

# МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ

*Классический  
и неклассический идеалы  
рациональности*



Главная иллюзия, конечно, —  
это пустое пространство между нашим  
якобы бесплотным взглядом и его видимым  
объектом.

М. К. МАМАРДАШВИЛИ

Классический  
и неклассический  
идеалы  
рациональности



Санкт-Петербург  
2010

УДК 1/14  
ББК 87  
М 22

Подготовка издания осуществлена совместно  
с Фондом Мераба Мамардашвили

Редакторы  
Е. М. Мамардашвили  
А. А. Парамонов

Оформление В. В. Пожидаева

Дизайн обложки Р. В. Князева

### **Мамардашвили М. К.**

**М 22** Классический и неклассический идеалы рациональности. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2010. — 288 с.

ISBN 978-5-389-01166-3

Книга «Классический и неклассический идеалы рациональности» открывает серию публикаций работ М. К. Мамардашвили (1930–1990) в издательстве «Азбука».

В работе М. К. Мамардашвили «Классический и неклассический идеалы рациональности» на примерах из физических и гуманитарных наук рассмотрены основные (имеющие философский характер) посылки и допущения, которые определяют как требования, предъявляемые к объективности научного анализа, так и возможности достижения такой объективности познающим субъектом. Проанализирована эволюция этого рода онтологических и эпистемологических представлений в XX веке, обусловленная новейшими открытиями в физике, в социальных теориях, в психологии и т.п. Основной задачей в работе явилось рассмотрение того, как в современной картине мира неклассически формулируется идеал рациональности нашего знания о мире.

В издании также представлены две работы, написанные М. К. Мамардашвили совместно с Э. Ю. Соловьевым и В. С. Швыревым. Их публикация стала событием в отечественной философской жизни 70-х годов прошедшего века. В центре внимания авторов критический анализ неклассических вариантов философского самосознания.

Завершает книгу статья В. В. Калиниченко, в которой прослеживается эволюция оппозиции «классическое/неклассическое» в философии М. К. Мамардашвили.

УДК 1/14  
ББК 87

© Е. М. Мамардашвили, 2010  
© ООО «Издательская Группа  
„Азбука-Аттикус“», 2010  
Издательство АЗБУКА®

ISBN 978-5-389-01166-3

*Впервые работа Мераба Константиновича Мамардашвили «Классический и неклассический идеалы рациональности» была опубликована в 1984 году в Тбилиси. В основу текста был положен небольшой курс лекций «Аналитика познавательных форм и онтология сознания», прочитанный М.К. в мае 1980 года в Латвийском государственном университете. При подготовке его к изданию М.К. существенно переработал ряд фрагментов, другие оставил почти нетронутыми, и в целом текст, конечно, сохранил следы своего «речевого» происхождения. Посмертные издания 1994, 2004 годов были фактически репринтными.*

*Настоящая публикация работы «Классический и неклассический идеалы рациональности» — это четвертое, исправленное, издание. В текст внесена необходимая грамматическая правка, исправлены недочеты первой и последующих публикаций.*

*Я выражаю признательность А. А. Парамонову за сотрудничество в работе по подготовке книги к изданию. Кроме того, что Андрей Альбертович разделил со мной работу по редактированию, он также снабдил «Классический и неклассический идеалы рациональности» рядом комментариев, указав источники и приведя разъяснения некоторых образов и примеров, которые использует М.К.*

*Елена Мамардашвили*

М. К. МАМАРДАШВИЛИ

---

*Классический  
и неклассический  
идеалы  
рациональности*

---

## 1. ПРОБЛЕМА НАБЛЮДЕНИЯ

В классическом своем завершении философия и наука (если датировать это завершение концом XIX — началом XX века) задали вполне определенную онтологию ума, наблюдающего объективные физические явления (физические тела), знание о которых извлекается и строится в науке. Собственно говоря, эта онтология и есть «рациональность», или «идеал рациональности». Неклассическая же проблема онтологии ума (или, соответственно, рациональности) уходит своими корнями в те изменения в ней, которые возникают в XX веке — в связи с задачей введения сознательных и жизненных явлений в научную картину мира. Последний шаг, а именно введение явлений сознания и жизни в физическую картину мира, является весьма проблематичным.

Прежде всего, один простой факт: понятие наблюдения (которое в особых, частных терминах физических наук и вообще естествознания есть просто приложение и реализация определенных философских абстракций сознания) стало одним из решающих и первичных (независимых) понятий, в которые уперлись современные физические науки. О значимости того, как оно вообще построено, говорит и теория относительности, и квантовая физика; вышло оно на передний план и в исследованиях этнологических, антропологических, идеологических и так далее, не говоря уже о психологии. Скрещение разных проблем и разных наук привело к перекрестку, где возникла острейшая необходимость более или менее точно-

го определения понятия наблюдения, — хотя бы настолько точного, чтобы оно по своей точности и прояснительности приближалось к точности определения математических и физических понятий. Иначе говоря, став основным в теоретико-познавательной структуре физики, как и, естественным образом, в структуре лингвистики, феноменологии, этнологии, психологии, социальной теории, понятие наблюдения не только поставило формулировку нашего знания физических явлений в зависимость от результатов исследования сознательного ряда явлений, которые всегда сопровождали и сопровождают исследование первых, но и требует теперь от психологии или от какой-то *X*-науки, занимающейся теорией сознания, определенных идеализации и абстракций, способных бросить свет на явление наблюдения в той его части, в какой оно, сам его феномен, уходит корнями вообще в положение чувствующих и сознающих существ в системе природы.

Я хочу этим сказать, что понятие наблюдения, построенное так, чтобы выявить импликации сознательных процессов, вошедшие в формулировку законов физических явлений и процессов (что делалось и классическим трансцендентальным анализом), должно при этом открывать, оставаясь гомогенным, простор и для анализа и понимания тех же явлений сознания как состояний жизни определенных существ, рождающихся, развивающихся, находящихся в общении, меняющихся и умирающих.

Решение подобной задачи могло бы быть ответом на назревшую в философской и научной культуре XX века проблему, состоящую как раз в том, что тот стиль научного исследования, который ныне господствует, не способен в одном, логически гомогенном исследовании объединить эти две разные вещи — то, как мы исследуем физические явления и достигаем их объективного понимания, и то, как мы при этом способны понимать — научно, объективно — те сознательные и жизненные явления, которые наблюдаются в исследовании и понимании

первых (то есть физических) явлений (как, впрочем, и помимо этого). А определенная унификация средств анализа двух рядов явлений — ряда физического и ряда сознания — явно необходима (то есть фактически объединение тем самым в один двух циклов наук — наук физических и наук о жизни и сознании). Интеллектуально удовлетворительная, полная картина мира не может терпеть внутри себя такого пробела. Иными словами, речь идет о реализации возможности (предполагаемой всякой цельной и самодостаточной натуральной философией) некоторого совместного рассмотрения, с одной стороны, объективных физических процессов, с другой стороны, внешнего им ряда сознательных действий и состояний, то есть такого рассмотрения, чтобы изображение первых допускало бы (по их собственным законам, в изображении формулируемым) рождение и существование таких состояний жизни и сознания (нами понимаемых), в которых их же удастся описать и которые в то же время являются элементом истории определенного рода существ, называемых «людьми» или «человечеством».

Именно в этот деликатный пункт вторгся ряд наук, специфичных для XX века. Я имею в виду сейчас не только теорию относительности и квантовую механику, в которых это вторжение несомненно, я имею в виду также и такую «двусмысленную» науку, как психоанализ Фрейда. Сама необычность восприятия психоанализа культурой и научной публикой свидетельствует скорее не о том, что психоанализ, как иногда говорят, является своего рода мифологией XX века, а о трудности изменения наших привычек научного исследования, уходящих, кстати, корнями в то понятие наблюдения (или рациональности), какое сформировалось и лежит в основе классической науки.

Я хотел бы для начала закрепить именно этот пункт, приводя по ходу дела примеры из тех преобразований, которые в наших возможностях наблюдения природы произведены теорией относительности, квантовой меха-



никой, теорией идеологии (датируемой от Маркса и являющейся в радикальном смысле неклассической, то есть отличной от навыков классической онтологии и эпистемологии), приводя также примеры из психоанализа и так далее и извлекая из всего этого какие-то уроки, идущие в русле той задачи, о которой я уже говорил и которую можно резюмировать так: в общем, речь идет фактически о некоторой расширенной онтологии рационально постижимых явлений, онтологии, включающей в себя и регион «психика — сознание».

И для этого, конечно, нам надо вернуться назад, к самому началу нашей науки, и заново проанализировать, тщательно проследить процессы и пути приобретения знаний и опыта относительно явлений, которые выработались в классической науке.

Напомню пока их результат: внутри физической теории, которая исследует природные явления и добивается некоторой объективной и интеллектуально проницаемой картины физического мира, мы не можем (внутри самой же этой теории) понять те средства, которые мы используем для построения этой картины; настолько, что даже такой ученый, как фон Нейман, в своей попытке объяснить, откуда появляются вероятностные значения и неопределенности в физической теории, связывал появление этих вероятностных значений и неопределенностей с тем фактом, что теория (физическая теория) имеет дело с явлениями, которые начинаются в цепи природы, а заканчиваются в совершенно неясном для нас завершающем звене, будучи зарегистрированы нашими аппаратами отражения, осознанием нами состояний этих аппаратов отражения<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Джон (Янош) фон Нейман предложил математическое доказательство невозможности включения в квантово-механический формализм «скрытых параметров» — дополнительных переменных, описывающих состояние наблюдателя. Он показал, что даже в случае перехода к системе, включающей в себя наряду с объектом исследования также и аппараты отражения самого наблюдателя, неопределенность в теоретическом предсказании результатов измерения сохранится. См.: *Нейман фон Дж. Математические основы квантовой механики*. М.: Наука, 1964. — *Прим. ред.*

И вот это осознание, которое является конечным звеном фиксации нами цепи физических явлений и без которого мы вообще не можем о них судить и что-либо знать, мы не можем само фиксировать в точных понятиях. Тем самым мы точную картину физических явлений в мире покупаем ценой нашего непонимания сознательных явлений. Я подчеркиваю — ценой нашего научного непонимания. Как живые реальные существа, мы продолжаем понимать и весьма свободно ориентироваться и жить в сфере сознательных явлений, но мы не можем построить относительно них теорию. Иными словами, мы не можем сознательные явления зафиксировать объективно, что делает человека и жизнь — и это самое главное следствие — чуждыми объективно изображенному физическому универсуму, выбрасывает их из него.

Держа в голове этот результат, вернемся к тому, с чего мы начали. Я сказал, что классическая философия задает некоторую онтологию ума, наблюдающего физические тела. Какие здесь в «упакованном» виде содержались правила и совершенно общие предпосылки, допущения философского порядка? Вдумаемся в само понятие «физическое тело», беря, конечно, его со стороны философских допущений и понятий, вдумаемся в то, какая этими понятиями задается онтология мира.

Физическим телом, грубо говоря, называется такое явление, которое полностью пространственно выражено в своем содержании, то есть все, что мы можем сказать о структуре этого явления, о его составе, строении, так что оно полностью развернуто для внешнего пространственного наблюдения или же (если идет речь об идеальных абстрактных объектах или так называемых ненаблюдаемых теоретических «сущностях») разрешимо на каких-либо наблюдаемых частях внешнего пространства. В этом смысле термины «объективное» и «пространственное» совпадают, могут употребляться через запятую, как и понятие «внешнее наблюдение». В последнем добавлении очевидно, что «объективному» тождествен-

но здесь «внешнее» (или пространственное), а «субъективному» — «внутреннее»: в явлениях, рассматриваемых в качестве физических, не может быть внутреннего, то есть такого, которое в ссылках, объяснениях, обоснованиях и так далее допускалось бы по ту сторону локализации и прослеживания явлений в пространстве и времени (в виде чего-то наделенного некоторыми «первичными силами», «свойствами-влечениями» вроде: «стремиться», «избегать», «желать», «подумать и поэтому что-то сделать» и так далее).

Отсюда и второе правило классической рациональности, связанное с заданием пространственной артикуляции всему познаваемому и понимаемому, правило, которое определяет, вместе с объективностью, также и «материальность» рассматриваемых явлений. Я имею в виду отождествление (восходящее к Декарту) «материальности» с пространственностью (или внешней выраженностью для наблюдателя), лишь в зависимости от которой действия мира на нас или на возможного наблюдателя могут (и будут) рассматриваться как материальные, опытно данные (и поддаваться наглядному представлению в образах «контакта», «соприкосновения», «удара», «взаимного расположения» и так далее). Это великий принцип опытной науки: то, что воспринимается органами чувств, есть только материальные тела и их действия. Ясно, что отождествление пространства с материей имеет глубокий философский и методологический смысл. Если мы под термином «материя» имеем в виду нечто отличное от сознания, имеющего внутреннее (психическое) измерение, а за этой последней вещью признаем непространственность, то под «материальными процессами» мы, конечно, имеем в виду то и только то, что полностью выражает самое себя своим пространственным расположением, поддающимся внешнему наблюдению.

Это внешнее наблюдение, которое способно раскрывать объективным образом сущность предмета, его строение, его законы, по определению рефлексивно, то есть оно далее задается классическим правилом — декартов-

ским правилом «когито» (или «трансцендентального „я“»). Термин или понятие «когито», правило «когито» среди всей совокупности явлений выделяет одну категорию явлений, которые характеризуются или обладают свойством непосредственной достоверности, такой, что явление понятно само через себя и не нуждается для своего понимания ни в каких дополнительных предположениях, не нуждается в том, чтобы мы его разлагали и прибегали для объяснения его к каким-либо другим явлениям, сводили бы его к ним; мы можем его понимать через него самого. И самое главное — оно не имеет референта вне себя (самореферентно). Таковым и является феномен сознания.

Причем под ним имеется в виду не то или иное конкретное содержание, нами осознаваемое, а само событие, явление сознания, в универсальной форме которого (если оно произошло) непрерывным и далее внутри себя неразличимым образом связаны два крайних термина: восприимчивость того или иного обстоятельства дела в действительности и сознание, что «я именно это обстояние дела воспринимаю». Это чистая и простая форма — в том смысле, что ее сознательное содержание не может рассматриваться как полученное из органов чувств (оно, следовательно, трансцендентально) и что в ее весьма распростертую, отнюдь не точечную область мы не можем вставить какой-нибудь другой предмет, сам в свою очередь не обладающий признаком сознания (фактически — сознания сознания).

Итак, когитальное сознание есть ухватывание сознанием в любом осознаваемом содержании самого факта, что «я его сознаю», чем и исчерпывается это содержание как сознательное явление. Скажем, содержание осознаваемой физической боли есть сознание этой боли; и сознание этой боли — в своем тождестве знанию происхождения события — не зависит от того, что мы могли бы доказать, что в действительности причины этой боли не существует, что нам она только кажется. Это не имеет значения — кажется ли это или не кажется, — потому

что содержание сознаваемого явления как феномена осознания полностью задано сознанием.

Иначе говоря, в данном случае концептуальное сознание происхождения явления совпадает с его содержанием и последнее не может быть отделено от первого. Психолог или физиолог может показать, что сознание или ощущение боли у субъекта возникло в силу определенных иллюзий, вызванных определенными физическими причинами, но никакое исследование такого рода не отменит данного явления боли как явления сознаваемого. Вот к каким явлениям относится термин «когито». Эти явления тогда рассматриваются как абсолютные. Что есть «абсолютное»? Абсолютным является то, что для понимания самого себя не нуждается ни в чем другом, то, что может быть понято само через себя. Что такое «относительное»? Относительное есть то, что мы можем понимать лишь в зависимости от понимания чего-то другого и в сопоставлении первого со вторым, одного с другим (например, расположения во внешнем пространстве всегда относительны).

Если мы какое-то явление понимаем безотносительно к каким-либо другим явлениям, то оно «абсолютно». В этом смысле сознание есть абсолютная достоверность для классической философии (или данность сознания является абсолютной достоверностью).

В классической философии (я повторяю) формулируется тезис, что данность или данности сознания являются непосредственными, далее несводимыми очевидностями, которые могут быть положены в основание понимания всего другого. Все понимаемое другое будет относительным, лишь данные (или данности) сознания обладают непосредственной очевидностью или абсолютностью. Но здесь не имеется в виду данность сознанию чего-нибудь, речь идет о данности сознания. Это не сознаваемое содержание, а феномен сознания. Этот феномен сознания рефлексивен, потому что, как мы видели, мы сознание даже определить не можем, не предполагая сознание сознания, то есть самосознание. Но са-

мосознание не в эмпирическом психологическом смысле, скажем, в смысле «сознавания мною меня самого» как некоего реального эмпирического психологического субъекта, а в смысле неразрывности содержания некоторого происшедшего события с фактом знания, что это событие произошло. Речь идет о когитальных, а не психологических актах.

В когитальном, или рефлексивном, сознании мы одновременно ухватываем предмет в той мере, в какой мы вместе с ухватываемым или мысленно видимым предметом ухватываем и те акты или ту схему, посредством которой этот предмет давался сознанию. Такая рефлексивная процедура определяет наши возможности объективации.

Что такое объективация? Это те содержания нашего сознания, о которых мы можем утверждать, что соответствующие им объекты имели место или произошли в действительности, то есть такие содержания сознания, которые мы можем отделить от состояний субъекта, которые не зависят от последних и которые мы можем рассматривать как происходящие в действительности (а не в представлениях и их связи). Но, само собой разумеется, мы не всякое содержание нашего сознания можем объективировать, отделить от состояния нас самих. И если уж какие-то мы можем объективировать, то лишь на основе определенных правил, посылок или допущений. В числе последних фигурирует одно основное допущение, связанное как раз с рефлексивным характером акта «когито», а именно: возможность объективации предполагает, что события в мире, наблюдаемые субъектом (любым субъектом — человеческим или каким-нибудь иным, но удовлетворяющим своей формальной тождественностью и постоянством определению сознания и не производящим никаких изменений в действиях мира), происходят в мире как бы дважды — один раз стихийно и спонтанно, наблюдаясь в своих воздействиях на человеческое или какое-либо иное чувствующее и сознающее устройство, а затем повторяясь в качестве со-

знательно контролируемых, воспроизводимых и конструктивных.

Для изучения физических явлений или природы это означает, что события в мире, явления мира — такие, о которых мы могли бы что-то высказывать рационально и которые мы могли бы объективированно представлять отделенно и независимо от наших ощущений, — должны повторяться и воспроизводиться в некотором пространстве наблюдения, обеспечивающем определенную непрерывность воспроизведения самих сознательных состояний наблюдения. Иначе говоря, абстракция «когито» предполагает некоторые сверхэмпирические непрерывные акты сознания. Предмет как бы не может «выскочить» из него в том смысле, что он не может обладать некоторыми, условно скажем, теневыми сторонами или дырами, которые не поддавались бы в какой-то момент времени и в каком-то месте пространства непрерывной развертке в наблюдении.

Иными словами, в рамках процедуры «когито» вводится принцип непрерывности воспроизводимого опыта, без которого нет физического знания. А раз в рамках рефлексивной процедуры введена непрерывность опыта, то это предполагает или одновременно задает и некоторую самотождественность субъекта (субъекта наблюдения). Предполагается, что есть некоторое «одно сознание» — непрерывный носитель осознаваемых событий или наблюдений событий. Короче говоря, во всех точках пространства наблюдения возможен (непрерывный) перенос наблюдения, не нарушаемый ни в одной его точке. По отношению к любой из них, в том числе такой, в какой я сам как наблюдатель не нахожусь, действует возможность рефлексивно в нее переноситься и воспроизводить в ней «одно и то же сознание», то есть сделать себя сознательным носителем тех событий, которые в той точке произошли спонтанно и без меня. Я могу их воссоздать, то есть свести их к некоему одному (трансцендентальному) субъекту как автономному и конечному их источнику.

Например, простая посылка классической структуры наблюдения состоит в следующем: знание, эксперимент (если эксперимент рассматривать как знание) доказательны, если они поддаются воспроизведению, то есть любой другой человек в другом месте пространства и в другое время должен обладать возможностью воспроизвести их и получить те же результаты. Следовательно, в понятии «знания» тавтологически заключено предположение, что тот, кто знает предмет *A*, знает свое состояние ума относительно *A* (то есть сознание прозрачно для самого себя).

Более того, состояние ума, в котором известен некоторый предмет *A*, одинаково по всему пространству наблюдателей и их состояний, то есть фактически в любой данный момент расположено множественно сообщенным образом. Отсюда, кстати, в классической философии и появлялись неминуемо, если выражаться на физическом языке, бесконечные значения вводимых определений. Таковым было, например, представление некоторого гипотетически сверхмощного, «божественного» интеллекта, переход к которому от человеческого возможен лишь в виде предельного. Но этот предельный переход допустим, поскольку с самого начала предполагается, что человеческий ум со-родственен, со-природен, участвует в этом гипотетическом, в момент «всеохватывающем» и «вездесущем» божественном интеллекте, образ которого и обосновывает допущение непрерывности сознательного опыта, которая, в свою очередь, есть условие того, что мы вообще что-либо объективное можем о чем-то высказать. Более того, декартовская теория «врожденных идей» также совершенно явно вытекает из допущения непрерывности сознательного наблюдения (или фактически — некоторого сверхэмпирического сознания), хотя ведь каждому ясно, что реальное сознание дискретно, актуализируется в разделенных в пространстве и времени головах и в смене внутренних состояний между ними и внутри них, и никто не мыслит непрерывно, и никто не сознает непрерывно. Но принцип «врожденности» или «трансцен-



дентального априори» (в кантовском варианте) имеет в виду другое, а именно — наличие структурных и нелокальных элементов сознания, не сводимых к содержанию любого в конечное время и в конечном пространстве завершаемого опыта (в этом смысле — внеэмпирических) и обеспечивающих непрерывность «одного сознания».

Все эти вещи, как мы видим, совершенно явно связаны с тем принципом классического рационализма, который я в самом начале и, казалось бы, независимо от принципа рефлексии и принципа непрерывности опыта сформулировал, а именно — с принципом пространственности, то есть с требованием полной пространственной артикулированности предмета во вне самого себя (и доступно внешнему наблюдению) как условия того, что мы вообще можем знать о нем научно. Но здесь и начинаются проблемы неклассической рациональности, здесь они завязываются, распространяясь, как пожар, и на все остальное.

Вся проблема сознательных явлений, вся трудность введения их в научную картину мира и состоит, очевидно, в том, что сознательные явления по определению, накручиваясь как бы сами на себя и создавая собственное пространство и время, ускользают от нас, от нашего наблюдения, от того наблюдения, которое сформировано классическими правилами, то есть от того, которое может быть выделено (отдельно от предметов) в качестве внешнего пространства наблюдения.

Возьмем в качестве пометки для дальнейшего простую иллюстрацию. Непрерывность опыта (а она — условие научных высказываний о предметах, данных этому опыту) предполагает, как я сказал, перенос наблюдения по всему полю, то есть мою возможность в любой точке пространства наблюдения быть рефлексивно непрерывным носителем интеллигибельного содержания происходящих (или вообще осознаваемых) там событий, явлений. Но уже простой пример обучения — если вдуматься — ускользает от этой непрерывности, не говоря уже о более сложных явлениях, которые, скажем, пси-

хоанализом выявлены. Я ограничу свою задачу (потому что все остальные, более сложные проблемы нам еще предстоят) напоминанием об одном простом свойстве феномена усвоения знания и обучения. В классической педагогике, а она лишь частный элемент общего классического стиля мышления, фактически предполагается некоторая привилегированная (и в этом смысле — единая и абсолютная) система отсчета — такая, что перенос знания из любой точки пространства и времени в любую другую точку пространства и времени (в том числе из одной головы — в другую в обучении и усвоении) покоится на реконструкции или воссоздании одного единого (или самотождественного) субъекта по всем точкам этого поля. Это означает, что везде происходит «то же самое», что может быть получено на основе подстановки однорефлексивного, автономного и конечного источника выбираемых, приводимых в связь и подтверждаемых данных, представлений и знаний.

В этом смысле поле «нормализовано», и предполагается, что время на преобразование, на трансформацию в объединяемые затем точки можно не учитывать, то есть преобразования предполагаются совершившимися, мгновенными (в этом смысле точки безразмерны, идеальны). Ведь мы, рассуждая о сознании, наблюдении, отражении и так далее, всегда как бы сидим на двух стульях: мы одновременно какими-то независимыми средствами видим и предмет сознания (данный, например, ребенку в какой-то другой точке наблюдения), и действие этого предмета на сознание, и само это сознание — в предположении, что и там и здесь наблюдается один и тот же мир, о котором мы знаем независимо от «путей», проходимых к нему ребенком, и который существует в некоторой универсальной системе отсчета. И мы считаем, что процесс обучения состоит в том, что если, например, ребенок стоит в точке  $A$  и у меня, у универсального наблюдателя, есть знание о том, что происходит в точке  $A$ , то я могу передать ребенку это знание или он, проделывая соответствующие шаги по своей ка-

кой-то скрытой динамической «кривой», со временем все равно придет в итоге к пониманию того, что я уже понимаю. Но, во-первых, весь опыт исследований лингвистики и психологических исследований, и антропологических исследований, и мифологических исследований лишь подтверждает древнюю, еще Сократу и Платону известную истину, что знание не пересаживаемо из головы в голову в силу одного простого онтологического обстоятельства: никто вместо другого не может ничего понимать, понять должен сам, и, более того, если уже не понял, то вообще не поймешь сообщаемое: понять можно лишь то, что уже понял (и в этом смысле — из себя, «вспоминая»). И этот акт понимания «самим» не выводим ни из какой цепи обусловливания этого понимания, он должен совершиться или не совершиться, то есть знание не перекачиваемо в другую голову, как в некую пустоту перекачивалась бы жидкость. Я могу пройти максимально далеко, максимально сузить воронку, внутри которой должен вспыхнуть акт понимания, но акт понимания — он должен вспыхнуть, и он не выводим из того, как я суживал эту воронку. Весь опыт современной философии (опыт экзистенциализма, например, феноменологии, антропологии и так далее) довел до понимания одну простую вещь, а именно — что есть одно существенное, не психологическое вовсе, онтологическое обстоятельство, которое делает уникальными некоторые акты, которые обозначаются словом «ответственность», «решение», «выбор», «понимание» и пр.

Я привожу фактически пока лишь частный пример нарушения той онтологии, которая применима к наблюдению физических тел или физических явлений и применима к ним потому, что у них нет своего пространства и времени. Здесь нужно подчеркнуть для последующего одну вещь, чтобы не было недоразумений. Мы уже видели, что процедурой «когито» вводится, кроме всего прочего (кроме понятия рефлексии, непрерывности наблюдения, некоторого сверхэмпирического непрерывного сознания и так далее), еще и требование пространства

и времени. Но эти пространство и время не есть понятия о пространстве и времени, а есть условие знания; они являются, прежде всего, характеристикой условий и структуры наблюдения физических процессов, в которых наблюдатель участвует как физическое существо.

Из примера же, который я приводил, мы в качестве фона для всего дальнейшего имеем некоторый пока намек на то, что есть особая категория явлений в составе мира, которые (или наше знание о которых) явно нарушают указанное требование (или же требуют его расширения). Если мы понимаем, что обучить никого ничему нельзя в том смысле, что акт обучения или усвоения сам должен совершиться и как таковой не задан, то мы, очевидно, должны иметь дело с каким-то другим интеллектуальным инструментарием нашего понимания и нашего анализа.

И, во-вторых, продолжая пример, чтобы сразу закрепить этот пункт, я напомним следующую вещь или даже две вещи. Если мы возьмем все работы, какие существуют сейчас по детской психологии и лингвистике, скажем, по исследованию процессов усвоения ребенком языка, то ясно увидим, что предположение (а оно связано с классической методологией), что ребенок усваивает язык последовательным перебором единиц языка или ситуаций, явно не работает. Где-то к трем годам совершается скачок, когда мы можем вдруг констатировать, что ребенок знает язык. И нельзя предположить, что он совершил этот акт и стал способен порождать неограниченное число правильных фраз, в последовательности пройдя и усвоив все семантические и формативные единицы. Число этих единиц даже несопоставимо с числом ганглиев мозга как единиц умещения и хранения информации. Нельзя информацию обо всех семантических и формативных единицах языка уместить, если проходить ее в последовательности по всем единицам, ибо это дает числа, значительно превышающие разрешающие возможности мозга.

Возьмем другой пример — пример детского полового развития. Уверены ли мы, что перед ребенком стоит тот

же мир, что и перед нами? Уверены ли мы, что имеем право методологически рефлексивно перенестись (по правилам непрерывности опыта) в точку наблюдения ребенком мира и назад — от этой точки к точке, где мы наблюдаем? Классически эмпирический опыт предполагает однородность такого пространства наблюдения и универсальность его условий. И предположение этой макроскопической однородности и причинности до сих пор господствует в наших мысленных навыках настолько, что понимание явлений, относящихся к детству и описываемых психоанализом, упирается в эту нашу привычку, как в стенку. Мир задан для нас в некоторой универсальной и абсолютной системе отсчета, из которой возможно внешнее наблюдение событий в нем. И все, что не поддается такому воспроизводящему наблюдению или не пробегает путей, которые предначертаны его «нормализованным» полем, его формами приведения, представляется отклонением, сбивом, нарушением, побочным продуктом работы, флуктуацией, производимой на выходе, и так далее. Поэтому, скажем, безумие — нарушение нормы душевного здоровья, *lapsus linguae*<sup>1</sup> и *lapsus calami*<sup>2</sup> — нарушения лингвистической нормы, сексуальные отклонения — нарушение даже по самому языковому смыслу этой фразы. Если вдуматься в философский или интеллектуальный мир, который стоит за тем, как мы производим такого рода суждения, в осмысленность их как текстов, то они оказываются неграмотными, некорректно порожденными, ибо мы имеем дело в этих случаях с другой реальностью, требующей иных средств мышления.

В приводимом мною примере есть камень преткновения, который психоанализом и был взят в качестве исходного, почему, собственно, психоанализ и предполагал определенную революцию в наших мысленных навыках и, прежде всего, пересмотр самого нашего поня-

---

<sup>1</sup> Обмолвка (лат.). — Прим. ред.

<sup>2</sup> Описка (лат.). — Прим. ред.

тия, что такое физический факт, объективная данность (под «физическим фактом» я в данном случае имею в виду не обязательно вещественный факт, а лишь факт, который может считаться необратимо происшедшим и о котором мы можем высказаться объективно). Вот перед нами простая вещь в нашем примере — разница полов. Она несомненный факт; есть разница полов, скажем, между мальчиком двух лет и девочкой двух лет. Называя это фактом, мы имеем в виду, что развивающаяся жизнь этих детей протекает в терминах этой (и для нас общей) реальности, которая для них тоже факт, но лишь постепенно проясняемый и понимаемый. А то, что они пока говорят, есть просто заблуждения детского, незрелого сознания. Они еще не знают чего-то — того, что знаем мы, что несомненно существует и что и там и здесь действует независимо от индивидуального пути, каким устанавливается соответствующая система отсчета. Но психоанализ показал как раз, что разница полов не существует как факт, то есть не то, что мы видим, действует в качестве такового. В качестве факта она возникает (локально, то есть независимо от перебора и прохождения ряда). И возникает лишь после того, как ребенком будет проделана очень сложная психическая проработка, работа интерпретации, фантазмирования, воображения так называемых детских «теорий», объясняющих, почему там, где у мальчика выпуклость, у девочки — впадина.

И именно этот «мир в работе» является реальностью для исследователя в том смысле, что от характера рабочих конструкций этого мира зависят психические, нравственные, ментальные последствия, заданные затем в конституции человеческого субъекта и не устранимые, например, морализированием. Ясно ведь, что только при допущении абсолютного наблюдателя (а это классическое допущение) так называемые сексуальные отклонения являются предметом морального суждения. И тогда мы выбираем соответствующие меры — или тюрьма, или идейное внушение. А многие вещи в XX веке приучили

нас (правда, не совсем еще) смотреть на это иначе (потому что выгонишь в дверь — влетит в окно). От нас требуется способность рационально воспроизводить эту реальность, а этого нельзя сделать, не введя феномены, явно принадлежащие не действию природы, а действию психики, сознания и языковой артикуляции, в самое начало, внутрь объективного определения строения мира с его «фактами». Ребенок не живет в мире, в котором существует разница полов. Этот мир возникает тем или иным образом и с теми последствиями истории, модуса того, как он определился для живого существа.

Есть уникальность явлений, которая классической онтологией не учитывается. Известно одно фундаментальное различие, которое существует в классической онтологии. Оно состоит в следующем: различены мир сущностей и мир явлений, на которых мы эти сущности наблюдаем. Акт воспроизводства и снова наблюдения явлений — поскольку этот акт, по трансцендентальному правилу, не влияет на объективный ход вещей — никоим образом не меняет сущности. Это элементарный постулат объективного физического исследования. Но, кстати, именно классического, поскольку он колеблется и нарушается уже, например, в квантовой механике. И поэтому стоит разобраться в приведенной элементарной истине.

Мы знаем, например, что у человеческой любви как события, как чувства есть определенное значение, сущность. И мы, в общем-то, именно это, нами не отменяемое и не изменяемое, переживаем в своей жизни, как и заново будут переживать другие люди, миллионы других, что, конечно, не меняет смысла и значения дела. Оно есть то, что есть, имеет свою сущность. А с другой стороны, есть определенный опыт, опытное ее явление. Скажем, мне 16 лет, и взрослый, опытный человек объясняет мне, какова природа любви и ее законы, говоря, например, что «чем меньше женщину мы любим, тем больше нравимся мы ей» (это мы можем и у Пушкина

прочитать<sup>1</sup>). И я не могу этого понять и усвоить. Почему? По глупости или детской незрелости, что ли, как мы и предполагаем? Нет, понимание здесь в принципе невозможно, и разницу здесь нельзя устранить ссылкой на приближенный «несовершенный» характер всякого эмпирического явления сущности. (Представьте себе, что проблема измерения в квантовой механике решалась бы такого рода ссылкой!) Есть такие вещи, которые должны быть пережиты и заново установлены, непрестанно рождаясь в лоне бесконечных потенций. Важно происходящее в н у т р и индивидуального переживания, во внутрь протянутом измерении эмпирического факта испытания, то есть эмпирического факта эмпирического опыта (в этом смысле эмпирией будет и его теоретическое содержание — например, выбор языка описания). Он не есть простое, рефлексивно приводимое к форме повторение сущности, а имеет значение для самой сущности в том смысле, что в этих случаях мы не можем предполагать заранее данного (или пред-данного) мира законов и сущностей, по отношению к которому сознание было бы лишь отражением и который лишь ожидал бы быть нами познанным, приближаясь к нам — по мере суммирования нами относительных истин — из вечной дали асимптоты абсолютного знания. Невозможность придать реальный физический смысл существованиям в готовом мире идеальных сущностей и законов (а именно его допущение стоит за такой картиной нашего движения к истине) вполне ясна, если всмотреться, например, в ту картину, которая получается в случае так называемой волны вероятности или шредингеровской функции, лишь квадрат которой имеет в квантовой механике физический смысл (и притом с заходом в комплексную область фазового пространства), и этот смысл существенно конституируется фактом эксперимента и языкового (теоретического) выбора — как э м п и р и

<sup>1</sup> Имеются в виду строки из поэмы «Евгений Онегин»: «Чем меньше женщину мы любим, / Тем легче нравимся мы ей». — *Прим. ред.*



чески имевшем место, а не идеально предположенным (хотя, казалось бы, он должен был бы быть лишь фактом еще одного наблюдения сущности). Его значение должно быть учтено в физической картине мира или, в случае философии, в онтологии.

Короче говоря, определенные уникальные явления имеют последствия для больших систем, для мира, для того, во что и в какую форму отольется его структура или его онтология.

