

ЗНАЧЕНИЕ ИДЕЙ ДИЛЬТЕЯ ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ ПРАКТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ: «ЖИЗНЕННЫЕ ПОНЯТИЯ» И «КАТЕГОРИИ ЖИЗНИ»

В.В. АРХАНГЕЛЬСКАЯ*

Опыты о человеке, с которыми психолог имеет дело в современных психопрактиках (не только в рамках психотерапии, но даже в большей мере – в сфере искусства и разного рода практик «работы над собой»), не получают и, как выясняется, не могут получить адекватного психологического осмысления в рамках естественнонаучно ориентированной экспериментальной психологии. Даже в самом естествознании, например, в современной физике, естественнонаучный тип рациональности обнаруживает свою несостоятельность перед лицом новых ситуаций исследования: он оказывается неадекватным их неклассической природе. Тем более справедливо это утверждение по отношению к ситуациям психопрактической работы. Альтернативу автор видит в том особом типе понимания, который присущ так называемым индирективным психопрактикам. Проникнуть в их подлинную суть, по мысли автора, позволяют некоторые идеи философии жизни Вильгельма Дильтея, анализ которых, в избранном ракурсе, и представлен в данной статье.

Естественнонаучно ориентированная психология, держась строгих канонов экспериментальной науки, обречена иметь дело только с «частичным человеком» (Пузырей, 1986), теряя его целостность и, тем самым – возможность его полноценного понимания, а также адекватного и ответственного (Бахтин, 2003) практического действия. Для научной психологии «опыты о человеке», которые предоставляет практика, часто оказываются (относительно реализуемого ею типа рациональности) «иррациональными», недоступными строгому пониманию и осмысленному действию.

* *Архангельская* Виктория Викторовна – аспирантка психологического факультета МГУ.

Казалось бы, радикальную альтернативу естественнонаучной рациональности должна составить психотехническая парадигма. Однако, как оказывается, и в ее рамках не удастся до конца адекватно осмыслить опыты разного рода психопрактик, особенно – опыты индирективной психотерапии.

В современной психотерапии к индирективному подходу в широком смысле слова следует, на наш взгляд, относить не только «клиентоцентрированную» терапию К.Роджерса, но также и ряд других направлений, объединенных общими принципами: *аналитическую психологию* К.Юнга, *экзистенциально-инициальную* психотерапию К.Дюркхайма, *процессуально-ориентированную* терапию А. и Э.Минделл и некоторые другие. В отличие от «директивных» практик (таких, как *НЛП* или классический *психоанализ*), индирективная психотерапия направлена не на излечение пациента от болезни и тем более – не на устранение отдельных симптомов, но на высвобождение и рост его внутреннего существа, на актуализацию универсального, присущего каждому человеку позитивного начала – его творческого (психического и даже психосоматического) потенциала.

Принцип индирективности утверждает, что *каждый* человек всегда располагает всеми *необходимыми* и *достаточными* ресурсами для выполнения основной психотерапевтической работы, и более того: *только этими* – внутренними – силами основной терапевтический процесс и может быть осуществлен (Роджерс, 2001). Задача индирективной терапии состоит в том, чтобы *создавать условия*, при которых человек может соединиться с этой внутренней силой («внутренним терапевтом», «внутренним Учителем» в себе), открыть возможность для присутствия и действия в жизни человека силы, которая единственно только и может наилучшим образом «восстановить» целостность его существа.

Современная же психотехника подобно тому, как и собственно техника, на что обращает внимание М.Хайдеггер в своей критике современной техники (Хайдеггер, 1993), захвачена «поставляющим производством». В рамках этого поставляющего производства природа «поставляется» в наличие для произвольного ее использования. В случае психотехники «поставляются» способности, личность, поведение – человек в целом. Характерное для психотехнической парадигмы инструментальное понимание установлено на «овладение» психикой, сознанием, личностью человека для произвольного их употребления (Лузырей, 2004).

