

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ФЕНОМЕН СУБЪЕКТНОСТИ
В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Л.И. ВОРОБЬЕВА

С целью продвижения гуманитарной парадигмы в психологии предпринята попытка рассмотрения феномена «субъектность». Историко-культурная перспектива разворачивается в философско-теоретическом плане – как анализ истории понятия субъектности, в культурологическом – как анализ хронотопа субъектности в европейской культуре, в психо-практическом – как анализ ценностно-смысловой и целевой программ психотерапии в ракурсе автономии личности. Формулируется тезис о том, что в основе феномена субъектности лежит конфликтная структура самосознания, которая появляется вследствие равновозможности ценностно-смысловых перспектив в конструировании жизненного мира и собственной идентичности. Цель автора – показать неадекватность естественнонаучной методологии этому феномену: в силу интенциональной и событийной, а не каузальной природы он не поддается контролируемому экспериментальному воспроизведению. Этот феномен становится доступным для наблюдения, проявляясь как событие самопони-мания и самоопределения в условиях майевтического диалога в психотерапии.

Ключевые слова: субъектность, С.Л. Рубинштейн, деятельностные концепции, субъект-объектная парадигма, свобода, интенциональность, этическое, диалог, психотерапия, культура себя.

К ИСТОРИИ ПОНЯТИЯ СУБЪЕКТНОСТИ
В ПСИХОЛОГИИ

Проблема, обозначенная в заголовке статьи, может быть развернута в двух направлениях, тематизирующих два скрытых смысла. В первом смысле «история» – это история понятия, т.е. история проникновения в психологию и последующего развития понятия «субъектность», во втором – это история культурных, исторических, психологических реалий, обозначаемых этим понятием. Второе направление с необходимостью предполагает первое, так как в психологии найдется немного терминологически однозначных слов, поэтому заранее никогда нельзя быть уверенным, что при употреблении какого-то «психологического» слова, вы вносите в него тот же смысл, что и ваш коллега. Критерии, на которые вы ориентируетесь, выделяя некий

ядерный смысл, могут сильно различаться друг с другом. Теоретико-рефлексивная работа необходима для понимания того, что же, собственно, имеется в виду, когда мы используем одно и то же слово, ибо смысл слов зависит от дискурсивного контекста: язык, раскрывая смысл помысленного, столь же способен к его сокрытию и искажению. В сущности, процесс познания – это не просто аккумуляция знания, а совершенствование языка, стремящегося не только к смысловой определенности, но и к полноте смысла. В основе такого понимания лежит различие *языка как целого* («дом бытия», по М. Хайдеггеру) *и конкретных дискурсивных возможностей*, конкретной «языковой игры» (Л. Витгенштейн). Прояснение мысли состоит (в том числе) в очищении открывшегося ученому нового смысла слова от неадекватных этому смыслу способов употребления, ис-

кажающих его. Понятно, что новый смысл настоятельно требует нового языка от того, кто сделал открытие. Такая задача не всегда осознается ученым, чаще всего он пытается уложить новый смысл в прокрустово ложе старого дискурса. Мне кажется, это случилось и с понятием субъектности в психологии.

С.Л. Рубинштейн в книге «Человек и мир» [13] впервые в психологии стал развивать понятие субъектности в его связи с другим понятием — понятием жизненного пути, совершив поворот к экзистенциальной философии и психологии. Преодолевая засилие двух господствовавших в психологии исследовательских программ (натуралистической и культурцентристской), основывавшихся на принципе однонаправленной детерминации психики, он выдвинул новый принцип внутренней *взаимодетерминации субъекта и его деятельности*. Этот принцип напрямую связан с пониманием С.Л. Рубинштейном личности как субъекта, созидающего в едином процессе себя и свою жизнь в ее осмысленной целостности. Введение принципа субъектности было направлено на преобразование теории деятельности в сторону ее большей «гуманитаризации», в направлении расширения ее возможностей, поскольку, как отмечает В.П. Зинченко, в ней «не были сколь-нибудь полно поставлены проблемы свободы, судьбы, смерти» и лишь «едва затронуты этические и ценностные аспекты бытия» [4; 50]. С.Л. Рубинштейн, конечно, понимал это. Вопрос, однако, состоит в том, удался ли его проект или произошло прямо противоположное — дискурсивные возможности «деятельности» препятствуют адекватному раскрытию смысла «субъектности».

