

Кричевец А.Н. Cogito, Другой и представления о психическом



English version: [Krichevets A.N. Cogito, the Other, and the theory of mind](#)

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова, Москва, Россия

[Сведения об авторе](#)

[Литература](#)

[Ссылка для цитирования](#)

Проведен анализ исследований по проблеме другого сознания в философии, экзистенциальной психологии и в области theory of mind. Обосновывается вывод о том, что открытые друг другу сознания не обязательно находятся в симметричных отношениях. Обретаемая в онтогенезе субъектность надстраивается над непосредственными отношениями зрелого сознания и зарождающегося сознания. Для нормального развития сознания необходим баланс критики, с одной стороны, и доверия и внушаемости, с другой. Понимание другого человека возможно изначально благодаря тому, что сознание надстраивается над непосредственно общими с другими людьми интенциональными функциями.

Ключевые слова: проблема другого сознания, представления о психическом, самодетерминация

Вопрос о том, как мы понимаем поведение, эмоции и внутренние состояния другого человека, как мы воздействуем и как принимаем воздействия других людей, давно привлекает внимание психологов и философов. В настоящее время тема разрабатывается в следующих направлениях.

В психологии на эти вопросы пытаются отвечать исследования развития представлений о психическом в онтогенезе. Оригинальный английский термин theory of mind, указывающий на представления одного человека о психике и сознании [1] другого человека, не кажется мне слишком удачным, поскольку слово theory является слишком сильным и одновременно узким для обозначения всей совокупности установок и представлений о другом человеке. Кроме того, оно интерферирует с уровнем описаний этих представлений, провоцируя понимание термина как «теорию разума» и ожидания, что именно теорию разума и представляют собой результаты исследований в этой области. Русский перевод «исследования представлений о психическом» кажется мне вполне удачным.

К эмпирическим исследованиям психологов в области представлений о психическом примыкают дискуссии философов, работающих в аналитической традиции. Это довольно узкий кружок известных философов, имеющих весьма контрастные взгляды. Среди них – Д.Деннет, Дж.Фодор, Пол Черчлэнд. Довольно удивительно, что их дискуссии не выходят за рамки кружка и практически игнорируют всю не аналитическую философию, кроме небольшого числа классиков. Эти философы ставят важные вопросы: как возможно знание о внутренних состояниях другого человека и насколько можно в принципе доверять таким представлениям, в частности, каков статус психологии здравого смысла (commonsense psychology) [2].

Что касается традиционной европейской [3] философии, то она соединяется с другой важной отраслью психологии – психологическим консультированием и терапией. Многие терапевтические школы – прежде всего экзистенциального направления – развиваются в русле экзистенциально-

феноменологической философской традиции и своими философскими основаниями считают работы Э.Гуссерля, М.Хайдеггера, Ж.-П.Сартра, М.Мерло-Понти.

К консультированию и терапии примыкает еще одно направление психологических исследований, объединяющееся вокруг общей методологии. Это так называемые качественные исследования в самых разных прикладных областях [см. например, Улановский, 2009]. Среди философских учителей качественной методологии – упомянутые выше европейские философы. Вопрос понимания другого человека является важным практически во всех видах качественных исследований, а для терапии и консультирования, без сомнения, центральным. Именно с него мы и начнем анализ.

Различия в понимании феноменологии у Гуссерля и в последующей психологии

Как это на первый взгляд ни странно, в литературе по практически ориентированной психологии экзистенциально-феноменологического направления при обсуждении вопроса понимания клиента терапевтом практически нет ссылок на те главы классических работ феноменологов-«классиков», в которых обсуждается проблема Другого. Обычно авторы ограничиваются самыми общими указаниями на Гуссерля и Хайдеггера. «Феноменологическая установка» толкуется в духе лозунга Гуссерля «назад к вещам», в том смысле, что, исследуя и вообще взаимодействуя с другим человеком в психологической практике, не следует спешить с интерпретацией этого партнера по общению в рамках какой-либо излюбленной психологической теории, а надо стараться понять его, так сказать, на его собственных основаниях, понять его собственный «жизненный мир».

Похожая ситуация в психиатрии. Например, Л.Бинсвангер в ранней своей работе, в начале его «феноменологического поворота», писал, что человек, «занимающийся психопатологической феноменологией, стремится вновь и вновь представить себе то, что подразумевается словами (клиента – АК), и обратиться от буквального их смысла и значения к предмету, вещи, переживанию, на что указывают значения слов. Иными словами, он, вместо того чтобы делать выводы из словесных понятий, пытается вжиться в значения слов... вжиться, слиться, а не выделять, перечислять отдельные признаки и черты» [Бинсвангер, 1992, с. 128]. Бинсвангер, по существу, предлагает «вживаться» в бред больного человека, и примеры такого «вживания» демонстрируются им далее в тексте цитируемой работы.

Такое понимание феноменологии Другого плохо согласуется с собственно гуссерлевским проектом. В действительности даже и слова «жизненный мир», столь воодушевленно подхваченные психологами для отсылки к уникальному для каждого человека «каркасу» его смысловых установок по отношению к миру, для Гуссерля значили прежде всего другое. Они относились к области трансцендентальной феноменологии, то есть отсылали к смысловому каркасу *субъекта вообще*. К тому каркасу, без которого субъективность невозможно помыслить [4]. Я попытаюсь показать далее, что несоответствие двух феноменологических подходов представляет собой очень глубокую проблему, решение которой лежит в русле французской рецепции феноменологии (Сартр, Мерло-Понти). Мне кажется, что работы последних не поняты и не переработаны еще в достаточной степени психологами феноменологического направления, хотя психологи сами продвигались фактически параллельно.