Для человеческих же существ речь идет о формативных последствиях: от индивидуации мира эмпирическим его испытанием зависит, кем и каким я буду, многое во мне и в моей судьбе развернется в зависимости от той уникальной формы, в которой я, скажем, влюбился или проделал первый опыт любви, как и любого другого существенного человеческого качества и состояния. И меня ничто не может освободить от этого, так же как обучить истине меня нельзя — я должен ее сам понять, как уже говорилось выше. И это не простой, формальный привесок, растворимый в словах: «каждому нужно что-то пережить», «самому нужно испытать» и тому подобное. Нет, обращение к индивидуальности физического события явно влечет за собой существенные философские, онтологические последствия, говорящие о том, что в определенных предметных областях имеет место такое отношение сущности и явления (как и других категорий), которое требует изменения привычных рамок нашего мышления.

## **2. ПОНЯТИЕ ФЕНОМЕНА**

Мы выяснили, очень суммарно, конечно, и бегло, что действия природы — в той мере, в какой они нами понимаются, — фиксируются в нашем пространстве и времени опыта, в пространственности и временности, даваемых определенными схемами деятельности познающего существа, и, зафиксировавшись на них, не дают

нам возможности одновременно со знанием о физике явлений знать научно о процессах сознания. Последнее, таким образом, не философский тезис, который можно было бы принять или отвергнуть, а продукт организации и познания, ее «истории». Это экран самого же сознания, являющийся трансцендентальным элементом организации познания и его актов и мешающий увидеть присутствие субъекта за спектаклем мира, предстающим как объект.

Здесь и заложены классические различия души и тела, сознания и материи, одушевленного и неодушевленного и тому подобного, и вполне логичным обобщением всей этой ситуации является Декартов вывод о дуальном характере «субъект-объектной структуры», то есть о несводимости в ее рамках двух «субстанций» — мыслящей и протяженной. Дуализм фактически означает, что если описание физики явлений организовано таким образом, что одним из первичных и независимых его понятий оказывается допущение определенных свойств наблюдения (например, трансцендентальной непрерывности сознания), если сама формулировка любой конкретной причинной связи во внешнем нам мире зависит от того, как увязан опыт универсального и однородного наблюдения ее проявлений по множеству точек пространства и времени, то этим же аппаратом причинности мы не можем объяснить (в качестве причинно вызываемых миром — в том числе и нашим телом, которое в этой структуре есть часть внешней действительности) процессы в нашем сознании, потому что сознание уже допущено — и допущено акаузально — в самой формулировке причинной связи. Поэтому язык наш должен быть двойственным, приводя мысли и сознательные состояния к мыслящей «субстанции», а материальные явления — к протяженной, строго устрояя термины одной из описания другой.

Таким образом, мы получили следующий, очень интересный результат. То, что Декарт называл «первичными качествами» как единственно объективными в чело-

веческом отражающем аппарате (в отличие от «вторичных качеств»), и есть такие качественные состояния отражающих устройств, которые поддаются пространственной артикуляции в явлениях мира, континуально в них действуя, и которые ясно и отчетливо мыслимы как раз потому, что изнутри этих явлений мы максимально устранили тень, отбрасываемую какими-либо «душами» или одушевленными силами и их проекциями. Иными словами, именно в них мы расцепили первичную непровольную (и антропоморфную) слитость — слитость объективируемых в мире атрибутов вещей с их «чувствующе-испытующими» состояниями, проецирующими взгляд сидящего внутри них гомункулуса. Но это мы сделали в определенной структуре сознания (той, которую я выше назвал дуальной).

И это имеет простой смысл: использование данных и показаний ощущений из «чувствующего» звена цепи действия природы (где физическое каким-то таинственным и неизвестным нам образом превращается в ощущаемое, то есть психическое) через осознаваемую сторону этих состояний (что позволяет нам не зависеть от указанного незнания, нейтрализовать его) означает, что в этой точке пересечения событий Вселенной и событий отражения мы имеем модели и их действие, означает, что мы моделируем возможные природные события и собственным материальным строением, развивая в нем артефактический элемент (вроде геометрического «образа» законоподобия твердого тела или же состояний приборно-измерительных приставок к нашим органам чувств), и добавлением к ним нелокального структурного элемента, реализующего эффект бесконечности. Поэтому речь идет о «явлениях» в логическом пространстве моделей, о непрерывных действиях (например, инерции), завязанных и на квазивещественные «прообразы», и на бесконечность, и от которых объективации непрерывным образом зависят. То, что есть «являющееся», есть таковое в логическом пространстве моделей, есть артикуляция действий мира, доступная наблюдению и не-

прерывной в нем развертке (но этим и амплифицированная). Это макроструктура эмпирического причинного опыта.

Но за конструктивное использование сознания всей этой деятельности (например, в моделях), за расцепления спонтанно «одушевляющих» и проективных сращений именно в этой структуре сознания есть цена, которую мы платим. Если нет структуры, то мы ничего не можем сказать о том, какова Вселенная помимо и независимо от наших ощущений, а если она есть, то не все можем спросить и узнать. В том числе — не можем узнать ту часть действительно случившегося, которая ушла в качественные и индивидуальные интенсивности наших состояний, порожденных ощущениями (так же как цветов, запахов, звуков и так далее нет в составе физической картины мира, хотя их различительные показания обязательно используются в ее построении). Здесь имеется определенного рода логический (или герменевтический) круг. И дело, конечно, в том, что связность сознания оказалась элементарной (в то, что ниже ее, мы не можем пройти). Ее элементарность настигает нас и на в бесконечность уходящем конце конфигурации мысли, общие универсальные значения которой привязаны к реальным объектам в точке пересечения. Эта привязка и уникальна, единственна, и не определена содержательно-предметно в полном виде, поскольку не существует алгоритмизируемого и непрерывного перехода от ее предметного состава к смыслу, к понимающей мысли. И, в силу непредметности такого элемента ее до-определения, ее нельзя «дожать» образом потенциального приближения к охвату всего, всех удаленных предметных обстоятельств, чтобы определить ее здесь, в точке. Иными словами, здесь действует дополнительная к содержанию связь целого, для артикуляции которой не годятся указания, заимствуемые из предметов опыта и их наблюдений. И она (с ее абсолютными элементами, с абсолютными чертами «индивида») принципиально невидима, то есть высказывается сама через субъекта, но он ее вы-

сказать не может в том же предметном языке, в каком изображает понимаемые предметы знания.

Одно по меньшей мере ясно — «явление» есть технический, специальный термин, а не слово обыденного языка и восприятия. Не все, что приходит к нам извне, испытывается, ощущается и так далее, — явлено (вовне ведь могут быть и демоны, организующие содержание осознаваемых нами восприятий), явлено то, для чего есть модели, что смоделировано (и чтобы построить знание о нем так, чтобы исключить инородные вмешательства в наши восприятия, нам пришлось пожертвовать знанием кое-чего в них).

Но столь же ясно и то, что это предполагает о пределившегося субъекта, — он как бы выпал в осадок, и все остальное исчезло, редуцировалось, наглядно сомкнувшись над нашей головой с атрибуциями и признаками объектов готового мира, законченными и законченными. Однако как быть с тем, что сюда не вошло (имея совсем другую природу) и действует на границе, направленно и напряженно поддерживая живое состояние и всю его область? А именно о нем идет речь, если, конечно, от содержания опыта (расчленяемого в его же последовательной перспективе) отличать — как бы поперечно к нему — событие его же извлечения, являющееся, в свою очередь, событием мира и добавляющееся к его строению и сложности. Поперечно к измерению содержания мы имеем дело со слишком многим в эмерджентности именно «этой», «определенной» мысли, то есть узнаваемой в качестве значимой и понятным образом ставящей все на место, имеем дело с сочетанием и координацией такого множества действий, связь чего вообще не в наших чувственно-операциональных и рассудочных силах и что тем не менее происходит, случается! Значит, эмпирический факт эмпирического опыта (включая в последний, конечно, и теорию) — самостоятельное, индивидуальное событие, развернутое как раз в измерении дополнительной к содержанию связи (монадологической для Лейбница). Классика и фиксировала,

и устраняла эту сторону дела принципом предустановленной гармонии и потенциально бесконечного анализа (Кант здесь и пытался уйти от допущения сверхфизического воздействия, как и от ментализма сущностей, где пространство и время превращались в привидения конечного человеческого ума, а свобода — в прагматически ценную иллюзию, питаемую его же неспособностью на бесконечный анализ).

Пока нам достаточно убедиться из всего этого в том, что модели «являемости» мира или фактов есть, в свою очередь, его факт (притом — элементарный, и мы в силу его видим объекты, содержания — в том числе и психические, то есть представления, — и не видим сознания). И он действует в качестве такового. Иначе говоря, модели фактов существуют, сами должны быть не просто конструкцией человека, но и фактом, допускаемым и производимым связями Вселенной, частью эволюции которой является и эволюция траектории субъекта. И еще иначе — действия мира как явленные существуют, существуют как реальность, а не представление (хотя очень трудно уйти в анализе от психических формаций к сознанию, к феномену сознания). Какие-то особые объекты вбирают в свое независимое действие элемент субъективности, отделяемый от психики, замкнутой на свой идеальный экран, и разворачивают его [(этот элемент)]<sup>1</sup> вне и помимо источника, единственно нами наблюдаемого в чувствующем теле и «месте» субъекта, в чем-то «естественно» и «само по себе ему свойственном» (то есть как бы абсолютном). Это нечто независимое от подобных абсолютных определений, и мы можем лишь добавлять его к наблюдательным и логическим определениям понятий и их отношений. Речь идет о реальных действиях сознания, о явлениях в реальности (которая для определенного рода анализа может и должна быть опытной), а не в представлении. К этому нужно,

<sup>1</sup> Квадратными скобками обозначены вспомогательные редакторские вставки. — *Прим. ред.*

конечно, добавить, что и само экранирование — реальное действие, рефлексивным сознанием не контролируемое и конструктивно им не развертываемое.

Именно здесь наша проблема рациональности идет дальше и неминуемо ставит нас вплотную перед обстоятельством, что само то состояние, в котором мы высказываем знание о явлениях или вообще имеем их, есть не только весьма сложный и целостный продукт нашей жизни и истории, но и в свою очередь часть Вселенной и ее эволюции.

Мы уже убедились в том, что это не сам по себе наш язык о мире, ибо спонтанно в нашем языке фиксации мира фигурируют разнообразнейшие формы его одушевления, проекции субъективных ощущений, гилозоистические представления и тому подобное, и еще нужно умудриться внешним образом увидеть происходящее в мире, представить его в качестве явления, а это уже определенным образом организованный язык, и соответствия его элементов действительности — продукт жизни его форм. Допустим все же, что мы сподобились оказаться в состоянии, в котором мы можем что-то высказывать о мире как явлении. Но возникает вопрос: само это состояние, в котором человек видит что-то как явление, оно, в свою очередь, существует или не существует? И если существует, то где? Ведь пока я говорил в терминах Канта о явлениях (они, как мы уже видели, не равны восприятиям), я как бы интеллективно находился внутри какого-то содержания мысли и видел из него (или сквозь него) объекты (явления) в мире, существование которых в мире не имеет никакого другого измерения, помимо собственного содержания, и происходит (и мною эксплицируется) совершенно независимо от актов и состояний субъекта, наблюдения и так далее. (Заметим мимоходом, что неявным образом зависимость от актов и состояний субъекта здесь все-таки присутствует, в данном случае — от состояний исследователя знания: он должен его понять, рефлексивно воспроизведя и приведя с ним в соответствие свое состояние ума, что,

конечно, антропоморфизирует собственную реальность знания; но последнюю мы пока еще не выделили.) Но вещи сами по себе не явления, они лишь могут стать таковыми на основе определенных принципов обработки и массового воспроизводства их опытом, в организации которого есть определенные посылки, допущения, абстракции, есть вообще то, что я называл «определившимся субъектом» (не говоря уже о предусловии индивидуальности и целостности), есть, таким образом, определенная, физически прослеживаемая «история» участия человека в познаваемом мире, — например, простираемое в него пространства и времени как форм созерцания, как «единичных представлений», в терминах Канта, как эмпирических «индивидов» или того, что еще Декарт называл «естественной геометрией», которые, будучи событиями в мире, допускаемыми теми же законами последнего, предусловием возможности формулировки которых они служат, являются, конечно, живыми формами. И они не могут не взаимодействовать с остальным миром, хотя мы их и представили так сказать «инерциально» в системе отсчета, независимо от всего остального мира, и теперь видим только содержания, а не сознание. И даже если допустить (как это и делает классика), что все это случилось, и мир явлен, и мы видим его явления (как условие, основу и материал научного знания о реальности), то вопрос, который я поставил выше, все равно возникает (тем более что феномен сознания и сам по себе имеет онтологический статус существования уже в том виде, как он выделен Декартом и Кантом в теории «я-когито»).

Он возник уже в гегелевской «Феноменологии духа» как вопрос о «являющемся знании», но был совершенно затемнен той формой, которую Гегель придал своей философии. И тем не менее — правда, уже в философии XX века — он снова выплыл на поверхность. Это вопрос феноменологический (назовем его «феноменологическим сдвигом»). Его можно переформулировать следующим образом: когда мы в традиционной теории познания вы-



ясняем, каковы источники и основания, на каких допущениях, посылках и принципах покоится и возможно рациональное знание о предмете, то мы не имеем в виду этим какую-либо опытную реальность, о которой мы тем самым строили бы теорию, а фактически лишь эксплицируем и проясняем логическими средствами некоторое объективное мыслительное содержание (в предположении нашей с ним понимающей связи, через которую и в терминах которой мы видим и внешний знанию предмет) и формулируем нормативные правила и вневременные отношения, делающие это знание в принципе возможным, не обращая при этом внимания на то, что это знание все равно должно случиться, быть событием, реализоваться, что это знание есть само в этом смысле явление (не знание явления, а явление знания). Последнее вводится лишь допущением или предположением. Но можно ли это предположить? Ведь уже Кант прекрасно говорил, что сознание нельзя заранее предположить! А если нельзя получить простым предположением, то где же явление знания происходит, выполнение каких условий оно как событие предполагает и в каком пространстве оно реализуется и существует (вспомним, что действия сознания вполне предметны, а не интеллективно рефлексивны, — например, экранирование и индивидуация)? Не в измерении же своего же собственного предметного содержания (два предмета не могут занимать одно и то же место)! Это, конечно, проблема, если мы теперь не можем просто предполагать случившейся ту «историю», о которой я выше говорил, то есть брать преобразования в некоторой безразмерной, идеальной точке (принимая тем самым позицию инстантизма, неразрывно связанную с классическим идеалом объективного знания).

Пока мы говорим о мыслимом нами содержании, в объективированных терминах которого мы видим предметы мира (и глаз здесь, например, есть лишь видимое им поле предметов), мы не можем термины существования приложить к факту и процессам реализации мыш-

лением этого содержания. Когда я формулирую, например, закон Ньютона  $F=ma$ , то в качестве «мысли» я определяю некоторое объективное содержание, независимое от моих актов и состояний как субъекта, и могу (уже в теории познания) эксплицировать условия и область его действия, способ получения из данных опыта, контекст обоснования или доказательства (идентифицируя соответствующие заимствования из идеального мира абстрактных объектов и связующих их законов). Вопрос же о «существовании» в применении к выполнению и реализации этой мысли возникает просто потому, что условия возможности содержания знания недостаточны для возможности его как события, явления. Слишком многое в них редуцировано, и нет никакой содержательной перспективы (скажем, некоторой вселенной событий «в себе»), из которой мы могли бы их доопределить, ибо и о мире, внешнем данному сознанию, мы знаем лишь из того, что оно нам сообщало в реально (по конечной области пересечения) совершившихся взаимодействиях, — сообщало, будучи та к и м... каким нельзя заранее предположить! Поэтому, если есть существование событий «являющегося знания», то каково оно в своей определенности и, главное, где его мыслить, где оно находится? Ясно ведь, не в измерении предметов мысли, где место уже занято и где просто действует мыслимый закон  $F=ma$ , и не во внутреннем идеальном плане отражения, ибо мы имеем здесь дело лишь с «пересаженной» сюда мыслимостью указанного объективного содержания, условий которой как раз недостаточно для знания как события (не помещать же его в привиденческий мир гомункулусов, внутренних «маленьких человечков»). Если же и не здесь, и не там, то лишь в сдвиге — в феноменологическом сдвиге. Вот этот сдвиг, являющийся фактически абстракцией — абстракцией черт существования определенных мыслительных содержаний, модуса существования, отличного от содержания этого же существования, и оказался содержанием проблемы, которая по-разному фиксировалась разными мыслите-

лями, а в феноменологии Гуссерля была зафиксирована как проблема «феномена», проблема подхода к образованиям сознания как существованиям.

Проясним это немного дальше. Ясно ведь, например, что у высказывания « $F=ta$ » должна быть, условно говоря, какая-то плотность существования, «тело», что простое символическое и числовое его написание не имеет смысла вне расположенности его понимания на живой интерпретации состояний приборно-измерительных устройств, работающих в определенном режиме фиксации физических сил и амплифицирующих восприятия их органами чувств, на актуализации и координации множества одновременных семантически (и генетически) разнородных слоев сознания и их «чтений», на держании всего этого вместе в полноте осуществляемого мыслительного акта « $F=ta$ », со всеми его посылками и допущениями, включая и не наглядные, в свойствах вещей не заключенные и наблюдением не извлекаемые абсолютные элементы, бесконечный эффект чего коррелируется феноменологически полным состоянием «могу (не могу)» субъекта, тем «как» содержаний, которое из последних не может быть получено дедукцией, а может быть лишь увидено, то есть... быть. И все это для того, чтобы акт  $F=ta$  мог эмпирически иметь место, добавляясь к составу событий Вселенной, регулируемых законом  $F=ta$ . К тому же его содержание высказывается «впервые и только однажды» (всякий его энный раз будет иметь уже иной статус в составе познания, в детерминированной когнитивной структуре, представляющей собой то, что нам как раз осталось, так сказать, в «осадке» после редукции всего того протяжения процессов и согласования, о котором я говорил выше). И когда кто-нибудь говорит, что Ньютон открыл угловую скорость движения, и имеет этим в виду объяснить знание отражением действительно присущего физическому движению свойства (в смысле «причинения» знания этим последним), то он вводит этим в объяснение сознательного явления (в данном случае — теории Ньютона) предпо-

сылку, в которой уже содержится знание о мире, являющееся само продуктом ньютоновской физики и ее последующего развития. Явно нужна редукция этого как знания, как предпосылаемой натуральной картины мира, в котором происходят акты познания, чтобы заглянуть под сомкнувшийся его экран и выявить событие, явление, то есть что же собственно произошло в этом «впервые и только однажды» (заметим, что речь идет фактически о редукции редукции).

Можно, конечно, чтобы получить его определенность, назвать этот модус существования, этот само собой выделенный момент познания; который нельзя получить ни из понятия (в нашем примере — понятия угловой скорости), ни из наблюдения свойств вещей, нельзя получить из «истории науки» и разместить его в непрерывной эволюции, во временном вызревании знания того, что уже заранее и все целиком есть, дано в строении действительности. Но сама эта «история» есть структура сознания, внутрикультурная иллюзия по отношению к индивидуальному целому сознания и хранимой им реальной истории, можно даже сказать: вторичная, четвертичная структура сознания по отношению к тому, что действительно происходит. И нельзя ведь серьезно полагать, что у мысли есть какая-то заданная, внутри заложенная программа, подобная коду и какой-то предустановленной гармонией согласованная с порядком вещей, которая лишь выявляется, подобно фотографии, в пространстве и времени — как если бы мы прилагали к испытанным содержаниям мира лакмусовую бумажку все большей точности наших измерительных приборов, утонченности наших логических средств, большего теоретического ума и так далее (что, несомненно, предполагает заранее предустановленность и того, что природа нам в этот момент покажет, и того, что мы именно это поймем, ибо к последнему нет общего и алгоритмизируемого перехода от предметных элементов картины). Заимствуя предметные термины изнутри самого же мира, мы лишь удваиваем их начала и основания и бесконечно

умножаем эффект «третьего глаза» в такой картине познания, где мы каким-то объективным обстоянием дела (каким-то образом нам известным) пытаемся задать его отражения в головах людей, хотя знаем о нем именно из того, что последние нам сообщали, и сами находимся в непрерывной цепи сообщения, не имея возможности выскочить из нее и посмотреть на мир некоторым не зависимым от этой цепи образом.

Вот мы и ввели — по частям и эскизно — весь смысл, область и задачу так называемой «феноменологической редукции» — редукции (или «подвешивания») предпосылаемости объективного предметного мира, содержащейся в том, что Гуссерль называл «естественным воззрением» или «натуральной картиной мира». О сознательных объектах и явлениях мы можем судить (или хотя бы начать судить), лишь проделав предварительно редуктивную операцию по отношению к объектно-знаниевым посылкам сознания.

Очевидно, что это как раз задача восстановления по отношению к тому, что редуцировалось включением в цепь сообщения тогда же, когда произошло: все, что происходит в человеческой реальности, происходит, рефлексировавшись в себе и со-общившись по всей связи сознательных существ как таковых (я специально говорю: «со-общившись», пользуясь предоставляемой русским языком возможностью обозначить оттенок «общения» в «сообщении», или даже их тождественность в каком-то смысле). Причем этот рефлексивный экран (где я узнаванием сознания сращен с собой как другим в последующий момент времени и другие — сращены со мной в нем) простерт содержательно бесконечно — до наскального рисунка древних людей или до сигнала внеземной цивилизации, когда он до нас дойдет: мы все по эту его сторону. Но то, что «в действительности произошло», не дает другого источника информации о себе, ибо в случае сознательных объектов «запись» ее на удалении (приемником, другим наблюдателем и тому подобное) преддучтена в самом свершении события, дейст-

вия. И именно в этом источнике мы срощены понима- тельно (причинной макроструктурой эмпирического опы- та) и обращаемся к нему в абсолютном смысле, ищем сам по себе существующий абсолютный внешний авторитет, от которого могли бы отсчитывать и себя, и других, и так воспроизводим, например, теорию Ньюто- на или способ рисования древних, то есть фактически находим источник себя (как исследователей) в абсолют- ном смысле, себя знающих и понимающих, своего состо- яния как познающего субъекта, прикрепляя к нему, к его наблюдаемому индивидуально-психическому телес- ному аппарату, мыслительные содержания как проявления «свойственного само по себе», «способностей», «качеств» и тому подобное и, по сути, рассматривая ментальные содержания как особые психические вещи — «знаки», психические этикетки внешних вещей «в себе». А это означает накладывать субъективную зависимость на пред- мет анализа, не уметь высвободить его из зависимости от субъективного понимающего состояния исследова- теля. Феноменологическая же редукция одновременно сохраняет этот исток и останавливает (подвешивает) то, что из него проистекает, — он выступает, и я не об- ращаюсь ни к чему вне него. Это и значит: описывать, а не объяснять.

Иными словами, феноменологическая редукция есть попытка разорвать понимающую (универсальную) связь ментальных содержаний и выявить объект, как он есть, независимо от наших состояний в указанном выше смыс- ле. В поле внимания должна выступить собственная опыт- ная реальность деятельности и сознания. Неспособность выявить ее объекты и теоретически их конструировать — это неспособность отцепить их от узнающих их менталь- ных состояний, сделать их независимыми от их позна- ния и языка этого познания. А их [(этих объектов)] дей- ствия реальны, локальны и независимы, то есть оказы- ваются элементом независимого действия реальности и развертываются вне и помимо наблюдаемого тела инди- вида и его отражательных «свойств» (психические фор-

мации ведь тоже вещи особого рода!). В этом смысле феноменологическая редукция и есть расцепление спонтанного и неконтролируемого понимающе-менталистского сращения с мыслительными содержаниями, аналогичное тому, которое проделал еще Декарт в понятии «первичных качеств» и их континуума, но на этот раз применительно к объектам иного рода — к качествам сознания (только вот как будет с их континуумом, мы еще не знаем). Для этого расцепления недостаточно классических приемов и правил. Выявлять их означает феноменологическое требование, почему я предшествующее рассуждение и назвал феноменологическим сдвигом внимания, имея в виду, что внимание сдвинулось на существование от содержания, в горизонтали которого все точки заняты ментальными формациями и их референтами — объектами внешнего мира.

Теперь ясно, как мы должны определять понятие «феномен». В отличие от классического «явления», «феномен» это нечто, что имеет онтологическое существование или значимость. Классически явление отличается от сущности тем, что онтологические характеристики принадлежат сущности, а само оно, в определенном смысле, не имеет существования.

Возьмем, например, явление движения Солнца по небосклону. В классическом смысле, это нечто непосредственно наблюдаемое именно таким образом в силу свойств чувственного аппарата определенного живого существа, человека, находящегося при этом в определенной точке времени и пространства на Земле, о которой мы из астрономии узнаём, что она расположена таким-то образом по отношению к Солнцу, и наблюдателю на ней, в силу сочетания движений внутри Солнечной системы и собственного вращения, представляется, что Солнце вращается вокруг Земли. В каком-то смысле движения Солнца не существует — движется Земля, а первое — явление этого. Следовательно, если мы знаем, то в терминах знания, где различены сущность и явление, последнее не имеет онтологического статуса и, если смотреть на него

со стороны натурального предмета знания, полностью растворено в реконструируемой нами сущности, к которой мы от него заключаем.

Но если мы в измерении реализации и выполнения мысли (растягивая в него эмпирический, а не идеально предположенный факт осуществления состояния мысли) начинаем говорить о некоторых состояниях как имеющих существование и заканчиваем в нашем анализе тем, что приписываем также и онтологическое значение этим существованиям (вспомним бесконечный эффект координации в целостностях!), то мы, естественно, оказываемся перед каким-то слоем сознания или его областью, которая была до сих пор для нас закрытой и на явления которой нельзя посмотреть со стороны предположенных объектов знания. И открывается эта область или слой — слой феноменальности — через словечко «существование».

Что это за область? Вернемся к примеру видимого движения Солнца. Посмотрим, например, как влияет (и влияет ли вообще) наше знание о действительности на работу нашего сознания, на режим, в каком протекает наша сознательная жизнь, и на наши сознательно-ориентировочные сращения с действиями инструментов наблюдения? Оказывается, нет. Они продолжают в прежнем виде, независимо от того, что знание о действительности уже существует. В нашем сознании устойчиво воспроизводятся какие-то сцепления, сгущения, целостности, не разложимые никаким светом науки и продолжающие источать из себя определенные детерминации по отношению к целому нашей деятельности и представлений. В миллионах наших психосоматических реакций и установок, в образах-манипуляторах, в артефактически восполненных и усиленных чувственных состояниях и тому подобное мы имеем устойчивое, несводимое и далее неразложимое ядро представления неподвижной Земли (еще в древности осознаваемой как элемент-стихия) и движущегося Солнца со всей динамикой его света и радиаций. Вот в этой в з а и м о с в я з и первое и может



называться феноменом (таким же феноменом является и евклидовое твердое тело).

Если же я, для того чтобы объяснить именно его, прибегну к терминам моего астрономического и прочего знания, к терминам воздействий его [(знания)] объектов на восприятие, то тем самым я введу лишние объяснительные сущности, ибо в их свете не различу аналитически и не разложу далее никаких элементов комплекса «неподвижная Земля» (так же как никакими терминами абстрактных неевклидовых геометрий я не различу что-либо в евклидовых объектах, а скорее, наоборот, должен буду построить квазиевклидовую наглядную модель для интерпретации и разрешимости первых). А еще Оккам предлагал нам свою бритву для устранения лишних сущностей. Но они не только лишни, они еще и разрушают как раз те условия, на которых то, что я хотел объяснить, существует: видение движущегося Солнца в целостной взаимосвязи жизни. В феноменологическом сдвиге внимания или редуктивном подвешивании натурального представления внешней действительности мы должны получить характеристики этого видения движением в его собственной системе, то есть оставаясь в рамках феномена сознания и не выходя за эти рамки, — и в этом смысле ухватить описанием, а не объяснением.

Эти рамки довольно определенны и эвристически плодотворны, ограничительно определяя выбор всего того, что внешне непосредственному содержанию явления. Можно, например, пытаться показать, как те или иные сознательные состояния вызываются процессами в нейронах головного мозга и комбинациями их активности. Но независимо от успеха или неуспеха попытки такого рода ясно, что з н а н и е о нейронах не может стать элементом никакого сознательного опыта, который (после получения этого знания) порождался бы этими нейронами. Так вот, это и есть один из шагов редукции: в объяснении образований сознания понятие нейронов является лишним, лишней сущностью, поскольку в принципе ни в какой воображимой культуре, ни в каком во-

образимом сознательном существе эти процессы, вызывающие, как мы знаем (я слово «знание» подчеркиваю), активность сознания, не могут стать элементом сознательного опыта. Мы отгорожены как раз от того, что физически обуславливает наше сознание, отгорожены экраном самого этого сознания (экраном, образующим горизонт событий внешнего мира). Но мы уже договорились, что такой экран — это собственная жизнь сознания, деятельности, а не отвлечение или какой-нибудь другой аналитический акт, рефлексивно воспроизводимый, и объективные внешние послышки не помогут нам в ее анализе.

И кстати, если бы мы могли прямо воспринять ту пляску электронов, которая совершается в нашем теле и которая, безусловно, в терминах физической картины является условием нашего сознания, то мы в ту же секунду умерли бы или сошли с ума (а может быть, сумасшествие и является состоянием, когда из видимого мира перепадаем в действительный микромир?). Подобный феномен известен в исследовании зрения, где различают видимый мир и видимое поле зрения. Если мы увидим последнее, а не видимые в нем предметы, то зрительная структура разрушается. Здесь есть экран сознания, скрывающий в себе преобразования, лишь на утопленной базе которых открываются видимые очертания, краски и тому подобное предметов и их горизонт видения (бесконечный, как мы уже говорили об экране). Вот если, придерживаясь феноменологического ограничения, реконструировать эти преобразования... Но они и есть конечная область моделирующих реализаций по ту и другую сторону точки пересечения, в которой мы определенно видим предмет, есть пространство простирающегося действия в мир до и за созерцаемым спектаклем!

Итак, мы частично пояснили понятие феномена. «Феноменом» будем называть то обладающее чувственной тканью образование сознания, которое выступает в объективирующем расцеплении ментального понимающе-

го сочленения и от бытия в котором мы не можем сместиться к представлению (как психическому объекту), содержащемуся в этом сращении и соотнесенному с предметными референтами, доступными и внешнему (или абсолютному) наблюдателю. Феномены локальны по отношению к тотальной перспективе (или замкнуты в своем мире по отношению к ней) и независимы: субъект может лишь добавлять их к внешним наблюдательным и логическим определениям — они есть или их нет. И в них содержится то, что «произошло в действительности» в смысле испытания мира, в отличие от последующего нароста, поддающегося гносеологическому анализу в том, что я называл дуальной структурой сознания. Именно проявление целого как целого феноменально — феномен есть, так сказать, его иероглифический знак. И из него черпается материальный состав объектов, движущихся в этом сдвинутом измерении деятельности и понимания (ином, следовательно, чем классическое «явление»). Так звук как феномен музыки не есть звук-явление (референтный знак и психический объект, полностью растворяемый своей объяснительной физической причиной), и он же есть материальный элемент-стихия всей музыкальной системы, ее «умная материя». Это же относится и к звуку-фонеме как элементу системы человеческой речи.

Можно теперь определить объекты этого рода — сознательные объекты, имея в виду действия, каких нет в числе физических. Они отличаются, во-первых, тем, что в объективных их определениях как особой опытной реальности мы не можем вполне однозначно, четко и недвусмысленно отделить их от сознательного измерения, поскольку они, вместе с физически случившимся, воспроизводятся одновременно и в пространстве деятельности и понимания, где они одновременны самим себе в ддящемся, «задержанном» опыте и сдвинуты от горизонтали реальной временной последовательности (что не позволяет устранить мнимостное значение из временного определения). Во-вторых, они экранируют себя и от

своего агента, и от внешнего наблюдателя, не совпадая по своему содержанию с содержанием, которое переводимо в термины единой или универсальной идеальной системы отсчета, охватывающей весь мир. В-третьих, они индивидуализируют себя своим случаем и воспроизводством, выделены как индивиды (хотя при этом на уровне и в разрезе наблюдаемого субъекта мы не можем получить реальной индивидуальности, ее, так сказать, «единицу»). Ничего этого нельзя, кстати, сказать о физических процессах и действиях.

Тем самым перед нами возникает одна очень странная проблема.

Мы ведь, строя науку, договорились вместе с Декартом, Галилеем и так далее о том, что физические явления мы можем понимать в той мере, в какой они не имеют внутреннего, они как бы полностью вывернуты вне себя и полностью определяются прилегающим к ним пространством информации, которая содержится в том, что Ньютон так неудачно называл абсолютным пространством и временем. Абсолютное пространство и время есть их прилегание извне к предмету, или к вещи, которая сама внутреннего не имеет, она пуста, не самоопределяется, а определяется, получая траекторию в этом всепроникающем, неизменном поле, в этом вместилище, объединяющем все «далекие» и «близкие» точки и имплицитированном в структуре (а не содержании) физических законов. Законосообразные высказывания о вещи возможны в той мере, в какой мы можем представить или вывести эмпирически наблюдаемые проявления вещи в пространстве и времени в качестве выполнения вещью в эмпирическом событии некоторого предельного (или максимального) понимания, которое содержится в законах. Иначе говоря, физические вещи как бы движимы лучом некоего предельного понимания, они выполняют его на своем теле и своим эмпирическим случаем. И в той мере, в какой мы можем их так представить, мы можем связывать их проявления в терминах законов (эта мера и есть «рацио», или пропорция), то

есть понимать их как закономерно и объективно, независимо от нашего и любого произвола случающиеся. Такие допущения в науке косвенно выплескивались на поверхность такими, в общем-то, казалось бы, физически недопустимыми (и непонятными) вещами, как вызывавшие вечную дискуссию допущения абсолютного пространства и времени, мгновенности передачи взаимодействий, бесконечных их скоростей и тому подобное. Но они есть лишь квазифизические (или натуралистические) выражения скрытых допущений системы мышления.

Мы получаем здесь парадоксальную ситуацию, которую я выражу следующим образом. Именно в той мере, в какой вещи лишены «душ», то есть живого внутреннего принципа, и мы их понимаем физически, именно в этой мере условия понимания вещей максимально спиритуализированы и идеализированы. Построение системы классической физической науки невозможно, например, без допущения гипотетически максимально мощного интеллекта, не ограниченного пространством и временем в совершении своих операций. Мы-то, люди, мыслим ограниченно, должны завершать мысленные шаги в заданное конечное время и в конечном пространстве (проведения линии чертежа, расположения и счета единиц формального исчисления и так далее), не можем ни в одно мгновение охватить все связи мироздания, ни когда-либо пройти их в последовательности. Хотя предположение независимого их охвата, как показывал Кантор, вводя понятие актуально бесконечного, является условием построения математических понятий и доказательств (как идеальных абстрактных объектов). Понятие числа предполагает понятия множества и порядка, и, чтобы построить его в идеальном мире, нужно предположить выполненное множество и неизменяющийся на «далеком», в бесконечном удалении порядок. Поэтому человек, конечное существо, не может в своих законорождающих актах мышления не участвовать в приобщении к бесконечно полной информации. Есть, следовательно, некая действующая абсолютная информация, и есть

наши к ней приобщения — приобщения, согласно, например, Лейбницу, отрегулированные и обеспечиваемые в любой последующий момент (сверхфизическим действием, или «предустановленной гармонией»). В более мягкой форме это выражено абстракцией логической бесконечности: все уже есть как бы «в себе», дано и лишь актуализируется в адекватности знания, в момент устанавливая истинностное соответствие (трансцендентальное есть чистая форма всякой актуализации).