Подчинение дискурса правилам аргументативности в случае разговора о «субъектности» предполагает восстановление тех первоначальных философских контекстов, откуда это слово перекочевало в психологию. В философии и психологии не

прекращаются споры вокруг деятельностных концепций ([3], [11]), однако и критики, и апологеты согласны в том, что изначальная интенция, стимулировавшая их появление, состояла в «идее опосредствования». «Эта идея противостоит тому пониманию сознания и Я как его центра, которое было само собой разумеющимся для европейской философии и наук о человеке (включая психологию), начиная с Декарта. Согласно этому пониманию сознание является чем-то данным и абсолютно непосредственным. В своей субъективности оно противостоит всему, что находится вне него и что в отличие от него вовсе не является очевидным. <...> ...в XX столетии <...> развернулась борьба за снятие декартовской абсолютной дихотомии субъективного и объективного миров», — пишет В.А. Лекторский [6; 58].

Психология включается в эту борьбу, но достигнутые результаты, на мой взгляд, отмечены противоречиями. Чтобы понять, в чем они состоят, надо, во-первых, рассмотреть отдельно онтологический и гносеологический планы субъект-объектной парадигмы и, во-вторых, проанализировать, как они изменились под влиянием введения категории деятельности. Анализ позволит показать, что противоречивость результатов связана с тем, что категория деятельности, меняя онтологический план, оставляет нетронутым гносеологический, а значит, обуславливает их несоответствие друг другу.

Гносеологический смысл декартовой дихотомии состоит в абсолютности противопоставления «*res cogitans*» — «*res extensa*», за счет чего и появляется возможность для *метода исследования*, суть которого состоит в том, чтобы убрать из познаваемого все признаки «одухотворенности», «свободной воли», некоего личностного начала. Такова «природа» в новоевропейском понимании; она строго подчинена принципу каузальности именно вследствие того, что из нее теперь изгнаны все «духи» средне-

векового мировосприятия. Подобное устройство эпистемологической ситуации открывает доступ к познанию в специфически новоевропейском смысле. Естествознание реализует эти предпосылки, превращая все познаваемое в объект, т.е. нечто, что конструируется как лишенное свободы проявления, подчиненное лишь «естественным законам». Цель и смысл такого познания — поиск закономерностей. Абсолютность изгнания «души» из объекта на другом конце отношения коррелятивно соответствует принципу абсолютного самосознания субъекта. Почему? Чистота экспериментальной ситуации (а эксперимент — это практическая реализация декартовой гносеологической конструкции) не должна быть замутнена чем-то от эмпирических свойств познающего, поэтому субъект безличен и анонимен. Природа, понятая как объект, требует от познающего начала не быть ничем, кроме как чистой способностью познания, «субъект» категориально лишен каких-либо экзистенциальных атрибутов, характеризующих его принадлежность человеческому существу, более того — каких-либо эмпирических качеств вообще. Образ идеального ученого как раз и говорит нам о том, к чему должен стремиться человек, чтобы достичь истины: он должен воплотить эту безличность и анонимность, дабы не привносить в экспериментальную ситуацию чего-то индивидуального, ситуативного, «слишком человеческого», как говорит Ф. Ницше. Онтология субъект-объектного философского концепта — это онтология сознания, стянутого в одну самосознающую точку, ибо если сознание не прозрачно для самого себя, оно не может быть гарантией контролируемости эпистемологической ситуации. Такова «природа сознающая», не имеющая пространственных и временных модусов существования, реализующая себя лишь в единственном модусе — познания. На противоположной стороне — «природа протяженная», обладающая пространственными и временными характери-

стиками. Отношение субъекта и объекта не симметрично, членов категориальной пары нельзя поменять местами, нельзя сделать субъекта, сознание, объектом познавательного интереса, да и зачем — он центр самоочевидности, единственная твердая опора, позволяющая все остальное поставить под вопрос.

Вводя посредующее деятельностное звено внутрь категориальной пары, мы меняем онтологию субъекта, сознания, приписываем ему те модусы, которыми прежде обладал только объект, — протяженность в пространстве и времени и, самое главное, лишаем его самодостаточности, наделяем его свойством быть детерминированным подобно объекту. Это значит, что в деятельностной онтологии субъект-объектное отношение становится симметричным — сознание (субъект) может стать объектом познавательного интереса. Однако мы поступаем непоследовательно, оставляя вместе с тем ему способность самосознания, ибо выгнать «духов» из субъекта, рассмотреть сознание как *абсолютно* лишенное свободы, мало кто из исследователей отваживался, хотя и такие бывали (например, Г.П. Щедровицкий в поздний период творчества оставлял индивиду одну возможность — быть функционером в системе деятельности, которая сама превращалась в автономного субъекта).