В противовес этому в центре внимания индирективной терапии стоят опыты такой радикальной внутренней трансформации человека, которые нельзя «сделать» психотехнически, а потому и нельзя адекватно по-

нять в терминах психотехнических действий и соответствующих инструментов и процедур. Более того, реализация подобного понимания не просто не позволяет адекватно осмыслять опыты индирективных практик, но и – на что указывают сами индирективные терапевты (*Роджерс, 1998; Юнг, 1997*) – по сути, разрушает терапевтическое действие, блокирует возможность высвобождения основного терапевтического процесса.

В связи с этим возникает задача поиска такого типа психологического мышления и терапевтического действия, которые были бы адекватны особой «природе» опытов индирективных психопрактик, позволяя разворачивать не только и не столько *познание*, сколько особого рода психотехническую *работу*, внутри которой и через которую открывалась бы возможность самим этим опытам *устанавливаться*.

По сути, в индирективной терапии уже практикуется такой особый тип понимания, который позволяет не просто адекватно осмыслять ее опыты, но и открывать возможность им случаться. Однако внутри самой индирективной психотерапии – в силу ее концептуальных средств – этот особый род понимания, являющийся по существу *феноменологическим*, все же не получает достаточно полноценного осмысления, и должен быть еще специально извлечен. Особая, реализующаяся в них феноменология, еще должна быть *установлена* как таковая, причем, во многом уже – в развитие той феноменологии, которая сложилась в рамках философии.

В решении этой двойной задачи – по отношению к психотерапии и к философии – обнаруживается важность некоторых идей В.Дильтея, получивших выражение, в частности, во введенных им понятиях «*категорий жизни*» и «*жизненных понятий*». Эти идеи, которые позже были подхвачены и развиты в работах М.Хайдеггера, открывают уникальные возможности для извлечения опыта «*реальной*» феноменологии индирективных психопрактик.

* * *

Как известно, Дильтей указывал на особую ситуацию познания, в которой находятся «науки о духе» в отличие от наук о природе: на возможность *непосредственной данности* «полноты внутренней связи душевной жизни». Жизнь, как ее понимает Дильтей, обладает «субъективной и имманентной» целесообразностью (*Дильтей, 1996, с.123*). «Субъективной» – означает здесь, что эта целесообразность дана во внутреннем опыте. Дильтей утверждает, что внутренняя взаимосвязь душевной жизни во всей ее полноте *может* быть дана человеку непосредственно. «Имманентной» – указывает на то, что душевная жизнь представляет собой движение, обладающее внутренней «направленностью». Она направлена не на внешнюю цель, а «на» саму себя, на свое «возрастающее расчле-

нение», «артикуляцию», усиление, на свое более полное присутствие и ис-полнение в каждый момент. Имманентная «целесообразность», которую имеет в виду Дильтей, и «состоит именно во все большей способности жизни приводить себя к полноте» (*там же*, с.124). Дильтей пишет: «Целесообразность жизненной связи, выражающаяся в создании и сохранении жизненно ценного и в отклонении всего, что для жизни вредно, ведет – под влиянием условий, в которых находится индивид – к возрастающему расчленению душевной жизни» (*там же*, с.125)¹. Дильтей настаивает на том, что в психологии, в отличие от других наук, изучаемое может быть непосредственно дано исследователю, причем так, что эта данность представляет собой *путеводную нить* для движения самого исследования.