Первопорядковый мир и мир других сознаний

Гуссерлевская феноменология другого сознания развита прежде всего в Пятом размышлении, последнем из опубликованных «Картезианских размышлений». Ход рассуждений Гуссерля таков. Вся совокупность данностей сознания выделяется как «первопорядковый мир». Это феномены, относимые к внешнему пространству, телá. И первым шагом конституирования трансцендентальной

интерсубъективности (для позднего Гуссерля эти слова означают примерно: *прояснения* моего соприсутствия с другими людьми и способов данности мне других людей) является фиксация того, что этот пространственный мир разделяют со мной другие люди. Отличие от материалистической позиции состоит в том, что ни я, ни другие не принадлежат полностью этому миру как его части. Вопрос о *существовании* этого мира не ставится феноменологией, тем более не может идти речь о его «онтологической первичности». Таким образом, мир как общее попрание перемещений тел в пространстве и более обще – разнообразных деятельностей в пространстве – и есть мой первопорядковый мир. Другие присутствуют в нем также как деятели.

На втором шаге обнаруживается, что мне в первопорядковом мире не дано другое сознание в своей данности его обладателю. Каков же смысл другого сознания для меня? Гуссерль предлагает следующее решение: Другой (представленный в первопорядковом мире лишь своим телом) наделяется психикой и сознанием по аналогии с моими собственными психикой и сознанием. Этой операции Гуссерль присваивает специальный термин «аппрезентация», объясняя задним числом, что и в «первопорядковой» феноменологии подобная операция постоянно проводится – это примысливание не данного содержания к данным непосредственного восприятия. Примером может служить восприятие куба, когда дана, собственно, только одна его сторона. Эта ремарка еще более подчеркивает, что ничего нового мне, «наделяющему» Другого душой, в этом Другом не может открыться. Куб аппрезентируется невидимыми сторонами только в том объеме, в каком я знаю устройство куба. Также и душа другого человека есть мое знание о моей собственной душе.

Гуссерлевское решение проблемы Другого вряд ли можно признать приемлемым, и оно подвергается справедливой критике во множестве серьезных работ феноменологического направления [Шютц, 2003]. Понятно, что для психологии отсутствие ясных оснований для познания Другого в гуссерлевской трансцендентальной феноменологии не позволяет на нее опереться в практической работе, где психолог-феноменолог надеется понять «сами вещи» – невроты, трудности и проблемы жизни клиента – а не спроецировать в Другого собственные невроты и страхи.

Решение, как мне представляется, лежит на пути отказа от чистой феноменологии по Гуссерлю. Шаги в этом направлении сделали упоминавшиеся М.Хайдеггер, Ж.-П.Сартр и М.Мерло-Понти.

Хайдеггер назвал свой подход феноменологической герменевтикой. Сочетание этих двух слов, строго говоря, представляет собой чуть ли не оксюморон: феноменология очищает от постороннего чистую данность, герменевтика стремится истолковать данность, чтобы получить ее понимание, не сводящееся к данному. Например, «истолковать текст» не значит его просто прочесть, соединяя значения слов в значения предложений. Точный смысл истолкования, скорее, можно понять на примере зашифрованного письма. Только после кропотливой и трудной работы расшифровки смысл текста становится очевидным, то есть данным как феномен. До расшифровки феноменом является только лист бумаги с напечатанными знаками, которые имеют для меня специфический смысл еще не понятого письма.

Хайдеггер истолковывает феноменально данный мир, который он называет *сущее*, приводя нас к смыслу бытия этого сущего. Он истолковывает данность в смысле не данного. Но ведь и Гуссерль прояснял феномены с помощью их истолкования!^[5] По сути его замысел также был герменевтическим, и это значит, что в противоречие с герменевтикой входит не гуссерлевское понятие феномена, а «обыденное» понятие феномена^[6], указывающее на *непосредственную* данность^[7]. Смыслы же вообще не даны непосредственно.

В проблеме Другого Хайдеггер не продвинулся радикально дальше Гуссерля^[8]. Так же, как и Гуссерль, он считает, что Другой разделяет со мной мир данностей. Хайдеггер еще указывает, что окружающие нас предметы постоянно отсылают к людям, которые находятся к этим предметам в разнообразных отношениях: собственности, использования, изготовления. То есть предметный мир несет на себе напряжение человеческих отношений. Ситуация, однако, не представляется легко

понятной. «Не “бывает” ближайшим образом и никогда не дано голого субъекта без мира. И так же в итоге не дано сначала изолированное Я без других, – пишет Хайдеггер. – Если однако “другие” всегда уже *соприсутствуют* в бытии-в-мире, то эта феноменальная констатация тоже не должна соблазнять к принятию *онтологической* структуры такой “данности” за самопонятную и не требующую истолкования» [Хайдеггер, 1997, с. 116]. Другими словами, я заброшен в мир и нахожу себя в нем сразу в контакте с Другими по поводу мира, но как такой контакт возможен, не становится яснее от этой констатации.

Ж.-П.Сартр называет ситуацию, которая для Хайдеггера всего лишь не самопонятна, «скандалом множества сознаний» [Сартр, 2000, с. 267]. «То, что нужно показать, есть не параллелизм эмпирических “Эго”, в котором никто не сомневается, а параллелизм трансцендентальных субъектов... Подлинной проблемой является проблема связи трансцендентальных субъектов по ту сторону опыта» [Сартр, 2000, с. 258]. Если два субъекта, предварительно очищенные от всего «мирского», доведенные до рафинированного состояния чистой субъективности, глядят на мир, то каким образом они могут знать, что этот мир общий. Сам по себе данный им вид мира ничего не говорит о том, что Другой видит его похожим образом. Так же, как и не может помочь в этом и вид партнера как тела в пространстве видимого мира. Если я утверждаю себя субъектом восприятия и познания пространственно расположенных тел, то другой субъект действительно может быть только произвольной проекцией моего знания о себе в пространственно расположенное тело Другого. Только гипотезой.

