

12. Свідомість: її походження та сутність

С

Кант І.
а

16. Про першопочатково-синтетичну єдність апперцепції.

Уявлення, яке може бути надано до будь-якого мислення, зветься *спогляданням*. Уся різноманітність у спогляданні має, відповідно, необхідне відношення до [уявлення] я мислю в тому самому суб'єкті, в якому ця різноманітність знаходиться. Але це уявлення є актом спонтанності, тобто воно не може розглядатися як те, що притаманне чуттєвості. Я називаю його *чистою апперцепцією*, щоб відрізнити його від емпіричної апперцепції; воно є самосвідомістю, що породжує уявлення я мислю, яке повинно мати можливість супроводжувати всі інші уявлення і бути одним і тим самим у будь-якій свідомості; відповідно, ця самосвідомість не може супроводжуватись ніяким іншим [уявленням], і тому я називаю його також *першопочатковою апперцепцією*. Єдність його я називаю також *трансцендентальною* єдністю самосвідомості, щоб визначити можливість апріорного пізнання на основі цієї єдності. Насправді, різноманітність уявлень, що дані в певному спогляданні, не були б всі разом у моїй уяві, якби вони не належали усі разом одній самосвідомості; іншими словами, як мої уявлення (хоч би я їх і не усвідомлював такими), вони все ж необхідно повинні співвіднеститися з умовами, при яких вони тільки і можуть знаходитися разом в одній загальній самосвідомості, так само як і в іншому випадку вони не належали б мені.

18. Що таке об'єктивна єдність самосвідомості?

Трансцендентальна єдність апперцепції є тією єдністю, завдяки якій все дане у спогляданні багатогранне об'єднується в понятті про об'єкт. Тому воно зветься об'єктивним, і його слід відрізнити від

суб'єктивної єдності свідомості, що являє собою визначення внутрішнього почуття, через яке згадана багатогранність у спогляданні емпірично надається для такого зв'язку. Чи можу я емпірично усвідомлювати багатогранність як водночас існуюче або наступне — це залежить від обставин або емпіричних умов. Тому емпірична єдність свідомості через асоціації уявлення сама є явищем і цілком випадково. Чиста ж форма споглядання у часі, просто як споглядання взагалі, що містить у собі дану різноманітність, підкорена першопочатковій єдності свідомості тільки тому, що різноманітне у спогляданні необхідно відноситься до одного і того ж *я мислю*; відповідно, вона підкорена першопочатковій єдності свідомості завдяки чистому синтезу розсудку, а р'югіі що лежить в основі емпіричного синтезу. Тільки ця першопочаткова єдність має об'єктивну значимість, між тим як емпірична єдність апперцепції, яку ми тут зараз не розглядаємо і яка до того ж є лише похідною від першої єдності при даних конкретних умовах, має лише суб'єктивну значимість. Один поєднує уяву про те чи інше слово з однією річчю, а інший — з іншою; при цьому єдність свідомості в тому, що має емпіричний характер, не необхідно і не має всезагальної значимості у відношенні того, що дане.

Кант І. Критика чистого розуму.

Гегель Г. а

— Хто мислить абстрактно? Неосвічена людина, але зовсім не просвічена. У шляхетному суспільстві не мислять абстрактно тому, що це надто просто, надто непорядно (непорядно не в сенсі належності до нижчого прошарку населення), і зовсім не з марнославного бажання задирати ніс перед тим, чого сам не вміє робити, а з причин внутрішньої порожності цього заняття...

— Це й зветься «мислити абстрактно» — бачити в убивці тільки одне абстрактне — що він убивця і назвою такої якості знищити в ньому все інше, що складає людську сутність.

— ...Мені довелось чути, як зовсім по-іншому розправилась з абстракцією «вбивці» і виправдала його одна наївна старенька з богадільні. Відтята голова лежала на ешафоті, і в цей час засяяло сонце. Як це чудово, сказала вона, сонце милосердя господнього осяює голову Біндера! Ти не вартий того, щоб тобі сонце сяяло, — так говорять часто, бажаючи осудити людину. А жінка та побачила, що голова вбивці осяяна сонцем і, відповідно, того достойна. Вона

піднесла її з плахи ешафота в лоно сонячного милосердя бога і здійснила умиротворення не за допомогою фіалок і сентиментального марнославства, а тим, що побачила вбивцю долученим до небесної благодаті сонячним променем.