В ситуации естественнонаучного исследования на такую возможность непосредственной данности изучаемого накладывается запрет: объект изучения можно только гипотетически реконструировать на основе множественных косвенных обнаружений в эмпирических процедурах исследования. Важно то, что этот запрет касается даже не столько самого опыта данности изучаемого, сколько возможности, исходя из него, непосредственно направлять ход исследования. Такое отличие, согласно Дильтею, обусловлено спецификой изучаемой реальности (*Дильтей*, 2004, с.48). Природа не обладает телеологичностью, поэтому описание ее в таких терминах характеризует только «способ ее постижения», т.е. относится только к «представлениям о» ней, к плану *знания*. Связи между событиями в природе всегда можно только предполагать, этот способ познания всегда гипотетичен. В науках о природе исследователь никогда не может выйти «за» план знания. В науках же о духе сама исследуемая реальность – жизнь – благодаря тому, что она обладает имманентной телеологичностью и *сущностно* включает в себя (в своем движении, в своем становлении) измерение само-понимания, может быть *непосредственно дана* в своей связности исследователю. Поэтому знание в науках о духе не гипотетично, а «пристекает из» самой этой жизни. Указывая на это важное отличие наук о духе от наук о природе, Дильтей утверждает, что никакая психология и, шире – никакая наука, относящаяся к сфере собственно человеческого, гуманитарного, – была бы невозможна, если бы она не была *изначально* укоренена в этой имманентно присущей самой жизни тенденции к ее самопознанию, самопостижению.

Иначе говоря, самой этой непосредственной данности внутренней связи (или «связности») душевной жизни имманентно присуще, по

¹ Здесь и далее цитаты из работ Дильтея даются в моей редакции – В.А.

Дильтею, также и некое самопонимание – «понимание» *того, что* ведет это движение ко все более полному утверждению жизнью себя в качестве таковой, к возрастанию ее «жизненности», понимание того, что способствует, а что препятствует ее *исполнению*. Тем самым, сама жизнь, как она дана в непосредственном опыте, в переживании, не только «направлена на» свою собственную артикуляцию и исполнение, но и имманентно содержит в себе некую «путеводную нить», по которой это ее движение «направляется». Причем такой внутренней направляющей силой и оказывается имманентно присущее самой жизни само-понимание – своего рода ее собственная изначальная и имманентная герменевтика.

Данное обстоятельство является для Дильтея решающим условием возможности *метода* постижения жизни – прежде всего метода психологии, но также и других духовно-научных дисциплин и особенно – истории. Этот метод оказывается, по Дильтею, именно «*понимающим*» методом. Он, по сути, только «продолжает», усиливает, амплифицирует имманентно присущее самой жизни ее само-понимание. Иначе говоря, у Дильтея в самой идее метода присутствует возможность «направления» познания, происходящего из самой жизни. Причем, оно не ограничивается возможностью ретроспективно оценивать правильность уже выполненного шага познания (подобно «демону Сократа»), но предполагает также способность *проспективно* направлять его (Дильтей, 2004, с.251 и др.).

Имманентная герменевтика жизни должна браться здесь не столько в теоретико-познавательном, сколько в собственно *онтологическом* смысле, т.е. быть *тем, через что* сама жизнь в каждой своей точке себя *устанавливает* и через что она только и может себя длить и возобновлять. Это самопонимание жизни, как сказал бы Хайдеггер, есть трансцендентальное условие возможности установления и возобновления жизнью себя в качестве таковой².

* * *

Чтобы «схватить» специфику имманентной герменевтики жизни, Дильтей вводит различие «формальных» и «реальных» категорий. Если формальные категории («различение», «обнаружение», «равенство», «соединение» и т.п.), выступая «логическими разновидностями психическо-

² Забегая вперед, можно сказать, что это дильтеевское «самопонимание жизни» имеет не созерцательный, а *событийный* характер – характер почти уже *по-хайдеггеровски* понятого «про-из-ведения», т.е. движения, через которое «жизнь» приводится к присутствию. Дильтеевское понимание жизни, таким образом, имеет в виду нечто, радикально отличное от обычного понимания жизни.

го действия», могут совпадать в естественных науках и науках о духе, то «реальные» – присущи только последним.