Сартр же считает, что отношения с Другим предшествуют и являются условиями и опыта и самосознания. «Мое отношение с другим является с самого начала и существенно отношением бытия с бытием, а не познания с познанием» [Сартр, 2000, с. 267]. В качестве яркого примера таких отношений он описывает феномен взгляда Другого, который мгновенно изменяет ситуацию. Сартр приводит пример внезапного возникновения чувства стыда, когда человек совершает что-то не вполне допустимое правилами приличия, думая, что он находится в одиночестве, и вдруг ловит на себе взгляд Другого. Мгновенное изменение его состояния не объясняется наличием в окружающем пространстве другого тела. Взгляд Другого являет себя несводимым феноменом, изменением смысловой структуры ситуации, которое совершенно недвусмысленно указывает на особый статус Другого.

Но далее, что значат слова Сартра о связи субъектов по ту сторону опыта? Мы можем, конечно, считать позиции Сартра и Гуссерля экстравагантными причудами профессионалов. Однако Гуссерль посвятил критике научного мировоззрения несколько десятков блестящих страниц в начале «Кризиса». Также и Сартр, и Мерло-Понти считают само собой разумеющимся, что к сознанию нет хода со стороны естествознания. «Мы никогда не поймем, каким образом значение и интенциональность могут населять эту систему молекул и скопления клеток – в этом состоит бесспорная правота картезианства. Не может быть и речи о столь абсурдном начинании. Вопрос лишь в том, чтобы признать, что тело как химическая структура или как соединение тканей явилось результатом обеднения первоначального феномена тела-для-нас, тела человеческого опыта или воспринимаемого тела, к которому объективное мышление приближается, но на законченный анализ которого оно не может претендовать» [Мерло-Понти, 1999, с. 448]. Гуссерль же в «Кризисе» пишет об «интенциональном взаимопроникновении» субъектов, которые не разделены пространством [Гуссерль, 2004, с. 336]. Таким образом, настоящий «скандал множества сознаний» начинается только тогда и для того, кто относится к познанию серьезно, понимая, что если у познания есть «механизмы», его обеспечивающие, то никакого познания, собственно говоря, нет. Тогда есть только приспособление механизмов к их окружению для лучшего функционирования. Но если я механизм, то почему я должен стремиться к самопознанию? И даже просто к лучшему функционированию? Ни один ученый-физиолог не сочтет своей жизненной задачей способствовать работе механизма – зачем? Он справится без меня.

Но если я действительно занят делом познания, если вообще у меня есть какие-то жизненные задачи, то этим задачам не найдется места в пространственном физическом мире, и вот тогда-то и

начинается скандал множества сознаний. Если мое мышление-сознание непространственно, а противостоит мне только расположенный в пространстве мир, как утверждал Декарт, то я могу мыслить чужое мыслящее сознание только по аналогии со своим собственным – не больше и не меньше. Какова может быть альтернатива?

Сартр предлагает нам радикальное решение: «Сознания непосредственно расположены друг в друге во взаимном черепицевидном наложении их бытия» [Сартр, 2000, с. 260]. «Сознания воспринимают друг друга без посредника» [Сартр, 2000, с. 322]. Речь, таким образом, идет о том, что непространственные зрители одного и того же пространственного предметного мира взаимодействуют друг с другом непосредственно и непространственно.

Взаимодействие и суверенитет сознаний

Это взаимодействие может принимать различные формы. Сартр пишет об одной из таких форм: «Другой, как синтетическое единство своих опытов, как воля, более того, как страсть, стремится организовать *мой* опыт. Речь идет не о простом действии непознаваемого ноумена на мою чувственность, но о конституировании в поле моего опыта посредством бытия, которым я не являюсь, связанных групп феноменов» [Сартр, 2000, с. 250].

Это значит, что взаимодействие сознаний – это не только что-то вроде принципиальной координации восприятий, но по крайней мере иногда, и воздействие одного на другое, притом совершенно сознательное и направленное. Другой может даже ставить своей целью изменить мое сознание. Не оказывается ли в таком случае под вопросом суверенитет сознания? Несомненно, оказывается, и в этом нет ничего удивительного. *Если Другой обладает самостоятельностью и собственными интересами в нашем с ним взаимодействии, то я не являюсь единственным творцом своих будущих состояний.* Это значит, что отношения суверенитета сознания и взаимодействия с другим сознанием являются антагонистическими.

Я говорю себе: *cogito ergo sum*. Но уже в следующее мгновение «в мою голову» приходят какие-то другие мысли. Кто или что является их источником? Возможно, в результате тренировки я смогу удерживать себя в одной постоянной мысли *cogito ergo sum* так долго, как пожелаю. (Вопрос о том, что во мне служит источником смены моих мыслей даже в условиях моего суверенитета, я оставляю пока в стороне). Это можно было бы назвать пустой формой суверенной субъективности. Пустой, поскольку никакая другая, более богатая по содержанию мысль из этой мысли не следует. Но вот передо мной лежит декартовский текст, и я читаю текст дальше, позволяя своим мыслям следовать за словами автора. Этим я уже теряю суверенитет, поскольку ход моей мысли теперь находится под воздействием чужой мысли. Можно возразить: само восприятие внешних тел также есть некоторое пассивное допущение в мое сознание того, что ему не принадлежит. Но Декарт воздействует на меня целенаправленно. Он хочет вызвать у меня последовательность мыслей достаточно определенного содержания. И если я понимаю текст, то я не являюсь его интерпретатором. В идеальном предельном случае понимание прямо оказывается изменением моих мыслей под целенаправленным воздействием Другого. В противоположном предельном случае я могу относиться к тексту «критически», просто запомнив его целиком в форме: «Декарт на странице такой-то пишет то-то». Это было бы приращением знания (в данном предельном случае совершенно пустого знания), осуществленного сознанием, сохраняющим свой суверенитет.

М.Мерло-Понти пишет: «*Cogito* другого отменяет всякую ценность моего собственного *Cogito* и лишает меня уверенности, которую я имел в глубине себя в том, что у меня есть доступ к единственно постижимому для меня бытию, к тому бытию, которое является моей целью и которое конституировано мной» [Мерло-Понти, 1999, с. 450]. И напротив, «Другой никогда не является персональным бытием в полном смысле этого слова, если я являюсь самим собой абсолютно, если схватываю себя в аподиктической очевидности» [Мерло-Понти, 1999, с. 450].