Противоречивость нашей позиции связана с тем, что, выстроив новую онтологию, мы не изменили принципы построения гносеологической ситуации, она все еще очерчена рамками классического гносеологического субъект-объектного концепта, и это выражается в том, что мы по-прежнему строим психологию как естественную науку. Это значит, что познавать нечто мы способны, только превращая это нечто в объект, т.е. в презумпции того, что он подчиняется законам, извне или изнутри данным ему. Поэтому, оставив за субъектом способность свободной воли, мы вынуждены понимать ее как *самодетерми-*

нацию, как это делает и С.Л. Рубинштейн. Декартова парадигма предполагает только один тип понимания — через установление каузальных (функциональных) связей. Такой тип понимания (объяснение) — прерогатива науки. Превратить нечто в объект исследования (в том числе и субъекта) — значит искать в нем причинные закономерности. Устойчивость декартова концепта мешает «наукам о духе» адекватно поставить проблему человеческой свободы, поскольку они везде ищут только каузальные связи.

Половинчатость позиции психологии выражается, в частности, в том, что она пытается найти меру «субъектности» субъекта, измерить ее степень активности, осознанности и т.п. При этом субъект «не просто “преломляет”, опосредует своей структурой воздействующие условия среды, не только избирательно к ним относится, но более активно, сознательно планирует, программирует, реализует свою жизнедеятельность в определенных обстоятельствах места и времени» [7; 69]. Возможно, все это на самом деле составляет эмпирические проявления субъектности (а, может быть, чего-то иного), но ни активность, ни осознанность, ни что-либо еще не образуют ее смыслового ядра, потому что ее смысловое ядро это свобода, противостоящая детерминации. Понимание свободы требует отказа от научного принципа каузальности, выхода за границы декартова эпистемологического пространства. Феномен субъектности не может быть выявлен, а следовательно, подвергнут изучению, стать предметом объективно-научного интереса, поскольку он в принципе не поддается объективации, научному методу как таковому, т.е. контролируемому (по воле экспериментатора) воспроизведению. Эксперимент — это в некотором смысле насилие над природой. Превратить человека в объект, при этом рассчитывая на то, что он продемонстрирует феномен субъектности, значит

пытаться насильно заставить проявиться его свободе. Абсурд. Здесь пролегают непреодолимые пределы естествознанию.

Новый смысл, который С.Л. Рубинштейн внес в понятие субъектности, состоял не в «активном характере действующего и познающего субъекта» — это уже было эксплицировано им в «деятельностном» периоде творчества. В книге «Человек и мир» смысл этого понятия, по сути, был близок к тому, который параллельно с ним развивал М.М. Бахтин в «Философии поступка» [2]. Это было новое слово в отечественной культуре об ответственном и, следовательно, свободном человеке, а еще о смысле жизни, который реализуется человеком как этически-экзистирующим существом. Однако все это, скрытое в дискурсе «деятельности», в нем же и утонуло, ибо новый смысл не сводится к взаимной детерминации субъекта и его деятельности, он вообще выпадает из каузальных отношений. Этическая предпосылка предполагает, что некий смысл жизни, некое верховное благо и авторская реализация индивидом этой ценности (или ценностей) существенно связаны между собой. Введение этического измерения с необходимостью опирается на телеологическую связь между человеком и той идеальной формой, к которой он интенционально (а не каузально) привязан и стремится воплотить в жизнь. М. Хайдеггер пишет: «...интенциональность не есть наличное отношение между наличным субъектом и наличным объектом, но структура, которая образует характер отношения, присущий способу действия *Dasein* как такового» [18; 83]. М.М. Бахтину счастливо удалось избежать потери смысла, потому что он предложил емкое слово, взятое из естественного языка, не бывшее ранее в научном тезаурусе, — «поступок», что позволило ему без лишних слов сразу обозначить в качестве главной этическую проблематику. (Ведь С.Л. Рубинштейн излишне многословен вследствие того, что он придерживается традиционного сло-

воупотребления, пытаясь высказать нетрадиционную мысль.) Мы всегда в плену у языка, и язык, с помощью которого С.Л. Рубинштейн смог высказывать свои идеи, стал его врагом, С.Л. Рубинштейн оказался заложником научного дискурса.