*Гегель Г. Хто мислить абстрактно.
/Роботи різних років.*

III. А. Свідомість

Я відрізняю себе від самого себе, і в цьому безпосередньо для мене надане те, що це розрізнення не можна розрізнити. Я, одноіменне, відштовхую себе від себе самого; але це відрізнене, встановлене як неоднакове, будучи розрізненим, безпосередньо не є розрізненням для мене. Свідомість деякого «іншого» предмета взагалі сама, правда, необхідно є самосвідомість, рефлексивність у себе, свідомість самого себе у своєму інобутті. Необхідний рух від минулих формотворень свідомості, для яких їх істинне було якоюсь річчю, якимсь «іншим», ніж вони самі, виражає саме те, що не тільки свідомість про річ можлива тільки для самосвідомості, але й що це останнє є істиною цих форм. Але ця істина існує тільки для нас, а ще не для свідомості. Самосвідомість виникла спочатку для себе, але ще не як єдність зі свідомістю в цілому.

Ми бачимо, що у «внутрішньому» явищі розсудок справді на досвіді пізнає не що інше, як саме явище, але не так, як воно є у вигляді гри сил, а впізнає цю гру в її абсолютно-всезагальних моментах і в їх русі і, таким чином, впізнає тільки самого себе. Піднявшись за межі сприймання, свідомість виступає зімкнутою з надчуттєвим через опосередкованість явища як середнього терміна, крізь який воно кидає погляд на задній план. Обидва крайні терміни, один — чистого «внутрішнього», інший — «внутрішнього», що проникає поглядом у це чисте «внутрішнє», тепер співпали, і подібно до того, як вони зникли як крайні терміни, зник і середній термін як щось інше, ніж вони. Так, ця завіса, що приховувала «внутрішнє», впала, і вочевидь споглядається «Внутрішнє» у «внутрішньому» — споглядання нерозрізненого однойменного, яке відштовхує саме себе і встановлює себе як розрізнене «внутрішнє», але для якого так само безпосередньо є нерозрізненість обох, самосвідомість. Виявляється, що за так званою завісою, яка повинна приховувати «внутрішнє», нема чого бачити, якщо ми самі не зайдемо за неї, як для того, щоб тим самим було видно, так і для того, щоб там було що-небудь, на що можна було б дивитися. Разом з тим виявляється, що так просто, без

будь-яких перешкод, за неї не можна зайти; оскільки знання того, в чому істина представлення явища і його «внутрішнього», саме тільки результат копіткого руху, завдяки якому зникають способи свідомості: гадка, сприйняття і розсудок; і так само виявиться, що пізнання того, що знає свідомість, знаючи самого себе, потребує визначення подальших обставин.

...Самосвідомість є предметом для свідомості, який в собі самому встановлює своє інобуття або розрізненість як майже непомітне розрізнення і який у цьому є самостійним.

Гегель Г. Феноменологія духу.

Фрейд З. а

Психоаналіз не може вважати свідоме сутністю психічного, але повинен розглядати свідомість як якість психічного, котра може приєднатись або не приєднуватись до інших його якостей...

Бути свідомим — це перш за все суто описовий термін, який спирається на безпосереднє і надійне сприйняття. Досвід показує нам далі, що психічний елемент, наприклад уявлення, не буває довго споглядальним. Навпаки, для нього характерним є те, що стан свідомості швидко проходить; уявлення, в даний момент свідоме, наступної миті перестає бути таким, однак може знову стати свідомим при відомих, легко досяжних умовах. Яким воно було в певний проміжок часу — ми не знаємо; можна сказати, що воно було *латентним*, маючи на увазі те, що воно в будь-який момент здатне було стати *свідомим*. Якщо ми скажемо, що воно було *несвідомим*, ми також дамо правильний опис. У такому випадку це несвідоме співпадає з латентним або потенційним свідомим...

