

УДК 140.8+159.923.2

ПРОБЛЕМА САМОСОЗНАНИЯ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

В. П. Щенников, О. Н. Белоглазова

THE PROBLEM OF SELF-ACTUALIZATION IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

V. P. Shchennikov, O. N. Beloglazova

В статье рассмотрены философские воззрения в отношении проблемы самосознания. Философские взгляды на проблему самосознания представлены эволюционно. Обращается внимание на соотношение понятий: «самосознание», «самопознание», «самосознание» и «рефлексия».

The article considers philosophical views on the problem of self-actualization. Philosophical views on the issue of self-actualization are represented evolutionary. Draws attention to the relations between the concepts self-actualization and self-knowledge, self-actualization and reflection.

Ключевые слова: сознание, самосознание, самопознание, рефлексия.

Keywords: consciousness, self-actualization, self-knowledge, reflection.

Впервые проблема самосознания в качестве самостоятельной была поставлена уже в античной философии. Наиболее полное свое выражение в этот период она нашла в учении Сократа. Можно даже утверждать, что проблема становления самопознания и самосознания стала ядром сократовской философии, принцип «познай себя» был для него основополагающим принципом философствования и деятельности. Ф. Х. Кессиди, анализируя этот момент в философском творчестве Сократа, пишет: «Ни один из мыслителей античного мира, кроме Сократа, не сделал установку на самопознание основной частью своего учения и руководящим принципом своей деятельности» [7, с. 100].

Естественно возникает вопрос: почему именно этот принцип Сократ поставил во главу угла своей философии и каково его содержание? С одной стороны, такая постановка проблемы была обусловлена заботой Сократа о духовном становлении человека. Его более всего беспокоила опасность чрезмерного увлечения греков удовлетворением потребностей своего тела, а не души: «Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, и молодого и старого, заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше; я говорю, что не от денег рождается добродетель, а от добродетели бывают у людей и деньги, и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной» [13, с. 99].

Постоянное обращение внутрь своего «Я» есть, по мнению Сократа, способ, которым человек может постоянно поддерживать гармоническое равновесие души и тела.

С другой стороны, причиной особого внимания к принципу «познай самого себя» была полемика Сократа с различными философскими школами в античной Греции, особенно с софистами. Отмечая специфику философии софистов, В. Ф. Асмус писал: «Хотя некоторые софисты были действительно крупными мыслителями, релятивизм, ими развивавшийся, зачастую вел их к прямому отрицанию познаваемости вещей и субъективизму» [1, с. 100 – 101]. Естественно, что такая философия не устраивала столь глубокого мыслителя как Сократа, и реакцией на по-

верхностный подход софистов был призыв Сократа к углубленному изучению материала до слияния человеческого «Я» с предметом исследования, вследствие чего познание превращается в самопознание.

Еще на один аспект содержания принципа «познай самого себя» указывает Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе», приводя одно из его высказываний: «Кто знает себя, тот знает, что для него полезно, и ясно понимает, что он может и чего не может. Занимаясь тем, что он знает, он удовлетворяет свои нужды и живет счастливо, и, не берясь за то, что не знает, не делает ошибок и избегает несчастий. Благодаря этому он может определить ценность также и других людей и, пользуясь также ими, извлекает пользу и остерегает себя от несчастий». [1, с. 100 – 101]. Здесь Сократ связывает познание и знание самого себя, прежде всего, с успешностью и неуспешностью деятельности. Кроме того, что особенно важно, Сократ указывает, что, познавая себя, человек тем самым познает других, а знание других людей ведет к наиболее успешной деятельности. Этот аспект для нас особенно важен, ибо в дальнейшем представители различных философских школ пытались свести самосознание и самопознание к чистой интроспекции, самонаблюдению, исключая из анализа проблемы практическую деятельность, познание внешних объектов.

Существенный вклад в развитие проблемы самосознания субъекта внесла философия Нового времени. В эту эпоху категория самосознания нашла наиболее полную разработку в философской системе Р. Декарта.

Философия Р. Декарта характеризуется как дуалистическая при решении основного вопроса философии и рационалистическая в понимании форм и методов познания.

Рационализм философской системы Р. Декарта позволил ему поставить проблему самосознания как проблему, которая может научно ставиться и решаться, т. е., быть реальной, научной проблемой. «Система Декарта» - пишет В. Н. Новиков, – характеризуется при дуалистическом решении основного вопроса философии признанием открытости системы самосознания для рационального исследования в

рамках гносеологии. В этом отношении рационалистическая концепция отличается от иррационалистической при сохранении общего принципа признания самосознания определяющим моментом познания» [12, с. 145].