Парадокс здесь в том, что фактически, когда мы имеем выпотрошенные явления (и физические в той мере, в какой они выпотрошены), то есть без внутреннего, то они в этом случае определены в луче предельного понимания, где можно построить язык, на котором формулируются законы этих вещей, но когда мы имеем дело с сознательными явлениями, то есть явлениями с феноменальным измерением, явлениями, которые экранируют и индивидуализируют себя, выстраиваясь — помимо универсального мира абсолютного наблюдателя — в свои (замкнутые или полузамкнутые) миры, то мы здесь, чтобы вообще что-то понимать, должны распротиться с ментализмом. Фактически — с предметным фетишизмом идеальных содержаний, со спиритуализмом как своего рода «материализмом духов». И должны прежде всего разорвать ментально-понимательную содержательную связь в цепи сообщения, упомянутый мною логический (герменевтический) круг. Гениальный Кант уже начал в свое время по-коперникански устранять антропоморфический ментализм с его абсолютизацией наблюдения, фетишизмом и так далее. Дальнейшая деантропоморфизация идет в ту же сторону — в сторону соскабливания человеческого образа с бесконечности.

Если мы показывали, в чем «спиритуализм» мог еще сослужить полезную эвристическую службу, то теперь, в понимании сознательных объектов, он вовсе уж не годится, поскольку они, как бы закручиваясь вбок и на себя, обладают внутренним, являются информационно емкими (поскольку кодируют в своем строении сингу-

лярную и локальную информацию), представляют собой как бы кентавров, проросших в разнородные области, и, в силу этого, ускользают из-под управляющей руки предельного, максимального понимания универсальной связности Вселенной. Дело здесь, конечно, в независимом характере действий их реальности и в принципе относительности. Эти объекты — в том числе и потому, что в любой данный момент извлечение информации из источника пропорционально их априорной, большей или меньшей, емкости, — не движутся по траектории внутри полностью определенного (или абсолютного) пространства и времени, несущего в себе симметрии и информацию всего того, что уже есть. У них оказывается свое собственное пространство и время — в сдвиге от этого последнего. В каком смысле «свое»? Отличное от множества других, таких же подобных, и от пространства и времени одно-единого или внешнего Наблюдателя, от универсальной идеальной системы отсчета, охватывающей весь мир. Условно назовем это пространство и время «феноменальным (или феноменологическим) пространством и временем». Я имею в виду, конечно, пространство преобразований или живых состояний, пространство как распространенность и сообщенность состояния.

Можно выразить это и несколько иначе. Ускользание сознательных формаций из-под луча максимального понимания, или «выполнения предельно понятого», которое определяло законосообразную траекторию вещи, происходит с порождением внутренних продуктов неразложимых взаимодействий, меняющих (или заново создающих) определенную топологию, пространственно-временное расположение топологических (а не объектных) содержательностей сознания, или, если угодно, хронотоп. Главное — у нас теперь есть куда поместить наши «реальные», «предметные» действия сознания, его собственную опытную реальность, для которой можно было бы строить соответствующие теоретические объекты (избегая при этом сверхфизического воздействия в точке согласования и когеренции живого события знания и понимания).

Именно в этом весь смысл поиска их пространственно-временного, базового слоя, пространственно-временных характеристик смысловых и символических образований. Дело в том, что это — объективные характеристики (а не ментально-понимательные). «Свое пространство», «свое время» и тому подобное — термины реальных событий, а не духов или чистого ума, термины квазивещественных прорастаний субъекта в мир, вместилища того «внутреннего», которое не доступно ни извне, ни интроспекции (хотя это явно живые силы, внутренний одушевляющий принцип самодеятельности), и теоретические объекты изображения которого мы не можем поместить ни там (в физике), ни здесь (в психике).

С учетом этого необходимо сформулировать и своего рода принцип неотделимости — неотделимости наших объектов-кентавров (по признаку различения «внешнего» и «внутреннего» они и не физические в классическом смысле, и не произвольно-сознательные или «переживаемые» в смысле традиционной психологии) от пространства их наблюдения (которое именно в случае отделимости от них могло быть переведено в термины внешнего абсолютного наблюдения). Они «возмущают» наблюдение: то, что до экрана, связано (не теряясь) с тем, что после экрана. Феномены сознания (или феномены реальности сознания) — первые знаки такой неотделимости. А понятие феномена — расцепление понимательно-менталистских сращений проявлений жизни сознания (как особой опытной реальности), объективирующее последние в измерении этого феномена (в отличие от измерения классического явления).

Феноменологическая редукция может быть проделана и в применении ко многим проблемам традиционного толка, — например, в анализе мифа, в психологических теориях, в социологии и так далее. Я возьму лишь небольшой пример из психоанализа, где на понятии так называемого симптома четко прослеживается фиксация интересующей нас «физической», «телесной» стороны реальности сознания.



Действительно, что представляет собой симптом? Симптом есть косвенное целостное, далее не разложимое и не сводимое внутри себя, то есть по отношению к внешнему миру, выражение чего-то другого. Например, таковым является (анализируемый Фрейдом в «Психопатологии обыденной жизни») классический пример *lapsus linguae* — языковой монстр, «невозможное» слово типа *begleiden* («чемоданно» образованное из двух немецких глаголов: *begleiten* — «сопровождать» и *leidigen* — «наносить ущерб»).

При нормальном (не «зафиксированном» на них) функционировании психической жизни, такие монстры обычно распадаются, не поддержанные связками синтаксиса и стилистики языка в целом, они живут летучей, короткой жизнью. Но вот предположим, что подобного рода монстры, «невозможные предметы» (напомню пространственно невозможные монстры — изображения знаменитого голландского графика Эшера), могут, во-первых, быть совершенно разными и многообразными, а не только языковыми (например, локализацией и анатомофизиологическим «рисунком» протекания и реализации полового желания... в пятке) и, во-вторых, будучи поддержаны какой-то общей скрытой «логикой» и внутренними смысловыми связями, могут оказываться устойчивыми предметными формациями, вполне независимо и материально воспроизводящими себя в потоке психической жизни (в частности — в виде визуализаций деятельности). Например, те же самые «розовые слоны», которых я могу видеть каждый день и которые не распадаются в качестве побочных «отходов производства» моей психической жизни. Или так называемые «иероглифы тела», какими представляется та же пятка человеческой ноги (о которой я упоминал) и которые могут быть расписаны в нашем теле и устойчиво, вполне «телесно» существуют, как и другие, подобные им «тела» у других людей, отличающиеся от некоторого одного тела, которым мы все якобы обладаем в некоторой универсальной системе отсчета внешнего наблюдателя. Может быть,

у нас у всех как раз разные (и многие) тела в том смысле, что они все по-разному составлены из таких вот устойчивых *begleitigen* и соответствуют разным уровням жизни сознания (или, если угодно, разным «мирам»)? Ведь таковы рекуррентные симптомы и формации неврозов и психозов, таковы устойчивые архетипические сцепления символов сновидений, фантазмов детских «теорий» происхождения, «первичной любовной сцены» и тому подобное.

Пометим лишь пока, что, даже просто вводя такие, еще неясные вопросы и допущения, даже просто гипотезу существования подобных сложностей в сознании (ставящих под вопрос классическое различие между «душой» и «телом», «внешним» и «внутренним», «сознанием» и «материей», «живым» и «неживым» и так далее), мы уже начинаем немного приподнимать завесу над тем, что перед нами, исследователями (и перед самим живым агентом событий), экранировано и через экран чего мы, по правилам классической процедуры рационального анализа, не могли бы пройти.

### 3. МНОГОМЕРНОСТЬ ФЕНОМЕНА СОЗНАНИЯ

Мы фактически установили, что, в силу особого положения чувствующих и сознающих существ в системе природы, процессы наблюдения и знания обладают необратимостью — такой, что мы не можем после того, как они совершились, вполне объективно, в смысле классического правила, извне наблюдать мир, в котором действовали, или были «задействованы», схемы феноменального прощупывания, испытующего движения и который в этих последних зафиксировался в смысле возможного источника нашей информации о нем. Короче, можно выразить это так: мир не может вернуться в прежнее положение, и поэтому мы не можем знать о том, каким он был до того, как он уже измерялся, уже воспринимался, уже наблюдался. А под сомкнувшейся волной необратимости лежит определенный пробел,

определенная пустота или дыра, которую мы не можем, повторяя операции и игнорируя индивидуальность и неделимую целостность результирующих явлений, пройти. Или, что то же самое, не можем разложить промежуток некоторым непрерывным образом так, чтобы мы могли, сохраняя тождество предмета, или объекта, высказываний, пройти от одной точки наблюдения к другой в непрерывном реальном пространстве и времени локализации физических событий. Именно необходимость (и можно напомнить рассуждения Нильса Бора, к этому фактически относящиеся<sup>1</sup>) мыслить в терминах завер-

---

<sup>1</sup> В качестве примера можно привести такие рассуждения Нильса Бора:

«Значение решающего урока, полученного в результате анализа измерений в квантовой теории, состоит в подчеркивании необходимости при описании явлений принимать во внимание всю экспериментальную установку, что полностью согласуется с тем фактом, что любая недвусмысленная интерпретация квантово-механического формализма подразумевает фиксацию внешних условий, определяющих начальное состояние рассматриваемой атомной системы и характер возможных предсказаний, касающихся наблюдаемых после этого свойств этой системы. Действительно, любое измерение в квантовой теории может относиться либо к фиксации начального состояния, либо к проверке такого рода предсказаний, и, что самое главное, лишь комбинация измерений этих двух видов образует однозначно-определенное явление» (*Бор Н. Проблема причинности в атомной физике // Успехи физических наук. 1975, октябрь. Т. 147. Вып. 2. С. 348*).

«...С позиций объективного описания лучше употреблять слово „явление“, только если речь идет о наблюдениях, полученных при определенных условиях, т. е. таких, в описание которых входят данные обо всей экспериментальной установке. При такой терминологии проблема наблюдения в квантовой физике освобождается от всякой запутанности. Кроме того, эта терминология напоминает нам о том, что всякое атомное явление целно и законченно. Это значит, что наблюдение такого явления основано на регистрации его при помощи усилительных устройств, действующих необратимо; таковы, например, наблюдения, в которых используются неисчезающие пятна на фотопластинке, вызванные проникновением электронов в эмульсию. Здесь важно уяснить себе, что формальный аппарат квантовой механики допускает однозначное применение только к такого рода завершённым явлениям. И в этом отношении он является рациональным обобщением классической физики, в которой не только завершённое явление, но и каждый этап хода событий описывается измеримыми величинами» (*Бор Н. Единство знания // Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1961. С. 102–103*). — *Прим. ред.*

шенных и законченных явлений (с их уже установленной системой отсчета и неизбежной амплифицированностью) налагает ограничения на возможности детерминистического, или причинного, описания в этой области.

Теперь сделаем из этого вывод, который послужит нам в дальнейшем. Появление зазора, лежащего за необратимостью фактов, зазора, в который мы не можем выйти из какой-либо внешней системы отсчета (и в который можем лишь феноменологически сдвинуться), означает, конечно, что мы возмутили следы необратимо действовавших взаимодействий. Именно с этим (если мы придерживаемся исключительно классических правил исследования) связана потеря объектами естественности в смысле выплеска неконтролируемых сил и процессов в этой области. Но в жизни самих объектов это означает не просто пробел нашего понимания и описания (выражающийся в нарушении аксиомы Евдокса<sup>1</sup>), но и продуктивность нашего «непонимания», его реальную материализацию (а фактически [материализацию] нашей конечности, ибо, в смысле различения внешнего и внутреннего, мы по определению имеем дело с особыми двойными, кентаврическими объектами).

Действительно, что значит в данном случае «естественность» объектов или, наоборот, их «неконтролируемость», «потеря естественности»? Если мы вдумаемся, что значит термин «естественное» в том виде, как он

<sup>1</sup> В изложении Эвклида аксиома древнегреческого математика Евдокса Книдского, или «метод исчерпания», звучит следующим образом: «Говорят, что величины имеют отношение между собой, если они, взятые кратно, могут превзойти друг друга» (Начала, кн. V, определение 4. Цит по: *Евклид. Начала* / Пер. Д. Д. Мордухай-Болтовского. Кн. I—VI. М.; Л.: Главное изд-во технико-теоретической лит-ры, 1948. С. 142). Суть аксиомы в утверждении возможности превзойти, «исчерпать» любую величину (число, отрезок, площадь, объем и пр.) конечным числом «шагов». Как оказалось, это утверждение справедливо не всегда: существуют пары таких элементов, называемых инфинитезимальными, в которых один элемент не может быть исчерпан пошагово другим при любом каком угодно большом, но конечном числе шагов. — *Прим. ред.*

сформировался в натуральной философии XVII и последующих веков, то мы увидим, что под «естественными силами» имеются в виду такие силы, правила конструкции которых известны и могут быть заданы и действие которых однородно и универсально прослеживаемо по точкам их проявления в пространстве и времени (при исключении всего внешнего им, трансцендентно и дискретно вторгающегося). Следовательно, «естественными» называются такие объекты, в полное описание которых мы реально можем не допустить никаких, как выразился бы Кант, инородных сил или субстанций. Иными словами, — в которых нет никаких отрезков, инородных непрерывным образом организованному опыту, такому, что мы можем в нем контролировать их проявления, ни в одном пункте не встречаясь со знанием или содержанием, которое не было бы нами самими произведено. Это фундаментальное правило всякого физического наблюдения и физической теории, опыта.

В приведенном же случае мы имеем дело как раз с обратным эффектом. И в качестве свидетельства я приведу два простых даже не примера, а выражения, которыми пользуются физики. Вот одно из них, явно нелепое, но нелепо оно скорее в смысле фрейдистского симптома, то есть выражает другие, вполне серьезные вещи. Я имею в виду так называемую «свободу», или «свободу воли», электрона. Само проявление такого словосочетания, которое радикально противоречит самим основам физического мышления, есть просто симптомальное выражение того обстоятельства, о котором я говорил выше, а именно — мы не можем непрерывным образом (настолько, что даже понятие траектории теряет смысл) проследить движение электрона; и вся физическая ситуация такова, что некоторые физические процессы кажутся нам более понятными, если мы припишем электрону знание в том смысле, что он якобы прикидывает, например, какое из двух отверстий экрана пройти, зная, какое из них закрыто, какое — открыто. Иначе наблюдаемый эффект представляется необъясни-

мым<sup>1</sup>. Но этим мы допустили «свободу воли» электрона, то есть что он может экранировать себя, осознавая свои состояния, и подсовывать нам для заключения выбранный им эффект (то, что он ведет себя «неестественно», самопроизвольным образом, означает лишь, что в смысле трансцендентального правила не нами произведено содержание нашего знания). Тогда физику мы должны были бы строить на методе угадывания внутренних волений электрона, что явно нелепо.

Второе выражение — уже не нелепое, но просто драматическое. Оно принадлежит Эйнштейну. Рассуждая о разнице интеллектуального стиля между квантовой механикой и теорией относительности, он говорил своим оппонентам (которые придерживались вероятностной точки зрения, то есть такой, которая физическому знанию отводит роль знания вероятности того, что мы можем узнать о физических событиях в какой-то момент времени и месте наблюдения, а не знания того, что в действительности происходит на самом деле): «Бог не играет в кости». Если вдуматься в эту фразу, то она — более изящное и грамотное выражение того, что я говорил, когда применял термин «предельный луч понимания». Ведь в классической науке физическая связь вещей — это еще и некоторый образ вынуждения пониманием, которое как бы непрерывно держит в своем луче эффект, получающийся в результате действия причин-

<sup>1</sup> Речь идет о так называемом «двухщелевом эксперименте» как опытно-свидетельстве волновой природы микрочастиц (в нашем случае электронов). Суть эксперимента в следующем. Между источником электронов и чувствительным экраном (например, фотопластинкой) размещается непроницаемый для электронов экран с двумя щелями. При достаточно малом расстоянии между щелями на экране-фотопластинке возникает интерференционная картинка в виде чередующихся светлых и темных полос, последние соответствуют тем местам на фотопластике, в которые попадает большее количество электронов. Интерференционная картина распределения электронов сохраняется и случае слабого источника, когда электроны проходят через экран последовательно, по одному. Но если одно из отверстий закрыто, то на фотопластинке мы увидим лишь одну темную полосу напротив открытой щели, интерференционной картины в этом случае не будет. — *Прим. ред.*

ной связи. И предмет не может содержать по дороге к результату пустот. Мы как бы знаем о нем в бесконечной детализации и подразделении. Мы должны быть уверены, как говорит Нильс Бор, что, если мы будем производить подразделение, детализацию, мы в каждой точке любой детали будем обнаруживать тот же самый предмет с тем же самым способом действия<sup>1</sup>. Это означает, что между тем, что действует, и тем, что получается в результате действия, нет никакой пустоты, а есть непрерывность. А Бог, играющий в кости, не знал бы ведь, какой стороной выпадает кость. Следовательно, между определившимся выпадением кости и божественным пониманием (а «божественное понимание» есть просто метафора того, что я называл предельным пониманием, или гипотетически максимально, предельно мощным интеллектом, если употребление слова «Бог» кого-нибудь смущает) прервались нить понимания, луч предельного обусловливания, на кончике которого висела в точке пересечения единственная (уникальная) физическая характеристика или определенность результирующего физического явления, состояния. Таким образом, образ «Бо-

---

<sup>1</sup> Здесь, вероятно, М. К. имеет в виду рассуждение Нильса Бора о различном статусе статистического описания сложных систем классической физики и квантовых явлений. Если первые допускают неограниченную детализацию описания, которая не ведет к исчезновению описываемого явления, то для вторых такая детализация невозможна. «Едва ли нужно особо подчеркивать, — пишет Бор, — что мы имеем здесь (при описании квантовых явлений. — *Ред.*) дело отнюдь не с чем-либо аналогичным обычному применению статистики к описанию физических систем, чересчур сложных для того, чтобы можно было практически дать полное определение их состояния, достаточное для детерминистского описания. Такое описание подразумевает возможность неограниченно подразделять и детализировать события, тогда как в случае квантовых явлений эта возможность принципиально исключается в силу требования конкретно указывать экспериментальные условия. В самом деле, типичная для собственно квантовых явлений черта цельности находит свое логическое выражение в том обстоятельстве, что всякая попытка определенным образом подразделить данное явление потребовала бы изменения в экспериментальной установке, — изменения, несовместного с определением данного явления» (*Бор Н. Квантовая механика и физическая реальность // Бор Н. Избр. научн. труды.: В 2 т. 1925—1961. М.: Наука, 1971. Т. 2. С. 142).* — *Прим. ред.*

га, играющего в кости» (то есть, с одной стороны, предельно понимающего, а с другой стороны, отделенного непроницаемым пробелом в своем понимании от своего же акта бросания костей и его результата) есть «невозможная вещь», то, что немцы красноречиво называют *Unding*. Но ситуацию он характеризует хорошо: пустота, в которую мы не можем зайти бесконечно дробным подразделением причинной связи в реальном пространстве и времени, окружает как раз нашу точку пересечения, когда мы растягиваем ее в какое-то измерение под эмпирическим актом опыта, под знанием как явлением. И в то же время произвольно-детальное подразделение причинной структуры есть основное, фундаментальное допущение классического физического мышления.

Существенным процессом, из которого мы теперь должны извлечь следствия для проблемы рациональности в области познания сознательных и культурных явлений, и является для нас как раз тот, который мы описывали как потерю объектами «естественности» в смысле правил нашей способности объективного их познания (то есть если в нашей картине объекта мы оставляем место для чего-то произведенного в ней совершенно инородными силами, то мы эти объекты не понимаем, они «неестественны», «мистичны», «трансцендентны», «иррациональны» и так далее). Ибо выплеск рационально не контролируемых сил и процессов, происходящий в зазоре этой потери — а она неминуема, если происходит указанная выше «растяжка», — сам есть реальное событие, естественно-материальный ход вещей (как и «растягивание» происходит в самой действительности, а не есть только процедура анализа). В области сознательных объектов именно это является типичным. И тогда интересные вещи разворачиваются в строении нашего «внутреннего» идеального универсума, в общественной жизни, в идеологии и так далее, если, конечно, учитывать (по определению сознательных объектов, в отличие от физических) независимые действия и элементарную неотделимость «сознания» в самих мировых началах, в следах необратимых взаимодействий.



В силу феноменальной полноты как разрешения нашей конечности, эти выплескивающиеся или флуктуирующие и к рациональной форме не приводимые действия не теряются, но получают форму и траекторию движения, получают пространство жизни: они — не ожидая никакого понимания, никаких будущих возможностей рационального контроля и дубликации — интерпретируются в индивидуально-психическом механизме, дополняются и восполняются, трансформируясь в надстроенные на них образования. Это очевидно, например, в давно уже известном случае так называемой проективности сознания. Независимое, реальное действие «действительно испытанного», появившееся в человеческом осознании (оно может быть, скажем, элементом, лежащим в основе мифа, системы тотема, или это «независимое» может быть, при определенных условиях, неосознаваемым источником эмоций, фобий, галлюцинаций), оказывается моделью проекции на мир возможностей человеческого сознания, обобщенной реакции, общего состояния человеческой психики, мотивов, представлений и так далее. Проективная модель изображает нечто как происходящее в действительности, но на деле проецирует в нее интерпретации и модусы освоения некоторого объекта, и это как раз объект, который потерял свою «естественность» и в котором образовались пустоты, недоступные и м е ю щ и м с я в данный момент правилам и синтаксису детерминированной когнитивной структуры и з а п о л н я е м ы е феноменально.

Я уже говорил о феноменах и сейчас хочу обратить внимание на следующую вещь — феноменальный слой сознания (а это предметно-действенный слой сознания) содержит в себе интенции, а интенции, как известно, это не то, что сознание знает, а тот его объект, который мнится, они не еще объект (где-то в зеркале сознания), а уже объект. Интенция тем самым отличается от рефлексии. В рефлексивном сознании мы, дублируя сознание, з н а е м состояние ума, а интенция — это как раз то, что само о себе вовсе не знает (или то, что знаемо всегда

лишь постфактум, задним числом). Она «имеет в виду» свой объект, но не знает самое себя, и другой не может знать за нее, она может выступать лишь «собственно-лично», как «сама вещь» (в этом смысл лозунга Гуссерля «Назад к самим вещам!»). Интенциональный объект мы не воспроизводим в пространстве рефлексивного сознания, а если воспроизведем, то это будет то, что на него naroslo, будет какой-то другой слой сознания, представляющий собой интерпретацию интенции, доступную нам ее жизнь. Интенции, заложенные в феномены, и обладают свойством сразу же существовать, интерпретируясь в других слоях и реализуясь ими.

И можно утверждать, что то, что называется непосредственной данностью (а феномен обладает этим свойством), есть непосредственно очевидное в очень особом, специфическом смысле слова, отличающемся от классической достоверности, или данности. Феноменальная данность — это то, что в качестве таковой еще должно быть открыто. Дан-то как раз narosший, непосредственно предметно выраженный слой — чаще всего, культуры. И интенциональная направленность, ядром которой является, например, неподвижная Земля, сразу же мгновенно в способах самоотчета субъекта осознается в надстроенном слое объектной соотнесенности — так же, как вспоминаемый сон не есть тот сон, который снился, а тот, о котором мы отдаем себе отчет (в каком-то смысле мы в принципе не можем восстановить то, что нам снилось) и который начинает двигаться в терминах других образований и слоев сознания, в том числе тех, которые содержат термины так называемой «естественной установки», или мира как «представления» (или же как культурно-знакового формализма, культурно-знаковой системы).

Отсюда, кстати, и более строгий, узкий смысл редукции: найти непосредственное, но путем срезания или приостанавливания связей, ассоциаций и готовых предложенных дорожек, которые лежат в более высоком или надстроившемся слое сознания и по которым нижний автоматически, привычно приходит в движение. Вот так,

как все это, скажем, приходит в движение в другом, подобном звуку, феномене — в ощущении тепла.

Человек говорит, например: «Ну, конечно же, мне жарко — термометр показывает тридцать пять градусов тепла!» Но это значит, что состояние тепла по отношению к субъекту, испытывающему его, предстает в самом же испытании не феноменально, а в терминах явления и теоретических представлений, то есть понимаемого состояния среды, за которым в данном случае стоит теория о ненаблюдаемых движениях частиц газа или жидкости, их расширений и сжатий и тому подобное, ближе представленная числами и их цифровыми обозначениями, однозначно соответствующими определенным штришкам градуированного инструмента, каковым и является термометр. Ощущение тепла здесь — проходной «знак» (и лишь так оно используется в физической теории). Но именно в его абстрактной системе и высказалось состояние тепла, чувство жара (и ушло без следа, ибо смысл его мог существовать, только если бы был извлечен, а эта возможность необратима). И то, что высказалось здесь — эта «сразу-понятность», «сразу-объясненность» тем, что, по нашим представлениям, происходит во внешнем мире, давшая траекторию движению и существованию переживания, — не есть то, что есть в чистом виде и что на деле переживается. В этом как раз и состоит решающее утверждение аналитиков сознания в XX веке — я имею в виду, конечно, самых интересных из них.

Я сказал: в чистом виде. Это значит — описательном, не объяснительном, не «теоретическом». Ибо объяснительные представления о происходящем во внешнем мире могут быть и магической «теорией» тепла, то есть в какую-то другую эпоху, в какой-то другой культуре то же состояние имело бы над собой другой надстроенный слой и существовало бы и двигалось внутри и в терминах этого слоя (в смысле способа самоотчета его субъекта, носителя). Редукция — это срезание этого слоя, как, впрочем, и слоя физической (атомистической, количественной) теории тепла. Тем более что физическая

теория затрагивает явления и понятные разрешения на них своих построений, но не затрагивает феномен, сознательную жизнь, происшедшие в ней синтезы. Но лишь уловив (срезанием, редукцией) существование (в онтологическом смысле) феномена, мы можем различить реальное действие порождающих артефактов и, с другой стороны, придаваемые ему в декодировании смысла, развертку в присвоении и освоении его субъектами. Ибо уже здесь происходит фантастическая бифуркация: в одну сторону артефакты скроются под идеальными образованиями абстрактного знаково-предметного знания и логики, а в другую сторону прорастут сложными переплетениями образований сознания и культуры. В этой многомерности и многослойности сознания, а главное, в факте самоинтерпретирующегося нагромождения одних образований и слоев сознания на другие и их переструктураций в каком-то объеме (а не плоскости), идея «феномена» приобретает принципиальное значение указания на таящиеся в пустоте за порогом необратимости (если, конечно, растянуть его феноменологическим сдвигом) испытующие движения наших кентаврических «существ», о которых я говорил выше, на локальность, индивидуальность и неделимую целостность событий в ней, на скрытую «телесность» и артефактичность действий сознания и так далее — на все то, что смазывает проходящая по всем слоям волна интерпретативной связи с внешним миром, как он представляется (включая в него и нашу психику), с ее иными размерностями и переструктурациями. Если же есть феномен, то он говорит о них, бросает свет собственной телесной ткани сознания, наших «кентавров», является «феноменом мира» в смысле его выразительности (или выраженности). И тем самым ведет нас к базовому слою и его изучению, как и к возможности на его основе поставить на свое разумное, понятное место эффекты действия других слоев и надстраиваний.

Дело, конечно, в том, что феномен, давая своей чувственной тканью непосредственную (в ощущениях) раз-

личимость объектов, одновременно содержит в ней и понимание потенцированной возможности своего происхождения (и последующего рождения других, подобных) из собрания изменений опыта во многих разных, разделенных до этого точках опыта внутри одного субъекта или между несколькими (чувства-теоретики, по Марксу!). Сама свершенность события, феноменально воспринимаемого, несет с собой физическую реализованность условий понимания. И энергетически, конечно, это никак не назовешь «ощущением» в классическом смысле, то есть это не ощущение-знак (или слово-знак), угадывающий в другом — достигнутом результате, а нечто пребывающее в своей собственной системе, с ее, естественно, пространственностью и временностью, о которых я говорил раньше (то есть со скрытой топологией событий знания и понимания), и, главное теперь, — с собственной (далее не сводимой) массой «тяжелой» системы отсчета, нагнетенной динамизированием состояний и умножением, приращением силы, несением зачатков и семян. Это прямо-таки эйнштейновские «тела», или «моллюски отсчета»<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Образ «моллюска отсчета» Альберт Эйнштейн использует в работе 1917 г. «О специальной и общей относительности (общедоступное изложение)» в качестве наглядного представления «нежесткого» тела отсчета при объяснении общего принципа относительности: «в полях тяготения не существует твердых тел с евклидовыми свойствами; поэтому понятие твердого тела не применимо в общей теории относительности. Гравитационные поля влияют и на ход часов <...>».

Поэтому используются нежесткие тела отсчета, которые могут двигаться не только произвольным образом как целое, но и претерпевать изменения формы при своем движении. Для определения времени служат часы со сколь угодно нерегулярным ходом. Мы должны представить себе, что эти часы помещены в какой-либо точке нежесткого тела отсчета; они удовлетворяют лишь одному условию, которое заключается в том, что одновременно воспринимаемые показания часов, находящихся в соседних пространственных точках, различаются бесконечно мало. Это деформируемое тело отсчета, которое не без основания можно назвать «моллюском отсчета», по существу равноценно любой четырехмерной гауссовой системе координат. По сравнению с гауссовой системой «моллюск» имеет известную наглядность благодаря формальному сохранению (собственно говоря, без оснований) самостоятельного существования пространственных координат по отношению к временной координате. Каждая точка моллюска рассматривается как пространственная, и каждая покоящаяся

весьма странные, поскольку меняют свою пространственную форму и временные меры! Но пока нам важно, что вместе с таким «телом» даны условия применимости и размерность понятия понимания, оно — их превращенное существование (где мы уже не можем установить, почему и откуда мы знаем, обосновать достоверность). И всякое эмпирическое сознание, на нем получаемое, в определенном смысле ложно, оно есть превращенное действие, то есть превращенный способ существования той динамики, которая его, это действие, сопрягала и силой нагружала.

Здесь получается очень интересная вещь. Мы можем изобразить картину так. С одной стороны, как я показал, в ней имеются некоторые явления, проявляющие свое действие в пространстве и времени нашего внешнего наблюдения (созерцания) и непрерывно в нем связуемые как каузально, так и структурно (то есть топологией абсолютного пространства и времени) в континууме одной-единственной системы отсчета (где эмпирические события и явления законосообразно связуемы в той мере и в той своей части, в какой они могут быть представлены как выполнение некоторого максимального, предельного понимания). В этом смысле они «природны», или «естественны». Соответственно, в физической науке мы знаем, как их проследивать (в качестве действий природы, то есть таких, которые ни в одном пункте языка описания не теряют своей «естественности»), — мы фиксируем проявления действий природы в некотором непрерывном опыте, задаем правила известной нам конструкции действующих сил и умеем воспроизводить ее в этом непрерывном и однородном опыте по всем его

---

относительно моллюска материальная точка считается просто покоящейся, пока сам моллюск рассматривается как тело отсчета. Общий принцип относительности требует, чтобы все эти моллюски могли быть использованы в качестве тел отсчета с одинаковым успехом при формулировании общих законов природы; эти законы совершенно не должны зависеть от выбора моллюска» (*Эйнштейн А.* Собрание научных трудов: В 4 т. М.: Наука, 1965—1967. Т. 1. С. 580). — *Прим. ред.*

точкам (с соответствующими правилами переноса, транзитивности, аддитивности, суперпозиции, рефлексивности, симметрии и так далее). А с другой стороны, в этой картине мы имеем теперь зазор под необратимостью, не можем пока его никак пройти. И проявившийся продукт действия, не будучи понят, например оставшись интенциональным (а интенция — это не то, что знает о самой себе), как раз начинает пробегать слои «понимания» в кавычках, то есть он интерпретируется в самом же сознании, но на других его слоях или в других его измерениях, получает ту размерность, которая (термин для нее был изобретен Марксом уже как специальный термин) есть идеологическая размерность. Значит, в этой попытке понимания, или «понятом существовании», объект «бежит вперед», это — убегание в попытке понимания, и одно образование начинает надстраиваться на другое или на другие, на оставленные позади (в снах, в детстве, в забытом и тому подобное).

С другой стороны, идет разбегание и от наблюдателя (как разбегающаяся Вселенная!). Это разбегание от наблюдателя проявляется в том, что в своем рассуждении о предмете (таком, какой включает в себя сознание, а все социальные объекты — это объекты, включающие в себя сознание) наблюдатель начинает тоже восполнять эти пустоты, эти зазоры, о которых я говорил, например, переносом значений из языка-описания в язык-объект. Наши объекты ведь, имея сознание, имеют язык, и можно различать два языка: язык-описание (кто-то наблюдает культуру) и язык-объект, то есть язык самой культуры. В последний и происходит перенос значений, где, скажем, лингвист иногда строит воображаемые грамматики архаических языков: беря элементы архаического языка, он задает им связи возможных грамматик, которые построил бы сам исследователь. Он построил грамматику, потом изображает ее в качестве описания того, что является внутренней структурой или грамматикой языка. Это принято называть ошибкой лингвиста. А есть еще нечто, что принято называть ошибкой этнолога. На-

пример, не случайно под видом структуры мифов Леви-Строс (и сам он в этом признается, так как считает это принципиальным актом) описывает работу своего ума, то есть как он сложил бы структуру мифа, и поэтому у него появляется фраза, что в каком-то смысле не люди мыслят мифами, а мифы мыслят сами через людей<sup>1</sup>. А кому дана (и кто построил) структуру мифа, мыслящего себя через людей? Исследователю, этнологу. Здесь идет бурный перенос значений, смыслов с уровня языка-описания на уровень языка-объекта. Такой перенос не учитывает абсолютно того, что можно было бы назвать феноменологическим препятствием, а именно что сознательные объекты, или объекты, содержащие в себе сознание, культурные и социальные объекты, существуют экранировавшись и создав внутренние миры. И задача исследователя есть задача воспроизведения этих внутренних миров.

В итоге что мы имеем? Со стороны самого объекта, некоего природного или психоприродного действия его в нас, в людях, культурах, мы имеем бегство объекта впереди самого себя, нарастание или надстраивание одних образований на другие. А с другой стороны, мы имеем

<sup>1</sup> «С мифами дело обстоит так же, как и с языком: говорящий субъект, который станет сознательно применять фонологические и грамматические законы (при условии, что он обладает необходимыми знаниями и навыками), почти тут же потеряет нить своего рассуждения. Точно так же использование мифологического мышления требует, чтобы его свойства оставались скрытыми; иначе человек окажется в положении исследователя, который не может верить в мифы, поскольку занимается их анализом. Анализ мифов не направлен и не может быть направлен на то, чтобы показать, как мыслят люди. В частных случаях, а к ним и приковано наше внимание, по меньшей мере сомнительно, чтобы аборигены Центральной Бразилии действительно усматривали в мифологических рассказах, столь их очаровывающих, те системы связей, к которым мы эти рассказы сводим. А если с помощью мифов мы распознаем некоторые архаические или воображаемые обороты речи нашего собственного народного языка, то и тут напрашивается аналогичный вывод, ибо осознание приходит извне, с помощью чужой мифологии. Мы пытаемся показать не то, как люди мыслят в мифах, а то, как мифы мыслят в людях без их ведома» (Леви-Строс К. Мифологии: Сырое и приоткрытое. М.: FreeFly, 2006. С. 20). — *Прим. ред.*



еще и привидения. Скажем, проективное воспроизведение мира порождает в мире существа, в нем не существующие. Например, мифические существа. Ведь в системе представления мифа — это реальные предметы в мире. Мир населен совершенно реально этими существами, которые вступают между собой во вполне осмысленные и логически стройные отношения. Это мы — в другом мире, и что считать заблуждением — это уже другой вопрос (относительно нашего права считать это заблуждением я уже говорил в связи с примером «розовых слонов»). Есть у нас привидения и на стороне исследователя. Этими привидениями населена социальная наука и гуманитарные науки. И одним из первых актов мысли, открывшей дорогу к рассеянию такого рода привидений и призраков (они индуцированы самой ситуацией исследования, которое построено таким образом, как я только что описывал, беря примеры этнологии и лингвистики), был акт построения Марксом теории идеологии, или идеологического сознания, то есть открытия самого феномена идеологии.