Ми бачимо, що існує два види несвідомого: латентне, але здатне стати свідомим, і виштовхнуте, яке саме по собі і в подальшому не може стати свідомим.

...Латентне несвідоме, що є несвідомим лише в описовому сенсі, а не в динамічному, зветься нами *підсвідомим*; термін *несвідоме* ми використовуємо тільки до виштовханутого динамічного несвідомого; таким чином, ми маємо три терміни: «свідоме», «підсвідоме», «несвідоме», сенс яких не тільки суто описовий. Підсвідоме уявляється нами таким, що стоїть ближче до свідомого, ніж несвідоме, а оскільки несвідоме ми називаємо психічним, ми тим більше назвемо так і латентне підсвідоме.

...Ми створили собі уявлення про взаємопов'язаність душевних процесів в одній особистості і визначаємо її як *Я* цієї особистості. Це *Я* пов'язане з свідомістю, воно панує над спонудою (мотивом) до дії, до розрядки збудження у зовнішній світ. Це та душевна інстанція, яка контролює всі приватні процеси, яка вночі відходить до сну і все ж керує цензурою снобачення. З цього *Я* виходить також виштовхування, завдяки якому відомі душевні мотиви виключаються не тільки з свідомості, але й з інших галузей впливу і дій...

Свідомість являє собою поверхневий шар душевного апарату, тобто ми зробили його функцією певної системи, яка просторово ближча до зовнішнього світу...

Відмінність між несвідомим і підсвідомим уявленнями полягає в тому, що перше здійснюється за допомогою матеріалу, що лишається невідомим (непізнаним), в той час як друге пов'язується з уявленнями слів...

Я пропоную назвати сутність, що виходить з системи сприймання *W* і перебуває перед підсвідомим, іменем *Я*, а всі інші галузі психічного, в які ця сутність проникає і які є несвідомими, визначити словом *Воно*.

Відповідно до вищенаведеної теорії індивідуум постає перед нами як непізнане і несвідоме *Воно*, на поверхні якого покоїться *Я*, що виникло з системи *W* як ядра. При бажанні дати графічне зображення можна прибавити, що *Я* цілком охоплює *Воно*, а покриває його лише стільки, скільки система *W* створює його поверхню, тобто розміщене відносно нього як зародковий диск розміщений у яйці. *Я* й *Воно* не поділені різкою межею, і з останнім *Я* зливається внизу.

... Неважко переконатись, що *Я* є лише змінене під прямим впливом зовнішнього світу і при посередництві *W*–*Bw* (свідомості) *Воно* свого роду продовження диференціації поверхневого шару. *Я* намагається сприяти впливу зовнішнього світу на *Воно* і здійсненню тенденцій цього світу, воно намагається замінити принцип задоволення, який безроздільно володарює у *Воно*, принципом реальності. Сприйняття має для *Я* таке ж значення, як потяг для *Воно*. *Я* уособлює те, що можна назвати розумом і розсудливістю, на протилежність *Воно*, що утримує пристрасті...

Велике функціональне значення *Я* виражається в тому, що в нормальних умовах йому надана влада над спонуканням до руху. По відношенню до *Воно* *Я* наче вершник, який повинен впоратися з силою коня, що перевершує його по силі, з тією тільки різницею, що вершник намагається здійснити це лише власними силами, *Я* ж силами запозиченими. Як вершнику, якщо він не хоче розлучатися з конем, часто лишається тільки вести його туди, куди йому хочеться...

ся, так і *Я* перетворює волю *Воно* в дію, наче це було його власною волею...

...У результаті сексуальної фази, що характеризується пануванням Едипового комплексу, в *Я* відкладається залишок, що складається з утворення обох названих, якимось чином узгоджених один з одним ідентифікацій. Цей вимір *Я* зберігає особливий стан: воно протистоїть іншому змістові *Я* як *Я*-ідеал або *Над-Я*.