Пристальное внимание Р. Декарта к самосознанию определяется общими исследовательскими тенденциями рационализма, прежде всего, стремлением к изучению самого инструмента познавательной деятельности, сознания. «Рассмотрев себя ближе и исследовав, каковы мои заблуждения ..., я нахожу, что они зависят от взаимодействия двух причин, – пишет Р. Декарт, – именно познавательной способности, существующей во мне, и способности выбирать, или моего свободного решения, т. е. моего разума и вместе с тем от моей воли». [5, с. 374]. Р. Декарт понимает процесс познания как «единство познания материального мира и процесса самопознания» [9, с. 129].

Одна из сторон идеализма Р. Декарта заключается в попытке свести самосознание субъекта к чистой саморефлексии, где субъект оказывается способным познавать себя до процесса познания объективной реальности. «Ничто не может быть познано прежде самого интеллекта, – пишет Р. Декарт, – ибо познание всех прочих вещей зависит от интеллекта» [5, с. 108]. Реально же процесс самосознания субъекта возможен на базе познания объективной реальности. Самопознание субъекта производно от познания объективной реальности, в философии же Р. Декарта познание объективной реальности оказывается производным от самопознания субъекта. «Самосознание, – пишет Е. В. Черносвитов, – есть результат познания себя, которое осуществляется теми же способами, что и познание объективного мира, оно приходит через все этапы познания, от ощущения /чувства «Я»/ через представление «Я», до понятия концепции «Я» [17, с. 150].

В силу того, что для рационализма характерно сведение субъекта к его сознанию, самосознание у Р. Декарта понимается как самопознание субъектом лишь закономерностей мышления. В. Н. Новиков следующим образом характеризует эту сторону в трактовке Р. Декартом проблемы самосознания: «Самосознание отрывается от психики, сводится к рефлексивному самосознанию, так как декартовское «Я» – это понятие, которое относится не к эмпирическому субъекту и к его способности самонаблюдения, а к рефлексивному уровню» [12, с. 146].

Ложное истолкование соотношения сознания и самосознания субъекта является следствием ложного понимания закономерностей процесса познавательной деятельности. «Ошибка Декарта, – пишет П. Д. Шашкевич, – состояла в отождествлении познающего существа с познанием, которое есть акт познающего, или с разумом, который есть способность познающего, в непонимании того, что мыслящее существо есть нечто материальное, телесное, поскольку мы не можем отделить мышление от мыслящей материи» [18, с. 84].

Ни одна школа в истории философии не уделяла столько внимания проблеме самосознания, как не-

мецкая классическая философия. Поэтому анализ разработки проблемы самосознания Кантом, Фихте, Гегелем будет для нас особенно важен при выяснении возможных подходов к исследованию данной проблемы.

И. Кант был как основателем школы немецкого классического идеализма, так и основателем исследования проблемы самосознания в рамках этой школы. Однако прежде, чем проанализировать теорию самосознания субъекта в гносеологии Канта, необходимо подвергнуть критическому рассмотрению основы его теории познания.

Кант выступает на философскую арену как мыслитель, который пытался дать достаточно широкий и глубокий анализ эмпиризма и рационализма, показать и проанализировать соотношение этих форм познания и возможностей каждой из них.

Прежде всего, Кант обращается к познавательным способностям субъекта, поставив проблему его гносеологического самосознания: «До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразовываться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятие что-то априорно установить относительно предметов, что расширило бы наши знания о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предложения, 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 даны» [6, с. 87].

Прежде чем приступить к процессу познания, по мнению Канта, необходимо выявить познавательные способности субъекта. Однако, это не значит, что Кант сводит процесс познания к деятельности изолированного сознания, к самоанализу сознания. В гносеологии Канта отчетливо выделяются два источника познания: чувственное и рациональное. Сам Кант следующим образом определяет эти составные части процесса познания: «Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления /восприимчивость к впечатлениям/, а второй – способность познавать через эти представления предмет /спонтанность понятий/» [6, с. 154]. Внешне приведенное определение выглядит вполне материалистически – субъект отражает и познает объект. Однако весь субъективизм кантовской гносеологии как раз и заключается в трактовке категории «объект», в соотношении объекта реального /как противоположности субъекту/ и кантовского «объекта». Говоря о своем понимании объекта, Кант специально подчеркивает: «Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте» [6, с. 196], то есть реально процесс познания начинается только тогда, когда свойства реального объекта посредством чувств проникают в сознание субъекта, формируются уже в специфический, гносеологизированный объект, который наряду со свойствами реального объекта на-