Открытие идеологии было как раз открытием факта существования многомерности сознания или сознательных явлений и их способности надстраиваться одно на другое так, что объекты, потерявшие естественность или не имевшие естественности, не контролируемые нами рационально, не воспроизводимые рационально, приобретают и обрастают теми значениями, которые и называются идеологическими в том смысле, что появляются некоторые автономные образования осознания, воображающие себя конечной точкой отсчета, а в действительности являющиеся выражением чего-то другого. И более того, делается еще и дальнейший шаг: будучи в действительности выражением чего-то другого, что эксплицитно на уровне рациональной реконструкции содержания этих образований не выступает, они еще и подсовывают под себя другие, высшие основания. Такого рода процессы, позже открытые Фрейдом, стали уже называться в психоанализе рационализацией. Все это типич-

ная идеологическая процедура: явление сначала перевернулось, осталось непонятым, стало двигаться в других слоях сознания и подсуло под себя некоторое высшее оправдание, чтобы самому стать якобы выводом из этого высшего основания.

Итак, с одной стороны, открытие идеологической размерности в надстраиваемости одних образований сознания на другие, надстраиваемости, которая возникает в силу фонтанирования неконтролируемых сил и зависимостей, в силу появления неестественных объектов (кстати, неестественный объект есть объект, одушевляющий предметы внешнего мира, анимизирующий и антропоморфизирующий их и тем самым уничтожающий условия физического мышления о мире). С другой стороны, эта идея, что в сознании существует идеологическая размерность, что никакое сознание не является вполне беспредпосылочным, никакое сознание (в том числе привилегированного интеллектуала) не занимает никакой такой точки, которая не имела бы никакой собственной плотности, то есть не отягощала бы наш «чистый» ум каким-то телом, таким, которое на уровне ума не порождало бы идеологические размерности сознания, — эта идея идеологической размерности, радикально изменившая наши представления о механизмах сознательной жизни, была намертво связана с другой фундаментальной идеей, гениальной идеей (которую очень трудно назвать одним каким-либо словом, одним термином, но я назову ее идеей предметного, или вещного, характера деятельности), что человеческая деятельность в той мере, в какой она есть элемент бытия, не есть просто преследование агентом каких-то определенных целей в пространстве каких-то определенных средств, рационально подыскиваемых для этих целей, а представляет собой развертку некоторого вещного эффекта деятельности, которая самодействует и в этом смысле может быть физической социальной жизни. Или, иными словами, это была идея существования фактических зависимостей в сознательной жизни, не зависимых от сознания

и действующих естественным образом в воспроизводстве жизни.

Более точным термином поэтому является Марксов же термин, Марксова идея, выраженная следующим образом — рассмотрение социальных действий и явлений как естественно-исторических событий и процессов. Это более точный термин, потому что он не порождает однозначных требований, скажем, выводить что-нибудь из экономики, он оставляет нас свободными, потому что если, скажем, я могу показать, пользуясь психоаналитической процедурой, что некоторые образования сознания в действительности являются симптомами некоторых других процессов, то эти последние являются детерминантами по отношению к первым, и тем самым я проделал классическую, Марксом открытую процедуру, называемую материалистическим, или объективным, исследованием сознания. И при этом я не вводил никаких понятий ни о «базисе», ни об «экономике» и так далее, хотя оттенок надстройки нами уже учтен в том, как я говорил только что выше о «надстраивающихся образованиях» (но надстраивающихся одно на другое и на бытийный слой, а не на экономический базис). Речь идет о выделении фактических зависимостей, то есть таких, которые возникают, когда достаточное число социальных атомов, руководствуясь своим сознанием и преследуя какие-то цели, порождают зависимости между собой, ускользающие от их сознания и естественным образом, по отношению к их жизни, себя проявляющие.

Такой «базис» может быть любым, и, следовательно, никто не обязан и не должен заранее определять его характер: является ли такое отношение экономическим, или оно является психическим комплексом, скажем, так называемым «комплексом Эдипа» или «комплексом кастрации». Важно, что в любой данный момент я могу различить, пользуясь этим методом, два уровня: отношения, как они организуются, отправляясь от самих себя или от осознания самих себя как конечного пункта мотивации, и другой уровень отношений, кото-

рый при этом естественным образом реализуется через первые.

Отсюда возникает вся тематика различения между идеалом и фактическим положением дела, то есть тем, что получается, если делается то-то и то-то; делаемое то-то и то-то, сплетаясь с другим делаемым, порождает собственным естественным действием смысл и действительную суть социальных событий. Объяснение социальных событий так, чтобы эти события не объяснялись ни в терминах желаний, ни в терминах мотиваций, ни в терминах идеалов, а в каких-то других терминах, есть объяснение, обращающееся к тому, что можно назвать фактическими зависимостями, или социальной физикой.

По отношению к сознанию и к идеологическим его слоям это означало введение принципа, что содержание любых сознательных форм, в том числе идеологически разрабатываемых (а всякие сознательные формы в той мере, в какой они не прояснили сами себя другими средствами, начинают идеологически разрабатываться, то есть попадают в область идеологии) должно быть одновременно эмпирически доступно и верифицируемо вне и помимо их сознательного выражения самими агентами и носителями этих форм. И более того, выявление этих эмпирически доступных и верифицируемых (помимо терминов сознания) явлений есть, в свою очередь, способ восхождения назад, то есть объяснения того, как сложились сами эти сознательные их выражения, от которых мы абстрагировались, чтобы прийти к первым, так называемым фактическим, или вещественным. Короче говоря, здесь имплицитно подразумевается принцип, что сознание может на деле говорить нечто иное, чем оно говорит. Другим следствием этого [обращения к социальной физике] является допущение, что сознание, оставаясь сознанием, развертывается по линиям неявных и неконтролируемых зависимостей и объектов. Это радикальным образом противоречит всей классической точке зрения. Сейчас я попытаюсь это проследить и более четко выявить.

Идея фактических зависимостей, или вещественного проявления деятельности человека, предполагает, что существуют некоторые структурирующие принципы в сознании. Вдумаемся в одну простую вещь. Я говорил о том, что существуют пустоты или зазор под необратимостью, в который мы не можем со своими понятиями (которые макроскопически сложились на основе необратимости) войти. Что это означает? Это означает радикальное ограничение возможности наблюдателя быть субъектом, то есть автономным, конечным, деятельным источником содержаний сознания, понятий, утверждений и так далее или содержаний наблюдаемых событий. А это есть ограничение принципа трансцендентализма. Как можно, грубо говоря, определить принцип трансцендентализма, который охватывает всю классическую философию (в той мере, в какой она хорошо поработала)? Это предположение возможности каждый раз такой реконструкции процессов сознания, отражения, знания, что мы можем представить автономного, независимого субъекта в качестве последнего и конечного источника утверждаемых и высказываемых им содержаний. Вот что такое трансцендентализм. Отсюда и слагающие классического идеала рациональности. Это и возможность переноса знания, то есть возможность того, что поле наблюдения предметов, явлений, событий может быть однородным и непрерывным в том смысле, что я могу переносить себя в любую точку в качестве рефлексивно реконструированного там одного-единого сознательного носителя наблюдаемых событий и явлений. Скажем, леммами этой теории являются классические теоремы, относящиеся к возможности нашего понимания другого, возможности понимания одной культуры другой культурой. Ясно, что картина такого непрерывного поля наблюдения и возможность в каждую точку, в которой я не нахожусь, перенести знания и там реконструировать и повторить процессы, но уже на основе рефлексии, предполагает монокультурье, то есть одну культуру. Отсюда европоцентризм, например. Или в политэкономии — предположе-

ние «одной» рациональной экономики, в праве — рационального государства, и так далее. Идея же фактических зависимостей, или вещественного действия производства и воспроизводства жизни, позволяет сформулировать идею безразмерного или неизмеряемого и независимого естественного свободного действия (как отличного от действия, совершающегося в схеме сознания).

Мы пока предполагаем, что есть какая-то вещественная работа или предметно-вещественная работа нашей собственной деятельности, и она — носитель каких-то зависимостей, которые являются физикой по отношению ко всему миру наших намерений, сознательных поступков, мотиваций и так далее. Первый вывод, который я сделал, это ограничение возможностей наблюдателя быть субъектом. Ибо речь идет о естественном свободном действии, о котором я не могу сказать, что оно вообще лежит вне сознания, потому что я уже нахожусь (в силу того, о чем мы рассуждали раньше) в области неразделимого континуума «бытие—сознание», предметы которого всегда имеют совмещенными две характеристики — бытия и сознания (те, которые могут получить ту или другую отдельно, не входят в континуум «бытие—сознание»). Следовательно, термин «наблюдение» я не могу устранить, а вот субъекта я ему дать не могу, потому что субъект у нас по определению есть макроскопическое явление, то есть субъектом является тот, кто в любой данный момент может воспроизводить себя и рефлексивно повторять в качестве носителя содержания собственных утверждений, наблюдений и так далее.

Это, кстати говоря, ограничение очень интересно в качестве шага прогресса в ф и з и ч н о с т и нашего мышления или объективности нашего мышления. Он сопоставим с тем шагом, который сделал в свое время Кант. Ведь революционным шагом Канта в его самом основном открытии, которое он сделал, пользуясь трансцендентальной методикой, или трансцендентальным аппа-

ратом, было открытие эстетизма<sup>1</sup>, то есть конечности, физической конечности человека на уровне познавательных процессов, где действует физическое ограничение данности пространства и времени или пространственности и временности в реализации и актуализации любых возможных суждений о мире. Любые суждения о мире, в том числе о ненаблюдаемых человеком явлениях, о явлениях, которые превосходят размерность человеческого психического аппарата, должны каким-то конечным числом шагов быть разрешаемы на моделях, построенных в эстетизме. Тогда мы мир, относительно которого наши понятия разрешимы на эстетизмических моделях, можем понимать. Короче говоря, шаг Канта, состоял в том, чтобы подчинить наблюдателя законам физики, и это есть не что иное, как экспликация, прояснение физических законов, распространяющихся на акты наблюдения и суждения. Так вот, ограничение возможностей наблюдателя быть субъектом — это тоже наложение

---

<sup>1</sup> Подробнее тема эстетизма рассматривается М. К. в «Кантианских вариациях» (9-я и 10-я лекции). Там, в частности, он так определяет явление эстетизма: «мир не есть то, что можно допустить, ввести предположением, измыслить. Мы что-то начинаем говорить о мире, отсчитывая от точки, где мы в мире определились. Это точка „уже мыслю“, где фиксирована действительная связь, а не допустимая или воображаемая. И то, что мы определились в мире, замкнуто у Канта на допущении и ощущении существования в мире особых явлений, предметов, существ, которые содержат в себе интеллигибельную материю и которые являются как бы смесью, то есть чем-то материально данным и одновременно дополнительно не требующим понимания, но самим пониманием. <...> Иными словами, если мы определились в мире, то мы определились в нем эстетизмом. Эстетизм расположен и вверху, и внизу. Обратите внимание, что у Канта в связи с термином „разум“ идет все время термин „сверхчувственный субстрат“, „сверхчувственная материя“, а внизу — термин „единичное созерцание“: иначе говоря, некоторые созерцания сами являются индивидами, то есть и материей, и пониманием.

Эстетизмический процесс, или явление эстетизма, и есть <...> то, что он увидел и разворачивал через представление „я мыслю“, то есть через введение когнитивного субъекта. Именно это свое видение он развернул в трансцендентальный аппарат анализа, воспроизводящий картину нашего познания и одновременно дающий картину нашего места в мире» (*Мамардашвили М. К. Кантианские вариации*. М.: Аграф, 1997. С. 184–185). — *Прим. ред.*

физических ограничений на наше мышление, то мышление, которое включено в наши социальные, культурные и другие действия; уже не просто познающее мышление, а мышление, являющееся элементом социальных систем. Этот факт блокирует действие трансцендентального принципа, то есть блокирует возможности везде, под любые наблюдаемые события подсовывать субъекта и носителя содержания информации об этих наблюдаемых событиях. Кстати говоря, феномен бессубъектной информации, что является, казалось бы, противоречием в терминах (я подчеркиваю «бессубъектной информации»), открыт в квантовой физике; это так называемое «неконтролируемое взаимодействие»<sup>1</sup>, или «перенос» энергии между объектом и экспериментальным устройством.

<sup>1</sup> Термин «неконтролируемое взаимодействие» был введен в свое время Нильсом Бором. Этот термин возник в связи с обсуждением проблемы наблюдения физических процессов в квантовой механике, приведшим, по словам Бора, к раскрытию «ранее игнорируемых предпосылок для однозначного применения даже самых элементарных понятий, на которых основано описание явлений природы». «Неконтролируемым» Бор называл взаимодействие между исследуемым объектом и измерительным прибором, которое неизбежно возникает всякий раз при нашей попытке проанализировать «индивидуальность» атомных процессов, обусловленную квантом действия» (например, при попытке проследить дискретный процесс перехода атома из одного устойчивого состояния в другое устойчивое состояние) и которое необратимо приводит к разрушению самого исследуемого явления. Взаимодействие между измерительным прибором и исследуемым объектом существует и в классической физике, но оно может быть сделано сколь угодно малым (в силу малости кванта действия по сравнению с параметрами исследуемого объекта) и в этом смысле является контролируемым, оно не разрушает условий наблюдения, и им можно при описании явлений пренебречь. Однако, как отмечает Бор, «любая мыслимая процедура, целью которой была бы локализация в пространстве и времени электронов в атоме, неизбежно вызовет неконтролируемый обмен количеством движения и энергией между атомами и измерительными средствами, а этот обмен полностью разрушит те замечательные закономерности, которые связаны с устойчивыми состояниями атома и обусловлены квантом действия» (*Бор Н. Избр. научн. труды: В 2 т. 1925—1961. М.: Наука, 1971. Т. 2. С. 255—256*).

Если воспользоваться словами М. К., сказанными им по другому поводу, здесь мы сталкиваемся с ситуацией, когда «операции, задающие субъекта наблюдения, соизмеримы с действиями предмета наблюдения» (*Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. С. 318*). — *Прим. ред.*



Так вот, что мы имеем в области этого ограничения и почему это ограничение возникло? Маркс исходил из того, что, с одной стороны, есть социальные системы, а с другой стороны, есть их превращения в головах их живых агентов. Или выразим иначе: есть социальная система, представляющая собой множество каких-то элементов, и есть многообразие ее отражений, или отображений, поскольку объекты самих этих систем (или «субъекты» этих систем) суть субъекты, наделенные сознанием, то есть отражениями состояний самой системы, элементами которой они являются. Значит, мы имеем не просто многообразие отображений, а многообразие таких отображений системы, которые являются элементами самой же системы и которые, в свою очередь, также порождают многообразие отображений. Здесь очень сложно обстоит дело с теорией множеств, которая явно здесь будет неприменима. Повторю: элементы из многообразия отображений, входящие в саму же систему, отображаемую многообразием отображений, порождают еще, в свою очередь, многообразие отображений.

Выше, когда я говорил о надстраивающихся образованиях, я показал элемент, который сам становится форматом или источником многообразий. И более того, эти отображения, являющиеся элементами систем и, в свою очередь, источниками многообразий, закодированы в индивидах рядом превращений, в том числе через то, что Маркс называл «превращенными формами». Рядом преобразований или превращений они закодированы в индивидах так, что они, эти преобразования, превращения, опущены, и индивиды в своих действиях исходят из чего-то, как совершенно непосредственно данного, очевидного и достоверного. Скажем, вещи имеют стоимость, а не цену. Вещь сама не может иметь цену. Но ей дается цена. Явно, как говорил Маркс, это «желтый или жареный логарифм», но в то же время непосредственный и далее не разложимый факт восприятия мира и сознания. Он закодирован в индивидах, составляющих системы, закодирован явно через ряд или цепочку преобразова-

ний и превращений. Сама система, конечно, реализуется с тем ее сознанием, какое имеется у составляющих ее элементов, каждый из которых внешен системе (мы — здесь, а система — там, мы ее наблюдаем), но реализации системы, действия системы неотделимы от этого сознания индивидов или элементов, которые включены в эти системы<sup>1</sup>. И любая абстракция, которая постулирует внешнее в качестве определяющего и отделимого по отношению к наблюдению (например, я изучаю феодальное общество), постулирует на деле в качестве определяющего то, какую классовую структуру феодального общества я в и жу (то есть мое знание о классовой структуре феодального общества). Но если мы элиминируем допущение внешнего абсолютного наблюдателя, то недопус-

---

<sup>1</sup> В архивных материалах М. К. (рукопись «Естественно-историческое описание сознательных явлений») есть следующее разъяснение таких систем:

«Система (множество) — ее отображения (множество), являющиеся элементами самой же системы (в свою очередь производящие множества) и закодированные в индивидуумах рядом превращений (или трансформаций)\*.

Сама система реализуется с тем ее сознанием, которое имеется у составляющих ее элементов (каждый из которых внешен ей, или, что то же самое, она как целое является внешней действительностью по отношению к каждому и какими-то своими сторонами отраженно входит в их внутреннее). И эта реализация неотделима от этого сознания. Любая абстракция, которая постулирует внешнее в качестве определяющего (и тем самым задает его в независимом виде, известном помимо внутреннего каким-то образом) должна оставаться и работать в рамках этой неотделимости (неотделимости объектов от внешних условий их наблюдения или актуализации). Единая внутренняя (и меняющаяся) топология.

\* Многообразие в „малом“. Гетерогенность „все во всем“, вне классического разделения внешнего и внутреннего. Выделяемые здесь элементные объекты должны тогда рассматриваться как „третьи вещи“. Гетерогенность: здесь все — и математика и семантика, и форма и интерпретация, и синтаксис и парагматика, и абстракция и прагматика, и чувственность и значение (инкарнационная сила языка), и восприятие и аффект, и тело и душа, и разум и воображение, и теория и эмпирия (у них один источник), и понятие и эксперимент, и мысль и образ (образы, „несущие знание“) и т. д. Конечно, в „живых вещах“ (третьих) все это в терминах возможностей, POSSIBILITY, а не актуально-вещественно или идеал-объектно (например, восприятие, являющееся одновременно возможным аффектом, эмоцией). Состояние есть состояние многих и многого». — *Прим. ред.*

тимо и никакое такое утверждение, ни одна такая абстракция, которая постулирует внешнее в качестве определяющего и тем самым задает его в независимом виде, каким-то образом известном нам помимо внутреннего.

Ведь агенты и люди феодальных обществ не сообщили нам ничего о классах. Значит, классы мы видим в феодальном обществе помимо и независимо от внутреннего, то есть того, как жили и осмысляли себя, ориентировались и действовали люди феодального общества. Всякая такая абстракция должна оставаться в рамках неотделимости реализации действий системы от того сознания, которое участвует в реализации действий или свойств системы. Ясно, что перед историком, конечно, стоит задача реконструкции реальных исторических сил, а их нет без смыслов, которые существовали в сознании носителей этих исторических сил; сражаются не классы, а люди в классовых битвах, потому что классы, как известно, сражаться не могут, это — абстракции, и мы лишь онтологизируем их снова в действительности, от которой они были правильно или неправильно отвлечены. Но, не реконструировав уровень континуальных внутренних целостностей сращений предметов и смыслов, вообще ни о чем говорить здесь нельзя.

А как этот уровень называется? Я фактически снова возвращаюсь к тому, о чем говорил в связи с, казалось бы, другими вещами. Но я просто хочу проиллюстрировать единство стиля мышления XX века, современного стиля мышления. Я возвращаюсь к феноменологическому уровню, который запрещает нам рассуждать о чем-то, не приостановив сначала предпосылки нашего объективирующего мышления, из которых неминуемым образом в нашем мышлении рождаются призраки и привидения. Речь идет о редукции нашей естественной установки. А в терминах естественной установки мы видим в феодальном обществе классы, которые субъекты феодальных обществ не видели. Так вот извольте сначала выявить то, что видели, или феномены, которые существовали в культуре и в социальной жизни, и тогда уже мы

можем что-то анализировать. Такая редукция означает то, что я не могу подsunуть себя в качестве непрерывного наблюдателя и носителя состояний сознания или отражения. Я не могу непрерывным образом поставить себя на место агента социального процесса в феодальном обществе. А если я непрерывным образом подставлю себя, то я получу настоящую классическую просветительскую концепцию, в которой неумолимым образом где-то в структуре первичной туманности заложено сначала первобытное общество, потом — неминуемо — рабовладельческое, потом — феодальное и так далее. То есть я получу развертывание некоторой единой заданной сущности, которая развертывается изнутри самого явления.

Итак, мы снова возвращаемся к вопросу о возможностях внешних абстракций или абстракций в некоей единой абсолютной системе отсчета. Мы их снова, но уже на уровне Марковского материала, на уровне анализа социальных и идеологических явлений, приостанавливаем. Я начал очерчивать пустоту или зазор, который под необратимостью, и сделаю основной шаг в этом очерчивании. Значит, фактически мы установили, что не существует непрерывности сознательной фиксации и передачи наблюдений, или, иными словами, это означает, что невозможно вычерпать фактически имевшую место деятельность непрерывно одним движением. А классический принцип рефлексии как раз и предполагает воспроизводство всего того, что было сделано, воспроизводство всей фактически имевшей место деятельности на уровне рефлексивного (или сознательно, самосознательно) контролируемого движения. Повторяю, мы должны утверждать, что отсутствие непрерывности означает невозможность вычерпать имевшую фактически место деятельность непрерывно одним движением. Короче говоря, есть различие между содержанием спектакля наблюдения, спектакля, развертывающегося перед «я», и реконструкцией «я» самого себя в качестве наблюдающего этот спектакль. Никакое «я» полным образом реконструировать

себя в качестве наблюдающего спектакль не может, потому что при этом необратимым образом, вместе с условиями отражения, вместе с «фактами», достоверностями, очевидностями, вместе с принятыми решениями, выборами понятий и так далее, фиксируется и место наблюдателя, фиксируется «я», и нельзя развернуть и то и другое одним и тем же актом, то есть нельзя одним и тем же непрерывным актом развернуть (например, в силу существования идеологической размерности мысли) и содержание спектакля, наблюдаемого «я», и то, как фиксируется позиция и место «я», наблюдающего этот спектакль. Ведь разворачивание одним непрерывным актом в классике предполагалось потому, что считалось, что точка, в которой стоит наблюдатель, не имеет собственной плотности, а есть лишь точка прозрачности для всего остального. Все остальное просвечивает и видно в этой точке, а сама она не имеет тела, она не вносит своих эффектов. А если она вносит эффекты? А открытие, например, идеологической размерности или открытие вещественных проявлений деятельности? Если эти эффекты вносятся, то есть если есть тело (пока слово «тело» будем употреблять метафорически), тогда мы одним непрерывным или однородным актом не можем воспроизводить и то и другое. Мы будем воспроизводить спектакль, но тогда «я», то есть то, как оно определило себя в мире, за объектами, мы не сможем воспроизвести в этом же движении. Или, если мы будем воспроизводить «я», мы не будем воспроизводить содержания этого спектакля.

#### **4. АБСТРАКЦИЯ ВЕЩНОГО ЭФФЕКТА КОНТИНУУМА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

В том анализе, который мы уже проделали, мы обнаружили, что с разрывом непрерывности прослеживания сознанием разных точек в пространстве и времени наблюдения у нас то, как фиксирует себя «я», как оно определяет свое место в мире, ушло из-под нашей реф-

лексивной возможности, возможности воспроизвести, реконструировать и повторить уже в контролируемом виде тот процесс, который предполагался стихийно осуществляющимся. Дело в том, что это «я» ушло за предметы, которые предстают нашему сознанию и наблюдению: как бы то, что предстает перед нами, что мы можем видеть, понимать, на что мы можем ориентироваться, о чем мы можем судить, что мы можем помнить, что мы можем считать уже воспринятым и так далее, уже до этого идет, определяясь вместе с миром, к нам, чтобы быть увиденным, понятым или непонятым, воспринятым или не воспринятым. Фактически нам нужно это «я» вот в таком некогитальном виде как-то зафиксировать и вернуть обратно, считаясь с разрывом или невозможностью непрерывности, на которой основывался, как мы видели, любой эмпирический опыт, лежащий в фундаменте научного знания, идеальных абстрактных объектов и так далее.

Это возвращение осуществляется на том, что я буду называть «третьими вещами»<sup>1</sup>, или органами, или «телами» (телами взаимодействия или телами понимания), и в этой связи буду рассматривать ту работу, которую проделал в свое время Маркс.

Первый вопрос, который у нас здесь возникает, — это следующий вопрос. Обычно в построении познания мы всегда исходим из того, что природные явления отличаются от явлений социальной, культурной и вообще человеческой реальности тем, что явления человеческой, культурной и социальной реальности можно рассматривать как такие явления, которые каким-то образом предустроены для нашего понимания, то есть для того, чтобы быть понятыми нами, и в этом смысле являются

---

<sup>1</sup> Термин М. К. В архивных материалах М. К. (рукопись «Основы физики и место в них явлений жизни и эволюции») есть такое разъяснение этого термина: «„Третьими“ я их называю в том смысле, что это и не идеальные ментальные содержания („сущности“), и не чисто телесные, нашими ощущениями извне воспринимаемые вещи физического мира. Они и не в чистом „уме“ (нашей или же божественной головы), и не в бессубъектной, телесной природе». — *Прим. ред.*

в какой-то мере сообщениями, которые, следовательно, будучи сообщениями, по определению с самого начала устроены так, чтобы кто-то, какой-то возможный субъект, человек или червь, обладающий сознанием, понял бы их. Они сами до акта понимания как бы предустроены для понимания. А о природе мы всегда предполагаем — и это предположение полностью реализуется в классическом естествознании, — что природа никоим образом не предусмотрена для понимания, что события в природе не происходят для того, чтобы быть понятыми кем-то, и не в расчете на это понимание. И вообще состояние атома или электрона, траектории, которые ими пробегают, не имеют никакого отношения к тем абстрактным идеальным конструктам, которые мы строим, не имеют отношения к нашим актам исследования и понимания. Следовательно, понимание устраняется из устройства природы как объективного мира просто потому, что всякое понимание предполагает наличие сознательного рефлексивного ядра в самом понимаемом, то есть предполагает сознание, которое является одновременно сознанием факта сознания.

Но если мы уже пустили «я» в мир и знаем, что в одном непрерывном рефлексивном акте мы не можем воспроизвести содержание нашего утверждения и одновременно с этим зафиксировать свое положение в качестве пришедших к этому содержанию и в качестве занимающих определенное место в мире, то такая ситуация вызывает предположение, которое и есть предположение у Маркса существования предметных действий нашего сознания. Предположение существования в нашем сознании, в мире понимания, адекватных действий, не являющихся действиями, которые строятся по схеме сознательной прослеживаемой связи между намерением и выполнением, между целями и средствами, не являющихся сознательной интенцией. Частично такого рода вещи наблюдались и психологией, и более или менее принято их называть свободным действием; речь идет о таком поведении в той или иной ситуации, которое,

осуществляясь без построения сознательной связи начала и конца действия, тем не менее оказывается адекватным. Вы знаете известный парадокс, что мы не имеем или лишаемся определенных переживаний, определенных состояний именно в такой мере, в какой делаем их объектом нашего внимания (в данном случае, если рефлексию брать в частном виде и под ней понимать внимание). Как только мы фиксируем луч нашего внимания на переживаемом состоянии или ощущении, как оно в качестве именно особого и переживаемого исчезает. Так же, как сороконожка, задумайся она о том, как она передвигает ножками, тут же споткнулась бы о свои собственные ножки, перевернулась бы и не смогла ходить. А акт хождения выполняется сороконожкой точно, не проходя ни через какую организацию действий. Она поступает вполне свободно и в то же время вполне естественно. В этом действии нет никаких ориентиров, никакого просчета действий и потом действия. Есть что-то другое. Предположим, что в познании и в сознании человеческом есть подобного рода действия. Частично они и будут основой того, что я называл перед этим фактическими, или вещественными, отношениями.

Значит, пока зафиксируем предположение наличия мышления у каких-то предметных механизмов, в силу которых мы можем что-то понимать и знать не по схеме рационально или рефлексивно воспроизводимого сознания, и знать точно. При этом вы заметили, что у меня нет никакой необходимости называть это состояние, классифицировать его в рамках известного разделения между ощущениями, чувствами, мыслями, понятиями, представлениями и так далее. Я не говорю, что это точность чувства, например, точность интуиции или точность мышления. Точным обычно является логическое мышление, но мы знаем, что оно совершает больше ошибок, чем совершают вот эти странные виды адекватного действия. Кстати, в грузинской школе психологии они получили особое, специальное, конечно для данной школы, название, а именно название установки.



Я должен напомнить, что Узнадзе<sup>1</sup> — автор теории установки, будучи человеком, получившим основательное немецкое философское образование, испытавшим влияние таких мыслителей, как Шелер, частично Владимир Соловьев, шел к таким психологическим построениям от проблемы онтологии, от задачи, которая примерно одновременно формулировалась и русскими мыслителями, и в немецкой философской атмосфере вокруг феноменологии Гуссерля и родственных ей мыслителей, а именно проблемы рассмотрения познания и сознания в терминах существования (а не в терминах гносеологии) или в терминах онтологии (а не гносеологии). Узнадзе шел от проблемы онтологии, то есть от попытки в онтологических терминах интерпретировать сам феномен познания в мире, интерпретировать его не просто как акт познания кем-то предстоящего ему мира, где познание целиком состоит из познанных содержаний, а само познание рассмотреть как событие в мире или явление в мире (как я уже говорил немного в другой связи). Он считал, что, во-первых, существует некоторый уровень бытия, содержащий в себе понимание, психологически никак не характеризуемое, но которое про я в л я е т с я на уровне психологическом, доступном эмпирическому наблюдению и верификации, то есть вследствие про я в л е н и я доступно верификации, когда, например, действует установка.

Первоначально установка (для Узнадзе было бессмысленным считать, что установка есть психическое явление

---

<sup>1</sup> Дмитрий Николаевич Узнадзе (1887—1950), грузинский психолог и философ, один из основателей грузинской школы психологии, учился в Лейпцигском университете на факультете философии с 1905 по 1909 г., где в то время философию и психологию преподавал Вильгельм Вундт. Вместе с Вольфгангом Кёлером и другими в будущем известными психологами участвовал в семинаре Вундта, где считался одним из лучших студентов. В 1907 г. Узнадзе удостоивается премии совета Лейпцигского университета за работу, посвященную философии Лейбница. Одновременно работает над диссертационным исследованием по философии Владимира Соловьева, за которое в 1909 г. ему присуждается университетом в Галле степень доктора философии. — *Прим. ред.*

ние, или, как теперь некоторые грузинские психологи говорят, «психическое бессознательное») есть понятие, относящееся, с одной стороны, к некоторому бытийному уровню, который просто фонтанирует и проявляется, держа в себе понимание, на уровне субъективном или психологическом, и, с другой стороны, установка позволяет фиксировать и наблюдать следствия, уже проверяемые эмпирически и даже экспериментально (Узнадзе придумал специальные эксперименты, чтобы засекал следствия и проявления этой адекватности, которая сама не может быть выражена в психологических или рефлексивных терминах).

Я привожу пример пути — и не случайно, что такой путь был, а именно путь проблем онтологии, как они формулировались в немецкой философии того времени и частично в русской у Владимира Соловьева, — пути к наблюдению некоторых феноменов и процессов сознания (нашего психологического сознания), которые необъяснимы без допущения этого бытийного уровня. Я приведу, дальше мне это понадобится, такое простое рассуждение. Можно взять тома (а они составят дом многоэтажный, если один том положить на другой) по психологии, и вы странным образом не обнаружите там некоторых понятий, которые в действительности с точки зрения нашего даже обыденного сознания или простых наших нравственных ориентаций являются решающими для человеческих судеб. Например, мы узнаем, что можно что-то забывать или помнить по особому устройству мнемонических следов и некоторых ассоциативных процессов их фиксирования, но мы не узнаем, что можно помнить или забывать в силу любви или ненависти. Вы увидите там, что что-то можно познавать в силу того, что в вас есть какая-то разрешающая скорость, измеряемая соответствующими экспериментами, фиксирующими богатство ассоциаций, быстроту мыслительных реакций и так далее. И если по этим реакциям замерите Эйнштейна рядом с другими физиками его же времени и его же города или его же патентного бюро, то вы с удивлением

обнаружите, что Эйнштейн по сравнению с ними просто недоросль. Известно, что у него было замедленное детское развитие — по всем стандартам психологических замеров, из которых состоит картина нашей психологической жизни в трактатах по психологии. А то, что является решающим в такого рода научном творчестве, какое представлено не одним только Эйнштейном, а, слава богу, многими сотнями людей, да и вообще просто людьми в жизни, а именно некоторые духовные ядра, измеряемые частично такими словами, как «верность», «честность» и так далее, — этого вы не обнаружите. И те же самые любовь и ненависть, о которых я говорил.

В школе Узнадзе понятие установки пыталось зафиксировать и внести в психологию через наблюдаемые последствия некоторые духовные ядра, не понятные и не анализируемые сами по себе в терминах анализа психики как биологического явления, но понятные лишь в терминах учения о бытии. Это состояние особой адекватности; мы под это состояние и вытекающие из него действия не можем подставить самосознательного субъекта или агента этой адекватности, который достигает ее путем некоторым образом направленного и просчитываемого по шагам мышления. В современной психологии такие же вещи наблюдаются и в так называемых экстремальных ситуациях, когда точное действие совершается без какой-либо рефлексии, как бы в подвешенном состоянии субъекта, вынутого вообще из пространства и времени, состоянии, где время остановилось. Само это действие адекватно, оно не может быть разложено. В дальнейшем мне эта сторона дела понадобится, а пока я ее просто подвешу, чтобы ввести другую сторону дела.

В традиционном разделении, по отношению к которому работа Маркса выглядит радикально иной, мы имеем, с одной стороны, физические явления, действия которых осуществляются, не вплетая в себя никакой элемент сознания и никакой элемент телеологии, присущий сознанию, с другой стороны, действия, в том числе социальные, которые содержат в себе такой элемент теле-

ологии и, более того, обладают свойством быть понятными. Отсюда возникает понятие рационального действия или рационального субъекта. На нем основывались и классическая политэкономия, и последующая политэкономия, социология. Дело выглядит так, что есть некоторое доводимое до дистинктности и ясности соотношение между целями и средствами у субъектов экономической системы или социологической системы, которое в принципе может быть понято или, вернее, является совокупностью некоторых понятных отношений рационального действия. И мы можем рациональность его измерять соотношениями между средствами и целями, степенью адекватности одних — другим.

Тем самым у нас есть два мира: есть мир, в котором выполняются физические законы, и есть мир, в котором есть рациональные действия, законосообразность которых основана фактически на том, что мы способны их понимать как рациональные. Отсюда идея рациональной экономики, рационального общества, то есть такого, которое целиком может быть воспроизведено на уровне модели этого полностью рационального, прозрачного для самого себя действия, которое воспроизводит все элементы своего поля в луче своего взгляда, где все элементы действия, и прежде всего соотношения целей и средств, находятся между собой в прозрачных и постижимых отношениях. Тем самым здесь действуют некоторые вечные и неизменные законы, которые предполагают, что субъект есть некоторая константа и имеет константный набор рационально понятных потребностей, задач, стремлений. Таково, скажем, понятие *Homo economicus* в политэкономии. Это как раз одно из понятий, существовавших в политэкономии до Маркса.

Таков же, кстати, *Homo sapiens* для теории познания. Есть некоторый субъект или субстрат, человек — некоторая константа, — наделенный константными способностями познания, универсальными по всей сумме этих субъектов и в любое время, и в любом месте пространства. Конечно, эти элементы могут быть более или менее

ясными, но, во всяком случае, их рефлексивное или, выражаясь языком Вебера, идеал-конструктивное воспроизведение имеет в виду лишь некоторый идеальный тип, на основе которого (или руководствуясь моделью которого) можно на реальном поведении субъектов фиксировать как эмпирические последствия все то, что из идеального типа и из его возможностей вытекает. При этом действуют, конечно, вечные неизменные законы. У нас есть константа *Homo economicus*, или *Homo sapiens*, или «социальные животные». Варьируется лишь начальное условие. Скажем, субъект застает некоторые, из законов не выводимые, предустroенности ситуаций (экономических, социальных и других), без которых не реализуются рациональные законы; то есть некоторые условия, если говорить сейчас языком физических теорий, должны быть даны независимо и эмпирически, а они разные.