Над-Я не є простим осадком від перших виборів об'єкта, що здійснює *Воно*, йому притаманне також значення енергійного реактивного утворення по відношенню до них. Його відношення до *Я* не вичерпується вимогами «ти повинен бути таким самим (як батько)», воно виражає також заборону: «Таким (як батько) ти не смієш бути, тобто не смієш робити все те, що робить батько; деякі вчинки лишуються його виключним правом».

...відокремлення *над-Я* від *Я* не випадкове, воно відображає важливі риси як індивідуального, так і родового розвитку і навіть більше: повідомляючи батьківському впливу тривале вираження, воно увіковічує існування чинників, яким зобов'язане своїм існуванням.

...*Я*-ідеал є, таким чином, нащадком Едипового комплексу і, відповідно, вираженням найпотужніших рухів *Воно* і найважливіших доль його лібідо. Виставивши цей ідеал, *Я* зуміло оволодіти Едиповим комплексом і водночас підкоритись *Воно*. В той час, коли *Я* є переважно представником зовнішнього світу, реальності, *Над-Я* виступає назустріч йому як представник внутрішнього світу, або *Воно*. І ми тепер підготовлені до того, що конфлікти між *Я* і *Я*-ідеалом зрештою відобразатимуть протиріччя реального і психічного, зовнішнього і внутрішнього світів.

...Легко показати, що *Я*-ідеал відповідає всім вимогам, що пред'явлені вищому початку в людині. Як замітник пристрасного потягу до батька воно має в собі зерно, з якого виростили всі релігії. Судження про власну недостатність при порівнянні *Я* з своїм ідеалом викликає те смиренне релігійне відчуття, на яке спирається палко віруюча людина. В подальшому роль батька переходить до вчителів і до авторитетів; їх заповіді і заборони зберігають свою силу в *Я*-ідеалі, здійснюючи в якості совісті моральну цензуру. Неузгодженість між вимогами совісті і діями *Я* відчувається як почуття вини. Соціальні почуття покояються на ідентифікації з іншими людьми на основі однакового *Я*-ідеалу.

Фрейд 3. *Я* і *Воно* / Психологія несвідомого.

Згідно з моїми поглядами, у несвідомому розрізняються два відділи. Один з них я називаю несвідомим особистим. Воно включає весь психічний зміст, що забувається протягом життя. Його сліди постійно залишаються у несвідомому, навіть якщо їх свідоме сприйняття стає неможливим. Крім того, особисте несвідоме вміщує всі підсвідомі вираження і сприйняття, які не заряджені достатньою часткою енергії, щоб досягти свідомості. Сюди належать ті несвідомі комбінації уявлень, які надто слабкі і неясні, щоб стати свідомими. Нарешті, особисте несвідоме включає весь психічний зміст, поєднаний зі свідомою установкою. Він уявляється недосяжним, головним чином, унаслідок його моральних, естетичних і інтелектуальних недоліків. Для людини неможливо постійно відчувати і думати піднесено, правильно і правдиво; прагнучи підтримати ідеальну установку, вона автоматично витісняє все те, що для неї не підходить. Якщо якась одна функція, наприклад мислення, розвинута високою мірою і переважає у свідомості, то функція відчуття звичайно виявляється витісненою у несвідоме.

Другий відділ несвідомого — так зване надособисте, або колективне несвідоме. Зміст цього колективного несвідомого не особистий, а колективний, іншими словами, належить не одній якійсь особі, а щонайменше цілій групі осіб; звичайно він є належністю цілого народу або, нарешті, всього людства. Зміст колективного несвідомого не набувається протягом життя однієї людини, його складають природжені інстинкти і первісні форми осягнення — так звані архетипи, або ідеї. Дитина хоч і не має природжених уявлень, але має високорозвинений мозок, який дає можливість певним чином функціонувати. Мозок успадкований нами від предків. Це органічний результат психічних і нервових функцій усіх предків даного суб'єкта. Таким чином, дитина, входячи у життя, вже має орган, що готовий діяти саме так, як діяли йому подібні органи у минулі роки. У мозку закладені преформовані інстинкти, а також і первісні типи, або образи, основи, згідно з якими здавна формувалися думки і почуття нового людства, що включали все величезне багатство міфологічних тем.