деляется качествами субъекта. Здесь мы сталкиваемся с тем, что Кант называет трансцендентальным единством апперцепции, формой выражения которого является формула «Я мыслю», «трансцендентальная апперцепция – первоначальное тождество самосознания, априорно предшествующее всему моему определенному мышлению». [6, с. 193]. По Канту получается, что принцип «Я мыслю» заложен в субъект до реального процесса мышления, процесс самосознания оказывается первичным по отношению к процессу накопления объективного знания субъектом. Как справедливо указывает К. Н. Любутин: «Априорный принцип, проявляющийся в сознании всякого эмпирического субъекта как принцип «Я мыслю», трансцендентален. Это значит, что данный принцип является условием априорного синтеза чувственности и рассудка, формирования «субъекта» [8, с. 28].

Самосознание субъекта связано с его сознанием. Самосознание выступает в качестве одной из сторон функционирования сознания. Естественно, из этой посылки следует, что содержание самосознания субъекта должно быть каким-то образом связано с содержанием сознания субъекта и в какой-либо форме в нем присутствовать. В истории проблемы встречались самые различные решения вопроса о соотношении содержания сознания и самосознания. В качестве примера мы можем сослаться на экзистенциализм, где самосознание оказывается доминирующим по отношению к сознанию, определяет его содержание и закономерности функционирования. Для представителей экзистенциализма самосознание, не смотря на примат над сознанием, оказывается с ним тесно связанным. Несколько иначе это соотношение выглядит у Канта. Г. В. Тевзаде, характеризуя соотношение самосознания и рассудка в теории Канта, вполне справедливо отмечает: «В сфере трансцендентальной логики самосознание, правда, первично, но в нем анализ и синтез, сознательное и бессознательное действия разделены, не смотря на то, что первоначальный синтез представляют собой содержание самосознания, по сути дела, он сохраняет автономию в отношении рассудка. Рассудку, как способности понятий, первоначальный синтез дается так же, как дается ему чувственное многообразие» [14, с. 138]. Самосознание же, исходя из принципов функционирования кантовской трансцендентальной апперцепции, оказывается независимым от предметного сознания субъекта, от познания объективной реальности. ... «в основу этой науки /способности к познанию/ – пишет Кант, – мы можем положить только простое и само по себе совершенно лишнее содержания представление: Я, которое нельзя даже назвать понятием, т. к. оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям. Посредством этого Я, которое мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект мысли, который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия» [6, с. 371].

В дальнейшем теория самосознания развивается Кантом в «Антропологии с прагматической точки

зрения». Если в «Критике чистого разума» самосознание анализируется в аспекте логики, то в «Антропологии» сделан акцент на содержательный анализ, но без отступления основных гносеологических принципов «Критики чистого разума».

В разделе «О сознании самого себя» Кант пишет: «То обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на Земле. Благодаря этому, личность, и в силу единства сознания /трансцендентального единства апперцепции/ при всех изменениях, которых он может претерпевать, он одна и та же личность, то есть существо, по своему положению и достоинству совершенно отличное от вещей, каковы неразумные животные, с которыми можно обращаться и распоряжаться как угодно» [6, с. 357]. После термина «Сознание» мы не случайно сделали расшифровку, ибо в дальнейшем станет ясно, что возможности самосознания субъекта не столь безграничны, как это может выглядеть, исходя из приведенной цитаты. Кант налагает на самосознание, самопознание /как и на познание вообще/ вполне определенные границы, обусловленные трансцендентальным единством апперцепции /в приведенной цитате – «единством сознания»/.

Кант выделяет два аспекта, в рамках которых можно говорить о самосознании:

- 1) «Я как субъект мышления /в логике/, которое означает чистую апперцепцию /чисто рефлектирующее «Я»/ и о котором ничего больше сказать не можем, так как это совершенно простое представление;
- 2) Я как объект восприятия, стало быть внутреннего чувства, которое содержит в себе многообразие определений, делающих возможным внутренний опыт» [6, с. 365].

Если в первом аспекте нельзя говорить о самосознании в силу пустоты «Я», то во втором аспекте «Я» открываются возможности самопознания. С этой целью Кант вводит наряду с категорией «чистая апперцепция» категорию «эмпирическая апперцепция». Две эти категории Кант различает следующим образом: «Когда мы представляем себе внутреннее действие /спонтанность/, благодаря которому становится возможным понятие /мысль/, т. е., рефлексию и восприимчивость, благодаря которой становится возможным восприятие /perceptio/, т. е. эмпирическое созерцание, схватывание, то представляем себе оба аспекта осознанно, то сознание самого себя /apperceptio/ можно разделить на сознание рефлексии и на сознание-схватывание». Первое - это сознание рассудка, второе - внутреннее чувство; первая – чистая, вторая – эмпирическая апперцепция» [6, с. 365].