Понятия в науках о природе, по Дильтею, помимо их гипотетичности, о чем говорилось выше, стоят во *внешнем* отношении к своему объекту. Они всегда извне «прикладываются к» нему, *замещают* его в мысли и в процедурах исследования, и имеют одно и то же, всегда себе равное содержание. Понятия в этом случае дают «представление о» реальности, которую они «отражают». «Объекты изучения» при этом задаются через модели, т.е. особого рода семиотические конструкции, при посредстве которых и получают знания об этих объектах. Понятия в естественных науках принадлежат плану *познания*. Они выступают только как инструменты и средства анализа исследуемой реальности.

В противовес этому «жизненные понятия» и «категории жизни», по мысли Дильтея, не преднаходятся пониманием в готовом виде, а *вырастают* из самой жизни и оказываются «встроенными» в ее осуществление. Поэтому, в отличие от естественнонаучных понятий, они не гипотетичны и всегда ситуативны: найденные в ходе понимания одного случая, они не могут быть перенесены в готовом виде на анализ другого. Они призваны дать не «представление об» изучаемом, а предоставить исследователю само это изучаемое, открыть возможность прямого опыта данности того, понятием чего они являются.

«Жизненные понятия» и «категории жизни» есть *«органы»* самопостижения и самоосуществления жизни, ее амплификаторы. Они образуются в ходе имманентной герменевтики самой жизни, для которой открывают возможность возобновления и более полного осуществления.

* * *

Стремясь пояснить идею «жизненных понятий» и «категорий жизни», Дильтей обращается к автобиографиям трех выдающихся людей: Августина, Руссо и Гете. Жанр автобиографии он берет не случайно: «ведь человек, выполняющий понимание своего жизненного пути, идентичен тому, кто этот путь проделывает» (Дильтей, 2004, с.248). То есть, и в этом особом случае сама жизнь – только в наиболее ясной форме – осуществляет понимание самой себя. Причем, как пытается показать Дильтей, это понимание жизнью самой себя происходит именно в особых *«жизненных понятиях»*, которые рождаются из самой этой жизни и, встраиваясь в нее, амплифицируя ее, позволяют ей приводить себя к присутствию в качестве таковой и, тем самым, себя продолжать.

Для исследователя «категории жизни» оказываются условиями возможности чтения и понимания «текста» автобиографии. Они помогают извлекать и приводить к присутствию *опыт жизни* другого человека,

выступая в качестве формальных условий понимания «объективаций» этой жизни. Они позволяют развертываться пониманию текстов.

Дильтей пишет: «Теперь попытаемся глубже проникнуть в те отношения, которые существуют между категориями как инструментами постижения жизни. Смысл жизни – в ее формировании, в развитии; этим своеобразно определяется значение каждого момента жизни: его значение есть одновременно и переживаемая самооценность момента, и его действенная сила. Каждая жизнь имеет *свой* собственный смысл. Он заключен в той *взаимосвязи значений*, которая и придает каждому настоящему моменту, сохраняющемуся в памяти, *самоценность*, причем этот момент во взаимосвязи воспоминания сопрягается со смыслом *целого*. Этот смысл индивидуального бытия совершенно *неповторим* и недоступен никакому познанию, и все же он, подобно *монаде Лейбница*, на свой манер репрезентирует *исторический универсум*» (там же, с.248).

«Категории жизни», по Дильтею, есть *формальное* условие возможности понимания, и в каждом конкретном случае понимания они приобретают разное «наполнение». Они образуются в ходе *имманентной герменевтики* самой жизни. В этом качестве «жизненные понятия» требуют от герменевта не анализа по *содержанию* и не закрепления этого всегда себе равного содержания в определениях, но «приведения», или «возвращения» их к тому *единству* опыта жизни, «переживания», в котором они берут свое начало. Эта дильтеевская герменевтика «жизненных понятий», по существу, чрезвычайно близка той «аналитике бытия», которую в противовес «анализу сущего» разрабатывал Хайдеггер. В контексте аналитики «жизненных понятий» и сами «категории жизни», выступая в качестве инструментов понимания всегда конкретной, единичной и уникальной – «*вот этой*» – жизни в некоторой неповторимой «*исторической*» ситуации, получают каждый раз *новое* наполнение и позволяют привести к присутствию новый и уникальный *смысл* жизни.