Возможно ли познание по ту сторону декартовой парадигмы? Поставить так проблему — это и означает поставить проблему гуманитарного знания, ибо ясно, что такая предметность, как «субъектность», содержит смысловое ядро, для понимания которого нужен иной путь к знанию, чем обращение к методам естественных наук, да и само представление о «знании», «истине» должно претерпеть изменения.

АНТИНОМИЧНОСТЬ СВОБОДЫ

Прежде чем ответить на вопрос о том, «откуда есть, пошел» авторский модус человеческого бытия, необходимо проблематизировать само представление о субъектности: можно ли предположить, что человек как таковой наделен этим модусом существования субстанционально? Такая постановка проблемы кажется не только непродуктивной, но и устаревшей, поскольку речь ведется о некой абстрактной «сущности» человека. Возможности ее дискурсивного раскрытия сводятся к обсуждению альтернативы: свободен ли человек или детерминирован. Такая форма постановки проблемы ведет к конфронтации между двумя теоретическими позициями, например материалистической и идеалистической — не более того: она ныне не актуальна. Гораздо продуктивнее поместить проблему в контекст жизненно-практический, тогда она затрагивает каждого из нас. Вслед за М. Хайдеггером, деконструировавшим субстанциалистскую метафизическую традицию, можно повторить: человек — это не «что?», а «как?». При таком подходе в основе проблемы субъектности, авторства лежит более глубокий конфликт, нежели конфронтация

теорий, — экзистенциальная антиномия свободы. Антиномичность свободы состоит в том, что она не дана человеку как объективно присущее качество, а задана как горизонт расположения по отношению к бытию. Это и значит в модусе, т.е. в возможности авторского отношения к жизни.

Заданность бытия означает такую незавершенность и открытость бытия человека, которая для него выступает как озадаченность собственным бытием, как говорит М.М. Бахтин [2]. Неустрашим разрыв в собственном имманентном устройстве бытия человека. Этот разрыв между основанием и бесосновностью бытия М.М. Бахтин обозначает как «нудительность»: я должен найти ему основание. Бытие — задача для самого себя, оно «нудительно» требует смысла и оправдания. Такая архитектоника бытия связана с тем, что человеческая субъективность — это область, которая в себе открыта, отмечена *внутренним* онтологическим провалом. Этот онтологический провал (М. Хайдеггер называет его онтико-онтологическим различием) осмыслен постклассической философией как сущностное место обитания человека — его свобода, в которую человек «заброшен» без каких-либо гарантий в порядке бытия [17]. Негарантированность бытия, его проблематичность, «не данность» — источник человеческого отношения к бытию как задачи, требующей постоянного усилия по овладению им, его завоеванию. Реализация такого отношения к бытию означает, что тот, кто хочет владеть своим существованием, должен выбрать жизненный путь и полностью отождествиться со своим фундаментальным назначением. Здесь выбор — это не выбор между какими-то наличными альтернативами, это поиск собственной идентичности. Выбирая себя, человек выбирает свободу от случайного сцепления обстоятельств, от случайности своего рождения, социальных связей и пр. Он избавляется от колебаний, его не отвлекают

все новые и новые желания, он становится «собранным субъектом» по выражению М.К. Мамардашвили, для которого проблема «самостояния человека» была едва ли не центральной [10].

В психологии антиномичность категории свободы, как правило, игнорируется. И этому есть причины: дело в том, что психология строит себя по образцу естественных наук, в основе ее метода лежит принцип каузальности, поэтому можно много говорить о личности, субъектности, однако эти феномены невозможно операционализировать, поскольку абсурдно было бы искать причинные законы и механизмы того, что не выводимо из каузальных отношений. Из того, что феномен не поддается объективации, вытекает, что он недоступен научной рациональности. Это можно продемонстрировать, например, на парадоксе социализации. В культурно-исторической психологической школе, как и в других концепциях психического развития, есть одно проблематичное звено — невозможно объяснить то, каким образом, имея только опыт присвоения культурного багажа, норм и ценностей, правил поведения, происходит становление автономного человека. Провозглашая идеалом самостоятельную личность, пытаются обосновать мысль о том, что приобретения опыта социализации достаточно для ее формирования. Тогда и получается, что свободный человек следует тому, что считается правильным и одобряется в данном социуме («осознанная необходимость»), и что хорошо воспитанный индивид — уже личность. Парадокс происходит из того, что кажется, будто свобода есть ценность наряду с другими ценностями — всего лишь одна из них. Однако свобода — это не одна из ценностей, которая перенимается наравне с другими, ее невозможно ввести в круг обусловленного и обусловливаемого, она онтологически присуща человеческой природе, это божественный дар и бремя. Это опасный дар — им можно пользоваться