Я не утверждаю, что между полюсами лежит одномерная последовательность состояний, описываемых одним параметром «расстояние до полюсов». Ситуация, конечно, гораздо сложнее, и я даже не берусь наметить карту этой «местности». Мерло-Понти выделяет и описывает интересный и важный пример: состояние насыщенного обмена – глубокого диалога. «В диалоге между мной и другим устанавливается общая территория, мое и его мышление сплетаются в единую ткань, мои высказывания и высказывания моего собеседника порождаются ситуацией дискуссии, они включаются в общую операцию, которую никто из нас двоих не создавал. Тут существует бытие вдвоем, и другой для меня не является больше, в данном случае, простым поведением в моем трансцендентном поле, то же происходит и со мной... В настоящем диалоге я свободен от самого себя, мысли другого несомненно являются его собственными, не я их формирую, хотя я их и схватываю тотчас при их появлении или даже их предупреждаю, и даже возражения, которые я слышу от моего собеседника, вызывают у меня также мысли, о существовании которых я не подозревал... Только потом, когда я выхожу из диалога и пытаюсь его вспомнить, только тогда я могу подключить его к моей жизни, сделать из него эпизод моей личной истории» [Мерло-Понти, 1999, с. 452].

Я приведу один пример из собственной жизни, четко показывающий межиндивидуальный характер насыщенной коммуникации.

В середине девяностых я участвовал в работе над проектом интерактивного телевидения, которое в те годы еще виделось конкурентом Интернету. Мы должны были создать эскизный проект магазина на дому. На первом заседании группы, состоявшей из трех человек^[9], мы получили формулировку задания и начали неторопливо обмениваться предварительными идеями. Примерно через полчаса разговор оживился. Я понял, что картина мне ясна, и начал описывать ее собеседникам, которые, приняв мою идею, быстро стали ее развивать. В результате к концу встречи основной эскиз был сформулирован (пока устно), мы согласовали «домашние задания» по разработке деталей и разошлись. На следующей встрече нам раздали распечатку стенограммы предыдущего заседания. К моему удивлению, стенограмма не содержала ни одного связного предложения длиной более 5–6 слов. В основном она состояла из неоконченных и неполных предложений. Посторонний читатель, пожалуй, не смог бы восстановить по тексту найденное нами решение. Особенно меня удивило, что никаких следов моего авторства основной идеи стенограмма не содержала, даже при очень пристрастном взгляде. К моему утешению, также нельзя было приписать авторство и собеседникам. Замечу, что выполненные домашние задания показали полную согласованность понимания идей проекта, так отрывочно сформулированных на предыдущем заседании.

Эта история показывает, что *документированная* рефлексия не позволяет выделить и разделить в диалоге позиции участников даже задним числом, то есть Мерло-Понти здесь недостаточно радикален. Собственно, и диалогом подобную совместную деятельность было бы неправильно называть. Это совместное мышление, в котором участники частично отказываются от своей автономии в пользу усиления мышления благодаря взаимодействию, в котором слова суть только ориентиры и опоры движению мысли, они подправляют его ход, но не задают эксплицитное содержание. Остается вопрос, как происходят такие обмены невысказанным содержанием?

Мерло-Понти предлагает свое решение, отсылая к пересмотренному пониманию тела – моего и другого. Повторю конец цитаты, приведенной выше: «тело как химическая структура или как соединение тканей явилось результатом обеднения первоначального феномена тела-для-нас, тела человеческого опыта или воспринимаемого тела, к которому объективное мышление приближается, но на законченный анализ которого оно не может претендовать». Если мое тело (уже не чисто пространственная вещь, а тело, с которым я нахожусь в специфическом отношении обладания, то есть допускающее взаимодействие с моей волей и многое другое) может быть носителем сознания, то и другое (столь же превосходящее пространственную вещь) тело может быть носителем сознания, – пишет Мерло-Понти.

Мне кажется, что здесь утверждается только следующее: если сознание не является эпифеноменом,

а тело и внешний мир – миражом, то живое тело не является чисто пространственной вещью. Однако каким образом сознания взаимодействуют, остается неясным. Мерло-Понти считает, что он продвигает решение вопроса, указывая, что тело может служить средством выражения психики и сознания своего обладателя, но как считывание этого выражения возможно?

Мерло-Понти указывает на глубокие корни этой способности. Дальнейшие рассуждения, которые представляются мне наиболее важными, не зависят от того, какое «объяснение» мы дадим описанным феноменам. Важные следствия будут сделаны из их наличия, вне зависимости от «природы», которую мы им припишем.

Непосредственная интерсубъективность

«Пятнадцатимесячный ребенок открывает рот, если я, играя, беру в рот его пальчик, делая вид, что собираюсь его укусить. И тем не менее он едва ли видел отражение своего лица в зеркале, и его зубы не похожи на мои. Дело в том, что его рот и его зубы, так как он ощущает их в себе самом, являются для него в первую очередь инструментом кусания, и моя челюсть, какой он видит ее снаружи, представляет для него возможность тех же интенций. “Укус” имеет для него непосредственное значение интерсубъективности» [Мерло-Понти, 1999, с. 449].