Обратите внимание на одну простую вещь: здесь имеется допущение, о котором раньше хорошо знали и вводили сознательно, а потом обо всем этом забыли, и только иногда у кого-то проскальзывает сознание того, что здесь что-то допущено. А допущена очень простая вещь — предпосылка предустановленной гармонии. В свое время Лейбниц вполне сознательно ввел эту предпосылку. Она очень наглядно проступает и в социальных исследованиях. Как мы понимаем закон в рамках такого способа рассуждения, которое я только что воспроизводил? Мы предполагаем, что при любых, соответствующих для данного закона, произвольно выбранных начальных условиях индивид свободно сделает то, что уже записано в законе, то есть существует какая-то предустановленная гармония между содержанием закона и тем, что произойдет в точке эмпирического пространства и времени. Там мы имеем дело с индивидами свободными, то есть выбирающими, решающими. Но есть предположение, что, поступая свободно, они тем не менее реализуют рациональный закон. Это явно дополнительная посылка, некоторая независимая посылка. Она и есть независимая посылка или дополнительная посылка предустановлен-

ной гармонии. Лейбниц, повторяю, вводил ее вполне сознательно, а бессознательно она так и осталась по сегодняшней день в социологии.

Но это становится проблемой, если мы на полном серьезе возьмем факт существования, во-первых, свободы и, во-вторых, неопределенности. (Кстати, эта неопределенность очень хорошо чувствовалась Марксом, поэтому он пытался прежде всего разрушить представление, заранее заданное любому экономическому исследованию, — представление *Ното есопотисис* как некоторого стержня, или базы, на которой навешена некоторая рациональная сумма потребностей, рациональная сумма возможных целей и рациональных средств достижения этих целей.) Что я имею в виду под неопределенностью? Я попытаюсь сейчас это проанализировать, взяв ее вместе с еще одной вещью, и эту вторую вещь я хочу сразу же оговорить.

Мы говорим о рациональном действии. Эта модель рационального действия до сих пор господствует в социологии и в экономической теории, да и вообще в понимании культуры, культурных действий. На фоне такого понимания рационального действия и возникают все призраки патологии (это из области психиатрии), то есть отклонений от нормы, все призраки рассмотрения иных обществ как недостаточно буржуазных, или отклоняющихся, или неразвитых, архаичных и так далее. Вторая вещь, о которой я хотел сказать, и состоит в одном простом вопросе, который можно задать по отношению к этой схеме. Схема содержит в себе тайное предположение (кроме того, что она замыкается на посылку предустановленной гармонии), что все человеческие действия есть действия по достижению некоторых целей, практическое содержание, практический смысл которых понимается агентом [действия] и может быть понят наблюдателем, не занимающим непосредственно места в этой системе действий. Возникает интересный вопрос, и он сейчас меня по своей нити возвращает к тому, что я говорил о предметных или адекватных действиях, об установке, о духовных проблемах и прочее, а именно вопрос

следующий. Во-первых, все ли действия таковы, все ли действия есть действия по достижению определенных, практически понятных (и в этом смысле целесообразных), или рациональных, целей? Нет ли каких-то других действий? И во-вторых, не являются ли эти, какие-то другие, действия более решающими и имеющими большие последствия для человеческих судеб или формирования человеческого существа, чем эти первые, практические действия, единственно которыми занимается вся теория рационального действия, и в том числе теория просто действия (я имею в виду теорию Толкотта Парсонса). Я буду для начала называть эти другие действия избыточными: они ни для чего не нужны, ничему не служат в утилитарном смысле.

Иными словами, я попытаюсь пока выявить некоторые действия или состояния, отличные от понятных отношений рационального действия. Первые отличаются от вторых своей явной избыточностью и, очевидно, некоторой способностью динамизации человеческой жизни и ее интенсификации поверх и помимо того, что биологически, социально-практически нужно.

Я напому одну простую вещь, странную казалось бы, и она приведет меня снова по другой линии спирали к этим предметным действиям, или к тому, что я назвал в начале непонятым словом «третьи вещи». Обычно, особенно в XIX веке, когда делались археологические раскопки, то в силу многих позитивистских установок при поиске останков древних человеческих существ или непосредственно предчеловеческих наших предков искали рядом с ними и предметы. Искали-то предметы практические — какую-нибудь разновидность ножа кремневого или какого-то еще, стрелы (тоже практический предмет, хотя служит для убийства), топоры и так далее, — руководствуясь, очевидно, той же самой схемой рационального действия, о которой я говорил перед этим. Искали это, а находили (конечно, находили иногда и орудия) странным образом в решающем и самом интересном числе случаев абсурдные, никому не нужные предметы. На-

чем со скальных изображений, которые явно избыточны и неутилитарны (можно затратить всю силу божественного или дьявольского ума, и даже этой силы не хватит на то, чтобы превратить эти наскальные изображения в простые репетиции охоты, которые совершал якобы первобытный человек). Находили некоторые символические предметы, которые создавали какое-то другое пространство, были явно предметным бытием ритуала и мифа. Сейчас некоторые из них мы называем произведениями искусства (скажем, наскальные изображения самые древние). Но сам термин «искусство» есть продукт поздних наших классификаций департаментов культуры, когда искусство существует как специальная и отдельно выделенная область разделения труда, но такого предположения мы не можем сделать по отношению к самым древним временам.

Опуская здесь многие посредствующие звенья, я выражусь так. Мы находим предметы, которые были особым изображением мира, символическим изображением мира (а не отражением его), особым в том смысле, что они были явно конструктивными по отношению к человеческому существу, то есть были орудиями переведения биологических качеств, биологических структур, биологических реакций и состояний человеческого существа в режим человеческого их бытия. А это другой режим. Естественным образом человеческие качества, например память о предках (если начать перечисление, скажем, просто с памяти) — об отце и матери или более далеких предках — или привязанность, честь и так далее, не даны природой. Они чем-то создаются, действием чего-то, в свою очередь созданного, а именно такого рода предметов, которые мы сейчас называем предметами искусства. А предмет искусства просто воспроизводит в своем пространстве, канализирует наши возможности понимания, видения, и без него психическая жизнь представляет собой хаос, распадается. Мы не могли бы внимание постоянно удерживать на одной и той же высоте, мы не могли бы устойчиво любить один и тот же предмет, если



бы любовь к предмету зависела только от порогов нашей чувствительности (известно, что наши чувства притупляются). Представьте себе, если бы человеческие наши отношения зависели от этих порогов чувствительности. Они сами по себе обладают таким режимом, что держать постоянство и тождество человеческих состояний не могут.

А что же держит тогда? Держат понимательно-вещественные предметы, являющиеся конструктивными машинами по отношению к нам.

И тут я приведу довольно странную — и тем самым несколько замкнуто рассуждение — фразу Маркса. В «Капитале» он сделал такое замечание, что вот так же, как дарвиновская теория есть история органов производства и воспроизводства животными своей жизни, так и социальная теория должна быть историей органов производства человеком своей жизни. Маркс имел в виду создание теории, основанной на рассмотрении некоторой естественной технологии производства и воспроизводства человеческой жизни. И на выделении таких технос<sup>1</sup>, или органов, или предметов основывалась вся идея существования в обществе и культуре объективных законов или зависимостей, независимых от сознания, которые ф а к т и ч е с к и складываются и являются детерминантами по отношению к нашим мотивам, целям и так далее. И не случайным был выбор, очевидно, таких вот слов, и не случайно я могу сейчас сформулировать вот такую фразу. Речь идет об истории естественной технологии человеческой жизни, причем предметы в ней и действия избыточны по отношению к непосредственным достижениям каких-либо целей и задач.

Символы — вот, например, дощечки, на которых изображено мировое дерево, известное в семиотике и мифологиях. Такие дощечки никого не кормят. И создавались они, наверное, не для того, чтоб кормиться. Они избыточны по отношению к любой практической жизни

---

<sup>1</sup> Термин М. К. — *Прим. ред.*

человека. Но очевидно, через избыточное на этой стороне в практической жизни и появляются впервые человеческие существа и человеческие связи между этими существами, общественные и социальные формы жизни того или иного рода в зависимости от того, каков этот технос, то есть какие изобретены артефакты, органы, тела (я их называю «телами» в отличие от наглядного языка, в котором мы телом называем только наши тела).

Тем самым возникает идея, условно скажем, некоторых матричных состояний и структур человеческого действия и сознания, в пространстве которых (особом пространстве, потому что в нем, например, могут быть мифологические существа, разыгрывающие свою мифическую историю) «идеально» формируются — и в людях порождаются в качестве осадка или вторичного продукта — состояния или человеческие свойства памяти, верности, добра и так далее. Тем самым мы тогда можем говорить, что сознание, в отличие от того сознания, какое показывал нам принцип «когито», есть некоторое структурное расположение в пространстве и времени артефактов, или третьих вещей (это не пространство и время нашей обыденной практической жизни). Но только выйдя в него ([это особое пространство]) и вернувшись из него сюда, мы рождаемся, а, как известно, люди рождаются только вторым рождением. Я специально употребляю этот очень древний и точный символ, чтобы замкнуть им свое рассуждение. Что будет на стороне человеческого действия, как оно будет структурироваться, зависит от того, какие создались такого рода «третьи вещи» (или наши органы, или приставки к нам самим), через которые мы конституируемся, зависит от того, каковы они, разные в разные времена и в разных местах, и зависит, следовательно, от того, какие последствия в человеческом существе они порождают.

И вот, прежде чем говорить о том, что я назвал неопределенностью, я сделаю одно короткое замечание (резюмируя то, что я говорил в связи с естественной технологией человеческой жизни, в связи с особыми пред-

метами, имеющими свои действия в нас, в нашей жизни): мы имеем дело со своего рода «физической метафизикой». Обычно ведь именно этим предметам — в той мере, в какой люди могли их еще и рефлексивно понимать, — и приписывались свойства потусторонности, вечности, они подвергались религиозному освящению, и прежде всего их «внеопытность» (а я уже показал, что они внеопытны в простом смысле: они избыточны по отношению к любым практическим целям и задачам человеческим). Они и есть «метафизика», но имеющая вполне эмпирически наблюдаемые последствия: в развитии культур, горизонтов, которые внутри этих культур существуют, в остановках развития культур, в их содержании, в смерти или в появлении других культур. И мы можем этот термин употреблять только с одной оговоркой; мы этих вещей не видим в той мере, в какой мы рассматриваем метафизику как представление о мире, и в этом смысле она подвержена любой критике, потому что она, ее высказывания неконтролируемы, являясь утверждением некоторой сверхопытной реальности в мире, и разрушаются при первом пристальном научном рассмотрении. Но дело в том, что то, что я называю физической метафизикой, не есть представление о мире, а есть конструктивные предметы, конструктивные машины. Они не изображают, а через свои элементы изображения чего-то призрачного, невидимого, сказочного конструируют. Еще в самом начале в какой-то связи я говорил о конструктивной роли, например, ритуала. Таким же ритуалом является его остаточная разновидность, а именно — детские игры. Если вы привяжете ребенка и не дадите ему играть и фантазировать, то есть заниматься чем-то внеопытным и к жизни не имеющим отношения, то вы не получите в итоге из этого ребенка человеческого существа.

Теперь с этой оговоркой я вернусь ко второй нити, которая при перечислении у меня была первой. Всё сведение человеческих действий и связей к рациональным их представлениям в виде некоторой идеал-типической

модели предполагает, что вся система (социальная система или культурная) представляет собой своего рода прозрачность, прозрачную систему, которая может быть пронизана лучом наблюдения из какой-то одной точки. В этой точке мы помещаем определенную единицу меры — например, *Ното есопотісис* — и раскладываем всю возможную систему экономики по его модели. Здесь предполагается, что в общем способность человеческого субъекта ориентироваться в окружении, в окружающей его системе, хотя и не безгранична, не обладает свойствами сверхмощного гипотетического интеллекта, который бы в одном шаге, не нуждаясь в конечном времени пересчета, охватывал бы все возможные связи и тем самым видел бы всю систему насквозь, но отличается от последнего лишь по степени. Человек как бы участвует в этом гипотетическом сверхмощном интеллекте, может приобщаться к нему: известно, что в основы физического исследования, как их понимал и формулировал Галилей, легло одно из его рассуждений в «Беседах» о том, что, собственно говоря, этот бесконечный ум отличается от нашего конечного ума не в принципе, а по степени, и мы можем участвовать в его интенсивности, хотя экстенсивно не можем ему подражать. Экстенсивно мы не можем охватить то, что он может охватить, но тем не менее в его интенсивности, в качестве его, мы участвуем, приобщены. И в этом смысле различие не в принципе (повторяю), а по степени.

Наблюдая экономическую систему, Маркс, в отличие от классической политэкономии, обратил внимание на то (и это одно из его принципиальных утверждений), что способность агента экономического действия ориентироваться во всей системе рыночного хозяйства отличается от внешнего какого-то взгляда, который охватывал бы все точки пространства этой системы, не по степени, а в принципе. Например, тут есть простые эмпирические обстоятельства. Скажем, есть рациональная организация труда и производства в пределах мануфактуры, то есть в пределах, которые охватываются взглядом экономи-

ческого агента и где все элементы действия и ситуаций доступны обозрению. А вот возможная «рациональная» организация всей системы экономики вне отдельной мануфактуры (она была для классической политэкономии отличающейся по степени охвата, то есть не в принципе, и можно было ее наложить на модель индивидуального, рационального и прозрачного для самого себя действия) для Маркса стала принципиально отличной, например, в силу существования эмпирических обстоятельств, таких как частная собственность, которая ставит естественный предел этому лучу прозрачности. Он упирается в самостоятельность других агентов, замкнутых внутри себя отношениями частной собственности, и не может их объединить в один взгляд. И поэтому, как я говорил уже, у Маркса оказалось, что мы не можем понять такую экономику, если мы предположим некоторую далее неразложимую сумму заданных целей и потребностей, объединенных в этом *Homo economicus*: явно есть участки в этой системе, которые рациональный взгляд не пробегает, а система живет — и на этом Маркс и настаивал — естественно-историческим образом, независимо от способности индивида, то есть каждого элемента системы, вместить в свою голову отражение и образ всех звеньев системы.

И отсюда началась полная перетасовка всего метода анализа систем, таких систем, которые включают в себя, в свое собственное функционирование некоторого сознательного агента и проявления актов понимания, выборов решений со стороны такого агента. Этот участок (непросматриваемый) назовем неопределенностью. В каком смысле мы назовем это неопределенностью? В одном простом смысле. Что в классической физике и вообще в классическом естествознании означает различие между гипотетической сверхмощной способностью и человеческой способностью только по степени? Это означает, что мы можем делать предельный переход: брать явления на допустимом пределе, в движении к которому это различие все время уменьшается. Мы его как бы

сводим на нет и контролируем. Именно предположив, что различие между сверхмощным умом и умом человеческим степенное, а не в принципе, мы можем брать явления на пределе. Такое допущение обосновывает нашу возможность предельного перехода. А если есть различие, которое не уменьшается: как бы мы ни двигались к пределу, различие остается? Скажем, различие между способностью организовывать дело внутри мануфактуры или фабрики и между организацией в целом, где действует энное количество индивидуальных волей, основанных на частной собственности. Оно не уменьшается на пределе, то есть на движении к пределу. Также, например, в психологии очень легко обнаруживаются такие вещи — если, например, мы берем сенсорные пороги чувствительности, то они ставят естественный предел, предел именно неопределенности, нашему движению в уменьшении неточностей значений, достижения все большей и большей точности измерений, которые мы в конце концов могли бы взять на пределе, то есть предполагая максимально или актуально бесконечно выполненным это измерение. Это мы могли делать, если мы обнаруживали действительно уменьшение неточностей или уменьшение зазора, а тут — как ни двигайся, это уменьшение не происходит. Это уменьшение, кстати, не происходит и в энергетических системах, которые называются в современной физике диссипативными системами, когда берутся точки, далекие от состояния равновесия, и оказывается, что малейшее действие может радикальным образом, несопоставимо со своей малостью, изменить весь ход событий. Скажем, нависшая скала может падать от изменения песчинки или не падать, и никак этот зазор произвола между одним ходом событий и другим ходом событий нельзя уменьшить. Это разрушает, конечно, привилегированную точку зрения, то есть предположение, что есть в какой-то системе некий естественный пункт отсчета, с точки зрения которого всю систему можно сделать прозрачной и, приведя ее в соответствие с этим пунктом отсчета, воспроизводить ее рационально, ска-

жем, планомерно. Я хочу заметить, что у самого Маркса этот радикально неклассический ход мышления, исключавший классическую прозрачность сознания или некоторую абсолютную внешнюю систему отсчета, с которой любая система могла быть воспроизведена уже в рациональном контролируемом виде, предполагает существование разных очагов самодеятельности в системах, разных локусов, *loci* самодеятельности.

И есть второе важное для нас предположение. Для этого нам нужно будет вспомнить Декарта и его теорию творения вечных и неподвижных истин (хотя сочетание этих терминов парадоксально).

Маркс как бы предполагал, что то, что мы называем законами и к чему раньше приклеивался эпитет «вечные» и «неизменные», в действительности должно рассматриваться как функция некоторого более широкого целого, как функция самой деятельности, в континууме которой становится возможной связь, которую потом мы называем законами. Вернее говоря, нечто не предустановлено в виде закона, а устанавливается в качестве закона. И кстати, это является и условием появления нового — новообразования, изменения, преобразований, в том числе в области культуры (появление новых культур на месте старой и так далее). Короче говоря, в онтологическом смысле слова, и в наших целях анализа сознания, здесь важно следующее: важен отказ от посылки существования некоторого предустановленного мира с готовыми законами и сущностями. Не в том смысле, что мира нет вне нас, а в том, что мы для анализа некоторых проявлений человеческого сознания и деятельности должны анализировать мир иначе.

Я поэтому и хочу напомнить Декарта. У Декарта есть одно очень интересное рассуждение. Он вообще-то в этом рассуждении исходил из того, что я мог бы назвать чудом порядка или чудом мышления, с осознания которого и началось философствование, в европейской философской традиции во всяком случае, то есть у греков. Мне это необходимо для возвращения к проблеме арте-

фактов, техносов, или «третьих вещей». Философы за-  
дали себе такой простой вопрос, вернее, перед ними ока-  
зался или выступил предмет удивления: удивительно,  
что есть порядок, ибо нормальным образом не может  
быть порядка ни в мире, ни в мыслях. Ни добру, ни  
истине не на чем держаться в естественном ходе при-  
родных явлений. Мы рассеиваемся, упорядоченность на-  
ших состояний — в той мере, в какой она зависит от  
функционирования нашего психофизического режима, —  
распадается; мы не могли бы удержать одну мысль вме-  
сте со второй и третьей, если бы это удержание зависело  
от того, как мы рождены природой. Более того, удиви-  
тельно и то, что вообще бывает что-нибудь новое, то есть  
мысль. Есть старый парадокс Сократа, который говорил:  
«Как мы вообще узнаем что-нибудь?» (Имеется в виду,  
[как] узнаём новое, как новая мысль в нас появляется.)  
Ведь этого не может быть по одной простой причине.  
Я двигаюсь мыслью в каком-то направлении, а чтобы  
двигаться в каком-то направлении, я должен как бы за-  
ранее это направление иметь, тем самым я должен как  
бы заранее знать предмет — тот, который я еще должен  
узнать, — чтобы двигаться к нему. И если я к нему при-  
хожу, я должен его узнать, признать, что это именно тот  
предмет, который я искал, то есть это та адекватность,  
о которой я говорил. Откуда она? Откуда мы знаем, что  
вот эта мысль есть *эта* мысль, истинная и разрешающая  
наши задачи? А какая гарантия — вот мы начали мыс-  
лить, — что впереди лежащая мысль, которую мы хотим  
помыслить, будет помыслена? Она не вытекает из того,  
что мы н а ч а л и мыслить, и никак не задана этим.

Мысли с нами случаются, а не нами вырабатываются,  
хотя они и вырабатываются нами. В каком смысле «слу-  
чаются»? Вы можете получить мысль желанием мысли?  
Вот я хочу подумать что-то интересное, новое, ориги-  
нальное или точное — не выйдет! Нельзя ничего полу-  
чить впереди, направив вперед свою волю и желания.  
Декарт это очень учено выражал, очень красиво: он го-  
ворил, что по содержанию моменты времени разорваны;



то, что я есть сейчас, не вытекает из того, что я был несколько мгновений назад, и то, что я буду через несколько мгновений впереди, имея в голове или в руках мысль, не вытекает из того, что я есть сейчас и двинулся в направлении этой мысли. Поэтому Декарт и вводил посылку не производства или творения, а воспроизводства и сохранения, полагая ее целиком на непрерывности объемлющего континуума активности. Он говорил: для того чтобы впереди я был бы носителем той мысли, которая не вытекает из того, что я начал мыслить сейчас, нужно, чтобы Бог меня непрерывно заново и заново, снова и снова порождал. Он очень четко это осознавал, как осознавали и греки. Напомню и парадоксы Зенона, которые состоят в том, что может бесконечно повторяться промежуток, отделяющий Ахилла от черепахи, и сами пункты движения неотличимы от пункта результата. В содержании этих пунктов не содержится индивидуализирующего выделения — «догнал черепаху». А это именно индивидуализирующее выделение, как скажет любой математик.

Так же как слово «понял» есть индивидуация какого-то из ряда моментов, по содержанию внутри себя друг от друга неотличимых; мы на каком-то дискретном основании остановки и извлечения смысла говорим: «понял», «вот это мысль». И завершал Декарт это рассуждение вопросом: в каком виде истина существует? И как Бог устроит мир? Сообразно истине? Неужели вы можете предположить, что Бог устроит мир сообразно какому-нибудь масштабу или истине? Ведь это означало бы предположить, что вне Бога есть что-то другое, чем он руководствуется. Следовательно, истина не есть что-то, что существует и на что Бог ориентировался, а истина есть то, что Бог так сделал, и это стало истиной. То есть истина установилась и как состояние мира, обстояние дела в нем, и как адекватная фиксация этого состояния в нашем мышлении.

Возьмем в качестве примера того же самого *Homo sapiens*. Маркс ведь в действительности считал, хотя это

нигде словесно не выражено, что не существует никакой предсуществующей познанию способности познания. Способность к познанию установится в актах познания. Правило, закон установятся в реальных актуализациях движений, и нет никакой их предданности, как в экономике нет предданной экономической природы человека, а она установится в зависимости от того, как пошли. Вот так — как Бог сделал, и это стало истиной. И в этом смысле — вечной истиной. Короче говоря, Декарт и в последующем Маркс связывали две, казалось бы, совершенно разные вещи — истину и время.

Тем самым перед нами возникает проблема, бросающая новый свет на проблему артефактов, о которых я говорил. Возникает проблема истины не как соответствия чему-то предданному, фиксировано вовне существующему, а как воспроизведения явлением своих собственных оснований. Чтобы в следующий момент времени быть тем, что ты есть до него, и думать мысли, являющиеся продолжением предшествующих мыслей. Кстати говоря, такие парадоксы обыгрываются — не знаю, знают ли авторы об этом или не знают — и в современной научно-фантастической литературе: как пропутешествовать назад и, вернувшись, оказаться тем, кем ты был перед этим путешествием. И вот для этого «производства впереди» я воспользуюсь лингвистическим богатством различения между *natura naturans* и *natura naturata* и выражусь так: говоря о «третьих вещах», естественной технологии, или техносах, об артефактах, я имел в виду, конечно, произведения, но произведения особые — прои з в о д я щ и е, *opera operans*, не отображающие или описывающие, а в своем пространстве производящие собственные эффекты, которые являются не описательными или изобразительными, а конструктивными по отношению к нашим возможностям чувствовать, мыслить, понимать, то есть именно *opera operans*. Без них, если бы мы просто естественным образом смотрели на мир (какими угодно глазами, проницательными, умными и так далее), был бы хаос.

Органами структуриации и носителями «порядка впереди», этого невероятного чуда, и являются структурирующие нас техносы, произведения, и в нашем познании, кроме идеал-конструктивных образований, которые контролируются нашей волей и сознанием, есть еще и предметные действия понимания, рождаемые, производимые вот этими предметами, или этими *opera operans*. Они одновременно есть и наши культурные горизонты.

Обратим внимание на то, почему я говорю, что эти вещи являются именно «третьими», — они и не идеальные, рассудочные сущности, законы, и не физические тела, а что-то третье, которое в себе содержит и вещественность действия (или предметность действия), независимого от нашего сознания и им не контролируемого (мы волей и сознанием не можем имитировать или производить эти действия, они должны этим предметом в нас произвестись). И эти «третьи вещи» не вытекают из законов физики. Из законов физики не вытекает, что мы должны передвигаться колесным образом. Так же как в уравнениях Максвелла содержится допущение и описание волн с частотами, не сводимыми к тем частотам, которые разрешимы нашими способностями видения и нашими приборами, которые мы придумаем.

Чтобы одновременно замкнуть какую-то историко-философскую традицию, я воспользуюсь известным читателю словом. То, что существует в нашем мышлении «колесность» и тому подобное, то есть такие горизонты, которые не изображение чего-то, а органы воспроизводства конкретных и уникальных реализаций (в данном случае понимания), — вот это и называлось старым словом, изобретенным Платоном, называлось «идеей», что мы, к сожалению, по традиции поняли в качестве общих понятий<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ср.: «Что означает „колесность“ колеса или „кроватьность“ кровати? („Кровать“ Платон брал в этом плане как идею.) Он имел в виду, конечно, не позднюю, в Средневековье возникшую и потом Новым временем унаследованную проблему универсалий, проблему понятий. Когда он что-то называл идеей, он имел в виду, что такие явления, как кровать или колесо, являются артефактами, такими предметами, которые сами образуют го-

Так вот мы замкнули наше рассуждение на то, что структурирующие способности этих предметных образований или предметных механизмов, которые сами являются «произведениями», но, в свою очередь, еще и производят, мы можем ставить на то место, которое мы раньше в классической науке вынуждены были заполнять принципом предустановленной гармонии. Те свойства сознательной жизни, те образования сознания, которые, если вдуматься, должны являться для нас чудом (то есть невероятно то, что они существуют), мы можем частично понимать (потому что полностью мы вообще ничего понимать не можем, даже наполовину), опирая их на структурирующие силы, излучаемые этими «произведениями».

Имея феномен «третьих вещей», или континуально действующих предметно-вещественных механизмов сознания, мы тем самым имеем и нарушение или изменение следующего классического принципа (который редко формулировался явно, хотя содержит в себе условие или посылку интеллигибельности, лишь при выполнении которой рациональная прозрачность, или рациональная проницаемость, познаваемых вещей могла считаться достигнутой). Этот принцип таков: прежде всего, рационально понимаемо и тем самым интеллигибельно то, что человек сделал сам, и, следовательно, — лишь те вещи, которые можно по модели человеческого делания, непрерывно охватывая их действие от начала и до конца

---

ризонт возможностей нашего воображения, нашего мышления и так далее. <...> Весь горизонт нашей возможности механического передвижения на земле дан внутри колеса. Колесо одновременно и горизонт, и продуктивный преобразователь наших психических и физических возможностей. Оно преобразует наши возможности так, что получается тот эффект, который мы не можем получить простым соединением наших физических сил. По отношению к нашему сознанию оно — явный горизонт, мы не изобрели ничего такого, что вышло бы за пределы колеса в смысле механического передвижения по земле. Если мы изобретем передвижение на магнитных подушках, это будет радикально другим артефактом и, очевидно, будет предполагать другой мир сознания. <...> Кровать ведь тоже идея. В каком смысле слова?» (*Мамардашвили М. К. Опыт физической метафизики. Вильнюсские лекции по социальной философии.* М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. С. 68). — *Прим. ред.*

какой-то связью, развернуть (образ *Homo faber* — работающий, делающий человек). Отсюда, кстати, колоссальная роль так называемых наглядных моделей в классическом физическом мышлении.

Вместо этого принципа, мы фактически имеем дело с его вариантом (который можно в общем четко проследить в современной философии начиная с Маркса). Правда, он еще меньше сознавался и формулировался, чем классический принцип понимания вещей через понимание сделанного. Неклассический принцип, видоизменяющий первый, можно выразить так: мы понимаем сделанным, а не сделанное (которое мы как раз менее всего понимаем и еще менее можем рефлексивно воспроизвести и контролируем образ развернуть). Иначе говоря, мы понимаем и видим мир предметами, того рода предметами, о которых я говорил; при этом мы можем не понимать сами эти предметы. Отсюда вытекает следствие (нарушающее еще один принцип, о котором я говорил раньше), а именно — мы можем знать или понимать, не зная собственное состояние ума. Тем самым эти «сделанные вещи» еще больше похожи на то, что я называл «органами», потому что одним из признаков органа (того, что мы называем органом) является то, что он производит какие-то действия и продукты, и мы вовсе не обязаны, имея этот орган, понимать его устройство. Он действует сам, поэтому он и называется органом. Следовательно, о такого рода вещах можно сказать, что они как бы сами себя понимают в смысле претворенности в них движения понимания, которое теперь из них самих исходит и распространяется.

Вот перед нами живописная картина (особенно это в XX веке стало ясно) — например, сезанновский натюрморт с яблоками. Ясно, что это не описание или изображение Сезанном яблок вне картины, а понимание чего-то посредством этих изображенных яблок, вернее, порождение ими понимания чего-то другого. Сезанн «мыслит яблоками» — и в сознании реализуется нечто, к чему просто вниманием глаз мы не придем. В этом смысле

картина Сезанна не о яблоках, а эта картина — «яблоками о чем-то», то есть выявление посредством яблок каких-то возможностей нашего зрения, которые теперь исходят из яблок и их восприятием в нас распространяются. Но спросите Сезанна или нас, как устроено превращение в «яблоки» чего-то другого, чтобы мы понимали и сделанное («яблоки»), и это другое, то на это или нет ответа, или это уже совсем другой вопрос, вопрос совершенно других уровней сознания. Во всяком случае на уровне понимаемых вещей (а это есть как раз один из случаев понимаемых вещей, то есть *opera operans*) мы должны предполагать, что в них содержится понимание ими чего-то другого, и внутри них (или через них) мы можем знать что-то в мире и при этом не знать собственное состояние ума, в котором мы знаем что-то в мире.

Отсюда, кстати, вытекает довольно интересная вещь, меняющая наши привычки и навыки. А именно — мы обычно предполагаем (это очень наглядно видно в просветительстве, во всяких волюнтаристских манипуляциях с социальной материей, в идее «нового человека», которая одна из самых глупых и трагических в XX веке и примером которой может быть фраза: «писатели — инженеры человеческих душ»), что как существование самого вопроса о том, каков человек в определенном состоянии, в определенном бытии, так и ответ на этот вопрос есть привилегия кого-то другого, который лучше самого этого человека может знать, что хорошо этому человеку, а что — плохо. И поскольку и тот и другой (например, и воспитуемый, и воспитатель) приобщены, согласно классической посылке, к одной и той же цепи бытия, которая однородна по всему пространству и допускает перенос знания, то «знающий» может переносить знание решительными действиями в жизнь другого, кроить и перестраивать ее. А если будет сопротивляться, то, как говорил Чернышевский, семидесяти тысяч голов не жалко для установления истины, к о м у - т о ясной за других (с тех пор масштабы «не-жалкого» несопоставимо и чуть ли не космически возросли). Отсюда фантас-

тическое развитие своего рода торжествующей социальной алхимии. И конечно, алхимическое претворение «социального тела» в непосредственное Царство Божье на земле, естественно, должно обращаться к массовому насилию, потому что люди обычно сопротивляются этому и не дают себя «тащить в истину».

В современном мышлении, которое, как какая-то струйка, возникает среди всего нынешнего потока социальных мифологий и социальных алхимий и в котором это сопротивление выражается антиидеологически (всякая подлинная философия, как выяснилось с полной ясностью в XX веке, есть прежде всего попытка антиидеологической ориентации человека в мире), формируется, наоборот, другая посылка (обосновываемая и научно, онтологически, а не только чисто этически или идеально), снимающая эту проблему понимания нами чего-то другого вместо и для этого другого (которое не понимает себя). Эта посылка и развита приведенным выше рассуждением, предполагающим как бы мыслительные поля, в которых есть понимание (но нет знания и оно не обязательно) как реальная живая жизнь указанного рода образований, предметностей сознания.

Мы можем теперь зафиксировать допущение, что есть «полевые» (то есть континуального действия) состояния понимания (независимо от понимания тобой себя или другим — тебя), а они имеют вещественную сторону, «тело», то есть они суть «понимательные вещи», которые мы не можем разложить и воспроизвести по рефлексивной схеме сознания. Мы понимаем сделанным, а не сделанное, то есть мы понимаем, сами установившись в качестве события в мире вместе с законами этого мира. В этом смысле законы мира нельзя понимать, не помещая в сам мир некое сознательное и чувствующее существо, которое понимает эти законы. Понимание законов мира есть одновременно элемент мира, законы которого понимаются.

Теперь, оборачивая другой стороной этот принцип «понимания сделанным» (а не «понимания сделанного»), мы можем вернуться к проблеме или принципу неопре-

деленности, то есть того зазора, который, как я говорил, нельзя уменьшить.

Я уже приводил из области физической динамики (правда, лишь мимоходом, не собираясь останавливаться на этой теме) пример скалы, неустойчиво нависшей на определенной высоте (с таким же успехом можно было привести из физиологии пример ганглиев коры мозга, находящихся в «заряженном» состоянии в критической точке пред-действия). Но следует теперь это напомнить на материале, более близком к теме наших рассуждений, — на проблеме отражения.

Зазор, не поддающийся непрерывности деления и изменения, существует здесь в силу той простой причины, что любые факты или проявления действия мира, нами воспринимаемые, даны нам всегда в результате каких-то далее неразложимых взаимодействий с миром, внутренней стороной которых является развитие нас самих в качестве вообще способных что бы то ни было выразить, участвующих, следовательно, в каком-то «языке», из которого (и вместе с которым) мы, кстати, впервые только и узнаем и можем другим сообщить о действиях мира, то есть последние даны всегда уже интерпретированными, уже проработанными психикой и сознанием; мир уже испытан, измерен (и сдвинулся вместе с нами). Мы не можем о нем «в себе» узнать никакими другими путями: мир не может вернуться в прежнее положение. Следовательно, наши внешние абстракции, те, которые совершаются в поле внешнего наблюдения, должны учитывать факт этой неразделимости — неразделимости внутреннего экранирования, или индивидуации, сознательными формами самих себя и внешнего пространства их наблюдения.

Учитывая это, допустим теперь, что внешними абстракциями я наблюдаю некоторый предмет, находящийся вне сознания других субъектов, которых я тоже наблюдаю, и пытаюсь определить, как этот предмет отразился в сознании этих других субъектов (на место наблюдаемых субъектов можно поставить «наблюдаю другую культуру», «устанавливаю интерсубъективное понимание с дру-



гим человеком», «наблюдаю марсиан» или «марсиане наблюдают меня»). Ясно, что я не могу, задав во внешней абстракции предмет с его законами, действующий на сознание, однозначно определить, каким будет отражение этого воздействующего предмета до того, пока не выполнен эмпирический акт эксперимента или наблюдения самим этим сознанием, которое я наблюдаю. Тогда определится, а как и в каком направлении — до этого не определено независимым, единственным и полным образом (при всем учете различий между законом и начальными условиями, при всех мыслимых «скидках» на это различие). Закон, который я формулировал бы в системе внешнего наблюдения предметов, не может однозначно определить ход событий, воздействующих на сознание (или сознания). Здесь уже малейшая и случайная разница в воздействии, в сопутствующих ему обстоятельствах может дать несопоставимо большие и решающие следствия (так же как маленькая песчинка в нависшей скале может так или иначе определить макроскопический ход событий), и уменьшить эту неопределенность никак нельзя. В том числе и потому, что нельзя в абстракции принять все прошлое как свершившееся в некоей (идеальной) точке («все дано») и в таком виде определять им будущее (но именно это и предполагается идеалом одно-единой рациональной системы — будь то «рациональная» экономика или «идеальное» общество, универсально нормативная культура или рациональная картина мира). Мир установится и его законы более близко определятся (или до-определятся) после того и в зависимости от того, как в конечном взаимодействии-испытании мира со стороны самого субъекта, уже двигавшегося в нем по какому-то спонтанному «пути», совершается эмпирически факт наблюдения и ассимиляции, некоторое развитие внутри него как события в мире, а не в отделенной, со стороны прикидывающей «чистой» голове.