как во благо, так и во вред, поэтому обычно социализация стремится подавить и искоренить свободу, поставить индивида на службу социуму. С.Л. Рубинштейн всей душой восстает против этого прокламируемого советской педагогикой «примата общественного над личным»: «Основным нарушением этической, нравственной жизни применительно к человеку в условиях общества является использование его в качестве средства для достижения какой-либо цели» [13; 360]. М.М. Бахтин формулирует сходную мысль: «...Все те определения, которые облакают *я* и *другого* в социально-конкретную плоть, — семейные, сословные, классовые — и все разновидности этих определений утратили свою авторитетность и свою формообразующую силу. Человек как бы непосредственно ощущает себя в мире как целом, без всяких промежуточных инстанций, помимо всякого социального коллектива, к которому он принадлежал бы» [1; 186].

Субъектное отношение к жизни реализуется не как одномоментный акт выбора, свобода требует неизменной верности самому себе, своему назначению. Путь человека к свободе труден не только в индивидуальной, но и в исторической перспективе. Это путь от детерминированности своей собственной косной природой — биологической и социальной, делающей человека частью системы — той, в которой действует принцип неаддитивности (целое больше суммы своих частей) к универсально-человеческому. Это означает другой принцип отношения к целому: принцип эквивалентности микрокосма макрокосму. Это также означает, что искать манифестацию феномена авторства в историческом прошлом следует там и тогда, когда есть предпосылки для реализации этого — хономного принципа в отношениях человека к универсуму человеческого.

Собранным субъектом никто не рождается; чтобы достичь идеала полноты бы-

тия, требуется определенная техника, «искусство жизни». Античные философские школы, каждая по-своему, разрабатывали соответствующие принципы и технику. Понятию «мудрец», которое обозначало человека, владеющего искусством жизни, противопоставлялось понятие «stultitia». Stultus – это тот, кто «позволяет свободно заполнять себя всему, что может войти в него извне. <...> ...позволяет впечатлениям проникать в его душу и смешиваться с тем, что там есть: с переживаниями, влечениями, амбициями, мыслительными привычками, иллюзиями и т.д. <...> ...это человек, растекающийся во времени <...> тот, кто ничего не помнит, позволяет своей жизни утекать, не пытается привести ее к единству, запоминая то, что не заслуживает запоминания, и не направляет свое внимание, волю к какой-то точной и твердо установленной цели. Stultus попусту расходует свою жизнь, непрестанно меняя свой взгляд на вещи» [14; 151–152]. Человек может пройти мимо своей свободы и своей жизни.

КАК, ГДЕ И КОГДА РОЖДАЕТСЯ ФЕНОМЕН АВТОРСКОГО ОТНОШЕНИЯ К ЖИЗНИ?

В противоположность тем психологическим концепциям развития, в которых личность есть результат социализации, в экзистенциальной психологии внутреннее Я признается изначальным источником и основой душевной силы и мудрости [5]. Однако при такой трактовке утрачивается, во-первых, понимание антиномичности свободы, а во-вторых, теряется возможность разумного ответа на поставленный вопрос: появление личности, субъектности, подобно чуду, она возникает как *dues ex machina*. Рациональный ответ базируется на том, чтобы подходить к природе свободы не субстанционально как к «сущности» человека, изначальности присущей ему, а как к основе человеческой экзистенции, понимая всю ее проблематичность.

Хотя модус субъектности, т.е. авторского отношения к жизни как своему произведению, и заложен в человеке Творцом потенциально, не всякий человек приходит к автономии самоопределения, к тому же и исторически эта потенция реализовывается не с доисторического времени – она довольно позднее историческое приобретение. Подобный вопрос имеет смысл поставить и относительно различных культур, ведь гипотетически можно предположить, что эта возможность реализуется не в каждом обществе, не в любой культуре, следовательно, есть необходимость изучения культурно-исторических условий и обстоятельств, способствовавших ее появлению. Однако важнее всего понять, в чем состоит «порождающее отношение», по выражению Ф.Т. Михайлова [12], та генетическая матрица, которая производит и воспроизводит феномен субъектности.