Однако введением понятия «эмпирическая апперцепция» Кант не снимает агностицизма своей гносеологии. Даже будучи «эмпирической», апперцепция остается апперцепцией, ограничивая познание не только внешних объектов, но и внутренних качеств субъекта. Мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами воздействуем на себя изнутри, «осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя» [6, с. 209]. Чувство, даже бу-

дучи внутренним чувством, по мнению Канта, также взаимодействует с рассудком и разумом, как и ощущения, доставляемые от внешних объектов, по-сему и человеческое «Я» оказывается «вещью в себе». «Мы для самих себя, по Канту, – пишет П. П. Гайденко, – тоже вещь в себе... О себе, как о вещи в себе, я знаю только, что Я есмь; ничего более из этого Я есмь вывести невозможно [4, с. 43]. Как подчеркивает И. С. Нарский, характеризуя этот аспект гносеологии Канта: «Эмпирически мы познаем себя, но не познаем своей сущности. Можно сказать и так, что мы познаем свое «Я» таким, каким оно нам является в процессе переживания внутри чувства познания, но не таким, каково оно само по себе» [7, с. 100].

Дальнейшая эволюция категории «самопознание» в немецкой классической философии связана с творчеством И. Фихте. Анализируя структуру философской системы Г. Гегеля, К. Маркс пишет: «В системе Гегеля существует три элемента: спиновская субстанция, фихтовское самосознание и гегелевское необходимо-противоречивое единство обоих элементов – абсолютный дух. Первый элемент есть метафизически переряженная природа в ее оторванности от человека, второй – метафизически переряженный дух в его оторванности от природы, третий – метафизически переряженное единство обоих факторов, действительный человеческий род» [10, с. 154].

К. Маркс указывает на категорию «самосознание» как на одну из основных категорий философии Фихте. Нам предстоит выяснить причины, которые позволили К. Марксу определить философию Фихте именно таким образом, выявить место категории «самосознание» в ряду других категорий философии Фихте и ее содержание.

Как известно, немецкий классический идеализм был теоретическим выражением идеалов и целей французской буржуазной революции. Слабость немецкой буржуазии, ее неспособность к решительным действиям с целью достижения своих интересов породила мощный интеллектуальный взрыв, что было особенно характерно для философии. Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель в форме философских теорий поставили и пытались решить те проблемы, за решение которых французская буржуазия взялась с оружием в руках. Идея свободы, за достижение которой самым решительным образом боролась французская буржуазия, нашла в немецкой классической философии свое выражение в категории «свобода», которую не обошел ни один представитель немецкой философской классики. В этом отношении у Фихте нет равных, ибо никто не уделил этой категории столько внимания и места в своем творчестве. Однако эта категория оказывается наполненной у Фихте идеалистическим содержанием, ибо: «Находясь во власти идеалистических заблуждений, он полагал, будто не революционные народные массы изменят данные соотношения, а его философия. В одном из писем 1795 г. он утверждал, что «если французская нация с помощью революции освободила человека от внешних оков, то его философия

освобождает человека от оков вещи в себе, то есть человек отныне больше не подчинен никаким общественным потребностям. Человеку лишь остается признать философию Фихте и положить ее в основу своих действий» [2, с. 46]. Свобода оказывается явлением, зависимым от самосознания субъекта.

Идеализм Фихте имеет и определенные теоретические исходные посылки. И одна из главных посылок такого рода – отождествление субъекта с его сознанием, что с необходимостью привело к идеалистическому выводу в плане решения основного вопроса философии. По этому поводу К. Н. Любутин пишет: «По сути дела Фихте подменяет основной вопрос философии, вопрос о соотношении сознания и материи, вопросом о соотношении субъекта и объекта. Он отождествляет объект с природой, и субъект – с сознанием. Понятый таким образом субъект объявляется первичным по отношению к объекту, т. е. миру вообще» [8, с. 37]. Сознание, будучи внешне первичным в философии Фихте, подвергается им структурному анализу. Однако идеалистические исходные посылки остаются доминирующими при анализе сознания, исследование возникновения и функционирования сознания ведется исходя из самого сознания. Трансцендентальный метод Канта Фихте преодолеть не удалось. Уже в исходной посылке «Я есть Я» сущность сознания сводится к самосознанию. В. Вандек во вступительной статье к работе Фихте «О назначении ученого» так оценивает исходный пункт его философии: «От Канта он воспринял то, что надо начать с себя, раскрыть сущность и природу своего разума, начать с самосознания, с исследования способности человеческой души и необходимых форм ее познания» [3, с. 23]. В дальнейшем исходный пункт анализа сознания превращается в основной, сознание оказывается способным выполнять свои функции, будучи самосознанием. Философия Фихте дает не знания о действительности, а знание о знании действительности.

