н. Единство и преемственность сознания. Томск. 1988. 205 с.

70. Зеньковский В. В. Проблема психической причинности. М., 1914. 435 с.

71. Заморзаев А. М., Гилярский Э. И., Палистрой А. Ф. Цветная симметрия, ее обобщения и приложения. Кишинев, 1978. 275 с.

72. Иванов В. В. Бессознательное, функциональная асимметрия, язык и творчество. (К постановке вопроса) //Бессознательное: природа, функции и методы исследования. Тбилиси. 1985. Т. 4. С. 254—260.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

73. Иванов В. Подсъзнателното в медицината. София. 1985. 168 с.
74. Идеалы и нормы научного исследования. Минск. 1981. 432 с.
75. Ильенков Э. В. Проблема идеального //Вопросы философии. 1979. № 6. С. 128—140.
76. Ильенков Э. В. Проблема идеального //Вопросы философии. 1979. № 7. С. 145—158.
77. Каган М. С. О духовном. (Опыт категориального анализа) //Вопросы философии. 1985. № 9.
78. Калиниченко В. В., Огурцов А. П. Методология гуманитарных наук в трудах Вильгельма Дильтея //Вопросы философии. 1988. № 4. С. 128—134.
79. Кант И. Соч. В 6-ти т. М., 1964. Т. 3. 800 с.
80. Кант И. Соч. В 6-ти т. М., 1966. Т. 6. 741 с.
81. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. 709 с.
82. Классен Э. Г. Категория идеального в работах К. Маркса //Вопросы философии. 1987. № 10. С. 80—86.
83. Классен Э. Г. Идеальное. Концепция К. Маркса. Красноярск, 1984. 197 с.
84. Компанеец А. С. Симметрия в микро- и макромире. М., 1978. 207 с.
85. Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания. М., 1973. 324 с.
86. Кузанский Н. Соч. В 2-х т. М., 1980. Т. 2. 471 с.
87. Латышев Л., Латышев В. По единым законам гармонии //Техника молодежи. 1979. № 10. С. 24—26.
88. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983. 936 с.
89. Лейбин В. М. Психоанализ и философия неофрейдизма. М., 1977. 246 с.
90. Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разуме. М., 1936. 484 с.
91. Лейбниц Г. Соч. В 4-х т. М., 1982. Т. 1. 1983. Т. 2.
92. Ленинская теория отражения как методология научного познания. Минск, 1985. С. 88—150.
93. Лифшиц М. А. Об идеальном и реальном //Вопросы философии. 1984. № 10. С. 120—145.
94. Лой А. Н. Сознание как предмет теории познания. Киев. 1988. 248 с.
95. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. М., 1988. Кн. 1. 414 с.
96. Лосев А. Ф. Ранний Платон //Платон. Диалоги. М., 1986. 607 с.
97. Любутин К. Н., Пивоваров Д. В. Идеальное как взаимоотражение субъекта и объекта //Философские науки. 1988. № 10. С. 22—32.
98. Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах Маркса //Вопросы философии. 1968. № 6. С. 14—25.
99. Мамардашвили М. К. Проблема сознания и философское призвание //Вопросы философии. 1988. № 8. С. 37—47.
100. Мамардашвили М. К. Сознание — это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть //Вопросы философии. 1989. № 7. С. 112—118.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

101. Мамардашвили М. К. Мысль в культуре //Философские науки. 1989. № 11. С. 75—81.

102. Матяш Т. П. Сознание как целостность и рефлексия. Ростов-на-Дону. 1988. 180 с.

103. Могильницкий Б. Г., Николаева И. Ю., Гульбин Г. К. Американская буржуазная психоистория. Критический очерк. Томск. 1985. 273 с.

104. Моторина Л. Е. Гносеологический анализ проблемы бессознательного //Философские науки. 1978. № 3. С. 159—161.

105. Мочалов Л. В. Пространство мира и пространство картины. М., 1983. 375 с.

106. Налимов В. В., Дрогалина Ж. А. Как возможно построение модели бессознательного //Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Тбилиси. 1985. Т. 4. С. 185—198.

107. Нарский И. С. К вопросу о социальном характере научного познания в связи с содержанием категории «идеальное» //Уч. зап. Тартуского ун-та. Тарту. 1986. № 731.

108. Новая технократическая волна на западе. М., 1986. 451 с.

109. Новиков А. А. О содержании и статусе категории идеального в марксистской философии //Вопросы философии. М., 1988. № 3. С. 49—56.