В нашем культурно-историческом развороте это означает попытку реконструировать самый важный момент в европейской истории личности и хронологически выявить момент манифестации феномена авторского отношения к жизни. Это происходит при переходе от архаики героического общества Древней Греции к классическому историческому периоду, связанному с рождением европейской философской традиции в античных городогосударствах. Анализ «Илиады» Гомера А.Ф. Лосевым [8] и А. Макинтайром [9] позволяет показать, что в героическом обществе каждый индивид имеет отведенную ему роль в рамках жестко определенной системы ролей и статусов, где ключевыми являются структуры родства и дома. Конкретные правила предписывают людям их место в социальном порядке и тем самым определяют их идентичность, без этого человек не смог бы знать, кто он такой, – он и есть его социальная роль. Единство и смысл человеческой жизни могут быть оформлены в рамках этих правил, где сами рамки не имеют альтернативы. Здесь воз-

возможности самоопределения отсутствуют, человек, по сути — функциональное звено в социальной системе.

В Афинах классического эллинистического периода концепция моральных добродетелей становится оторванной от конкретной социальной роли, и это находит отражение в античной трагедии, появляется различие между тем, что является универсально-человеческим, и тем, что имеет локальный афинский характер вследствие возникновения сообщества более крупной размерности, объединяющего целый комплекс греческих полисов-государств. Теперь возможен конфликт между этическими альтернативами «быть хорошим человеком» и «быть хорошим гражданином» (как в «Антигоне» Софокла). Человеческая субъективность впервые встречается с внутренне конфликтной структурой (частно-социального и универсально-человеческого), разрешить противоречивость которой можно лишь заняв рефлексивную позицию. Самосознание появляется в ситуации конфликта между двумя одинаково ценными перспективами идентификации, между двумя равновозможными ценностно-смысловыми системами. Конфликтная структура субъективности может быть преодолена через образование такого Я, которое может выбирать между альтернативами, для чего требуется выработать отношение к каждой из них, а это означает установить дистанцию, «внезаходимость», говоря словами М.М. Бахтина, между мной и моими возможностями самоопределения, которые мне предстоит продумать и оценить. Идентичность задается уже не ритуально и нормативно, самоопределяющееся Я образуется через разрешение конфликтующих нравственных альтернатив, каждая из которых проблематична в том смысле, что не является абсолютным добром или злом. Символическая природа этических ценностей требует их герменевтического раскрытия, появляются, по крайней

мере, две возможности для автономного самоопределения — свобода их интерпретации и свобода поступка, воплощающего в жизнь ту ценность, с которой человек себя идентифицировал.

Образование феномена *Я сам* (самосознания) в классическую эллинистическую эпоху стимулировало рождение античной философии. В этот период философия — это практическая философия, «культура себя» [14], и это не случайно. Она появляется как теория и практика культивирования такой субъективности, внутренняя структура которой конфликтна и которой требуется новое умение справляться с «бременем свободы». Стоики, киники, эпикурейцы и другие практикуют разные виды «заботы о себе» — практики себя, помогая впервые появившейся личности, отделенной от социальной роли, справляться со множеством этических и психопрактических проблем, которых не могло быть у их героических предков. «Платоновский момент», давший начало философии, связан с манифестацией авторского начала, говоря психологическим языком — самости в истории европейской культуры.

ПСИХОТЕРАПИЯ – СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА СЕБЯ

Пропустив все промежуточные исторические периоды, обратимся к ближайшей истории., Проделанный М. Фуко ([15], [16]) анализ показывает, что новоевропейские антропологические практики — клиническая, педагогическая, правоохранительная — подчиняются основной схеме: норма—девиация, реализуя определенный тип власти — «власти-нормализации» — за счет того, что основывают свою общественную легитимность на фундаменте научного знания, а следовательно, реализуя все ту же субъект-объектную парадигму, которая структурирует не только науки, но и практики модерна. Эти практики не позволяют проявиться феномену субъект-

ности, в них человек — всегда объект профессионального воздействия, но и профессионал сам, будучи активным агентом подобной практики, только в редких случаях становится ее субъектом — когда творчески преобразует ее. Это относится и к психиатрии.