Я подчеркиваю, что я имею в виду не содержание наблюдения (предметно представимое в некоторой идеальной, охватывающей весь мир системе отсчета), а эм-

пирический факт его извлечения (в этом смысле и теория является эмпирией), внутренней стороной которого (неотделимой от содержаний) является развитие научившегося на опыте существа — чувствующего и сознающего. Важно, как явление наблюдается, измерено, понято в этой истории и этом контексте, то есть важен сам факт, что оно наблюдается, измерено или тем или иным образом понято (так что это понимание никакого определенного места не занимает заранее в идеальных формах приведения или интеграции во внешней, абсолютной системе отсчета), — так же как важно, что ребенок именно наблюдал или интерпретировал совершенно мистическую для него вещь — любовную сцену между родителями (кстати, как потом будет ясно, совершенно не обязательно, чтобы она действительно произошла на его глазах как реальное событие). И «путь» в этой конечной области (именно области, а не безразмерной, мгновенной, идеальной точке) не зависит от соответствия интеллектуальных структур идеального знания (которых как раз у ребенка и нет) смыслу и содержанию события. Но он не дан нам и в виде определенных начальных условий, выражение которых мы могли бы добавить к закону, ибо наша точка сингулярна и несет с собой возмущения.

И следовательно, «факты», «явления», «события», засекаемые на пересечении предмета и его отражения (пересечении, точка которого видна в каком-то поле постороннего наблюдения), не определены законом, формулируемым в терминах идеальной знаково-логической структуры знания, и невыводимы из него. Мы наталкиваемся на предел какой-то естественномерной дискретной единицы, внутри которой расположена «работа» самих субъектов со всеми ее разницеми, случайностями и несводимыми отклонениями пути. А начальные условия определены лишь на ее «выходе» (кстати, раз есть путь, то тогда возможно и отклонение, о чем свидетельствует сам факт сексуальных извращений и комплексов, которые лишь моралистика может сводить к про-

явлению «злой» воли или какой-нибудь порочности ребенка). Мы не можем маленькую разницу или случайность того, как он понял, выявить из абстракций, задавших внешний предмет (в данном случае — любовную сцену между родителями ребенка), видимый и наблюдателю, и субъекту, ибо его как факт не существует вне и помимо того, как реально осуществлялось его наблюдение ребенком и какие смыслы включились в его психическую проработку и ассимиляцию. И вернуть его в прежнее состояние нельзя, чтобы снова еще наблюдать, привлекая какие-то другие его стороны, добавляя знания о них к уже имеющимся или исправляя последние в свете первых и так далее, — нельзя снова наблюдать, потому что мы будем наблюдать уже другое.

Это положение аналогично тому, которое имеет место в квантовой механике. Там нужно нам несколько предметов, не один. Если мы Луну можем наблюдать дважды (и многократно), добавляя знания, соединяя их в анализе и синтезе и так далее, то атомные микроробъекты мы не можем наблюдать дважды. Чтобы получать другие знания и связывать их с первыми, нам приходится учитывать разницу между наблюдаемым объектом и не наблюдаемым, учитывать, что произошло между наблюдениями, и так далее, то есть учитывать сам факт наблюдения или эксперимента, эмпирическое его событие и иметь поэтому разные последствия в зависимости от мельчайшей разницы, которую мы уменьшить не можем. А в классической системе мы могли ее уменьшить. Ведь что мы делали? Мы предполагали, что мы можем контролировать разницу между наблюдением ребенка и нашим наблюдением, запределивая наблюдение ребенка, то есть приводя его к тому виду, в каком мы наблюдаем извне событие, совершенно непонятное и мистическое для ребенка (то ли отец бьет маму, то ли наоборот). Но освоение события ребенком происходит вовсе не в перспективе, поддающейся предельному представлению, а независимо от него, локально. Предположив инстантизм преобразования смыслов в точке, мы предполагали между абсо-

лутным наблюдателем, который видит со стороны ясно и полно, и самым претерпевающим субъектом не принципиальную, а лишь степенную разницу — по степени мыслительных способностей и имеющихся данных, которая может быть уменьшена во временной перспективе, что дает нам право делать предельный переход. Но если есть несводимая разница, то есть не являющаяся функцией времени (то есть нашего движения по линии вызревания предмета, как предполагает эволюционизм), которая со временем плавно и гармонично убывала бы или увеличивалась бы? А если она дискретна и не поддается дальнейшему разложению и делению? Она именно такова, и это мы называем неопределенностью. Если это так, то последующее расположение сознания и его образований мы должны представлять в измерении, которое я и называл неразделимым континуумом «бытие—сознание», как общую (совместную) основу причинных пространственно-временных терминов и терминов сознательных смыслов построения наших рассуждений о событиях и процессах. Тогда совершенно явно, что сам феномен осознания, или сознание как феномен, принадлежащий этому континууму (то есть то сознание, которое находится в актуальном состоянии), окажется многомерным и многослойным. То есть феномен осознания в той мере, в какой мы берем не просто картину одного мира (идеального), сопоставляемую с картинкой другого события, отделенного от первого, как спектакль отделен от зрителя (в том числе и условностями нашего театрального зрелища), — многомерен, многосложен, что и создает глубину, объем, в котором возможны вещные эффекты континуума деятельности.

## **5. СИМВОЛИЧЕСКИЙ ЭЛЕМЕНТ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

Нам осталось рассмотреть некоторые черты логической ситуации, создаваемой неклассической (расширенной) рациональностью и обобщением принципа детерминизма.

Пока закрепим мысль, что феномен сознания, или сознания, растянут и многократно протяжен (прямотаки как римановская величина!): раз — в одном измерении, два — в другом измерении и так далее, а дискретно структурирующий разворот его в этих измерениях покоится на предметно-деятельном механизме, бытийные корни которого переплетены — и это принимается как постулат — с элементом неизмеримого и свободного независимого действия. При этом слои сознания, с их разными размерностями и феноменальной материей, наслоены на базис и друг на друга и в этой гуще пересекаются пучками детерминаций. Мы уже разбирали примеры такого наслоения, когда одни слои сознания реально живут и движутся в терминах систем отсчета других, надстроенных над ними слоев. В частности, когда имеет место трансформация их в идеологической размерности или когда имеется культурное, предметно-знаковое напластование, своей «естественной установкой» закрывающее феномен сознания, так что последний движется в терминах предметов, полагаемых во внешнем мире, а разные культуры полагают разные предметы подобного рода, хотя феноменальное состояние может быть одно.

И вот эта распростертость, многократная протяженность явлений позволяет нам четче сформулировать вопрос, который у нас все время фигурировал, а именно вопрос бытийной (онтологической) терминологии, в том числе в случаях, когда мы говорим о социальной детерминации, о базисе (материальном) жизни и так далее.

Ясно, например, что материалистическое понимание истории и общества Марксом не имело в виду, что люди руководствуются материальными обстоятельствами, в том числе осознаваемым классовым и экономическим интересом, и затем строят на этом свой мир сознания и культуры, делают историю и так далее (что предполагает просветительно-психологический перенос ими з н а е м о г о бытия в сознание). Марксова теория строилась как раз для указанных выше случаев надстраивания сознания, для случаев протяжения его в разные измерения — та-

ких протяжений и таких надстраиваний, которые избегают и не подпадают ни под какой сознательный контроль со стороны индивида. И тем самым иллюзорно свободное, самодостовверное состояние последнего является не продуктом какой-нибудь транссубстанциализации, какого-то магического превращения материального в духовное и затем организации сознания, например, вокруг так называемого классового интереса, а эффектами структур, возникновение и динамику которых можно проследивать, не обращаясь к тому, как индивид себя сознает, чем он идеологически руководствуется, на что он сознательно ориентируется, чем он мотивируется и так далее, и не рассматривая при этом сознание вообще как какой-то эпифеномен реальности. Вот для этих случаев появления в сознании образований, которые имеют свое место рождения в пространствах, отличных от тех, которые обозримы и контролируемы сознательным самопостроением и самопредставлением индивида), и нужен какой-то интеллектуальный аппарат анализа. Стоит строить теорию, чтобы эти вещи выявлять.

Отсюда возникает идея и понятие системы, или системно-причинных зависимостей и явлений. Короче говоря, во взаимосоотношении сознания и бытия, когда мы учитываем действие континуума «бытие—сознание», мы уже не имеем права прямо устанавливать социальную (и любую иную) детерминацию мысли, мы можем делать это только поиском опосредствующих промежуточных звеньев, четко представляя себе, что феномен сознания как явление в континууме многосложен, многомерен, распостерт или растянут в глубины и что эффекты действия систем и есть то, что является предметом выявления и исследования, а не сознательные корыстные мотивы людей, которые были бы просто «свойственны» им вообще или определенным социальным группам в частности.

Так же как от структур поэтического или литературного текста, от истории, рассказываемой мифом, и так далее, мы не можем иначе (прямо) перейти к структурам бытия как определяющим первые.

Вместо этого интерес исследователей, чувствительных к действительной сути дела и к нашим возможностям (то есть к тому, что мы можем интеллектуально честно выполнить так, чтобы выполненное держалось на ногах и устояло бы перед задачей доказательства, критики и так далее), пошел по пути введения не причинных связей, а связей системно-причинных, синхронных, рассмотрения соответствующих явлений в качестве объясняемых лишь в той мере, в какой эти явления можно представить в качестве эффектов действия систем.

Почему появляется здесь термин «система»? Не по какой-нибудь мистической причине, что вот есть какое-то таинственное целое, которое реально существует в какой-то недоступной дали и представляет собой систему, которую мы не видим, а она где-то там есть как «живое целое». Термин «система» появляется здесь по одной простой причине. Многосложность, многоуровневость, или многопротяженность, сознания порождает такие эффекты взаимодействия этих протяжений, или многоразличных слоев, что мы сами эти эффекты не можем расположить в непрерывную цепочку в реальном пространстве и времени, в том числе в реальной последовательности причинной связи. Мы не можем их расположить в непрерывно прослеживаемом реальном протяжении. И вот то измерение, в каком мы их располагаем, и называется «системой», то есть мы эти действия приписываем действию некоторых целостностей и вводим понятие «эффект системности», «целостное проявление». Эффектами целостности, или эффектами системности, мы называем эффекты, которые мы можем прослеживать, пользуясь термином «система», но не можем расположить их в реальном, пункт за пунктом или часть за частью, пространстве, где эти эффекты заняли бы место рядом с другими, столь же дистинктно выделенными предметами. И во-вторых, понятие «система» для исследования определяющей связи между сознанием и бытием, понятие, служащее нам для понимания того, как вообще может разворачиваться детерминация

бытием сознания, имеет свое основание в том обстоятельстве, что многоразличные слои срабатывают вместе и мгновенно, что состояние системы (поэтому, собственно, термин «состояние» и появляется) есть состояние, сворачивающее и упаковывающее в себя (или разворачивающее) одновременно срабатывающую иерархию многоразличных слоев. И чтобы как-то представлять это действие, которое срабатывает, идя с разных слоев, одновременно, и появляется термин «система» или «пространство системы», и в этом пространстве — «состояния», в том числе состояния сознания, которые упаковывают в себе одновременное действие различных слоев и уровней. Повторяю, именно поэтому (плюс к первому обстоятельству) и появляется у нас такое понятийное орудие, как «эффект целостности», или «эффект системности».

И именно здесь мы должны четко осознать ненаглядность основных представлений, входящих в аппарат неклассической рациональности. Их онтологический статус непредставим в предметном языке.

Когда я приводил пример превращенного действия, или превращенной формы, я уже говорил тем самым, что то, что мы можем предметно описать, руководствуясь понятием системности, или эффекта системности, органической целостности, содержит в себе определенные мнимостные значения, вносит в наше мышление мнимое измерение. То есть в основе мы имеем дело с чем-то, что мы в принципе не должны стремиться представить наглядно или модельно, с чем мы должны обращаться как с косвенными, символическими значениями (символическими в нашем неминуемо предметном языке, а не в бытии), не предполагая, что мы можем их содержание и объект существования наглядно развернуть в некотором пространственном расположении или реальной последовательности событий. Никакой целостный эффект не разворачиваем в реальную совместность или же последовательность дистинктных объектов с их свойствами. Напомню то, что уже говорилось об особых многообразиях «целых как многих», где



в точках пересечения мира и его наблюдения мы имеем дело с объектами, относящимися к ряду рядов, но ни к какому из них в отдельности, и похожими на так называемые «размытые множества» в математике (никакое свойство таких объектов не может быть представлено как множество, состоящее из отдельных дистинктных предметов). Тем более в области мышления о мышлении нужно приостановить в себе манию наглядности. В XX веке, как в физических рассуждениях, так и в анализах сознания, мышления, это требование (и его выполнение) особенно ясно проступило, вышло на передний план.

Я приведу один простой пример. В физике известна картина интерференции и разброса электрона, который пролетает в эксперименте через отверстия в экране, открываемые или закрываемые. И часто в понимании этого процесса как бы само собой полагают, что электрон так же пролетает через отверстия экрана, как кирпич пролетал бы через окно. Полагают так, потому что язык (содержащий предметные термины — «отверстие», «электрон — тело») так говорит. Но если так думать, то исчезает понимание (появится в том числе и «свобода воли» электрона). Электрон не летит в указанной картине так, как кирпич пролетает через окно. Думать сказанное (мы ведь говорим в языке и не можем изобрести ненаглядный язык, то есть не имеющий предметных референтов: можно говорить о чем-то ненаглядном, но само говоримое не может быть ненаглядным) предполагает в акте одновременно удерживать всю координацию различных слоев и уровней физической теории (в семантике, синтаксисе и так далее), все послышки и допущения дистинктно применяемого в данный момент термина физической теории.

В другом примере и Эйнштейн, и Нильс Бор обращали внимание на то, что в формулах и построениях физики — и в теории относительности, и в квантовой механике — фигурирует одна немаловажная деталь: значение «корень из минус единицы»; например, в квантовой механике ячейки фазового пространства заполняются из

области комплексных значений, из комплексной поверхности. А комплексные значения, как известно, — это значения, содержащие в себе мнимые числа. И ясно, что в суждениях с такими мнимостями для обозначаемых ими определенных явлений и процессов в мире необходима способность к ненаглядному постижению — так же как и для действий систем, или эффектов целостности, о которых говорилось выше.

И здесь я сделаю один неортодоксальный шаг, бросающий свет с этой новой стороны на упоминавшуюся превращенность действия в системе. Ненаглядное или символическое постижение, как я сказал, выполняется, если совершается полное мысленное действие, то есть на каком-то усилии (предполагающем эффект бесконечности) в одном акте мысленного действия «держатся» вместе вся координация уровней, все посылки и допущения этого акта. А если не держатся (а вся ситуация продолжает действовать)? Тогда мы имеем наглядность ненаглядного — превращенное действие системы, или превращенную форму, превращенную феноменальность. Акты мышления, как и реальные акты в социальных системах, вовсе не всегда в полном виде выполняются на уровне их агента, хотя тем не менее выполняются в целом, то есть выполнение их возможно не в полностью развернутом виде, а при условии, что имеются наглядности, замещающие неразвернутые и пропущенные звенья и делегировано их представляющие. Фактически такого рода феномены в нашем сознании, как кристаллизирующие ориентиры нашей деятельности, нашей мотивации и средств ее реализации, как ядра, мобилизующие вокруг себя мир, появляются в качестве замещающих представителей опущенного и неохваченного (или вообще ушедшего). И этому служит именно их наглядность, хотя она есть мнимость, то есть ее референтному предмету не может быть определено место в действительном существовании в реальных его терминах. Короче говоря, то, чего я не знаю, сказывается через наглядную мнимость, мне представляющуюся, и через нее, через ее оперативность, реализуется, слагается с другими элементами действия.

Это имеет простой оттенок в области суждений о социальных системах. Каким образом вообще термин «закон» может применяться к действиям свободных и сознательных существ? Не случайно Лейбницу постулатом предустановленной гармонии приходилось отвечать на заголовку, что и законы есть, и действует все-таки свободный индивид, каким-то чудом своим свободным действием (и не зная всего) реализующий именно то, что предписано в законе. Конечно, если предположить, что есть некий демон или бог, наблюдающий все ответвления и обратные эффекты в системе, и ничто из этого не ускользает от его внимания и возможности вмешательства, то тогда, естественно, законы выполняются и при таких действиях и осмысленно применение самого термина «закон». Но мы не можем предположить, что каждый отдельный агент системы является таким демоном, пробегающим и держащим в своей голове все ответвления социальной системы и свои возможности вмешательства в нее, чтобы совершить малейший акт, соответствующий законам этой системы. Маркс в этой ситуации как-то сказал странную фразу, а именно что агенту капиталистической экономической системы нет никакой необходимости знать ее законы, чтобы поступать сообразно им и эффективно (с точки зрения системы) действовать. Ему достаточно видимости (феноменально превращенной), которая порождена системой и является представителем этих неизвестных законов, наглядно встроенным в зрение индивида. Например, действие, ориентирующееся по такому «желтому логарифму», каким является цена труда, более адекватно, точно и эффективно, чем действие, которое желало бы себя построить на основе законов трудовой теории стоимости. Человек разорился бы или вообще не мог бы со смыслом действовать в данной экономике — именно потому, что разрушил бы в себе знание особые целостности, особые наглядности, которые представляют и замещают в себе, в своей неразложимости, тысячи и тысячи не прослеживаемых мышлением связей.

Это расширение значений (логических) определений истинности (кроме значений «истинно» или «ложно», по-

является еще и значение «превращенность») связано с онтологией — как связано с ней и то, что здесь мы вообще можем не иметь ситуации «истинно — ложно» (имея дело с неполным действием) или иметь избыточное (с его неизобразительным, невидимым элементом), что тоже не позволяет отбросить какую-либо одну из взаимоисключающих сторон противоречия. Да и вообще нельзя исключить точку зрения субъекта как ложную (что снова возвращает нас к проблемам существования). Дело в том, что во всякой живой форме «начало», «источник», порождающие ее, обладают свойством воспроизводиться в качестве продукта и результата ее же действия, и нам приходится к ним еще как-то в свою очередь относиться, удваивать (не имея при этом возможности придать реальность нашему непредметному, «чистому» сращению с источником, ибо оно само содержится в условии того, что элементы нашего отношения могут быть предметными и реальными), — и начинается переворачивание и переодевание смысла иррациональными и иллюзорными мнимостями в поле, индуцированном источником, что и есть превращенная форма, онаглядившая наглядно не представимое. Рационально же развернуть «начала» и «источник», в котором мы сращены с невидимым и наглядно не представимым и с феноменально телесными артефактами, можно лишь в континууме «бытие—сознание», континууме живых форм, возникающих, развивающихся и умирающих, иными словами, развернуть, не рассудочно в рамках понимающей связи задав рациональность, а растянув и расположив ее по независимой конечной области участия в «форме жизни» как ее элемент. Превращенные объекты тогда — знак и сохранения неустранимого различия бытия и сознания, несводимости бытия.

Это, следовательно, один из элементов развития современной логики и методологии науки, который радикально ставит задачу пересмотра и ограничения всего классического континуума мысленных операций и идентификаций объектов, которые обычно практикуются простым переносом на человеческую реальность, но без учета, что сознание

здесь — одно из неустранимых измерений самого объекта исследования. Речь идет о разработке такого способа обращения с фактами этой реальности, который предполагает иные метафизические постулаты и допущения, чем те, которые допускались классикой и полагались ею в качестве всеобщих и универсальных, совпадающих с абсолютными чертами самой действительности. Это пересмотр абстракций упорядоченности бытия или хаоса, понятий истины или заблуждения, непрерывности или прерывности, отношения «описания извне» и «описания изнутри» и так далее. Проблема, короче, состоит в построении онтологического пространства мысли, отличного от так называемого Декартова пространства и могущего послужить лоном отработки или, если угодно, изобретения расширенных рациональных форм мысли и объективного описания.

Первое, что приводит в движение все эти вопросы, это, конечно, введение онтологического принципа неполноты бытия (или снятие классической посылки полного бытия-знания, то есть предположения такого мира, где все «в себе» уже есть, дано, а истина есть реализовавшееся и актуализированное соответствие мысли пред-данному обстоянию дела). Неопределенное, как мы убедились, предполагает о б л а с т ь, а не безразмерную точку, то есть нечто, что и не определено до движения (ничего еще нет!), и растянуто (факт извлечения опыта, в отличие от его содержания, имеет место в пространстве и времени, а не в идеальной точке). А если неопределенное — именно область (до движения), то не имеет смысла гипотетически обращаться к разуму более могущественному, чем наш, способному к охвату достаточно большого числа точек наблюдения и преобразований одной в другую (ведь ничего еще и нет!), — в этом измерении мы не получим непрерывности. На предыдущих же страницах мы видели абсолютное пространство и время, в поле которого двигались физические объекты, лишенные информационной емкости и определяемые прилеганием к ним континуума понимания, видели действие абстракции логической бесконечности, где преобразования и приведение субъектом своего состояния

ума, предполагаемые моментом реализации соответствия в точке пересечения события и его отражения, полагаются идеально и без времени совершившимися, видели и сложности идентификаций в этой точке (невозможных без бесконечного эффекта определенной целостности), и необходимость поэтому дополнительной, независимой посылки предустановленной гармонии. Но главное — видели также, что пустоты и зазоры, оставляемые необратимостью в совместных определенностях бытия и понимания, ломают эту картину: в зазоре неопределенности мира, исчезающей лишь с включением в него предметно-чувственного, телесного участия и развития жизненных форм, так называемой «естественной базы», мы не можем полагать ничего самого по себе данного перед случившимся и, наоборот, должны иметь в виду как раз неслучившееся, еще не сцепившееся в абстрактном предметном наложении и никак однозначно и обратимо не определенное в знаково-логической структуре закона (отношение ее к дуальной, субъект-объектной структуре сознания мы уже знаем). Нам должны интересовать лишь действительно живые явления, живые очаги неразложимых взаимодействий, которые лишь актуально, «по живому» должны иметь место, чтобы потом, в слое соответствий, можно было говорить в терминах законов и каузальных связей.

Очевидно, что такой срез анализа и есть срез, в котором «прописана», если можно так сказать, проблема нового, или новообразований, решающая в области анализов жизни и сознания (без нее и термин «сознание» не мог бы иметь место в физической картине мира). И надо сказать, что обычно строят прежде всего такого типа теории, которые относятся к устойчивым, повторяющимся и обратимым явлениям, и затем на фоне этого начинают в качестве добавки, уточнения и так далее говорить о тех условиях и особенностях, которые связаны с появлением в мире инноваций, нового. Но очевидно, имело бы смысл поступать наоборот — начинать с введения каких-то понятий для строения мира и законов именно с учетом и в разрезе инноваций, а остальное, то

есть обратимые, устойчивые и повторяющиеся в полноте бытия процессы, рассматривать уже как частный случай на фоне концептуально продуманной проблемы рождения, развития и исчезновения новых форм, регулируя утверждения о последних принципом соответствия. Важно иметь концептуальные средства для фиксации независимых и динамических изменений в строении и топологии объектов, способных завязаться в новых возможных законах. Исторические формы («исторические организмы») подчиняются другим законам, чем формы приведения.

Пока можно сказать, что их можно выявить и развернуть, взяв проблему новообразований соотносительно с уже введенной проблемой детерминаций сознательных форм, с проблемой тех механизмов в естественной базе их развития, которые я называл «вещественно-деятельными», или «жизненно-технологическими», «органами» и так далее. Они работают на разных уровнях и слоях сознательной жизни, на разных узлах сплетений ее формаций, которые между собой сочленяются и производят определенные системные эффекты, действие которых в наших головах предстает нам как нечто изобретенное или связно подуманное нами в подчерепном пространстве головы и осознаваемых ею ощущений органов чувств и их соотношений с объектами в действительности. Но скорее всего, это как раз та наглядная иллюзия, неизбежная для нас, человеческих существ, от которой мы должны избавиться или которую мы должны как-то блокировать и нейтрализовать в наших рассуждениях о сознательной жизни, чтобы увидеть те зависимости или гармонии, которые не поддаются наглядному постижению и которые, наоборот, закрыты неминуемой наглядностью нашего предметного (макроскопического) языка. Главная иллюзия, конечно, — это пустое пространство между нашим якобы бесплотным взглядом и его видимым объектом. Необходимо разрушить подобное интуитивное мышление в этой области, высвобождая поле для анализа того, что на самом деле происходит в мире и его отражении.

М. К. МАМАРДАШВИЛИ  
Э. Ю. СОЛОВЬЕВ  
В. С. ШВЫРЕВ

---

*Классическая  
и современная  
буржуазная  
философия*

---

*Классика  
и современность:  
две эпохи  
в развитии  
буржуазной  
философии*

---



# КЛАССИЧЕСКАЯ И СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

(Опыт эпистемологического сопоставления)<sup>1</sup>

## СТАТЬЯ ПЕРВАЯ

Картина современной философской мысли на Западе настолько сложна, противоречива и запутанна, что исследователь и критик, пытающийся ее осмыслить, оказывается перед почти непреодолимыми на первый взгляд препятствиями и труднейшими аналитическими задачами, особенно если он задается целью выработать сколько-нибудь цельное, синтетическое о ней представление. Необходима какая-то нить, которая провела бы его через этот лабиринт идей, концепций, течений, духовных явлений и связала бы их в какую-нибудь, пусть не исчерпывающую и не каждым явлением подтверждаемую, но понятную и обозримую картину. В поисках такой нити мы подойдем к делу генетически: условно выделив в буржуазном философском миропонимании две различные духовные формации (или эпохи) — «классическую» и «современную» — и констатировав несомненный факт эволюции от одной к другой, попробуем охарактеризовать имеющийся сегодня материал посредством анализа смысла, причин и параметров самой этой эволюции. Речь, конечно, может идти лишь о том, чтобы установить

---

<sup>1</sup> Статья «Классическая и современная буржуазная философия» была впервые опубликована в журнале «Вопросы философии». Первая часть статьи — в № 12, 1970 (с. 23–38), вторая — в № 4, 1971 (с. 58–73). — *Прим. ред.*

общий строй идей для понимания и объяснения новых тенденций философского сознания, наметившихся с конца XIX — начала XX века и ставших на сегодняшний день типическими, не претендуя на конкретное их объяснение и толкование.

Называя эти последние «современной буржуазной философией», мы относим к ней все то в буржуазной философии, что по исходному своему замыслу является попыткой преодоления классических структур, их критического пересмотра и отказа от них перед лицом новой проблемной реальности, — будь то неопозитивистская «революция в философии», объявляющая традиционную философию набором псевдопроблем и бессмысленной метафизикой, или, наоборот, «новые метафизики» и «новые онтологии» феноменологического, экзистенциалистского или космологически-мифологического толка; идея философии как «анализа» в противоположность системо-созидающим философиям или же идея философии как выражения «жизни», «конкретного», противопоставляемые прошлым «философиям идей и вещей» (по выражению Э. Мунье); трактовка истории как абсурдно-хаотического потока, приходящая на смену классическим идеям закономерного развития и эволюции, или же представление о «духовном строе эпох», противопоставляемое связности всемирной истории и идее прогресса; философии, предлагающие модель философствования, принципиально отличного от объективного научного знания, на которое ориентировалась классическая философия, или же просто иррационалистические и антипросветительские тенденции и явления.

Уже это перечисление, которое можно было бы продолжить, представляет черты особой духовной формации, требующей объяснения. Под «классической» же философией мы имеем в виду совокупность идей и представлений, структур, мысленных навыков, выработанных послевозрожденческой европейской культурой из духовного материала философии Бэкона, Декарта и других мыслителей и получивших завершённую, итоговую фор-

му у Гегеля, Фейербаха и Конта включительно. Указанное деление относительно и условно как в содержательном, так и в хронологическом отношении. Не все, что после Возрождения, — классика, и не все, что сегодня, — современное. Например, такие современники Гегеля, как Шопенгауэр и Кьеркегор или, совсем на другом полюсе, Фурье, явно выпадают из рамок классической формации, а такие соседствующие с нами в XX веке течения, как неотомизм, некоторые разновидности натурфилософий, космологий, традиционного позитивизма и философии науки, либерально-прогрессистских идеологий и т. п., не могут, с нашей точки зрения, быть отнесены к «современной буржуазной философии». Следовательно, при оперировании этим понятием нельзя упускать из виду то обстоятельство, что в современной действительности остаются живыми и действенными многие чисто традиционные явления, навыки, формы академической философии, никак не затронутые модернистскими веяниями или же чисто внешне к ним приспособленные.

С учетом этого вернемся к поиску ведущей нити движения в нашем лабиринте, раз уж мы решили подойти к делу генетически. Нам представляется, что эволюцию, смещения и изменения способов философствования по сравнению с классическими, оформившиеся на сегодняшний день в определенного рода философский модернизм, можно как-то единообразно очертить с точки зрения весьма радикального изменения в положении интеллигенции в механизме духовного производства в XX веке, характеризуя тем самым представителей этих двух формаций фактически как определенных (и различных) социальных фигур мыслителей. Конечно, такой подход не может охватить и исчерпать разнообразия философских содержаний, относимых прежде всего к самому предмету философии, но зато он содержит в себе принцип некоторой «сквозной связи» разрозненных (по иным показателям) частей ребуса, высвечивая в разнородном и трудно обозримом содержании совокупность сходных выразительных идей и явлений, узловых симптомальных кри-

таллизаций мысли и однородных стилистических ее ходов. А они-то и дают возможность выявить в современной (а с другой стороны, и в классической) буржуазной философии скорее некоторые свойства первичного духовного материала, из которого строятся философские учения, чем сами эти учения, что и является нашей задачей.

За этими выразительными кристаллизациями и стилистикой мысли стоит прежде всего один важный механизм, всегда данный в духовном производстве (и различный для различных эпох), прослеживанием действия которого можно воспользоваться как для решения подобной задачи, так и в качестве «смотрового окошечка» всей эволюции. Это связанные друг с другом тип осознания (или переживания) мыслителем себя в качестве мыслящего в обществе и в общем ходе вещей существа и тип конструкции реальности, то есть воссоздания последней внутри данной схемы, дающей то или иное отношение к реальности, ту или иную ее «интенцию». Сознание духовным производителем того или иного отношения к продуктам собственного труда (в плане их места и роли в общем ходе вещей), а также судеб и форм их сознательной трансляции в культуре (то есть восприятие их как форм общения) влияет на содержание и характер этих духовных образований, на сам строй представлений о предмете мысли, поскольку они производятся в рамках этого отношения. Точно так же и имплицитруемая этим отношением онтология реальности прослеживается в конкретных представлениях о ней, что превращает для нас весь этот механизм в достаточно цельный схематизм, постоянно сопровождающий осуществление интеллектуального труда и индуцирующий значительные слои в содержании его продуктов.

Это своего рода исторический формализм сознания, который представляет внутреннее строение интеллектуального труда, механизм духовного производства на уровне функционирующего (феноменологического) сознания мыслителя, являясь в то же время продуктивным моментом познающего сознания, стиле- и формообразую-

шим фактором его содержаний, одной из содержательно-структурирующих его сил. Особенно глубокое действие этот внеиндивидуальный механизм, задающий определенные проекции мысли (и являющийся в конечном анализе выражением ситуации «интеллигенция — общество»), производит в содержании философии, в философских решениях, к которым мыслители исторически приходили (либо в качестве скрытых посылок и допущений принимали), — будь то в вопросе об отношении духа и объективной действительности, разума и истории, самосознания и сознания или же в вопросе об отношении рационального к реальному, умопостигаемого и законосообразного и т. д.

Но сейчас нам важно отметить то обстоятельство, что в некоторых современных изменениях и смещениях философствования, в некоторых его выразительных и устойчиво повторяющихся связках просвечивают как раз изменения (или кризисные проявления) того исторического формализма духовного производства, который лежал в основе классической философии и был присущ содержанию, производимому (или могущему в принципе быть произведенным) в ее рамках. Вернее, изменения в способах философствования могут быть связным и понятным образом ухвачены через «смотровое окошко» изменения в формализме духовного производства. Такой взгляд обладает и тем преимуществом, что ему открывается социально-историческая реальность, стоящая за внутренним формализмом философского труда и позволяющая его самого рассматривать объективно, материалистически, а через него материалистически рассматривать и философские содержания.

То, что мы называем историческим формализмом сознания в духовном производстве и в формах трансляции осознанной мысли, есть одновременно и внутренний формообразующий, структурный элемент предметных содержаний философского творчества, и нечто констатируемое вполне объективно, эмпирически вне него, то есть фиксируемое и в философии, и в то же время в формах, поддающихся объективному описанию вне философии и ее

специфического предмета. Мы воспользуемся и теми, и другими фиксациями. О первых мы уже говорили. А вторые подводят нас к изучению объективных источников указанного внутреннего механизма интеллектуального труда, которыми являются: 1) социальные структуры духовного производства в известную историческую эпоху; 2) место и роль знания и сознания вообще в объективных общественных структурах этой эпохи, в реальных формах жизни и общения людей, в общественном разделении труда. И те и другие различны в эпохи, соответствующие «классической» и «современной» духовным формациям, что может быть вполне эмпирически констатировано<sup>1</sup>.

Более того, этот реальный стержень своего развития, кажущегося чисто идейным на поверхности, есть тот посредствующий момент, через который в философию приходят самые широкие социально-экономические, классовые, идеологические и т. п. влияния, позволяющие более определенно провести различие между классической и современной буржуазной философией в соответствии с различием между обществом эпохи классического капитализма, эпохи свободной конкуренции и современным государственно-монополистическим капитализмом. Этим последним различием мы и будем руководствоваться в своем анализе, и притом прежде всего с точки зрения связанного с ним изменения реального функционирования духовного производства в современном обществе, изменения способа выполнения в нем интеллектуального труда и положения интеллигенции. Такой подход делает марксистскую критику современной идеа-

---

<sup>1</sup> Тем не менее, повторяем, они должны изучаться и в объективной, и в субъективной форме. Социальные формы осуществления интеллектуального труда, конкретное положение его в обществе (как и положение личности, воплощающей его функции, — интеллигента) всегда так или иначе воспроизводятся на уровне внутренне-сознательного отношения индивида к условиям, продуктам и последствиям собственного труда, так или иначе интериоризируются, переживаются и т. д. и лишь затем в виде цельной, внутри самого индивида неразложимой схемы переживания играют конструктивную (а порой, как мы увидим, и деструктивную) роль в продуцировании духовных содержаний.

листической философии разделом материалистической теории закономерностей духовных образований.

### Классическая философия

Буржуазная философия классического периода представляет собой удивительно цельное образование: во всех своих проявлениях она как бы отлита из одного куска, пронизана одним каким-то умонастроением и пафосом. «Мыслительное пространство», общее поле проблем и мысленных операций, внутри которого разворачивались основные мировоззренческие столкновения, борьба материализма и идеализма, было в высшей степени связным, гомогенным, характерологически устойчивым. Если сводить его к одной какой-нибудь формуле, то можно сказать, что в нем с классической полнотой и всесторонностью (вплоть до ставших позднее знаменательными антиномиями, скрытых или явных) оказалась выраженной и проанатомированной позиция сознательного человека в мире или, еще точнее, вообще человеческой сознательности в качестве свободного и органического фактора жизни, общественного устройства и миропознания, соразмерного с атомарным, самосознательно и разумно действующим индивидом и неотъемлемого от него. В этом основная внутренняя идейная форма всей классической философии, в этом же источник ее непреходящего значения и влияния. В пределах такой абстракции (а в определенном срезе анализа она всегда имеет место) элемент классических представлений содержится в любом философском рационализме, в том числе и в марксизме.