110. Новые идеи в философии. Сб. № 15. Бессознательное. 1914. 144 с.

110а. Новые идеи в философии. Сб. № 1. 1912. 144 с.

111. Онтологическая проблематика языка в современной западной философии. Ч. 1, 2. М., 1975. 176 с.

112. Патури Ф. Растения — гениальные инженеры природы. М., 1982. 271 с.

113. Пивоваров Д. В. Проблема носителя идеального образа. Операционный аспект. Свердловск. 1986. 130 с.

114. Пигалев А. И. «Онтология сознания» у Ж. П. Сартра /Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига. 1988. С. 158—170.

115. Платон. Диалоги. М., 1986. 608 с.

116. Платон. Соч. В 3-х т. Т. 2. 612 с.

117. Полани М. Личностное знание. М., 1985. 344 с.

118. Попова М. А. Фрейдизм и религия. М., 1985. 200 с.

119. Принципы симметрии. М., 1978.

120. Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989. 252 с.

121. Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига. 1988. 334 с.

122. Проблема человека в западной философии. М., 1988. 552 с.

123. Проблемы структурной лингвистики. М., 1980—1981.

124. Психологические проблемы социальной регуляции поведения. М., 1976.

125. Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. 555 с.

126. Рациональное и иррациональное в современном буржуазном сознании. Реферативный сб. Вып. 1; 3. М., 1978, 1980.

127. Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. М., 1974. 299 с.

128. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. М., 1957. 328 с.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

129. Сабанеев Л. Этюды Шопена в освещении закона золотого сечения. М., 1925. № 2. 133 с.

130. Сагатовский В. Н., Элентух И. П. Методологические основы решения проблемы идеальности сознания //Философские науки. 1984. № 4. С. 129—132.

131. Сартр Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность //Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига. 1988. С. 318—320.

132. Сартр Ж.-П. Очерк теории эмоций //Психология эмоций Тексты. М., 1984. С. 120—137.

133. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии. Ереван, 1980. 226 с.

134. Сергеевич П. Искусство речи на суде. М., 1988. 383 с.

135. Серль Р. Д. Природа интенциональных состояний //Философия, логика, язык. М., 1987. 333 с.

136. Симонов П. В. О двух разновидностях неосознаваемого психического: под- и сверхсознания //Бессознательное: природа, функции, методы исследования Тбилиси. 1985. Т. 4. С. 149—159.

137. Смородинский Я. А. Унитарная симметрия элементарных частиц //Успехи физических наук. 1964. Т. 84. Вып. 1.

138. Современная наука: познание человека. М., 1988. 202 с.

139. Соколов А. В. Идеальное: проблемы и гипотезы //Вопросы философии. 1987. № 9. С. 93—102.

140. Соловьев В. Духовные основы жизни М., 1902.

141. Соловьев В. Соч. В 2-х т. М., 1988.

142. Соловьев В. Исторические дела философии //Вопросы философии. 1988. № 8. С. 118—125.

143. Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977. 696 с.

144. Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М., 1972. 303 с.

145. Степин В. С. О прогностической природе философского знания //Вопросы философии. 1986. № 4. С. 40—53.

146. Стехов А. И. Коды золотой пропорции. М., 1984.

147. Суворова В. В., Матова М. А., Туровская З. Г. Асимметрия зрительного восприятия. М., 1988. 182 с.

148. Структурализм: за и против. М., 1975. 468 с.

149. Сухотин А. К. Парадоксы науки. М., 1980. 240 с.

150. Теории, школы, концепции (критические анализы). Художественная рецепция и герменевтика. М., 1985. 287 с.

151. Торндайк Э. Процесс учения у человека. М., 1935. 160 с.

152. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1951. Т. 30. 608 с.

153. Трубецкой Н. С. Основы фонологии. М., 1960. 372 с.

154. Тугаринов В. П. Философия сознания. М., 1971. 199 с.

155. Тюхтин В. С. Проблемы идеального: методологический анализ //Вопросы философии. 1987. № 9. С. 80—92.

156. Федотова Ф. Г. Душевное и духовное //Философские науки. 1988. № 7. С. 50—58.

157. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984. 236 с.

158. Фрейд З. Психологические этюды. М., 1912. 55 с.

159. Фрейд З. О психоанализе //Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989. С. 346—381.

160. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989. 455 с.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

161. Фрейд З. Психопатология обыденной жизни //Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989. С. 202—309.

162. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. М., 1925.

163. Фрейд З. Психология сна. М., 1926.