Дополним картину еще несколькими родственными фактами из упомянутой в начале статьи области исследований представлений о психическом. Наша цель сейчас – показать, что интерсубъективные связи обнаруживаются даже там, где, возможно, нет еще речи о полноценном субъекте. Уже у младенца нескольких недель от роду зафиксирована реакция на мимику взрослого – видя улыбающееся лицо, он растягивает губы в улыбке [Сергиенко, 2009][\[10\]](#). Не менее важной для нормального онтогенеза оказывается совокупность реакций, которые преобразуются затем в способность к общей со взрослым интенциональности. Это, прежде всего, прослеживание взгляда матери и фиксация взгляда на том предмете, на который она смотрит. Затем возникает адекватная реакция на указательный жест и использование указательного жеста с целью привлечения внимания. Понятно, что и указательный жест, и взгляд будут работать только в случае, если направление руки или взгляда переводится в акт внимания ребенка к тому именно предмету, на который указывает взрослый. Это далеко не само собой разумеющееся соответствие должно быть предположено в качестве условия возможности овладения языком. Не только внимание разделяет со взрослым человеческий младенец, но и другие интенции. Один из наиболее интересных примеров таков. Взрослый имитирует безуспешные попытки совершить какое-то простое действие (например, поместить один предмет в другой). Когда взрослый прекращает попытки и игрушка предоставляется ребенку, он выполняет действие успешно, демонстрируя, что подражает интенции, а не действию. Таким образом, среди множества психических функций, которые служат исходной базой развития и которыми ребенок должен овладеть в онтогенезе, имеются функции *интерпсихические*[\[11\]](#).

Я понимаю взаимодействие различных слоев психики в духе уровневой концепции построения движений Н.А.Бернштейна. Движение не управляется сознанием полностью во всех деталях. Бернштейн описывает уровни организации регулирующих воздействий на производимое движение (регуляции тонуса, синергий, пространственного поля и целей движения – каждому из них соответствуют специальные области мозга). Только верхний из вовлеченных в построение конкретного движения уровней корректируется сознательно, остальные уровни работают «автоматически», выполняя тонкую работу координации мышечных сокращений, делающих возможными цельное движение. Как убедительно показывает Бернштейн, управление каждой мышцей в отдельности – задача для сознания непосильная. Например, когда мы поднимаем руку вверх, происходит последовательное включение различных мышц на разных стадиях подъема. Мы этого не замечаем, переживая движение как единый акт. Если цель движения – снять шляпу с вешалки, то осознаваться будет только шляпа и приближающаяся к ней рука, но не синергии одновременно работающих мышц и не их переключение по мере пространственного перемещения

руки. Если не возникает препятствий движению, то мы всего лишь «берем шляпу», а вся «аранжировка» движения выполняется, если так можно выразиться, регулируемые автоматизмами, которые живут в нашем теле, но не подчинены нам в деталях их деятельности. Именно это и называется «овладением своими психическими функциями» (Выготский) – не вдаваясь в детали функционирования, мы можем их использовать.

Как видим, речь идет совсем не о том, что неосознаваемая психика вводит в заблуждение наше сознание, преследуя свои цели [12]. Несомненно, однако, что мы не осознаем того, как происходят действия вполне целесообразные, и если бы их осуществлял отдельный организм, мы сочли бы, что он обладает психикой.

Д.Деннет, философствующий в свободной манере американских аналитиков, прямо пишет о том, что мы состоим из целесообразно действующих агентов. «К ним относятся ваши молекулы гемоглобина, антитела, нейроны, механизмы вестибулоокулярного рефлекса, то есть на каждом уровне анализа, от молекулярного и выше, ваше тело (включая, конечно, и ваш мозг) состоит из машин, которые безмолвно выполняют поразительную, точно спланированную работу» [Деннет, 2004, с. 29]. «Миллиарды нейронов, вместе составляющих ваш мозг, представляют собой клетки, то есть тот же тип биологических существ, к которому относятся микробы, вызывающие инфекцию, и дрожжевые клетки, своим размножением заставляющие бродить пиво или подниматься хлебное тесто» [Деннет, 2004, с. 30].

Деннет обычно описывает иерархию так, как если бы она состояла из отдельных, материально изолированных «организмов», хотя и упоминает о «вестибулоокулярном рефлексе», который не локализован каким-то очевидным образом. Такое упрощение связано, по-видимому, с тем, что «состоять из» для материальных тел кажется идеей совершенно ясной. Однако она не позволяет понять, как осуществляется управление этими сонмами «живых существ» со стороны «состоящего из них» сознающего тела. Их пространственная изолированность ничего не проясняет. Если отказаться от столь буквального понимания иерархии, то для «овладения» субъекту предоставлены психические функции. Среди этих разнообразных функций есть и интерсубъективные функции, которые проявляют себя в описанных выше феноменах отклика на эмоциональное выражение, разделенное внимание и т.д.

Овладение интерсубъективностью

Таким образом, идею овладения субъектом своими психическими функциями в свете сказанного мы понимаем широко – как надстраивание субъективности и сознательного управления среди прочего также и над исходно интерсубъективными психическими образованиями. С такой точки зрения процесс роста автономии субъекта выглядит гораздо более сложным. В этом процессе субъект должен не только отделить себя от мира, не только подчинить себе тех психических агентов, работа которых будет в дальнейшем регулироваться сознательно, но и отделить параллельно себя от Другого в интерсубъективных взаимодействиях. Например, научиться в определенных случаях сдерживать автоматический эмоциональный отклик на эмоции Другого, выделять и контролировать прямые воздействия Другого на собственные состояния и т.д.

Но целью такого выделения себя из интерсубъективного фона вовсе не является и не должно быть полное отделение себя от других людей. Связь непосредственного взаимного воздействия субъектов сохраняется. Эта констатация и решает проблему другого сознания. Другое сознание вторгается в мое сознание тогда, когда оно того хочет, а я не хочу или не могу этому сопротивляться. В принципе, хотя и не всегда, у меня есть возможность прекратить всякие контакты с другими людьми. В этом случае ход моих мыслей и переживаний не зависит от других людей [13], хотя из этого не следует, что он определяется мной самим. Явное бегство от Другого можно заменить на менее явное. Я могу закрыться от воздействий в той или иной степени, вплоть до форм жизни, в которых другие люди могут воздействовать на меня только через предметный мир. Заметим, что

именно так выглядят отношения с другими для Э.В.Ильенкова, который сыграл заметную роль в философском обосновании теории деятельности – для нас же это только одна из возможностей сознательного ухода от более богатых способов взаимодействия.