Именно как «категория жизни», по Дильтею, должен браться и сам «смысл». Поэтому, когда Дильтей говорит, что «смысл жизни – в развитии», он не пытается определять «смысл жизни» по содержанию в рамках определенным образом понимаемого «развития», чтобы потом, «прикладывая» это понимание смысла жизни к каждому отдельному случаю жизненного пути, соответствующим образом анализировать его. Говоря, что «смысл жизни – в развитии», Дильтей имеет в виду, что «смысл» и есть *то, что открывает возможность* самого развития. Как «категория жизни» смысл имеет у Дильтея статус «*трансцендентального*»: в каждом конкретном случае, по отношению к каждой единичной жизни он

всегда *уникальным способом* открывает возможность начать *присутствовать и действовать* чему-то именно *как смыслу* – всегда уникальному смыслу *вот этой* жизни. «Категории жизни», встроенные в так понимаемую герменевтику, позволяют в каждом конкретном случае – в случае жизни Гете, Руссо или Августина – приводить к прямой данности, к *присутствию в понимании* исследователя всегда нечто особенного, «своего», присущего именно этой жизни. В силу этого такие «категории жизни», как «ценность», «смысл», «значение» в каждом случае – Августина, Руссо, Гете – имеют совершенно разное «наполнение».

* * *

Говоря о категориях жизни, Дильтей в первую очередь обращается к категории *«временности»*. Он пишет о том, что «время воспринимается как беспрестанное продвижение вперед *настоящего*, в котором оно беспрерывно становится прошлым, а будущее – настоящим. Настоящее – это «наполненное реальностью» мгновение, оно *реально* в противоположность воспоминанию или представлениям о будущем, обнаруживающимся в желании, ожидании, надежде, страхе, стремлении» (Дильтей, 2004, с.241). Жизнь дана как переживание «наполненного реальностью» потока времени. Однако это переживание обладает своей особенностью: «Если попытаться, прибегнув к особому рода усилию, пережить самый поток жизни, то тут же “показывается берег” (...). В этом случае мы вновь попадаем под действие закона самой жизни, согласно которому любое мгновение жизни, ставшее *предметом наблюдения*, – сколь бы мы не усиливали в себе сознание потока – оказывается только *вспоминаемым* мгновением, а не потоком; *ведь поток* (при этом) *фиксируется вниманием, которое останавливает в себе текущее*. Поэтому мы не можем постичь сущность жизни как таковой» (*там же*, с.243). Если переживание времени поставить в центр внимания, то окажется, пишет Дильтей, что «настоящее никогда *не существует*; то, что мы переживаем *как настоящее*, всегда заключает в себе *воспоминание* о том, что только что было в настоящем» (*там же*, с.242).

Таким образом, Дильтей указывает на парадоксальную ситуацию. И жизнь, и время, и переживание – непосредственная данность, присутствие которой очевидно. Более того: эта непосредственная данность и выступает для Дильтея ключевым условием, которое только и позволяет строить «науки о духе», тем, что принципиально отличает ситуацию «познания» в науках о духе от ситуации познания в науках о природе. Но как только мы пытаемся сделать *переживание* потока жизни прямым *предметом* созерцания, мы схватываем уже *только воспоминание* о том, что минуту назад было настоящим, *теряя* при этом и сам «поток», и само

настоящее, и даже само «переживание». То, что при этом ухватывается, уже не является тем, что мы пытались «понять»: «жизнью», «временем», «переживанием» – тем, что как раз и имеется в виду ключевыми категориями наук о духе. Именно в этом смысле Дильтей и говорит о «непознаваемости» *жизни как таковой*. В этом же ключе говорит он и о «*смысле жизни*».