...Зміст особистого несвідомого видається нам частиною власної психіки, зміст же колективного несвідомого здається для неї чужим, наче привнесеним зовні. Зворотне введення у психіку особистого комплексу часто полегшує і зцілює, між тим вторгнення комплексу несвідомого найчастіше є неприємним і навіть небезпечним явищем.

Подібний комплекс здається чимось надприродним, іншими словами, він супроводжується відчуттям шанобливого страху. Відповідність цієї теорії первісним віруванням у душі і духів очевидна: душі відповідають комплексам особистого несвідомого, духи — комплексам колективного несвідомого.

...Змістом особистого несвідомого є головним чином чуттєві комплекси, які утворюють інтимність душевного життя. Зміст же колективного несвідомого утворюють так звані архетипи. Для наших цілей таке позначення є точним і корисним, тому що воно показує, що в разі колективного несвідомого змісту мова йде про архаїчні, або первісні, образи, тобто про всезагальні образи, що існують із давніх часів. Вираз «колективні уяви», які Леві Брюль застосував для позначення символічних фігур примітивного світогляду, без зусиль можна віднести до несвідомого змісту, тому що воно стосується мало не того ж самого предмета. У названих примітивних родових ученнях архетипи постають в особливій варіації. Зрозуміло, вони тут не є змістом несвідомого, а перетворилися вже в усвідомлені формули, які застосовуються більшою мірою у формі релігійного вчення, що є типовим виявом передання колективного змісту, що первісно виник з несвідомого.

Іншим виявом архетипу є міф і казка. Однак тут ідеться про специфічні форми, що передавалися від покоління до покоління з стародавніх часів. Тому поняття архетипу може бути застосоване лише до колективних уявлень, оскільки воно означає тільки той психічний зміст, який ще не зазнавав ніякої свідомої обробки і, отже, є безпосередньо душевно-психічною даністю.

Юнг К. Архетипи колективного несвідомого.

Гадамер Х.-Г.

а

У сфері герменевтики подібному досвіду «Ти» відповідає те, що називають звичайно історичною свідомістю. Історична свідомість знає про інакшість іншого, про минуле в його інакшості, так само добре, як розуміння «Ти» знає це «Ти» як особистість. У минулому, як у своєму іншому, вона шукає не окремих випадків якої-небудь загальної закономірності, а історично неповторне. Претендуючи, проте, у визнанні цієї неповторності на повне піднесення над своєю власною обумовленістю, історична свідомість стає жертвою діалектичної видимості, оскільки насправді вона прагне стати ніби госпо-

дарем минулого. Все це зовсім не потребує спекулятивних домагань якої-небудь філософії світової історії як ідеалу довершеного Просвітництва — це може стати свого роду маяком для історичної науки, яка йде шляхом власного досвіду, що й сталося, наприклад, з Дільтеєм. У нашому аналізі герменевтичної свідомості ми розкрили діалектичну відмінність, яка породжується історичною свідомістю і відповідає діалектичній видимості довершеного в знанні досвіду. Оскільки ми показали, що ідеал історичного Просвітництва є чимось нездійсненим. Той, хто, покладаючись на об'єктивність своїх методів і заперечуючи свою власну історичну обумовленість, уявляє себе вільним від забобонів, той відчуває на собі могутність цих забобонів, які панують над ним без будь-якого контролю з його боку, на зразок якоїсь прихованої сили. Той, хто не бажає усвідомити пануючі над ним судження, не зможе правильно зрозуміти того, що постає перед ним у світлі цих суджень. Справа тут полягає в тому ж, що й у відносинах між «Я» і «Ти». Той, хто шляхом рефлексії виключає себе з двосторонності цих відносин, змінює їх, руйнуючи їх моральну обов'язковість. Так само той, хто, рефлексуючи, виключає себе із зв'язку з традицією, руйнує істинний зміст цієї традиції. Історична свідомість, яка прагне зрозуміти традицію, не повинна покладатися на ті методично-критичні способи, з якими вона підходить до своїх джерел, так нібито ці способи оберігали її від втручання її власних суджень і забобонів. Вона повинна враховувати також свою власну історичність.