Таким образом, феномен Другого – это феномен непосредственного присутствия другого сознания в моем собственном сознании. Вопрос о владельце сознания приобретает тем самым значительную важность. Пока можно наметить только первые шаги на пути его решения.

По Хайдеггеру, мы находим себя в состоянии озабоченности своей судьбой, заброшены в мир, в котором на нас лежит задача понимания своего места в мире. *По здравому размышлению* – от нее невозможно уклониться. Если человек говорит нам, что у него никакой задачи нет, то уже в самом возражении имплицитно содержатся два указателя на принятие на себя задачи: во-первых, сформулированное утверждение претендует на истинность истолкования и само уже является решением задачи, которую эксплицитно отрицает. Во-вторых, вступление в диалог показывает, что человек считает важным в случае несогласия свое мнение донести до собеседника. Все это значит, что выделенные курсивом слова «по здравому размышлению» дают некоторое бытийное основание принятия задачи: на самом деле от нее можно уклониться – но только лишь бездумным игнорированием.

Хайдеггер идет дальше и предлагает следующий очень важный для него шаг, принятие которого уже не выглядит столь же *логически* обязательным, как принятие предыдущего. Забота зовет нас – этот зов Хайдеггер называет совестью – к обретению подлинного бытия. Хайдеггер очень аккуратно подбирает слова. Он не раскрывает конкретного наполнения подлинности – этим каждый должен озаботиться сам. Он указывает только на обязательную структуру озабоченности зовом: зов действует из нас и все же поверх нас. Наша задача делать этот зов яснее и откликаться на него. Это в наших силах, и это наша обязанность перед зовом.

Хайдеггер совершенно четко предлагает позицию, которую читатель может занять, но может и отказаться от нее. Хайдеггеровская онтология оказывается тем самым онтологией предложения способа бытия. Человеческая ситуация есть бесконечная задача, которую человек может принять, а может легкомысленно отвергнуть. У этой задачи есть правильное решение, которое зовет нас, и этот зов есть самая сердцевина бытийной структуры присутствия (Dasein).

Если мы соглашаемся с последней констатацией-призывом, то изменяем свою жизнь, понимая ее именно таким, а не другим образом. Теперь мы должны только научиться отличать и выделять конкретные воплощения зова, научиться слышать [\[14\]](#).

Религиозно настроенный человек заметит, что задача перед человеком стоит одна: слышать зов Бога. Однако его еще надо выделить из множества других голосов. Непосредственный разговор с Богом – событие по меньшей мере исключительно редкое, человеческая же ситуация требует слышать этот зов в голосах других людей.

Из скромности или исходя из чувства цельности произведения, Хайдеггер нигде не намекнул на то, что его «Бытие и время» следует понимать как помощь зову совести его читателя. Странно, пожалуй, что такого соотнесения интенции произведения и его содержания не произвели критики и интерпретаторы. Вглядимся *в факт* произведения «Бытие и время». Какое место отведем мы ему после прочтения и согласия понимать собственную ситуацию так, как она описана Хайдеггером? Мы позволили зову воплотиться, мы согласились ему следовать. Этот зов не только «исходит от нас и все же поверх нас», его сверх-естественная [*так. – Примеч. ред.*] основа соединилась с конкретным человеком, с его книгой. Мы позволили этому Другому входить в наше сознание и изменять его. Это позволение сделало нас другими.

Наша жизнь и состоит в важных своих точках из таких позволений, правильных и ошибочных. Мы можем выбирать, можем даже отказаться допускать чужие влияния. Хотя в полной мере

фактически это сделать очень трудно, но значительно ослабить воздействия других все же можно. «Взрослость», в общем, и предполагает завершенность формирования внутреннего мира, поэтому «нормальный взрослый» не склонен к переменам в существенных определениях своей жизни[15]. Тем не менее в некоторых ситуациях взрослый человек оказывается перед выбором. Приходя к психологу-консультанту или терапевту, он ждет обычно советов, как поступить в его ситуации, то есть ждет помощи в осуществлении свободы выбора в самом тривиальном смысле. Ситуация же требует от него выбора себя. В чем же состоит профессионализм психолога в данной ситуации? Как легко теперь видеть, продуктивное изменение личности современного взрослого человека возможно лишь тогда, когда он позволяет психотерапевту занять особое место в диалоге. Терапевт / консультант должен перестать для него быть автором текстов, которые подлежат интерпретации, должен начаться диалог не познания с познанием, а бытия с бытием. Профессионализм же терапевта состоит в том, чтобы, как говорят, «раскрыть» клиента, то есть так или иначе *завоевать право* стать для него внутренней силой его сознания.

А.Лэнгле пишет: «Что я действительно есть – моя сущность – может быть увидена другим человеком, только если он в этот момент является феноменологом[16]. Мы все становимся феноменологами, когда нас затрагивает "Ты" другого человека, когда у нас появляется чувство, что что-то в тебе затрагивает меня. Это – целостное переживание, а не просто чисто рациональное знание» [Лэнгле, 2009, с. 112]. Это – описание ситуации с позиции терапевта, а что в это время происходит на стороне клиента? Клиент также должен быть определенным образом затронут. Ю.Т.Джендлин пишет, что цель феноменологической работы с клиентом – это прояснение неявного. Когда цель достигается, можно обнаружить знаки: например, глубокий вздох [Джендлин, 2009, с. 142].

Замечу, что отношение двух личностей оказывается несимметричным – одна из них добивается чего-то более или менее для нее понятного (наступление чего сопровождается вздохом другой стороны), другая же ждет чего-то, суть чего заранее ей не открыта. Эта асимметрия – одна из возможностей глубоких отношений, обычно остается в тени при описании процесса терапии. Явно высказывается скорее противоположное – что терапевт сам учится и развивается, умнеет и здоровеет в процессе терапии и т.д. Это, вероятно, вполне оправданные идеологические (в самом позитивном смысле) формы поддержания и воспроизводства здорового профессионального психотерапевтического сообщества, однако в контексте анализа проблемы (и даже скандала) другого сознания мы вынуждены решительно отказаться от такой интерпретации взаимодействия терапевта с клиентом и вообще сознания с сознанием. Асимметрия является сущностной (и притом важнейшей) возможностью «взаимодействия бытия с бытием». Если бы это было не так, то воспитание и педагогика вообще не имели бы смысла[17].