«Парадокс познания» возникает в силу того, что в своем рассуждении Дильтей невольно реализовывал вполне определенное *понимание* самого *понимания*, вступающее в *противоречие* с его же собственной идеей «категорий жизни» и «жизненных понятий». Он полагал, что «подлежащее познанию» должно стать «предметом», «*темой*» акта сознания, и как «тематическое *содержание*» должно быть *расчленяюще* проанализировано в этом своем содержании. Тогда Дильтей и обнаруживает: то, о чем он пытается говорить – жизнь, переживание, смысл и т.д., – не поддается такому рассмотрению. И это понятно: ведь то, что Дильтей имеет в виду под категориями жизни, по своему статусу является собственно *трансцендентальным*: оно дано только *интенционально* и представляет собой *условие возможности* присутствия чего-то в качестве предметно-го содержания сознания (в качестве «смысла», «переживания» и т.д.).

* * *

В «*Цолликонеровских семинарах*» Хайдеггер приводит рассуждение Канта из его «*Критики чистого разума*», в котором тот различает «*анализ*» и «*аналитику*». «Аналитика понятия» это не есть разложение понятия по содержанию для его *прояснения*, но «расчленение самой *способности рассудка* для изучения *возможности* априорных понятий, которые следует отыскивать исключительно в рассудке как *месте их происхождения*, анализируя при этом чистое применение рассудка вообще, что и есть собственное дело трансцендентальной философии» (Кант, 1968, т.3, с.165). Разъясняя эту мысль, Хайдеггер подчеркивает, что «аналитика» по Канту – это не разложение «анализируемого» на *элементы* (примером чему может служить фрейдовский психоанализ), но, напротив – «возвращение» к изначальному синтетическому единству «онтологической возможности бытия сущего». По сути, Хайдеггер здесь, отправляясь от Канта, подхватывает и продолжает дильтеевский тезис о возможности непосредственной данности всей полноты связи душевной жизни в каждый ее момент, как отправной точки «наук о духе». Именно этот опыт данности является *исходной* точкой каждого шага аналитики. Но он же выступает и его «*конечной*» точкой: в точном соответствии с мыслью Канта аналитика на каждом своем шаге должна «*возвращать-ся*» в это «единство», «*возобновлять*» его.

«Самый ход моей мысли, – пишет Хайдеггер, – «возвращает» к аристотелевскому положению, которое гласит, что бытие высказывает себя многообразно. Этот тезис, собственно, был молнией, породившей вопрос: каково же единство этих многообразных «высказываний» бытия? И далее: что вообще значит бытие? Как только я ставлю этот вопрос, следующим шагом я должен спросить: как я могу разворачивать это вопрошание, продвигаться в нем так, чтобы, вопрошая о бытии, держаться его самого? (Хайдеггер, 1992, с.87). Хайдеггер, вслед за Дильтеем и Йорком, различает «бытие» и «сущее». Бытие и есть то, что «высказывает» себя «многообразно» – через разные содержания, – само при этом оставаясь *несводимым* к этим содержаниям и *невыводимым* из них. Бытие имеет статус *условия возможности* присутствия сущего.

* * *

Именно здесь важно вспомнить основное открытие феноменологии – *интенциональность*. Хайдеггер говорит, что интенциональность, т.е. «*направленность на ...*» (Хайдеггер держится именно этой формулы, в отличие от обычной «направленности на предмет») есть всегда «направленность на» *бытие*. По Хайдеггеру, сущее – это всегда *преднаходимое* в качестве *данного*; оно должно в рамках аналитики браться в его отношении к собственно бытию, т.е. исходя из того, как бытие *с-казывает себя* в нем и через него. Рассматривая так все то собственно предметное, с которым она имеет дело, аналитика должна на каждом своем шаге «возвращать» это предметное к *изначальному единству* его онтологической (т.е. бытийной) возможности. Это значит: «приводить» сущее к тому *движению жизни*, внутри которого это сущее становится *тем, через что* сама жизнь может себя *высказывать*, артикулировать и благодаря этому – возрастать в своей «жизненности». Только внутри такого *онтологического* отношения и само сущее впервые получает возможность установиться *как таковое*, установиться в качестве «*феномена*», или того, что может «само о себе говорить». Таким образом, аналитика – на каждом шаге своего движения – должна приводить к присутствию «*само бытие*» как *условие возможности* присутствия сущего. Аналитика отправляется от предметного, «тематического содержания» сознания, которое по своему категориальному статусу является сущим.