Самопознание «Я» превращается у Фихте в источник развития субъекта, осуществляемого посредством «дела-действия» /Tathandlung/, где активность «Я» достигается посредством самоограничения через внешнее «не-Я». По Фихте самопознание «Я» не возможно без «не-Я». Взаимодействуя с «не-Я», «Я» обогащает свое содержание: «Я» никогда не осознает себя и не может осознать иначе, как в своих эмпирических определениях, и что эти эмпирические определения непременно предполагают нечто вне «Я» [15, с. 60].

В качестве внешнего «не-Я» могут выступать как объекты природы, так и другие субъекты, с которыми данный субъект взаимодействует. «Описанное взаимодействие, – пишет Фихте, – было необходимым условием всякого самосознания; если оно совершается, то налицо и самосознание... Поскольку описанное воздействует, есть нечто ощущаемое, оно есть некоторое ограничение «Я» и субъект должен полагать его как таковое; нет ограничения без чего-то ограничивающего. Поэтому субъект должен, поскольку он положил ограничение, полагать также нечто вне себя как основание определения этого ог-

раничения...» [16, с. 19]. Однако результатом активности «Я» является не творчески-преобразовательная деятельность по изменению окружающего мира, а лишь изменения в самосознании «Я». Внешний мир, во взаимодействии с которым вступает сознание, оказывается не более как фактором, посредством которого проявляются и становятся доступными ему самому его же собственного качества: «Итак, довольно утверждений о влияниях и воздействиях внешних вещей на меня, посредством которых они будто бы дают мне знание о себе - знание, которого не в них самих, и которое не может исходить от них. Основание, в котором я принимаю что-нибудь вне меня, лежит не вне меня, во мне самом...». Эта фраза наглядно иллюстрирует нам, что, начав анализ сознания с отождествления его с самосознанием, отождествив субъект и самосознание, Фихте с неизбежностью приходит к субъективизму, превращая функционирование самосознания в бесконечную цепь актов сознания, где в каждом из актов отражается не объективная реальность, а уже отраженное и субъективированное.

Литература

1. Асмус, В. Ф. Античная философия / В. Ф. Асмус. – М., 1976. – С. 100 – 101.
2. Бур, М. Фихте / М. Бур. – М., 1965. – С. 46.
3. Вандек, В. Вступительная статья. В кн.: Фихте. О назначении ученого / В. Вандек. – М., 1935. – С. 23.
4. Гайденко, П. П. Философия Фихте и современность / П. П. Гайденко. – М., 1979. – С. 43.
5. Декарт, Р. Избранные произведения / Р. Декарт. – М., 1950. – С. 374.
6. Кант, И. Сочинения в шести томах / И. Кант. – 1964. – Т. 3. – С. 87.
7. Кессиди, Ф. Х. Сократ / Ф. Х. Кессиди. – М., 1976. – С. 100.
8. Любутин, К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии / К. Н. Любутин. – Свердловск, 1973. – С. 28.
9. Лятеркер, Я. А. Декарт / Я. А. Лятеркер. – М., 1978. – С. 129.
10. Маркс, К. Энгельс Ф. Соч. – Т. 2. – С. 154.
11. Нарский, И. С. Западноевропейская философия XIX века / И. С. Нарский. – М., 1976. – С. 90.
12. Новиков, В. Н. К проблеме самосознания / В. Н. Новиков // Философские науки. – 1976. – № 5. – С. 145.
13. Платон. Соч. – М., 1976. – Т. 1. – С. 99.
14. Тевзадзе, Г. В. Структура трансцендентальной апперцепции / Г. В. Тевзадзе // Вопросы философии. – 1971. – № 5. С. 138.
15. Фихте, И. Г. О назначении ученого / И. Г. Фихте. – М., 1935. – С. 60.
16. Фихте, И. Г. О назначении человека / И. Г. Фихте. – СПб., 1906. – С. 19.
17. Черносивитов, Е. В. Самосознание в структуре сознания / Е. В. Черносивитов // Философские науки. – 1974. – № 4. – С. 150.
18. Шашкевич, П. Д. Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени / П. Д. Шашкевич. – М., 1976. – С. 84.
19. Fichte, I. G. Werke. Auswert in sechs Banden, Bd. ?hrsg. von F. Medicus / I. G. Fichte. – Leipzig, 1908 – 1911. – S. 21.