В онтогенезе позицию ребенка во взаимодействии со взрослым можно рассматривать по аналогии с вышесказанным, хотя очень большие сложности при этом придется оставить в стороне. Будем считать, что уже в стартовой точке некто (субъект) овладевает своим сознанием: научается как-то влиять на динамику его содержания[18]. Это значит, что одной из сторон развития субъективности как раз и является способность к «открытию / закрытию» сознания по отношению к воздействию Другого. Способность закрыться, то есть занять по отношению к навязываемому содержанию внешнюю позицию, есть конститутивная основа автономии личности. Способность «открыться» есть столь же необходимая основа социализации, хотя не только о социализации можно вести здесь речь, но и о развитии личности, и вообще об осуществлении человеческого предназначения, которые без сотрудничества с другими людьми, безусловно, невозможны. Слабость первой способности приводит к тому, что Хайдеггер назвал несобственным модусом бытия, – к зависимости от наиболее массовых форм осмысления и структурирования жизни. Слабость второй – к патологическому развитию, примером чего служит детский аутизм, при котором ребенок не дает или не может дать взрослым вовлечь себя в смысловые структуры «нормального» жизненного мира. В этом случае он и оказывается наедине с предметным миром, с запечатленными на предметах значениями[19], при дефиците общих со взрослым интенциональных структур.

Однако развитие способности к «открытию / закрытию» не состоит только в нащупывании баланса между крайностями. Более важно развитие своего рода эстетического вкуса – кому и чему следует открываться.

Заключение

Высказанное содержание можно коротко резюмировать следующим образом. Другой не появляется в жизни субъекта как один из предметов в мире, который затем наделяется сознанием по аналогии. Другой доминирует в зарождающемся сознании ребенка. Обретаемая в онтогенезе субъектность надстраивается над непосредственными отношениями зрелого сознания и зарождающегося сознания. Для нормального развития необходим баланс регуляции и критики, с одной стороны, и доверия и внушаемости – с другой. Но структурный баланс не определяет направления развития, оно определяется выбором среди множества голосов тех, кому следует доверять. И ребенок, и взрослый человек равно стоят перед этим выбором, только для взрослого он оказывается уже и потому труднее.

Понимание другого человека возможно изначально благодаря тому, что сознание надстраивается среди прочего над непосредственно общими с другими людьми интенциональными функциями, и лишь выстроенное над ними волящее сознание ребенка отделяется от этой общности. То, что надстроено, уже не является общим, оно замкнуто в себе в той степени, в какой человек собирает себя как автономное сознание. Этот слой может пониматься Другим только по аналогии и посредством интерпретации речевых и поведенческих актов. Слои переплетаются и взаимно проникают друг друга.

Полностью автономное и самодетерминированное сознание никем не интересуется и чаще всего никому не интересно. Вступая в коммуникацию с другим сознанием, мы в той или иной степени утрачиваем автономию и открываем наше сознание непосредственному влиянию других. Тот, кто «решается» на такое «раскрытие», оказывается перед лицом задачи, кому и насколько раскрываться. «Взрослость» и «зрелость» от такой задачи не освобождают. «Самодетерминация» есть несбыточная и бесполезная мечта.

Раскрывшиеся друг другу сознания не обязательно находятся в симметричных отношениях. Равенство перед Богом не означает, что взаимодействие сознаний в равной степени изменяет обоих участников. Например, ребенок, лишенный воздействия взрослых, теряет несоизмеримо больше, чем взрослый, лишенный общения с детьми.

Онтология соприсутствия расширяет хайдеггеровскую фундаментальную онтологию. Другой оказывается в ней одним из источников зова заботы.

Финансирование

Исследование выполнено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект 10-03-00619а.

Реплика от автора и редакции. Через некоторое время после публикации данной статьи редакция получила от автора следующее письмо.

Уважаемые члены редакционной коллегии, уважаемые читатели! С сожалением сообщая о допущенном мной досадном промахе. После публикации статьи в журнале «Психологические исследования» я по просьбе редакции журнала «Методология и история психологии» отдал ее текст в указанный журнал, оговорив, что она опубликована, и получив недвусмысленный сигнал, что предупреждение принято. Однако в опубликованном

тексте нет ни даты приема статьи в редакцию, ни ссылки на первую публикацию. Если учесть, что номера «Методологии и истории психологии» выходят с большим опозданием, то может создаться впечатление, что именно «Психологические исследования» перепечатали опубликованную статью. Это не так. Я не получал корректуры статьи и был поставлен публикацией перед свершившимся фактом, о чем и сообщаю с большим сожалением. А.Н.Кричевец.

КР

Автор по согласованию с редакцией журнала «Психологические исследования» предоставил опубликованную в октябре 2010 г. статью для републикации в печатном издании, условием которой является обязательная ссылка на первоисточник. Уточним, что в журнале «Методология и история психологии» статья была опубликована в номере 1 за 2010 год, тогда как направлена в редакцию в конце ноября 2010 года. Присоединяемся к автору и выражаем сожаление по поводу описанной ситуации. Редакция журнала «Психологические исследования»

Литература

Аллахвердов В.М. Размышление о науке психологии с восклицательным знаком. СПб.: Формат, 2009.

Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология // Логос. Философско-литературный журнал. 1992. N 3. С. 125–135.

Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.

Гуссерль Э. Логические исследования, Картезианские размышления. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.

Денет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004.

Джендлин Ю.Т. Феноменологическая концепция vs феноменологический метод: критический анализ работы Медарда Босса со сновидениями // Моск. психотерапевтический журнал. 2009. N 2. С. 130–146.

Лоренц К. Оборотная сторона зеркала. М.: Республика, 1998.