Аналитика, «держась самого бытия», должна на каждом своем шаге «возобновлять», заново достигать его присутствия. Потому Хайдеггер и говорит, что аналитика, в отличие от анализа, есть не разложение исходного опыта, при котором «присутствие самого бытия» теряется, но особый способ его «артикуляции», когда это изначальноное «присутствие самого бытия» не только не теряется, но все полнее «выговаривается».

Аналитика, о которой говорит Хайдеггер, как и анализ, имеет в виду движение к *«первой реальности»*. Однако анализ понимает это движение как *«возвращение»* в *буквальном* смысле слова, т.е. как движение *«назад»* – к тому, что *всегда уже* установилось. Анализ понимается как движение в плане *познания*, и никогда – как *«участное»* мышление (Бахтин, 2003). Через *«участное»* мышление то, мыслью о чем оно является, впервые устанавливается не в познании, а в бытии. Хайдеггер же, говоря об аналитике, как об особого рода *«возвращении»*, имеет в виду не возвращение к преднаходимому *«сущему»*, но *«возвращение»* к *бытию*. Аналитика поэтому есть движение не в плане познания, дающее *«представление о»*, но в плане бытийном: движение, *предо-ставляющее* нечто в присутствие через при-ведение его к бытию.

Именно в этом смысле Хайдеггер замечает, что *«трансцендентальное»* у Канта необходимо понимать как *«онтологическое»*. Такое понимание трансцендентального составляет альтернативу традиционному его пониманию, состоящему в том, что трансцендентальные условия возможности устанавливаются в особого рода *реконструкции* по отношению к *всегда уже случившемуся* опыту, исходя из анализа его *содержания* – движению в плане *«онтического»*, т.е. в плане преднадимого, наличного, сущего. Тогда как *«трансцендентальные условия возможности»* внутри *аналитики* – это то, что позволяет устанавливаться *новому* опыту, через который бытие может исполняться.

В идее аналитики Хайдеггер более *радикально* и последовательно, чем сам Дильтей, продумывает основные его идеи. В свете такого чтения Дильтея становится очевидным, что дильтеевские *«категории жизни»* и *«жизненные понятия»* – это особые *«органы»* жизни. Они не просто позволяют таким феноменам, как *«смысл»*, *«история»* и т.д. быть представленными для *познания*, но дают им впервые *установиться* как таковым внутри самого понимания.

* * *

В заключение рассмотрим, как идеи Дильтея позволяют по-новому увидеть *методологический статус* теоретических представлений, существующих в индирективной психотерапии, и по-новому взглянуть на существующее в ней *отношение* между *«теорией»* и практикой.

Теоретические представления индирективных психопрактик в отличие от (естественно-) научных представлений, нельзя рассматривать как *описания* некоторой *до и независимо* от этих практик (и от развертываемого внутри них *«познания»*) существующей реальности. Это *не модельные* представления, относящиеся к некому *идеальному* объекту, существу-