Важно отметить, однако, что в самих основаниях классической философии лежал некоторый парадокс, скрывалось некоторое противоречие, которое позднее, в конце XIX — начале XX века, в эпоху острых общественных катаклизмов, и выплеснулось наружу в кризисных формах. Этот кризис некогда цельного философского сознания (распад единого проблемного поля и характеро-

логически устойчивого формализма мышления, патологическая деструкция самого языка, на котором говорили и с помощью которого достигали взаимопонимания философы) обнаружил, что многое в содержании классических философских построений и в самой их связности было продуктом вторичной идеологической рационализации переживания духовным производителем своей деятельности, рационализации форм субъективной уверенности, которые порождались и оправдывались вполне конкретной, исторически преходящей ситуацией, но во все не были такими невинно-целостными и здоровыми, каким представляется теоретическое «мыслительное пространство» классики. Сами же социально-исторические отношения, прямые или косвенные ссылки на самоочевидность которых поддерживали это величественное здание, тоже, как выяснилось, не обладали качеством естественности, онтологической непреложности, а скорее казались таковыми в силу их превращенности в классическом видении (и более того, многие из этих отношений с тех пор просто исчезли). Последствия данного факта для европейской духовной культуры, оказавшейся в XX веке в совершенно новой ситуации, но так и не порвавшей с буржуазными предрассудками и традициями, неисчислимы.

Все это требует, чтобы вышеочерченная основная внутренняя форма — так сказать, «телос» традиционной философии — была выделена в качестве самостоятельного объекта рассмотрения и подробно проанализирована. Естественно, мы будем при этом уделять основное внимание прежде всего тем ее моментам, которые как раз и оказались в последующем ее «точками плавления», горячими очагами рождения и роста новых или прямо противоположных идей в современной философии.

\* \* \*

Классическое Просвещение и рационализм воспроизвели объективный мир прежде всего в терминах деятельности, точнее — в формах некоторого деятельност-



ного бытия, каковое проявляет, «ведет себя» аналогично тому, что создается человеком на рациональных основаниях<sup>1</sup>. Для них не существовало ничего просто данного, неизвестно откуда взявшегося и по традиции принимаемого, никакой натуральной видимости явлений и отношений. Любую данность они пытались разложить и разгадать, растворяя ее в живой деятельности, а затем воссоздать ее в терминах внутренних связей происхождения и механизма проявления, элиминируя всякие иные, подобным путем не прослеживаемые связи и зависимости. И такое проведение через деятельность было для них критерием любого постижения предметов<sup>2</sup>. Например, в классической политэкономии анализ «национального богатства» осуществлялся в терминах труда, анализ знания в гносеологии — в терминах познания как отношения между субъектом и объектом, то есть и в том, и в другом случае в терминах какого-то сознательного и субъектом контролируемого деятельного отношения к объекту (или продукту). Всеобщие же формы самой действительности фиксировались как проступающие в этой деятельности. Мир представлялся в качестве хотя и несоизмеримой по масштабу с самим человеком и его внутренним миром, но вместе с тем соразмерной его мысленному действию и наблюдению рациональной конструкции, в качестве

---

<sup>1</sup> Деятельность при этом фиксируется и понимается через сознание, то есть ровно в той мере и в том виде, в каком она выступает в созерцательных данностях сознания, являющихся планом и мотивом самой деятельности и ее продуктов. Это отождествление деятельности и сознания есть одно из базовых «мысленных уравниваний» всего классического философствования, в том числе и домарковского материализма. Какая бы мера активности ни приписывалась при этом сознанию, все производимые им преобразования остаются в рамках умозрительного отношения к миру. Самодостаточное и самостоятельное тело чувственно-предметной общественной практики, включающее сознание в качестве одной из своих сторон, функций, здесь не выделяется особо. В этом смысле созерцательным является не только домарковский материализм, но и идеализм.

<sup>2</sup> Заметим, кстати, что дело здесь не только в определенном идеале познания, но и в выполнении познанием, как оно практиковалось, определенных социально-критических и просветительских задач. На это четко указывал К. Маркс, анализируя социальную и экономическую мысль данной эпохи (см.: *Маркс К. Капитал. М., 1961. Т. 1. С. 98*).

объективного целого, самоупорядоченного, самовоспроизводящегося и законосообразного.

Основное представление классики, с которого, как показал уже опыт античности, вообще начинаются философия и наука, — это идея внеличного естественного порядка, бесконечной причинной цепи, пронизывающей все бытие, трансцендирующей помещенного в него человека и обладающей при этом рационально постижимой структурой. Это образ мира «как он есть», независимо от человека и человечества, живущего своей естественной жизнью, несоизмеримой с возможностями человеческого вмешательства и решения. Но связь всего того, что об этом мире можно сказать, с деятельностью сохраняется и здесь. Космическая организация, мировой порядок вовсе не мыслились в качестве чего-то абсолютно враждебного всеобщим формам человеческой деятельности. Уже начиная с Возрождения для пояснения постижимого строения предметов природы пользуются чаще всего образом «артефакта» — искусственного произведения рук и ума человека, выступающего в качестве модели для понимания действия природы, продукты которой уподобляются продукту искусства. Гассенди, например, прямо утверждал, что природные вещи исследуются нами так же, как вещи, творцами которых мы являемся. Более того, широкое распространение получила идея, согласно которой мир продуктов человеческих рук и ума, по сути дела, есть единственный познаваемый мир, что до конца постижимым для нас может быть лишь то, что мы сами делаем и последовательно разворачиваем в непрерывном поле этого делания.

Здесь не место разбирать все импликации данного принципа. Важно лишь уяснить роль его для утверждения рационального (или рационально постижимого) характера тех естественных, независимых от человеческой деятельности законов жизни, которые приписываются предметам объективной действительности. Фактически идеей порядка, простого и рационального устройства мира одновременно полагается непрерывность и однородность контролируемого субъектом опыта относительно этого мира. Из

онтологии мира исключаются посторонние («сверхъестественные») и инородные силы, силы, неизвестно откуда взявшиеся или не поддающиеся объяснению, однородному с объяснением других сил. Иными словами, отказывается в существовании силам, нарушающим непрерывность контролируемо воспроизводимой конструкции, охватываемой одним (и из одной точки) взглядом. Для образа реального физического следования такая рациональная упорядоченность мира означает, что действие в этом следовании вытекает из причины с такой необходимостью, с какой из сущности треугольника вытекает равенство углов двум прямым. Отсюда и организация опытного исследования действительности подобна той очевидности, с какой человек извлекает последствия из своих собственных созданий и максимально демонстративного их развертывания: она основана на рациональных аргументах и преобразованиях данных, интуиции, дедукции, индукции и т. д. Причинно-следственное объяснение явлений действительности совпадает с аналитически полным и ясным пониманием содержания понятий и представлений, фиксирующих эти явления, и никак не отличается от него. Классики буквально одержимы идеей простого, рационального устройства мира, вытекающего (или подобного вытекающему) из некоторых очевидностей ума, вовлеченного в деятельность созидания предметов и порядков.

Конечно, они разрабатывали этот образ прежде всего со стороны гносеологических и онтологических проблем (а не физических описаний). Более того, уже со времен Декарта существовала идея, на которой покоилось — и с помощью которой было развернуто в целую технику особого, философского исследования — столь значимое для рационализма допущение, а именно «соответствия между порядком вещей и порядком идей». Идея эта давала, наконец, определенный теоретический способ обращения с опытом относительно мира, выявление простой упорядоченности которого считалось предметом и задачей познания. Это была следующая, выдвинутая Декартом мысль: мы познаем внешний мир при условии,

что в себе самих, в своем сознании схватываем ту же самую познавательную операцию, с помощью которой он постигался. Знание содержания (сущности) исследуемого объекта опирается на внутреннее воспроизведение и постижение схемы представления предметности этого объекта в данностях сознания<sup>1</sup>. Это представление перестраивается и уточняется (схема же всегда уже мыслится как существующая в сознании), будучи рассмотрено как бы из некоторого абсолютного внутреннего центра, некоторого естественным образом данного пункта «безусловной самоочевидности», откуда предмет и акт мысли, объект и субъект видятся как нечто тождественное (таким путем, собственно, сама схема и выделяется). Позднее эта абсолютная инстанция и получила наименование «самосознания».

В классической философии довольно быстро оформилась и стала устойчивой конструкция и процедура «чистого сознания» или рефлексии, самосознания, охватывающая — с определенными вариациями — и линию эмпиризма и сенсуализма, идущую от Бэкона и Локка. Рефлексия представлялась как философски репродуцированный способ и путь постижения объективного, вне сознания лежащего бытия. Предполагалось, что, выделяя рационально очевидные образования в составе внутреннего опыта, мыслящий индивид одновременно усматривает и основные, фундаментальные характеристики мира «как он есть». Конечно, отчетливое выражение эта версия познания получила прежде всего в классическом рационализме (то есть в учениях Декарта, Спинозы, Лейбница, Мальбранша) и немецком идеализме, однако в спе-

---

<sup>1</sup> Продолжая эту линию, Спиноза разъяснял, что сущность круга дана (и одновременно постигается) актом его вычерчивания. У Канта уже более завершенная формула: содержание, сущность предмета есть правило его образования, конструкции. Предельным образом такой связи постижения субъектом мира с постижением им в себе мысли об этом мире является божественный *intellectus archetypus* (где воспроизведение предмета совпадает с сущностным формированием воспроизводимого). Этот образ пронизывает почти всю классическую эпистемологию и теорию познания, все попытки обоснования методов и форм объективного познания.

цифическом виде она присутствовала и в эмпирико-сенсуалистических направлениях классической философии, представители которых полагали, что постижение мира в его независимости от сознания (или вообще философски значимое высказывание о нем) достигается выделением из общего состава переживаний «истинных», «чистых ощущений», фиксируемых и удостоверяемых с помощью рациональных процедур. Эмпирики и особенно материалисты лишь избегали при этом метафизических допущений и трансценденталистской технике анализа противопоставляли опытно-эмпирические процедуры «очищения» сознания, исключая, например, какие бы то ни было формы сверхэмпирического знания или тождественность логических оснований эмпирическим и т. д., что создало довольно значительную разницу в соответствующих теориях познания, четкие разграничительные линии между материализмом и идеализмом в гносеологии и натурфилософии (сравни, например, Гольбаха и Гегеля).

Но и в том, и в другом случае анализ тяготеет к образу «чистого» и «универсального сознания», преследуя цель десубъективизации внутреннего опыта, обнажения его общезначимого, воспроизводимого, разумно контролируемого содержания, которое именно вследствие этого считалось объективным. В этом, в частности, коренное отличие классического понимания рефлексии от того ее истолкования, которое введено в обиход буржуазной философией конца XIX — начала XX века, сделавшей главный акцент как раз на ресубъективизирующей функции рефлексивных актов, на фиксации с их помощью неразложимой наличной целостности внутреннего переживания.

Умозрительной посылкой, лежавшей в основаниях классической конструкции абсолютного самосознания, были представление о гармонии между организацией бытия и субъективной организацией человека, мысль о том, что самой этой организацией он укоренен в бесконечном миропорядке, имеет в нем гарантированное место (повторяющийся акт самосознания или же выявления «чистых», «истинных» ощущений в данностях сознания есть

знание этого, а точнее, определенный способ бытия человека, отличный от эмпирически случайного и «темного» существования). И поэтому главная цель всей конструкции — возвращение в абстракции к пункту естественной данности некоторого «очевидно-истинного положения дел», совпадения мысли и предмета и воссоздание на этой основе стихийного, спонтанного процесса деятельности, но уже как самостоятельно контролируемого, целенаправленного, развертывающегося в пространстве неэмпирического, переплавленного рефлексией сознания (и соответственно — бытия).

Это есть «чистое, универсальное сознание» и одновременно онтологическое представление. Здесь не только предполагается, что глубоко осознанный интеллектуальный акт равносителен схватыванию умопостигаемой связи вещей (скажем, природной), но и допускается принципиальная сводимость любого объективно существующего и объективно функционирующего содержания продуктов человеческой жизнедеятельности к выражению того или иного состояния «чистого сознания», объективная (от человека независимая) работа которого в этом выражении поддается преднамеренно сознательному и контролируемому воспроизведению и повторению. Тем самым сознанию, по сути дела, приписывается телеологическая структура. Это свойственная классическому образу мысли онтологическая посылка конкретного анализа и причинно-следственного объяснения предметов, онтологическое допущение, лежащее в основе выработки о них знания. Отсюда же, кстати, и столь типичная для классики проблема перевода любого процесса, в котором участвует человек с его сознанием, в разумную форму.

В подобной конструкции самосознания отчетливо обнаруживается действие следующих важных для нашей темы идей и допущений:

1. Классическая философия совершенно явно предполагает абстракцию способности сознания, рассматривая эту способность в предельном, мыслимо возможном, чуть ли не божественном виде. Создает ли человек

познавательные объекты или производит знаки, устанавливает ли общественные отношения с другими индивидами или совершает нравственные деяния, он, согласно классической философии, везде и в любой момент способен самосознательно воспроизвести источник, основу, побудительные мотивы и механизм своего действия.

2. Раз действует такая способность, то предполагается, следовательно, полная прозрачность субъект-объектного отношения и его транслируемых в культуре (как материальных, так и духовных) продуктов для мыслящего индивида<sup>1</sup>. С одной стороны, в сознании нет ничего такого, что не поддавалось бы переплавке самосознанием; все содержания, состояния и слои сознания воспроизводимы полностью и без остатка на уровне самосознания, могут быть охвачены и пройдены одним непрерывным движением «я» и затем уже удерживаемы как контролируемо функционирующее образование, как конструкция. С другой стороны, осознать что-либо данное в сознании, то есть понять это данное в качестве принадлежащего его «естественной организации», — значит достигнуть высшего знания о бытии «как оно есть». Бытие открывается в данности сознания и в своей независимости от последнего является именно таким, каким оно осознается. Сознание, репродуцированное рефлексией, и есть «как есть» бытия — таково здесь мысленное уравнение классической философии, которое ориентировало в ней все операции над сознанием и вообще над человеческой деятельностью, осуществляющейся с участием сознания. Оно означало как то, что все глубины мировых связей прозрачны, доступны для самосознающего субъекта, взгляд которого простирается в единообразную и непрерывную бесконечность этой «вселенной объектов», не встречая никаких принципиальных пре-

---

<sup>1</sup> Сам субъект здесь фигурирует лишь в качестве абстрактно-божественного модуля универсальной познавательной перцепции, который сам не имеет собственной плотности, «тела». Это просто чистая способность сознания, взятая в предельном виде.

пятствий для универсальной познавательной перцепции<sup>1</sup>, так и то, что объективно существующее (будь то скрытые от непосредственного наблюдения свойства природных объектов, или значения знаков, или содержание устанавливаемых между индивидами отношений, предметы потребностей, механизмы связей идей в психике и т. п.) есть выполнение понятия, находится в одном пространстве с некоторым сознательным к нему отношением. Отсюда и эссенциализм классического сознания, особенно устойчиво проявлявший себя в понятии заданной «сущности человека», отсюда же целый веер представлений, постоянно отсылавших анализ к некоему «первородному» («первоначальному», «первопричине», «первослову» и т. п.), прозрачно выступающему в рефлексивно воспроизводимом «настоящем». В наиболее последовательных вариантах классической философии реальность — это независимое от человека целое, и одновременно она есть инобытие, *alter ego* рационального, континуум внеположенных человеку умопостигаемых связей, соответствующих соотношению мыслительных актов, уже осознанно воспроизведенных и реконструированных абсолютным самосознанием, рефлексией. Поэтому установление или существование реальных отношений, которые потенциально — как «сущности» — уже даны, зависит здесь от развитости или неразвитости самосознания, от упражнения способности сознания, в принципе беспредельной. Эта естественная прозрачность отношения к «сущностям» может быть лишь неестественно затемнена невежеством, страстями или обманом, «неистинными» социальными институтами или дефектами психофизиологического аппарата отражения.

3. Изображение жизни сознания, которое давалось конструкцией самосознания и вытекающими из последней онтологическими посылками, оказалось и лоном отработки и обоснования рациональных форм мысли, форм объективного знания, иными словами, реальным вкла-

---

<sup>1</sup> Это относится и к случаю, когда объектом является внутренний мир субъекта: индивид прозрачен для себя в сознании.



дом классической философии в дело становления и развития современного мышления. Это относится одинаково и к трансценденталистским (например, Кант, Гегель) и к эмпирико-сенсуалистским (Юм, французские материалисты) ее вариантам. Сам этот способ обращения с опытом и с содержаниями сознания (которые зафиксированы средствами человеческого природного и знакового аппарата отражения), разложения их на элементы, воссоздаваемые и перестраиваемые самосознательно (в осознании ли актов мысли или же душевных мотивов и движений и т. п.), переводил различные слои и содержания на уровень рационально расчленяемых и систематически развиваемых форм мысли. Такой подход предполагал определенную точку отсчета, помещенную одновременно и вовне, «над», в абсолютной перспективе, и в открывающемся самосознанию бытию. Субъект абстрактно идентифицирует себя с некоторой абсолютной точкой зрения и с этой позиции как бы извне обозревает и свои состояния, и внешнее ему бытие. Именно в этой линейной перспективе происходит (и правомерно) воспроизведение и расчленение данных сознания на уровне понятия и систематической объектной развертки знания. В этом же поле получалось и определение знания как формы общения, как трансляции осознанной мысли, воссоздаваемой другим субъектом в тождественных и универсальных условиях. Таким образом, мы имеем дело с выработанной философией позитивной теоретической моделью познавательного процесса, на исследовании и осмыслении которой отрабатывались сами реальные формы объективного познания.

В целом всю классическую философию можно характеризовать как философию самосознания и рефлексии (причем рефлексии, направленной на выявление объективно-всеобщего). Введенные ею конструкции породили определенный стиль философских рассуждений, который не ограничился одними лишь рамками теории познания, но вообще распространился на анализ всех тех сфер, где человек в принципе способен предпринимать

то или иное действие — социальное, экономическое, культурное, нравственное и т. д. — на рациональных основаниях<sup>1</sup>. Это важно учитывать, ибо посылки и представления рефлексивной философии обычно с трудом прослеживаются в эмпирико-сенсуалистических ответвлениях классических теорий познания (напомним, сколько трудностей доставила интерпретаторам эмпиризма локковская идея «рефлексии») и приписываются одному только трансцендентализму. Но стоит только присмотреться к связанному с традицией эмпиризма социальному мышлению эпохи, взяв для анализа ее социальных философов, экономистов, антропологов, моралистов, психологов, представителей теорий «естественного права», «общественного договора» и т. д., как мы увидим, что Руссо и Кант, Тюрго и Гегель, Кондильяк и Фихте являются мыслителями одной формации. Здесь даже более отчетливо, без метафизического и теологического тумана, проявляется основная посылка рационализма: действительные отношения суть реализация рациональных отношений сознания или «рационально понятого интереса». Общественное устройство — продукт общественного договора; знаки языка, денежные эквиваленты продуктов труда и т. п. — принимаемые по соглашению, произвольные изобретения человеческого ума. Иначе говоря, и здесь дей-

---

<sup>1</sup> На этой основе в классическую эпоху были разработаны специфический аппарат и техника философского мышления, особые способы аргументации и доказательства, отличные от конкретно-научных и характеризующие именно философский подход к опыту. Дело не только в том, что онтологические представления, посылки и допущения получались через представления о сознании, о самосознательно контролируемой деятельности и что в этом смысле в классической философии мы всегда имеем дело с онтологией сознания. Дело в том, что сами способы философской аргументации и доказательства оформлялись вокруг выбора в сознании и некоторой, хотя и получаемой путем реконструкции, но абсолютной данности, первоначально и аподиктически свидетельствующей о всякой истине. Это та почва, которую до сих пор не покинула вся европейская буржуазная философия. Сама разработка техники философии именно как философии самосознания оказалась источником сакрального мифа о ней как о «первофилософии», как единственной аподиктической, самое себя обосновывающей дисциплине.

ствует основная идея самосознательного воспроизведения и контролируемого повторения стихийного процесса, который и до этой перестройки естественным образом содержал некоторое «истинное положение дела» (так сказать, максимально постигаемый предмет, «сущность»), открывающееся предельной способности сознавания.

На уровне теоретического анализа указанные объекты (социальное устройство, знаки языка, экономические символы продуктов труда и потребностей и т. д.) принимаются, следовательно, за прозрачные вещественные одеяния, выполнения «чистого сознания», целиком и непрерывным образом удерживающиеся в рамках самосознательного отношения к ним их агента и носителя. Например, прозрачно отношение носителя языка к языку, и в лингвистике этим пользуются как орудием теоретического анализа языка, представляемого в качестве простой рациональной системы. Такова же в классических представлениях экономическая система как система потребностей и производства предметов их удовлетворения. Аналогичным образованием является и устойчивый концепт целесообразно и целенаправленно развертывающейся душевной жизни, который надолго определил идейный тип психологических учений, педагогики и моралистики, не говоря уже о том, какой отпечаток он наложил на все классическое литературное мышление и его изобразительные средства. В свою очередь, в классическом ассоцианизме (как и в «идеологии» или «учении об идеях» Кондильяка — Дестюта де Траси) господствует совершенно сходная по своей идейной стилистике манера рассматривать ассоциации как выполнение понятия.

Действие посылок и утверждений, лежащих в основе классической конструкции самосознания, или рефлексии, мы обнаруживаем и в том типе антропологических исследований, который сохраняется вплоть до самого начала XX века и в рамках которого миф, ритуал, системы магических воззрений и т. д. выводились из проекций актов понимания индивидом содержаний и образов своего сознания. Столь же закономерным образом в суждениях об об-

шестве и истории, в миссионерских идеях социального проектирования появлялась операция подстановки просвещенного или же постепенно просвещающегося индивида на место стихийного исторического субъекта. В этом смысле критика, например, Фейербахом религии и анализ ее происхождения оставались полностью в пределах классических операций (в отличие от более поздней критики Ницше). В этих же пределах Гегель изображал такой акт замещения не как акт индивидуального понимания и просвещения, а как акт, совершаемый мировым историческим процессом развития. Отсюда, в частности, то однолинейное представление о движении истории, которое свойственно классике.

В определенном смысле характеристика философии этой эпохи как философии самосознания дает описание некоторых общих оснований всей классической культуры, ибо совершенно единообразные посылки обнаруживаются не только в области профессиональной философии и науки, не только в теоретической социальной мысли, но и в идеологии в целом, в непосредственном политическом и юридическом сознании, в морали, искусстве, литературном творчестве, в формах организации и функционирования культурно-исторических механизмов хранения и передачи духовных продуктов и т. д. Причем сами реальные философские прозрения и абстракции настолько срастаются в культуре с внешним идеологическим их оправданием и ассимиляцией в общественных целях (это в соответствующем направлении формировало и сознание философов о своем собственном деле), что кажутся — вместе с ними — абсолютными и неотъемлемыми чертами как предмета философии, так и культуры как таковой. Таковую цельность и сращенность им, безусловно, придавали совершенно определенные социальные основания, общие для эпохи в целом.

\* \* \*

Классическое буржуазное общество, основанное на свободном рынке и конкуренции, характеризуется весьма

специфическим соотношением между действием экономических законов и механизмами сознания людей, особым положением и особой ролью знания и сознания вообще в его объективных структурах. Его нормальное функционирование и воспроизводство соответствующих социальных отношений достигаются «свободной» игрой экономических механизмов и интересов, закрепленных отношениями собственности, обеспечиваются самоупорядочивающейся стихией рыночной конкуренции. Организация сознания людей и направленное воздействие на него не имеют при этом сколько-нибудь существенного значения, не используются в массовом масштабе для организации самого общества. Атомизированные агенты социально-экономической жизни связаны между собой и с общественным целым через свой индивидуальный, «разумный», «рационально понятый» частный интерес и способность суждения как таковую. В этом обществе отсутствуют и развитые общественные применения знания, отсутствует какая-либо система социальной его организации вокруг тех или иных практических целей. Производство знания остается в этом смысле на периферии реального жизненного процесса, практикуется обществом скорее всего в качестве «роскоши», а это означает и определенную высвобожденность самого агента познания. Поэтому свободная, беспрепятственная духовная деятельность, суверенность мышления кажется чем-то естественным, вытекающим из истинной природы человека.

В рассматриваемый исторический период это представление имеет и более широкое социальное основание. Оно задается не только особыми условиями и формами существования специализированного духовного производства, но и тем обстоятельством, что в эпоху становления и стабилизации капиталистических отношений социальное поведение и историческое действие вообще принимают вид свободной манифестации «чистого», беспредпосылочного сознания, подчиняющегося лишь критериям индивидуальной рациональности. Личная автономия, суверенность, самим индивидом осуществляемый раци-

ональный контроль становятся всеобщей формой поступков (такова, по выражению Энгельса, универсальная «политико-юридическая видимость эпохи»). Общественные структуры, с одной стороны, запрашивают «разумного индивида» (содержат в себе своего рода презумпцию способности суждения), а с другой — еще не предполагают никакой направленной организации сознания, оставляют индивидов на уровне стихийного понимания своих интересов и положения, лишь в конечном итоге, суммарно кристаллизующегося вокруг решающих экономических и классовых задач. Иными словами, предполагается, что каждый человек способен «своим умом» дойти до понимания того, как ему следует поступать, и нет необходимости специально формировать, кодировать, стереотипизировать его сознание.

Таким образом, в определенном смысле само общество произвело абстракцию способности сознавания, которой философия рефлексии придала мыслимо возможное, предельное значение. Она подкреплялась и естественной социальной и культурной выделенностью в нем интеллектуала, четкой отделенностью ученого от обыденного сознания, вообще от «остального мира речи»<sup>1</sup>. Но в связи с этой выделенностью мы сталкиваемся уже с особой социальной формой существования самого агента познания в данную эпоху буржуазного развития, с наличной в ней социальной структурой духовного производства.

Дело в том, что в период возникновения и оформления классической культуры духовное производство покоилось на весьма узкой социальной базе. Оно организовывалось

---

<sup>1</sup> Лишь гораздо позже, в XIX веке, у него мог возникнуть вопрос: не есть ли я сам тоже массовидный субъект? Деятели же классической культуры никак не могли считать целью своего интеллектуального труда и жизни достижение и сохранение самодетальной и самобытной индивидуальности — она сама собой разумелась. Уже самим тем фактом, что они занимались познанием и исследованием, утверждались их индивидуальность и свобода по отношению к государству, общественным структурам, массовым верованиям и традициям. Им вполне достаточно было заниматься позитивными задачами познания, которым они предавались со всей страстью первооткрывателей.

в формах свободных профессий и включало весьма ограниченный круг лиц, обладающих досугом и достатком для осуществления интеллектуальных функций и превращающих последние в свою монополию. В рамках такой монополии, исключавшей из своего круга широчайшие массы людей, и осуществлялось идейное выражение происходящих в обществе реальных процессов: придание им идеальной формы, разработка сознательного идейного языка фактических программ жизни и действия, нравственных состояний и идеалов людей, потребностей и интересов борющихся в обществе классов и т. д. С другой стороны, связь такой интеллигенции с господствующим классом была достаточно вольной (или «неорганизованной»), что, в свою очередь, и дальше выталкивало ее на специфическую роль некоего парящего над обществом и миром универсального сознания-медиума, через который прозрачно проходит все остальное (кроме собственного положения и природы), на роль всеобщей совести общества и его всеобщего чувствилища, в котором сходятся все нервы чувствования остальных частей общественного организма, лишенного без него и голоса, и зрения.

Но как раз в основаниях этой ситуации духовного производителя, очерченной как реальной ролью знания и сознания в данном обществе, так и наличной формой социального существования интеллигенции, и лежит то парадоксальное обстоятельство, то противоречие, о котором мы говорили в самом начале. Под влиянием своеобразной его концептуализации (которая вместе с действием указанных социальных условий оформляла у духовного производителя соответствующую схему выполнения интеллектуального труда) здание классической философии окончательно достраивалось, структурировалось дальше и глубже, понижывалось и дальнейшими дополнениями к тем внутренним концептуальным связкам, вокруг которых вращается ее мысленный мир. Этим обстоятельством является фактический социальный разрыв мышления и практически-исторической действительности, вполне реально ощущаемый с самого начала становления и формирования буржу-

азного общества, но вошедший в его философское самосознание в перевернутом, превращенно-косвенном (и поэтому лишь анализом выявляемом) виде.

Действительно, согласно рационалистической философии человек способен разумно строить свое поведение и общественные отношения, сознательно воспроизводя их основу и «истинный» механизм. Но капиталистическое развитие ежедневно и ежечасно показывало, что реальный исторический процесс не подчиняется рациональным схемам, обладающим внутренней достоверностью и гармонией для сознания, что он стихийно вырывается из-под их контроля, заставляя испытать опыт отчуждения рационально развиваемых форм сознания индивидов от действительного, реального нравственно-социального порядка, устанавливающегося в результате их действий.

В свете принятых основных посылок философии самосознания вполне законен поэтому следующий недоуменный вопрос: почему мир не ладится, никак не воплощается в форме разумной организации; почему самосознательное суждение, обладающее онтологической непреложностью, не имеет тем не менее власти над реальностью?

Проблема ситуации разума, острое переживание разрыва духа и действительности наложили отпечаток на всю классическую культуру и особенно на ее зрелые формы. Эта культура как бы надстраивается над ними, они лежат в самой ее сердцевине — настолько, что Гуссерлю, мыслителю XX века, вращавшемуся в совсем иной, казалось бы, духовной атмосфере, связь разума и действительности все еще представлялась «мировой проблемой», «загадкой всех загадок»<sup>1</sup>.

Можно сказать, что к середине XIX века классическая философия смогла сохранить свою цельность, свои основные типологические характеристики лишь потому, что она особым образом и на особых основаниях (с той поры исчезнувших) «отмыслила», «отыграла» данную пробле-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Löwith K. Zur Kritik der christlichen Überlieferung. Stuttgart, 1976. S. 270.



му, сумела развить совокупность идей, позволявших до поры до времени исключать ее сознательную, логически последовательную формулировку. Но сами эти идеи несут на себе ее след, являются ее косвенно-символической переработкой и без нее не были бы тем, чем они были в своей внутренней связи и механике сцепления. Факт разрыва духа и действительности как характеристика ситуации «мыслителя» есть собственное, хотя и подавленное переживание философии самосознания, которое в значительной мере лишь проявляется, разглашается или высвобождается современными философскими концепциями, порожденными «эпохой кризиса». Без анализа классической философии последовательное критическое исследование этих концепций попросту невозможно.

Исходное историческое, а тем самым и онтологическое переживание, вокруг которого окончательно оформляется классический образ мысли, глубоко двойственно, амбивалентно: это и патетическое чувство естественной упорядоченности бытия, рационально постижимого устройства мира и простого порядка в нем, существующего независимо от человека и его сознательного вмешательства, но соразмерного самым глубоким актам его ума и его отношению к себе (старая идея рационализма, подтвержденная опытом восходящего буржуазного развития), и вместе с тем это и ощущение враждебности, «антиидейности» косных вещественных сил, на деле господствующих в действительности, ощущение трагической стихийности социальных процессов. Если это противоречивое переживание не получило, как мы говорили, прямой концептуальной фиксации, то лишь потому, что в зрелых формах классической философии присутствуют две основные, восполнительные, компенсаторные идеи, которые прикрыли, «отмыслили» фактическую разорванность миро- и самосознания (и, следовательно, имели ее своим источником): идея «разумного» в своих запредельных, сверхчувственных и абсолютных основаниях (или «провиденциально разумного») бытия и идея индивида, способного возвыситься до абсолютного мыш-

ления, воспроизвести и удержать в своей духовной организации (как в некоторой привилегированной монаде) все сложное устройство мира. Эмпирическое бытие и эмпирический мыслящий индивид оказались сопряжены этими идеями во времени в надындивидуальной исторической перспективе. Индивиду отведено совершенно четкое место в пронизанном причинно-телеологическими цепями мировом процессе, реализующем во времени свое гуманистическое предназначение и свой гуманистический замысел<sup>1</sup>.

В этом смысле идеализм, скажем, гегелевского типа предлагает совершенно особое понимание того, что значит «сознательное отношение к миру». Обладая глубоким чувством объективности, Гегель, в отличие от представителей плоского, рассудочного рационализма Просвещения, прекрасно видел, что реальные, фактически устанавливающиеся формы жизни и бытия, хотя они и осуществляются с участием сознания, несоразмерны со способностью понимания отдельного, чувственно-конкретного индивида, с его эмпирическим отношением к себе. Добиться этой соразмерности сознания как деятельного элемента общественных структур и процессов с индивидуальным его агентом, с некоторым отправным естественно-прозрачным пунктом его отношения к себе и к миру было для него сознательной теоретической проблемой. Именно решая ее, Гегель и пришел: 1) к спиритуализации порядка, законосообразности в мире (введя тем

---

<sup>1</sup> Наиболее полно и последовательно эти идеи представлены в концепции Гегеля, имевшей достаточно четкий и более открыто выраженный ситуационно-исторический смысл и разрабатывавшейся в качестве прямого ответа на главные политические события эпохи. Именно у Гегеля разработка основных философских понятий впервые приобрела характер осознанной идеологической деятельности, была — одновременно с философской работой — реализацией претензии существовавших общественных отношений и обслуживавших эти отношения форм сознания на абсолютность, окончательность и всеобщность. Характернейшим продуктом такого философствования и явилось представление о «провиденциальном господстве мыслей в истории», искусно приспособленное к тому, чтобы «снять» мучительное взаимоотношение духа и действительности.

самым антиномией между сознательно-объективированной стороной всякой предметности и ее материальной, независимой от сознания стороной, антиномией, навсегда оставшуюся в буржуазной мысли); 2) к допущению абсолютного (и беспредпосылочного) сознания, возможности «мыслить абсолютным образом», индивидуально разделяя и переживая всемирно-историческую мудрость, и быть тем самым чем-то вроде «абсолютной монады», идеально воспроизводящей в себе конечные основания миропорядка (заметим, что для тогдашнего общества этот образ был вполне реальной интуицией, подкрепляемой объективными иллюзиями эпохи, коренившимися в особом общественном положении интеллигенции, в существовавшей социальной форме выполнения ею интеллектуальных функций). Гегелевская философия предполагает, что отчуждение духа и реальности может быть преодолено посредством формирования особого типа индивидуальной сознательности: мы страдаем, терпим постоянный ущерб от реальности потому, что мыслим неразумно, не отсекаем, с одной стороны, рассудочных «фантазий» и, с другой стороны, нашей непосредственной чувственной привязанности к эмпирическим, внешним и «неистинным» формам действительности. Утверждаемое Гегелем отношение к миру — это рассмотрение его под углом зрения абсолютных конечных разумных оснований (самым характерным проявлением такого подхода и является историцизм, ставший господствующим в буржуазной идеологии XIX века)<sup>1</sup>. Это, следовательно, сознательность позиции, способа действия и жизни разумного человека, обеспечиваемая актами метафизического мышления (в традиционном смысле этого термина). С позиций такой сознательности классическая фи-

---

<sup>1</sup> В различных формах абстрактного материализма и позитивизма этого времени (например, у Конта) спиритуалистический характер идеи абсолютных законов, лежащих по ту сторону любой конкретной практики, эксплицитно и сознательно никогда не формулируется. Эта возможность спиритуализации представлений о «законе», «необходимости» и т. п. внутри классической философии была всесторонне реализована идеализмом.