Клинический дискурс подчиняется принципу каузальности, принятому в естествознании. Вследствие этого понятие психиатрической нормы не имеет никаких коннотаций, способных вменить больному ответственность за свое состояние: болезнь не рассматривается как нечто, за что человек отвечает, она — следствие схождения многих естественных факторов и причин. Исторически такое представление о «безумии» было завоеванием гуманизма: психиатрия пришла на смену той практике, когда «безумных» квалифицировали как «монстров», подвергали остракизму и третируют как общественное зло. Однако у такого гуманизма есть и негативная сторона. Сделать обхождение с «безумцами» более гуманным психиатрия смогла только за счет своеобразного обесценивания человека, сняв с него ответственность за себя, сделав его объектом попечения со стороны другого человека, наделенного полномочиями и знаниями, — объектом власти-нормализации. Поняв душевное страдание как болезнь, психиатрия может говорить о человеке, о личности (объективируя ее), но не апеллирует к человеку — к его свободе и к его ответственности.

Психотерапия, рождение которой мы связываем с психоанализом, исторически выстроилась внутри клинической практики, имеющей очень древние корни и длительную историю. «Мутация» клинического дискурса, имевшая принципиальный смысл для современного разветвленного дерева психотерапевтических направлений, состояла в том, что в психоанализе «норма» исчезла из самих отношений между врачом и пациентом, перестала быть их регулятивной направляющей. Пси-

хоанализ изменил ценностные основания практики: приведение пациента в «норму» происходит не потому, что именно она ставится во главу угла и является целью психотерапии. Теперь цель иная: пациент должен осознать действие бессознательных механизмов своей психики, а исчезновение симптома происходит (или не происходит) тогда, когда пациент сознательно от него отказывается (или не отказывается). Принципы и диагностики, и терапии в клинике совершенно иные: диагностика опирается на объективные исследования и наблюдения, а лечение основано на прямых фармакологических или психологических интервенциях. Таким образом, главное изменение по сравнению с клиникой состоит в том, что пациент перестает быть объектом медицинского вмешательства и становится участником психотерапевтического процесса.

Бытует мнение о том, что прямой психотерапевтической функцией является оказание человеку душевной помощи, поддержки, утешения, выражения сочувствия, соболезнования и т.д. На мой взгляд, облегчение душевного состояния — это отнюдь не прямая цель, а косвенный эффект психотерапии, получаемый вследствие обретения смысла, достижения феномена самопонимания у клиента. Между тем понимание всегда связано с преображением, изменением себя — стратегическим результатом психотерапии является то, что пациент/клиент становится субъектом (а не объектом) морального, ценностного (и любого другого) суждения о себе, что, в свою очередь, означает установление критической дистанции между собой и собой, полноценный шаг в развитии субъективности (личности, самосознания, самости). Конечно, и тут болезнь может оставаться во многом следствием естественных процессов, однако субъектом освобождения от нее в любом случае становится сам человек: он больше не объект болезни, не объект излечения. Сделать человека

субъектом, а не объектом болезни, как ни парадоксально это звучит, — цель психотерапевтического дискурса. А поскольку это так, то это уже не «естественный» процесс: пациент включается в него именно как человек: субъектно, самостно, сущностно, авторски, а значит, ответственно. Следовательно, о естественной каузальности в этом процессе не приходится говорить. Он направляется не естественной цепочкой причин и следствий, устранять которые технологически научен врач, а из будущего — представлением о благе — идеалом, ценностью, формой, не каузально, а интенционально.

Самое главное открытие З. Фрейда состояло в обнаружении символического измерения симптома, т.е. того факта, что симптом имеет смысл, именно это ввело психоанализ в круг гуманитарных дискурсов. Приобретя такое радикально новое измерение, как «смысл», симптом перестал быть чем-то, обязательно подлежащим уничтожению. Поэтому по той дискурсивной оси, которую М. Фуко называет этосом, происходят существенные трансформации. Перед пациентом вплотную встает выбор, ведь симптом, как известно, желателен и является результатом когда-то в прошлом сделанного выбора, который теперь надо пересмотреть. Решение, которое теперь необходимо принять, психоаналитик (даже самый директивный и опекающий) не может сделать за больного. Помимо этого — решающего — выбора, встают и другие, более частные. Осуществляя выбор, пациент делает шаг к тому, чтобы освободиться от принудительности симптома, однако, такая свобода дорого стоит — человеку приходится самому теперь отвечать за свою судьбу, отказываясь от болезненного симптома, он, по сути, выбирает вместе с этим и новые (старые) проблемы, средством ухода от которых когда-то был симптом. Мы видим еще одно отличие от клиники: психоанализ обязательно предполагает работу не с симпто-

мом или болезнью как таковыми, а с целым всей жизни, всей личности пациента.