Гадамер Х.-Г. Істина і метод.

Фуко М. а

5. Буття мови.

Починаючи зі стоїцизму система знаків у межах західного світу була троїчною, оскільки в ній розрізнялось означаюче, означуване і «випадок». Однак починаючи з XVII століття диспозиція знаків стає бінарною, оскільки вона визначається зв'язком означаючого, означуваного. В епоху Відродження організація знаків інша і більш складна: вона є троїчною, оскільки вона вдається до формальної сфери міток, до змісту, на який вона вказує, і до подібностей, що пов'язують мітки з визначеними речами; але оскільки схожість є така ж форма знаків, як і їх зміст, три різні елементи цього розподілення перетворюються в одну фігуру.

Ця ж диспозиція разом із грою елементів, яку вона допускає, виявляється, в загальній формі, у практиці мови. Дійсно, мова існує спочатку у своєму вільному, першопочатковому бутті, у своїй простій матеріальній формі, як письмо, тавро на речах, як прикмета світу і як складова його найвиразніших фігур. У певному сенсі цей шар мови є єдиним і абсолютним. Але він відразу породжує дві інші форми мови, які його колоподібно оточують: вище цього шару розміщується коментар, який оперує попередніми знаками, але в новому використанні, а нижче — текст, примат якого, прихований під видимими для всіх знаками, передбачається коментарем. Звідси наявність трьох рівнів мови, починаючи з неповторного буття мови. До кінця Відродження зникає ця складна гра рівнів. І відбувається це двояким чином: оскільки фігури, безперервно розхитуються між одним і трьома термінами, приходять до бінарної форми, що роблять їх стійкими; і тому що мова, замість того щоб існувати як матеріальне письмо речей, набуває свого простору лише в загальному строї репрезентованих знаків.

Ця нова диспозиція тягне за собою появу нової, до цього невідомої проблеми: дійсно, спочатку питання стояло так: як дізнатися, що знак насправді вказує на те, що він означає? На це питання класична епоха відповідає аналізом уявлення, а сучасна думка — аналізом сенсу і значення. І тим самим мова стає не чим іншим, як особливим випадком уявлення (для людей класичної епохи) або значення (для нас). Глибока суголосність мови і світу виявляється зруйнованою. Примат письма ставиться під сумнів... Речі і слова віднині розділені. Оку передбачено бачити, і тільки бачити, вуху — тільки чути. Завданням мови стає виказування того, що є, і вона вже не є чимось над те, що вона говорить.

Так відбувається грандіозна перебудова культури, в історії якої класична епоха була першим і, мабуть, найбільш значимим етапом, оскільки цей етап породжує нову диспозицію слів і речей, під владою яких ми досі перебуваємо, і оскільки саме він відділяє нас від культури, в якій не існувало значення знаків, тому що вони були розчинені у домінуючому значенні подібного, але в якому загадкове, одноманітне, нав'язливе, першопочаткове буття знаків мерехтіло у своєму безкінечному роздробленні.

Ні в нашому знанні, ні в нашому мисленні не лишилось навіть спогадів про це буття, не лишилось нічого, крім, мабуть, літератури, та й у ній цей спогад проглядається скоріше як натяк, як щось опосередковане, а не безпосереднє. Можна сказати, що в якомусь сенсі «література», в тій формі, в якій вона склалась і визначилась на межі сучасної епохи, виявляє воскресіння живої суті мови там, де цього не очікували...

Починаючи з XIX століття література знову актуалізує мову в її бутті; однак вона не та, яка існувала ще наприкінці епохи Відродження, оскільки тепер уже немає того первинного слова, завдяки якому безкінечний рух мовлення набував свого обґрунтування і межі. Віднині мова буде зростати без початку, без кінця і без обіцянок. Текст літератури формується повсякденним рухом по цьому метушливому основоположному просторі.

Фуко М. Слова і речі. Археологія гуманітарних наук.