164. Фрейд З. Леонардо да Винчи. Воспоминания детства. М., 1912. 98 с.

165. Фрейд З. Толкование сновидений. М., 1913.

166. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». М., 1925. 98 с.

167. Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. М.; П. 1923.

168. Фрейд З. Печаль и меланхолия //Психология эмоций. М., 1984. С. 203—211.

169. Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989. 448 с.

170. Фрейд З. Три очерка по теории сексуальности //Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989. С. 123—201.

171. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия //Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989. С. 382—424.

172. Фрейд З. Тотем и табу. М., 1924.

173. Фрейд З. Будущее одной иллюзии //Сумерки богов. М., 1989. С. 94—142.

173а. Фуко М. Слова и вещи. М., 1978. 488 с.

173б. Хейзинга И. Осень Средневековья. М., 1988. С. 235—251.

174. Химия и жизнь. М., 1974. № 8.

175. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. 374 с.

176. Шеллинг Ф. Соч. В 2-х т. М., 1987. Т. 1. 640 с.

177. Шерток Л. Непознанное в психике человека. М., 1982. 311 с.

178. Шопенгауэр А. Статьи эстетические, философские и афоризмы. Харьков. 1888.

179. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление /Под ред. Айхенвальда. В 2-х т. 1900, 1901.

180. Шошин П. Б. Пути концептуализации бессознательного //Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Тбилиси. 1985. Т. 4. С. 170—184.

181. Шуберт-Зольдерн Р. О бессознательном в сознании //Новые идеи философии. Сб. № 15. Бессознательное. 1914. С. 127—144.

182. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. 426 с.

183. Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. 464 с.

184. Gedo J., Goldberg A. Models the Mind. A. Psychoanalytical Theory. Chicago—London, 1973.

185. Lewis G. Le probleme de l'inconscient et le cartesianisme. P. 1950.

186. Ricoeur P. Le conflit des interprttations. Paris, 1969. 506 p.

187. Sartre J.-P. Being and Nothingness. L. 1977. 638 p.

188. Sartre J.-P. La transcendance de l'Ego. P., 1966. 134 p.

189. Vishnudevanan da S. The Complete Illustrated Book of Yoga. New York, 1972.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3

Глава 1. Обоснование проблемы неявной субъективности в философии 15

§ 1. Логическая форма проблемы 15
1.1. Категориальные основания понятия «неявная субъективность» 15
1.2. Сознание и субъективная реальность . . . 17
1.3. Бессознательное и неявная субъективность . 25
§ 2. Проблема в историко-философской ретроспективе . 44
2.1. Неосознанная форма понятия 47
2.2. Осознанная форма понятия 61
§ 3. Идеальное: категориальный анализ. Неявная субъективность как идеальное 76

Глава II. Формы неявной субъективности 103

§ 4. В-себе-бытие и бытие-для-другого 106
4.1. Трансцедентные формы 103
4.2. Предметные формы неявной субъективности . 109
§ 5. В-другом-бытие 114
5.1. Смысловые формы неявной субъективности . . 115
5.2. Композиционные формы неявной субъективности . 128
§ 6. Для-себя-бытие: форма переживания 141
§ 7. Вне-себя-направленное-бытие: интенциональные формы 148

Глава III. Некоторые приложения теории 163

§ 8. О способах постижения художественного текста . . 163
§ 9. Тематические аспекты психоанализа З. Фрейда . . 168
§ 10. Идея исторического познания человеческой субъективности в философии 179

Заключение 192

Литература 200

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Сергей Степанович Абрамов

НЕЯВНАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ
(Опыт философского исследования)

ИБ 2221

Редактор **Л. П. Цыганкова**
Технический редактор **Л. Е. Дятлова**
Корректор **Т. В. Зибарева**

Сдано в набор 26.04.90 г. Подписано к печати 10.07.91 г. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Литературная гарнитура. Высокая печать. Печ. л. 6,5. Усл. печ. л. 10,92. Уч.-изд. л. 11,2. Тираж 600 экз. Заказ 5244. Цена 1 р. 70 к.

Издательство ТГУ, 634029, Томск, ул. Никитина, 4.
Типография издательства «Красное знамя».
634050, ГСП, Томск, пр. Фрунзе, 103.

Digital Library (repository)
of Tomsk State University
http://vital.lib.tsu.ru

Digital Library (repository)
of Tomsk State Universi
http://vital.lib.tsu.

1-7749

Томский госуниверситет 1878
Научная библиотека 00346914

Ц. 1р. 70к.