Психоанализ открыл возможность для психотерапии не своей теорией, а тем, что создал основания для радикально новой по сравнению с прежними практиками модерна антропологической практики, построив ее как герменевтическую дисциплину¹. Клинический подход превращает человека в объект, овеществляет его, в то время как психоанализ и психотерапия обращаются к нему, не делая из него объекта воздействия, а предполагая в нем лицо, способное к изменению себя в процессе понимания, что и составляет суть герменевтического феномена. Психотерапевтическая коммуникация имеет структуру герменевтического круга, т.е. циклического процесса, в котором участники диалога достигают взаимопонимания, выстраивая единый горизонт смысла. Важно здесь то, что, даже имея понимание символического смысла симптоматики пациента, психоаналитик/терапевт не может передать его так, как передается клиническое знание, поскольку к смыслу можно прийти только самому. Терапевт создает лишь условия для понимания.

Целевая программа новой антропологической практики стратегически подобна той, которую можно наблюдать в эллинистической культуре себя: и там, и там субъект имеет возможность поставить себя под вопрос. Это означает в результате прийти к тому, чтобы самому распоряжаться своими поступками и помыслами, не позволяя со стороны влиять на себя, т.е. достичь определенной степени свободы и автономии, взять на себя ответственность за свою жизнь. Феномен субъектности не обусловлен причинными механизмами, он имеет событийную природу и манифестирует

¹ Из этого круга очевидно выпадает бихевиоральное направление вследствие того, что не апеллирует к самопониманию пациента и основано на принципах прямого «педагогического» воздействия.

тогда, когда имеются предпосылки для порождающего его отношения: в условиях конфликтной структуры самосознания, которая проявляется как вызов, как задача для самого себя. Человеку становится необходимо задуматься о себе, о своей жизненной ситуации и перспективе, пересмотреть свою позицию в ценностно-смысловых координатах. Этическая проблематизация здесь означает не просто проверку соответствия или несоответствия каким-либо моральным нормам и заповедям (что тоже возможно), установленным кем-то и когда-то, а проблематизацию своей системы отсчета ценностно-жизненных ориентиров в целом, подготавливающую новый выбор себя, новую форму субъективации, более интегрированную и жизнеспособную. Это, очевидно, то, что необходимо в кризисных экзистенциальных ситуациях, с которыми имеет дело психотерапевт.

1. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
2. *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М.: Наука, 1986.
3. Деятельность, культура, человек // *Вопр. философ.* 2001. № 2. С. 56–123; 2001. № 3. С. 10–57.
4. *Зинченко В.П.* Культурно-историческая психология и психологическая теория деятельности: живые противоречия и точки роста // *Вестн. МГУ. Сер. 14. Психология.* 1993. № 2. С. 41–51.
5. *Кривоцова С.В.* Некоторые актуальные вопросы создания экзистенциально-аналитической теории развития // 2-я Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии (Звенигород, 2–5 мая 2004 г.). М.: Смысл, 2004. С. 80–82.
6. *Лекторский В.А.* Деятельностный подход: смерть или возрождение? // *Вопр. философ.* 2001. № 2. С. 56–65.
7. *Логинова Н.А.* Антропологический принцип в концепции С.Л. Рубинштейна и Б.Г. Ананьева // Психология человека в современном мире. Материалы Всероссийской юбилейной научной конференции, посвященной 120-летию со дня рождения Сергея Леонидовича Рубинштейна 15–16 октября 2009 г. Т. 1. М.: ИП РАН. 2009. С. 64–70.
8. *Лосев А.Ф.* Античная философия и история. М.: Наука, 1977.
9. *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
10. *Мамардашвили М.К.* Полнота бытия и собранный субъект // М.К. Мамардашвили. Необходимость себя / Лекции. Статьи. Философские заметки. М.: Лабиринт, 1996. С. 40–57.
11. *Международный конгресс по теории деятельности* // *Вопр. философ.* 1996. № 5. С. 52–79.
12. *Михайлов Ф.Т.* Избранное (1990–2000 гг.). М.: Индрик, 2000.
13. *Рубинштейн С.Л.* Человек и мир // С.Л. Рубинштейн. Проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1976.
14. *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007.
15. *Фуко М.* Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
16. *Фуко М.* Ненормальные: Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб.: Наука, 2004.
17. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
18. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб.: НСУ; ВРФС, 2001.

Поступила в редакцию ? . 2009 г.