ящему по своим *естественным законам* (хотя они и могут иметь подобный вид, и так – *неадекватно* – осмысляться самими терапевтами). Такое неадекватное понимание теоретических представлений индирективных психопрактик должно быть, на наш взгляд, *деконструировано* подобно тому, как это сделано по отношению к психоанализу (Пузырей, 2003). В случае психоанализа такая деконструкция показывает, что даже основным теоретическим построениям фрейдовского психоанализа, таким, как «эдипов комплекс», «стадии развития влечений», «законы образования сновидений», «перенос» и другим (вопреки убеждению самого Фрейда), *ничего в реальности не соответствует*. Иными словами, нет такой *до и независимо* от психоанализа *естественно* существующей (а потому – *единственно возможной*) реальности, в которой можно было бы обнаружить такие «сущности», как «эдипов комплекс», фрейдовские «инстанции личности» и т.д. Однако, как выясняется, это нисколько не умаляет значения этих представлений и психоанализа в целом, если только они берутся не в прямом отнесении к соответствующим «объектам», а в «приведении» к самой *психоаналитической практике* – как особого рода психотехнические *инструменты и средства* ее организации. Будучи взяты в *инструментальном* статусе, психоаналитические представления не только *восстанавливаются* в их значении и в их «реальности», но и утверждаются в их «*неустранимости*» по отношению к конституции психоаналитического опыта. Психоаналитические построения, как показывает А.Пузырей (*там же*), нельзя просто «отбросить» как не соответствующие реальности, заменив их более «адекватными». Они выполняют особую инструментальную функцию внутри самой психоаналитической работы и потому являются ее неотъемлемой и органической частью. Эти представления имеют *психотехнический* статус.

Очевидно, что и в случае теорий индирективной терапии теоретические представления, существующие в них, имеют *психотехнический* статус. Однако «психотехника», которая существует в этой терапии – совсем *иного рода*, чем психотехника в ее обычном инструментальном понимании (примером которой может служить тот же психоанализ). Представления, существующие в индирективной теории, также являются *органом* практики, однако «органом», который следует понимать уже в духе дильтеевских «категорий жизни». Эти представления являются тем, *через что* открывается возможность *самой жизни* себя длить и возобновлять, открывается возможность ее становления и возрастания, иначе говоря – возможность присутствия и действия сил, которые, с одной стороны, *не предшествуют* самой терапевтической работе, но рождаются

внутри нее «здесь-и-теперь», а с другой стороны – не «производятся» по законам самого психотехнического действия, но только творчески «высвобождаются» и приводятся ко все более полному присутствию.

Вернемся к словам Роджерса о том, что в *каждом* человеке всегда есть все необходимые и достаточные *внутренние ресурсы* для выполнения основной терапевтической работы (включая, заметил бы Дильтей, и ресурсы *понимания*, «имманентной герменевтики» его жизни), и что *только этими* ресурсами такая работа и может быть выполнена. Задача терапевта, как говорит Роджерс, сходна с работой садовника: он может только «*рыхлить и поливать*» – только открывать для человека возможность творчески «*соединиться*» с этими силами, возможность начать присутствовать и действовать этим силам в его жизни. Трудно точнее сформулировать *суть* индирективного подхода, чтобы обнаружилось глубокое внутреннее *соответствие* индирективного подхода и центральных идей философии жизни Вильгельма Дильтея.

ЛИТЕРАТУРА

- Бахтин М.М. К философии поступка // Собр. соч., т.1. – М., 2003.
- Дильтей В. Описательная психология. – М., 1996.
- Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. // Собр. соч., т. 3. – М., 2004.
- Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч., т.3. – М., 1968.
- Пузырей А.А. Глава ненаписанной диссертации // Журнал практического психолога. – 2003, № 1-2.
- Пузырей А.А. К феноменологии инициального опыта // Философские науки. – 2004. № 1.
- Пузырей А.А. Культурно-историческая теория Л.С.Выготского и современная психология. – М., 1986.
- Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. – М., 1998.
- Роджерс К. Клиентоцентрированный / человекоцентрированный подход в психотерапии // Вопросы психологии. – 2001, № 2.
- Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993.
- Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // «Логос», № 3. – М., 1992.
- Юнг К.Г. *Mysterium Coniunctionis*. – М., Киев, 1997.