Лэнгле А. Феноменологический метод в экзистенциально-аналитической психотерапии // Моск. психотерапевтический журнал. 2009. N 2. С. 110–129.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента: Наука, 1999.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000.

Сергиенко Е.А., Лебедева Е.И., Прусакова О.А. Модель психического в онтогенезе человека. М.: ИП РАН, 2009.

Улановский А.М. Качественные исследования: подходы, стратегии, методы // Психологический журнал. 2009. Т. 30, N 2. С. 18–28.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997.

Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002.

Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2003.

Philosophy of psychology. Contemporary reading / Bermudes J.L. (Ed.). L.; N.Y.: Routledge, 2006.

[1] Слово mind переводится обоими русскими понятиями.

[2] [Bermudes, 2006]. Как синоним употребляется также сочетание folk psychology, что не имеет отношения к психологии народов В.Вундта.

[3] Возможно, точнее назвать эту традицию европейской континентальной.

[4] 29-й параграф последней работы Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» называется «Жизненный мир можно раскрыть как царство субъективных феноменов, остающихся "анонимными"». С другой стороны, в разделах, посвященных интерсубъективности, он пишет: «Каждый из нас имеет свой жизненный мир, который мыслится как мир для всех» [Гуссерль, 2004, с. 336]. Добавим к этому, что жизненный мир для Гуссерля – это и изначальные человеческие установки, которые были «забыты» нововременным человеком, и те смысловые установки, которые еще только предстоит сформировать-открыть посредством феноменологической работы. Можно констатировать тем самым существенную неоднозначность трактовки «жизненного мира» у самого Гуссерля.

[5] Параграф 49 «Картезианских размышлений» называется «Набросок хода интенционального истолкования опыта “другого”» [Гуссерль, 2000].

[6] Если можно так сказать о заимствованном греческом слове.

[7] Этим объясняется разочарование тех, кто, соблазнившись лозунгом «к самим вещам», ждал от Гуссерля опоры исключительно на непосредственно очевидные вещи, то есть объективно данные предметы [Шпигельберг, 2002, с. 129].

[8] Надо только оговориться, что «Бытие и время» Хайдеггера написано раньше «Картезианских размышлений» и «Кризиса» Гуссерля.

[9] В проекте участвовали М.В.Донской и А.В.Прохоров. Последний может подтвердить описанное ниже.

[10] Я не встречал в литературе по theory of mind упоминаний о работах, на которые ссылается К.Лоренц в книге «Оборотная сторона зеркала». Лоренц пишет, что согласно Рене Спите двухмесячный ребенок улыбается не только матери, но и другим взрослым, и даже воздушному шарiku с нарисованными чертами лица – лучше, если шарик покачивается, как бы кивая. Через несколько недель реакция на макет исчезает, а еще позже ребенок сохраняет улыбку только для нескольких хорошо знакомых людей [Лоренц, 1999, с. 311].

[11] Совершенно не важно, будем ли мы говорить, что они должны быть врождены ребенку или что они приобретены в эпигенетическом процессе, то есть при наложении средовых воздействий на генетически заданные предрасположенности. Также не важно, будем ли мы надеяться найти органический «носитель» этих врожденных функций или предрасположенностей. На мой взгляд,

такие надежды и неосновательны и бесполезны, но и в случае, если это не так, на психологическом уровне мы все равно имеем дело с одним и тем же семейством феноменов, указывающих на интерпсихические функции.

[12] Как это трактуется в психоанализе и у некоторых других авторов (см., например: [Аллахвердов, 2009]).

[13] Однако, если вспомнить о гуссерлевском непространственном интенциональном взаимопроникновении, то и эта возможность отделения оказывается под вопросом.

[14] Надо признать, что в «Бытии и времени» у Хайдеггера совесть зовет присутствие (Dasein) как раз к уходу от привычной зависимости от окружающих людей, к большей самостоятельности, что не полностью соответствует интенции нашей статьи. В поздних работах Хайдеггера, в которых тема зова занимает одно из центральных мест, его трактовка несколько иная, более нам близкая (см., например, работу «Что зовется мышлением?»).

[15] «Нормальная взрослость» – плохо определенное понятие. Воздействие средств массовой информации медленно, но неуклонно изменяет нормальных по некоторым меркам взрослых. Констатируя проникновение чужого сознания в сознание как бы не склонного к переменам человека, я не буду углубляться в эту тему и давать оценку этому процессу.

[16] Я не буду здесь подробнее обсуждать законность с точки зрения философской феноменологии такого употребления понятия «феноменолог». Для психологии оно вполне типично.

[17] Об асимметричности «Я–Ты» отношения в ситуации ученичества писал М.Бубер [Бубер, 1995, с. 90], о возвращении и легитимации в герменевтике понятия авторитета писал Х.-Г.Гадамер [Гадамер, 1988, с. 329 и далее]. Эти тексты как будто не замечаются в литературе по нашей теме.

[18] Хотя именно стартовая точка представляет собой серьезнейшую философскую проблему. Это не эмпирическая задача, поэтому конкретная психология такую проблему решить не может и не должна.

[19] Повторю, что по Ильенкову это и есть нормальная ситуация развития.

Поступила в редакцию 12 сентября 2010 г. Дата публикации: 15 октября 2010 г.

[Сведения об авторе](#)

Кричевец Анатолий Николаевич. Доктор философских наук, профессор кафедры методологии психологии, факультет психологии, Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова, ул. Моховая, д. 11, стр. 9, 103009 Москва, Россия.
E-mail: ankrich@mail.ru

[Ссылка для цитирования](#)

Кричевец А.Н. Cogito, Другой и представления о психическом [Электронный ресурс] // Психологические исследования: электрон. науч. журн. 2010. N 5(13). URL: <http://psystudy.ru> (дата обращения: чч.мм.гггг). 0421000116/0042.

[Последние цифры – номер госрегистрации статьи в реестре ФГУП НТЦ "Информрегистр".]

[К началу страницы >>](#)