лософия осуществляла достаточно глубокую критику различных отношений и сторон жизни буржуазного общества. Однако именно здесь лежал последний источник ее «некритического позитивизма» (Маркс), смирения со стихией общественно-исторического процесса, новых и новых попыток рационального оправдания наличных общественных отношений.

В эпоху Гегеля отношение к миру как в конечных своих основаниях разумному и под знаком благосклонности к человеку упорядочивающемуся процессу выступает в качестве основной онтологической установки мыслителя по отношению к реальности, основной «интенцией» его сознания. Сам же акт познания переживается как реализация способности (и обязанности) абсолютно мыслить, то есть осуществляется интеллектуалом с ощущением привилегированности, «чистоты» и беспредпосылочности его мышления<sup>1</sup>, с убежденностью в том, что голова интеллектуала есть особое, Богом освященное место, где мир раскрывает свои последние тайны, претворяется в знание, представительное и абсолютное. Это как бы два крыла, на которых парит классическая мысль.

---

<sup>1</sup> Здесь мы, несомненно, сталкиваемся с первичной самоидентификацией мыслителя, пронизывающей затем все ответвления его мысли, с особым осознанием духовным производителем своего специфического социального положения. Эту первичную самоидентификацию «идеолога», «интеллектуала» выявил и описал уже Маркс под названием «идеологии» или «идеологического метода». Критикуя младогегельянцев, он имел дело с уже выделившейся в развитой форме и четко кристаллизовавшейся идеологизацией (в смысле «Немецкой идеологии»), в рамках которой Гегель понял позицию сознательного человека в мире («мыслитель», «философ» есть просто предельный образ сознательно действующего человека). Необходимо заметить, что когда мы прослеживаем эту идеологическую операцию в классической конструкции абсолютного сознания, то речь идет не только и не столько специально о теории познания, о применении ее в этой специальной области или вообще о теоретических ее применениях, сколько об идеологизированном образе позиции сознательного человека (или человеческой сознательности) в мире — образе, который просвечивает равно в теории познания, в онтологии, в социальном проектировании, в строе нравственных мотиваций и идеальных побудительных сил у людей этой эпохи, пронизывает литературное ее мышление, реально практикуемую ею «философию» искусства и т. д.

Комплекс «провиденциального господства мыслей в истории» и представление о том, что любая совокупность реальных отношений может получить философскую санкцию и быть внутренне принята («иметь смысл») лишь в меру сродства с ними самого мыслящего, сложились в философии не из имманентных трудностей анализа ее собственного предмета (например, отношения материи и сознания), а на почве известных социальных условий мышления, на почве вторичной идеологической рационализации порождаемого этими условиями «самоощущения» мыслителя. Это значит, что выделяемая форма философского труда — исторический формализм сознания, сопровождающего и обслуживающего его выполнение в данных условиях (то есть схема самоощущения человека как носителя функций интеллектуального труда, схема восприятия им их роли и места в общем ходе вещей и в своей собственной судьбе), сложился в условиях классической философии, включив в себя продукты рационализации, идеологически перевернутого выражения весьма болезненного реального опыта. И он скрыто перевел этот последний в специфические мысленные связи и уравнения классической философии, которые мы можем обнаруживать на поверхности. Если посмотреть на нее со стороны этого исторического формализма, со стороны того, что он вообрал из действительности и какие условия сознательности человека задавал, то мы увидим, что классическая философия (и в определенной мере вся классическая культура) обосновалась весьма условно и неустойчиво над бездной, над хаосом, связав их скрепками *ratio*, включившего в себя весьма специфические послышки и допущения. Гармония сознания и действительности обеспечивалась и сохранялась за счет рационализации, под которой продолжало жить вытесненное ощущение хаоса, прикрытого спекулятивными «идеологическими» абстракциями.

На примере Гегеля и Конта мы можем убедиться в том, что внешне стройное, монистически величественное идейное сооружение классической мысли в действитель-

ности содержало в себе глубоко двусмысленные представления: понятия «закона», «необходимости», «зависимости настоящего от прошлого» на деле выступали в качестве средств научно-рационального оформления совершенно иных, прежде всего телеологических воззрений; акты познания на поверку оказывались рациональными действиями, обслуживающими скрытые — не переведенные в план осознания — этико-религиозные установки и т. д. Если до поры до времени эти несоответствия и двусмысленности не бросались в глаза, то только потому, что живое убеждение, которое одушевляло классику (упование на имманентную разумность истории и миропорядка), не вызывало сомнений. Оно коренилось в ситуационных достоверностях эпохи и было внутренне-безусловным выражением этих достоверностей. Это положение дела могло сохраняться лишь до тех пор, пока абсолютный характер «идеологической» деятельности имел корни в реальности, пока сохранялся социальный идеал объективного знания. Идеологические извращения и «сокрытия» духовного производства, не обнаруживаясь сами в качестве таковых, не давали проявиться и тому факту, что под классическим зданием скрывались бездна и хаос.

## **СТАТЬЯ ВТОРАЯ**

В предшествующей статье мы стремились раскрыть основные, ставшие впоследствии традиционными концептуальные структуры классической философии в свете определенного, исторически сложившегося схематизма (или формализма) сознания, сопровождающего выполнение интеллектуального труда мыслителем и сводимого, в свою очередь, к определенным социальным формам существования и организации духовного производства и сознания соответствующей эпохи. С этой точки зрения ведущим звеном в выявлении смысла смещений и мо-

дификаций в области философствования, обозначаемых термином «современная буржуазная философия», является описание следующей несомненной и эмпирически наблюдаемой ситуации: на рубеже XIX—XX веков и особенно четко к середине XX века распадается, вовлекаясь в процесс исторического разложения, как раз та внутренняя форма духовной деятельности, которую мы прослеживали при анализе основ классической философии и которая отложилась столь значимыми кристаллизациями в самих ее структурных чертах, фундаментальных внутренних ходах и ассоциациях мысли, навыках, стилистике мышления и т. д. .

В социально-историческом плане решающим новым элементом этой ситуации является качественный скачок в росте и влиянии того совокупного эффекта человеческой деятельности, который в историческом масштабе производится ее общественными сочетаниями, концентрацией и обобществлением труда, завершившимися появлением и господством в современном буржуазном обществе государственно-монополистических структур. Именно это вызвало объективные социальные процессы, в результате которых оказался поражен реальный, живой нерв духовного производства и самого механизма культуры, что, в свою очередь, и привело к сдвигу в основах философского сознания. С одной стороны, стали расшатываться навыки и весь традиционный аппарат философского мышления, разрушались или оказывались интеллектуально невозможными его основные мысленные связки. С другой стороны, развивается совершенно особая, иная и во многом более богатая философская чувствительность, вбирающая в себя зерна нового духовного опыта, реальную усложненность и многомерность современного сознания, открытого, восприимчивого к некоторым неклассическим проблемным ситуациям, которыми и овладеть нельзя с помощью средств и операций традиционной философии, набора ее «мысленных уравнений» и которые «отмыслить» уже невозможно. Меняется как бы протоплазма, живая среда, окружающая и питающая «ядро» фи-

лософского творчества. Из него постоянно рождается новое.

Однако в силу ряда причин — и мы их должны будем рассмотреть — в буржуазной философии не случилось того же, что произошло, например, в физике XX века и вообще в современном естествознании, переживших свою революцию и сумевших создать синтез классических и неклассических представлений в принципиально новой картине природного мира. Иначе говоря, в итоге на сегодняшний день не сложилась действительно «новая философия», которая адекватно концептуализировала бы новый духовный опыт и новую проблемную реальность. Недюжинные усилия ума, масса таланта и труда, технические открытия в аппарате философии, глубокие интуиции и эмпирически точные констатации выливаются скорее в серию abortивных рождений, и состояние современной буржуазной философии в целом сохраняет все признаки кризиса, поддается больше анализу в терминах, которыми формулируются кризисные характеристики целого типа цивилизации и культуры, чем в каких-либо иных, философски содержательных. Причины этого лежат, безусловно, в том, что философия теснее и непосредственнее, чем какая-либо другая наука, связана с идеологическими и классовыми структурами: проблема, стоявшая перед ней, заключалась прежде всего в способности вырваться за буржуазный горизонт, разомкнуть рамки буржуазного мышления и цивилизации определенного типа.

### **Неклассические ситуации и кризис традиционной философии**

Рассмотрим сначала те реальные социально-исторические процессы, о которых мы упомянули и которые *de facto* перестраивают современное духовное производство и механизмы культуры.

В современном обществе по сравнению с «классическим» буржуазным обществом изменилось соотношение



между действием объективных законов общественного развития и механизмом сознания людей. В соответствии с возросшей ролью организованных связей в самом функционировании материальных, общественно-экономических структур выросла в нем и роль определенным образом организуемого и управляемого сознания. Принудительность социально всеобщих образований мысли и психологии по отношению к индивиду (не сегодня, конечно, родившаяся) стала органическим элементом регулирования стихии общественной жизни и производства, подкрепляясь такими эффективными материальными средствами, как обобществление форм человеческой деятельности, бюрократизация общественной жизни и инструменты массовой информации, пропаганды, рекламы. Сам тип объективных социальных и классовых отношений, характерный для новой стадии капиталистического развития, складывался таким образом, что требовал в значительно большей степени регулируемой ориентации сознания общественных атомов и воздействия на него, требовал специально осуществляемого «кодирования» и «программирования» человеческого поведения, направленного внедрения в него обобществленных, стандартно-коллективных форм мышления.

Это и вызвало к жизни целую «индустрию» сознания, обслуживаемую армией работников интеллектуального труда, породило в обществе специальную и все время разрастающуюся интеллектуальную функцию по производству сознания, искусственно преформируемого в своем содержании и стандартно размножаемого количественно в массе индивидов, охваченных жесткими идеологическими механизмами управления сознанием (механизмами массовой информации, рекламы, психологической «обработки умов» и т. д.). Причем в отличие от той массивификации мысленных актов и идеальных представлений, которая в традиционных, «сакральных» обществах осуществлялась мифологическими, религиозно-фетишистскими и тому подобными формами, в современном обществе трансляция и потребление «единиц» такого сознания реализуются в формах сугубо рациональных, имитируют способность ра-

ционального и автономного суждения, включаются в действие мысли, пользующейся средствами абстрактного рассуждения, критики и исследования, хотя и глубоко иррациональной и фетишистской по своему действительному содержанию и посылкам<sup>1</sup>.

Появление искусственного и индустриального производства сознания, специального труда по созданию его «образцов», «шаблонов», их хранению, переработке и распространению породило последствия, существенные для самого статуса духовного элемента в буржуазном обществе. С одной стороны, в этом обществе появляется новый, ранее неизвестный тип непосредственного, функционирующего в нем сознания, вполне рационального по своей внешней форме, но задающего наблюдателю загадку «массовой культуры», рационально префабрикуемого и манипулируемого содержания внутреннего мира «просвещенных» субъектов. И главное, этот тип сознания глубоко отличен от того естественно-прозрачного в своей стихийности сознания, в котором его индивидуальному агенту было достаточно проделать операции саморефлексивной мысли, чтобы рационально владеть действительным содержанием своего бытия, поведения и интересов, и на основе которого классическим рационализмом была образована абстракция способности сознания.

С другой стороны, происходят странные превращения, расслоение специальной, в обществе выделенной интеллектуальной функции, означавшей когда-то доступ к универсальному, целому и предполагавшей определенную, ремесленно-личную слитость интеллектуальных умений духовного производителя с орудиями и средствами его труда, с инструментами культуры, владение которыми само по себе содержало универсальность, выводило в сферу «паря-

---

<sup>1</sup> В этом можно видеть заявившую наконец о себе и до логического конца доведенную «тайну» того идеологического элемента, который с самого начала сопровождал духовную деятельность в буржуазно-рационализированных общественных структурах, ассимилируя ее внешние средства и приемы, и который мы вслед за Марксом можем назвать идеализмом повседневной жизни, ее вульгарной, обыденной религией.

щего над целым» сознания и преобразовывало под знаком последнего любой предмет специальных занятий и умений (обеспечивая тем самым феномен так называемой «универсальной гуманитарной культуры» традиционной интеллигенции). Специальный же труд в «индустрии сознания», о котором мы говорили, означает, что здесь появляются иные условия, формы (и последствия) владения этими инструментами. Они приобрели внеиндивидуальное, общественное существование. Универсальность (причем не являющаяся чьим-либо сознанием, а скорее анонимная) — на стороне форм бытия этих инструментов, а на стороне интеллектуалов — частный труд<sup>1</sup>. Хотя каждый из них приставлен к несомненно интеллектуальному занятию и обладает соответствующими умениями («владеет» в этом смысле орудиями культуры), занятие это предполагает взаимозаменяемость его исполнителей, утрату ими интеллектуальной независимости, рутинный и частичный характер их работ, потерю ими из виду связи целого, что делает их в этом отношении вполне подобными фигуре «частичного рабочего», каким он известен из истории материального производства (фабричной организации труда).

Своеобразную модификацию претерпели и формы существования и циркуляции научного знания, вообще продуктов познания и свободного духовного творчества, вовлекаемых как в «индустрию сознания», так и непосредственно в управленческие и промышленные, практически-утилитарные, вещественные приложения. Место и роль знания в объективных социальных структурах радикально изменились. Появились развитые общественные его применения, формы широкой социально-массовой его организации вокруг тех или иных практических задач. Сама вещественно-предметная среда обитания человека пропиталась насковзь приложениями знания. Со-

---

<sup>1</sup> Отсюда на уровне философского сознания появится, как мы увидим, потребность восполнения связи целого в мифе, а на другом полюсе — фикция «деидеологизации», якобы характеризующей функционирование современного общества.

держанием научно-технической революции XX века и явилось срастание (еще раньше наметившееся) науки с экономической и общественной жизнью, организованное и направленное внедрение знания в сами основы материально-производственных и управленческих структур.

Важным для нашей темы последствием этого процесса является то, что в этих условиях происходит особое и с познанием как таковым не совпадающее приспособление структур и содержаний знания к задачам капиталистической рационализации производства и общественного управления или вообще к задачам ориентации человека в своей новой вещественно-предметной среде обитания, своего рода «ужимание» знания в рецепты технико-практического действия, непосредственно поддающиеся использованию в таких целях. От него как бы отслаивается оперативно-утилитарная идеальная схема познаваемых явлений, получающая самостоятельное культурное существование в качестве «знания» же, воспроизводимого, применяемого и манипулируемого индивидами. Это по сути своей технологизация и культурная формализация знания. Она означает возможность самостоятельного существования и циркуляции идеальных представлений, отделенных от своего творческого источника и от понимаемого субъектом отношения их предметного содержания к действительности, из которой они абстрагированы при определенных посылках и допущениях, при определенных условиях исследовательского действия. Именно в качестве «знания» эти представления могут (и должны) действовать и функционировать независимо от того, имеется ли налицо понимание личностью условий и источников их происхождения, владеет или нет она сознательно этими условиями и может ли она их воссоздать в качестве своей собственной живой, реальной силы, постоянно трансцендирующей любые предзаданные объективации и опредмечивания. Работает нечто вроде «машины культуры», которая живет некоторым подобием собственной жизни и выдает полезные результаты помимо и поверх тех или иных свойств че-

ловеческого элемента или его бытийной ситуации (и реального опыта) в знании и сознании.

Наряду с описанными выше изменениями и подспудными сдвигами в самом составе и статусе духовной деятельности и в способе циркуляции ее продуктов изменилась и социальная форма существования специальных ее агентов и носителей. Интеллигенция попала теперь в прямую и более жесткую зависимость от экономической и функциональной оценки содержания и типа продуктов своей деятельности (которая все шире и чаще отливается в формы наемного труда). В то же время духовное производство стало массовым по своей структуре, невиданно расширив в этом смысле социальную категорию, называемую «интеллигенцией». Распространение культуры и образования, диктуемое потребностями современного обобществленного производства и общественного учета, сам способ современной жизни и общения и, наконец, выступление на исторической арене массовых и организованных социальных движений с их широкими историческими идеологиями и идейно-политической активностью размыли традиционные социальные и культурно-исторические связи, придававшие занятию интеллектуальным трудом чуть ли не «жреческий», «священный» характер, отводившие роль выразителей нравственного и культурного состояния общества узкому кругу лиц в вековых общеобразовательных институтах (школа, университет) и в сфере свободных профессий.

Формальный акт владения умственными орудиями культуры сам по себе уже не обеспечивает выхода из этой ситуации, не совпадает органически и как бы само собой с естественно свободной и независимой духовной деятельностью и не может осознаваться как приобщенность к «всеобщему чувствулищу» мира и общества, специфически отличающая интеллигенцию. Граница (и разрыв) между, с одной стороны, подлинным личностно-творческим мышлением, действительным познанием и духовным созиданием, в которых кумулируются высшие

духовные потенции общества, и, с другой стороны, выключенными из них массами людей пролегает в современном обществе совершенно иначе, по совершенно иному срезу. Она проявляется вне зависимости от наличия (или отсутствия) формальной монополий на культуру и образование, закрепляемой имущественным неравенством, проходя в массовом духовном производстве и по живому телу самой интеллигенции. Здесь действуют более тонкие механизмы товарного фетишизма и формализации духовных образований, отчуждающие индивида — и в том числе интеллектуала — от культуры. Привилегия на образование и манипулирование инструментами культуры не совпадает больше со знанием и пониманием действительности, и, наоборот, последние не требуют и не предполагают этой монопольной привилегированности образования и культуры (что, кстати, гораздо эффективнее разрушало и приводило к кризису конструкции абсолютного самосознания, чем любые проблемы, с которыми она не справлялась в теории). Объективно по самой сути своего положения интеллигенция уже не может — независимо от субъективных своих устремлений или иллюзий и утопических реминисценций — считать, что ей автоматически дано осуществлять мышление, соответствующее, как выразился бы Гегель, своему понятию и истинной природе человека.

А это, со своей стороны, означает, что перед ней во весь рост встает проблематичность ее собственных установок и природы, каковая уже не может состоять просто в том, чтобы быть интеллектуальной и моральной калькой реальных состояний всех других частей общественного организма, за которых и вместе которых интеллигенция когда-то мыслила, представляясь себе прозрачным сознанием-медиумом, не вносящим от себя никакой замутненности и помех в это духовное представительство. Мандарины духа вдруг натолкнулись на плотность собственного тела — тела социального и культурного существования интеллигенции, на тот факт, что их сознание в действительности не привилегированное место пре-

бывания «проблем как таковых», «проблем в чистом виде» или «истин как таковых», «первослова», а весьма своенравная призма, разбивающая и преломляющая отображение в зависимости от особой природы и положения этого тела<sup>1</sup>. Пошло трещинами зеркало абсолютного и универсального сознания, врученное когда-то привилегированному и как бы бесплотному, безгранично са-

<sup>1</sup> Уже Маркс в ранних работах стремился решить проблему интеллектуала, интеллигенции, рассматривая ее в терминах равноправного «союза между философией и пролетариатом», то есть в терминах массовой социально-исторической практики, идеальные основания которой (фиксирующие «закон», «необходимость», «историческую перспективу» и т. п.) суть основания, самой же этой практикой внутри нее созданные *de facto*, а не внедренные в нее извне, из какого-то парящего над ней мира абсолютных законов и исторических перспектив, известных хранителям просвещения и разума. Отсюда характерное для Маркса критическое сознание самомистификации интеллектуала, верящего в свою универсальность, а на деле прочно укорененного в идеологии. Объясняя эту идеологическую иллюзию, он показал, что общество, которое не может рационально организовать свои собственные отношения, выделяет рациональную критику и понимание самого себя («совесть») в особую функцию, передает их особому, отделенному от непосредственного процесса жизни слою людей — интеллигенции, которой суждено разрываться между противоположными и взаимообуславливающими друг друга полюсами: между чувством привилегии, высокомерия разума и комплексом бессилия и неполноценности перед жизнью, массовым практически-историческим бытием. Поэтому у Маркса проблема «интеллигенции» ставится с самого начала как часть проблемы общества и массового практически-исторического процесса жизни, а не сводится к перипетиям и преобразованиям в витающем над обществом универсальном и «чистом» сознании, каким бы оно ни становилось от этого благонамеренно «социалистическим», «подлинно человеческим», «пролетарским» и т. п. Это и было содержанием знаменитого лозунга «конца философии». Речь шла, по сути дела, о конце философии как определенной разновидности социально-исторической и гуманитарной утопии, как сферы духовного воспарения и искусственного, «головного» собирания и синтеза того, что разорвано в действительности и в человеке и что в восстановленном виде должно прийти в мир через представительное сознание интеллигенции, исключенной из реального процесса жизни и парящей над ним. По глубокому убеждению Маркса, это не дело философии, не этим она должна заниматься. Тот пересмотр посылок онтологии сознания, который таким подходом предполагается в теории, Маркс предпринял позднее в научных работах и совершил радикальный поворот в философии, совпавший с гораздо более поздним общим движением философского опыта и знаний эпохи конца XIX века и XX века к новой проблемной реальности, к перестройке структур сознания.

мосознательно мыслящему индивиду, который занимал абсолютистскую позицию в мире и представлялся себе конечной, дальше не проясняемой точкой отсчета. Более того, в некогда прозрачном — от точки до точки — отображении мира и самого себя в этом зеркале обнаружилась вообще непросматриваемая «мертвая зона». Она естественно индуцировалась появлением в нем «темного тела» — особого положения и природы интеллигенции, требующими теперь уже дальнейшего, специального прояснения и оговорок. Но средства такого прояснения не даны в том же ряду средств, какими репрезентированы внешние содержания поставленного перед зеркалом мира. Скорее наоборот, «мертвая зона» оказывалась принципиально непроницаемой, неопределенной как раз в той мере, в какой все снова и снова пытались охватить и исчерпать содержания и образы сознания саморефлексивными актами мысли, остающейся в пределах достоверностей самого же сознания интеллектуала.

\* \* \*

Основной смысл и результат смещений и изменений, происшедших в объективных основах духовного труда, в формах отчуждения индивидом его продуктов и их циркуляции в обществе и культуре, — это потеря классической культурой своих живых источников, своего рода эффект провисания над пустотой ее корней и структур. Ситуационные достоверности, внутренне-безусловным выражением которых были одушевляющие ее убеждения и идеалы, перестали быть таковыми. Исчезла ее особая социальная и историческая база: как мы видели, размылась (и сменилась другой) та социальная структура духовного производства и обмена (и вообще действия сознательного, формативного элемента в историческом творчестве), на которой классическая культура основывалась и которой она поддерживалась, подкреплялась, воспроизводилась, оправдывалась. В образовавшийся провал и стали неумолимо сползать конструкции саморефлексивной и самоотжественной «чистой»



мысли, строительные леса великих духовных достижений прошлого<sup>1</sup>.

Недолго было и таившемуся хаосу выползти из этой бездны, поглотить и размывать четкость и достоверность того, что по содержанию виделось в миропорядке, полагалось в нем законовосприятием классической эпохи. Но оставим пока последнее в стороне. В данный момент важнее экзистенциальный вакуум, который образовался вокруг структуры формообразующих сил духовной продукции, являвшихся реальными силами как индивидов, так и общества<sup>2</sup>. Это явление имеет и более общее значение, чем то, что можно проследить в интеллектуальной сфере философии и научного познания вообще. Акт познающего мышления есть действие в культуре и как таковой связан не только со своим предметом и познаваемым содержанием. Поэтому он может быть по своей структуре родственен другим действиям в той же культуре — актам эстетического восприятия, правосознания, нравственного переживания и т. п. — и при отсутствии между этими различными сферами какой-либо причинной связи или взаимовлияния (скажем, часто предполагаемого влияния изменений в концептуальном аппарате современной науки на современное искусство). Это родственность их по структуре формообразующей силы в ис-

---

<sup>1</sup> Превращение содержания этих достижений в определенные абстракции, срезы более широкой и глубокой реальности, в относительные истины, связываемые в более гибкую и открытую картину, и обеспечение тем самым преемственности в истории познания при любой смене строительных лесов ее достижений оказались сложным и болезненным процессом. Одним из выражений идеологизации духовного производства оказалось то, что его результаты возводились в ранг абсолютной всеобщности, гипостазировались и субстанциализировались. Не могло быть и речи о мирной их кумуляции без борьбы и крушения тех или иных идеологий. Ибо познание осуществляется в обществе и культуре, осуществляется конкретными, цельными живыми людьми, в сознании которых идеологический элемент лишь в абстракции можно отделить от других.

<sup>2</sup> Кстати, этот вакуум впервые в философии и выделил, индуцировал саму проблему экзистенции, превращая вместе с тем интенцию реальности, вообще составляющую в принципе часть исторического формализма духовного производства, в интенцию мифа, мифологически трансформированной и мифологически представляемой реальности.

торическом действии (или того, что Маркс называл «сущностными человеческими силами»). Но то же самое относится как к возможным разладкам в этой структуре, так и к характеру компенсаторной ее перестройки в новой ситуации: они могут быть общими для различных областей.

Если рассматривать случившееся, как оно воспроизводится на уровне переживания духовным производителем своей деятельности, то есть на уровне того, как он ощущает себя в этой деятельности, как он воспринимает роль и место ее продуктов в общем ходе вещей и в своем личном развитии и самовыражении, то нужно констатировать принципиальную невозможность прежнего самоощущения духовного производителя, распад конкретного исторического формализма (или схематизма) выполнения им своей деятельности, названного нами «классическим». Современный духовный производитель не ощущает (и не может ощущать) себя так, как мог ощущать себя «классик». В новых условиях труда и потребления, во всем ансамбле отношений, очерчивающих онтологическую укорененность самого духовно-интеллектуального призвания индивида и обосновывающих в его глазах ту или иную организацию и развертку своей продукции в качестве осознанной и другим сообщаемой мысли (или эстетического переживания и т. д.), классическому самоощущению нет места (принципиально, конечно, а не эмпирически во всех случаях). На его базе нельзя превратить структуру этих отношений в реальную, живую силу участвующих в них индивидов, что равнозначно индивидуальному опустошению и истощению предшествующей исторической силы, которая оказывается отчужденно-родовой.

А складывающееся фактическое самоощущение — независимо от характера и направления, какое может получить специально философское его выражение, и вообще до всякого такого выражения в теории — не подкрепляет больше наличную философию рефлексии или самосознания. Абстракция предельной способности самосознания не соответствует переживанию, интенци-

онально оформляющему реальное строение труда и механизм интеллектуальной жизни, которые как раз и изменились, радикально сместились в современном обществе. В этом переживании выражается, закрепляясь в самой внутренней механике осуществления мысленных актов, уже совершенно иная, глубоко неклассическая социальная и культурно-историческая ситуация мышления, сложившаяся к XX веку по всем тем различным параметрам, которые мы проанализировали выше<sup>1</sup>. И связки конструкции абсолютного сознания распаивались и рвались прежде всего в этом самоощущении, в переживании деятельности (и лишь потом — в теоретическом аппарате и абстракциях, тем или иным варьирующимся от мыслителя к мыслителю образом расчленяющих по содержанию тра-

---

<sup>1</sup> А мы уже знаем, что конкретная (и типичная для крупных исторических периодов) экзистенциальная ситуация, в которую попадают знание и сознание, всегда отражается — обратным эффектом — в организации и характере содержания мысленных объектов этого же знания и сознания (причем эта связь ускользает от наблюдения самого познающего субъекта). Формируемое ею внутреннее строение духовного труда проявляет себя определенной стилистикой производства продукта труда и онтологическими импликациями, касающимися способа жизни этого продукта и имманентными феноменологическому сознанию мыслителя (по ним мы это строение и узнаем, выявляем). Независимо от того, насколько самосознательно практикуются субъектом такая стилистика и онтология, весь этот механизм (действует ли он в науке или в искусстве определенной эпохи) является вполне самостоятельным, хотя и косвенным источником философских идей, в особенности философских идей о сознании и самосознании. По сути дела, в современную эпоху специфически новым оказался (и послужил в этом смысле линией водораздела с прошлым) другой, *de facto* выработавшийся в практике духовного производства подход творческого агента к материи духовного труда и выражения, к опыту собственного сознания, значение, место и возможности которого и *на ч*е воспринимаются и ощущаются. Отсюда и важность теории сознания в наше время и толчки к ее перестройке. Но сам этот реальный подход, само реальное обращение с материей сознания, сливающее мастера-творца с ее возможностями и продолжающее их в его собственных силах, и философская теория сознания остаются (или могут в принципе оставаться) разными вещами: последняя не обязательно является адекватной концептуализацией первого, не говоря уже о том, что реальная работа такого рода структур сознания, отражаясь в содержании философии и в ее общем духовном стиле, не является прямым объектом ее теоретических исследований (для превращения этой работы в прямой ее объект нужна была бы уже метафилософия).

диционные и преемственные проблемы философствования, сам его предмет).

Соответственно, в каком бы действительном виде ни сложился такой новый схематизм выполнения труда и какими бы путями ни пошли спонтанные отображения факта его существования в возникновении то тут, то там неклассических философских идей, уж прежний-то схематизм исчезает, во всяком случае, из базы традиционно унаследованных философских построений, не питает больше философское творчество вообще. Иначе говоря, философия лишается одного из своих питательных источников. Чем и как она его заменит — другой вопрос. Пока достаточно будет зафиксировать, насколько распад определенной формы переживания и самоощущения духовного производителя подрывает сами основы классического философствования и любых возможных его продолжений. Ибо, как мы пытались показать, существовали известный изоморфизм и взаимоусиливающее влияние между философской конструкцией абсолютно рефлексивного сознания, в той или иной степени пронизывавшей всю культуру, и положением и ролью интеллектуала в обществе.

Это положение изменилось, и именно прежний характер «идеологической» деятельности оказывается под ударом. На роль нелепой архаики, не находящей места в современном обществе, осуждена — и тем самым вообще поставлена под вопрос вся та совокупность патерналистских и миссионерских духовных отношений, которая сводится в общем к классическому (и имевшему когда-то смысл) отношению между сознательным меньшинством и опекаемой им бессознательной массой — опекаемой от лица «Истины», «Добра», «Красоты», «Человека», «Истории», «Прогресса».

Но это относится уже к более широким социальным процессам, далеко выходящим за пределы нашей темы, хотя и многое в ней поясняющим. Нас же интересуют сугубо специальные проблемы и последствия, касающиеся перестроек в форме труда и их влияния на философскую проблематику. Двигаясь на микроуровне анализа,

мы видим в происшедшем прежде всего выражение распада или своего рода «геологического сброса» основ того конкретного исторического формализма сознания, в терминах которого (эксплицитных или имплицитных) классики занимались познанием, создавали духовные и культурные ценности, развертывали философские системы и построения и т. д. Дело в особых его предпосылках и допущениях, разложение которых потянуло за собой в пропасть и философскую конструкцию абсолютного сознания (с получаемыми внутри нее теоретическими утверждениями о бытии, природе сознания и т. д.). Напоминаем, что речь в каждом случае идет о посылках и допущениях мышления, лежащих в области отношения мыслителя к своей, тем и иным образом осознаваемой ситуации в знании и сознании, к условиям, продукту и потреблению (индивидуальному и общественному) своего труда.

Достаточно присмотреться, например, к работе (или к невозможности работы) определенного в таком смысле схематизма сознания во всей совокупности отношений «производство — потребление», характерных для создавшейся ситуации, чтобы убедиться в том, что они не описываются больше абстракцией предельной способности сознания и прозрачности бытия и сознания (как элементами само- и мирочувствования духовного производителя). Собственно, со стороны изменений в форме деятельности и шел какой-то процесс кризиса, разрушая старое видение мира и вырабатывая новое. Речь идет о новом видении и передаче мира не столько по связи и порядку истин, сколько по структурам коммуникации и механизму интеллектуальной жизни, фиксируемым, закрепляемым ситуационно и содержащим имплицитно такое видение мира.

Действительно, классикой мысль производится абсолютно и однозначно — за других и для других — и транслируется пассивному приемнику, осваивающему готовые, завершенные духовные образования и фактически предуготовленному для просвещения. Существует своего рода предустановленная гармония понимания и расшиф-

ровки «речи», ибо оба они — и производитель, и потребитель — с самого начала находятся в отношении к устойчивой и единой истине, с той лишь разницей, что первый как бы приставлен, приобщен к ней своим положением. Поместив себя в точку, описываемую условиями этого положения, и повторив деятельность рефлексии над своим опытом, потребитель может точно так же созерцать действительность, открывшуюся мыслителю<sup>1</sup>. Но этим не меняется общее отношение (как и распределение ролей). Завершенное и в каждый данный момент до конца прозрачное (для автора) отображение действительности спроецировано здесь на особого своего носителя — индивида, четко выделенного из остального мира речи, чем это отображение и ставится в условия универсального и представительного сознания. И если учесть положение такого индивида в мире и его особое право рефлексии<sup>2</sup>, которая реально и делает сознание абсолютным, то в подобной картине отношений интеллектуальной жизни совершенно определенно вырисовывается тот факт, что мысль производится и транслируется мыслителем в предположении прозрачности собственного тела, универсальности и представительности в этом смысле того, что дают испытания этого тела в мире. Другими терминами этого же исторического формализма сознания, достаточно цельно и связно его очерчивающими, являются:

1. Интенция реальности, выступающая здесь как интенция «истинной» реальности, «истинных» абсолютных и конечных состояний мира (в том же самом смысле, в каком в классической физике говорилось об «истинном», то есть абсолютном, движении, абсолютном пространстве и времени и т. д.), показания о которых ожидаются от опыта «абсолютного тела» интеллектуала. Это по-

---

<sup>1</sup> Ср. изложение пути образования и воспитания, проходимого индивидуальным сознанием, в гегелевской «Феноменологии духа».

<sup>2</sup> Условия «мирского» существования интеллектуала есть одновременно условия права и чистоты рефлексии, то есть того, что последняя имеет источник только в себе самой и при этом беспредпосылочна.

следнее — своего рода метафизическое место, откуда обладатель его, распоряжаясь своим сознанием и фиксированными в его аппарате состояниями мира («вселенной объектов»), может, реализуя предельную способность самосознания, видеть «истинное» абсолютное движение объектов и порядков за всеми формами и кристаллизациями опыта относительно мира (у всех субъектов, во все времена и во всяком месте), которые будут соответственно лишь различными проекциями, перспективами видения этих объектов и порядков, сходящимися в одной-единственной или переводимыми на ее язык<sup>1</sup>.

2. Предположение, что собственный опыт того, к кому обращены знание и сообщение, относится к одному и тому же общему, непрерывно единому и устойчивому миру, который содержит в своей объективной цепи и этого носителя опыта (что позволяет знать за него и о нем, и о его мире, а ему — трансцендировать свой опыт к уже имеющемуся знанию, универсалиям, сущностям). Допущение такой непрерывности и есть основа упомянутой выше предустановленной гармонии «речи» и единства истины, самой возможности для приемника и потребителя дешифровать то, что говорится, и отождествлять себя с ним, узнавать себя в нем (при условии образования, конечно).

На этой основе в свое время сложилась особая для классики (и специфически поствозрожденческая) сти-

---

<sup>1</sup> Отсюда постоянные толчки к построению универсальной метафизики, а в эмпиризме и сенсуализме к построению универсальной теории «чистых» фактов (или «идей»). Но пока для нас интереснее то, что при таких посылах идейное творчество срабатывает почти автоматической механикой трансцендирования, произвольного обращения к конструкции чего-то, стоящего «за» материалом сознания и видимым образом воплощающегося в конкретно испытываемую действительность либо должествующего по отношению к ней. Достижение понимания опыта отождествляется, следовательно, с успехом выведения видимого из трансцендентно задаваемого воображением порядка. Всякий ответ на любой реальный опыт есть в этом случае системосозидающее повествование о предсуществующем (и непрерывно во всяком возможном опыте длящемся) трансцендентном и интерпретация, объяснение опыта в универсальных терминах последнего.

листика, в какой практикуется мысль, идейное построение. В целом это — строение продуктов умственного труда, которое можно было бы назвать замкнутым, или, иначе, монологической формой умственной деятельности и трансляции знаний (подобная организация мысленного пространства, в каком живут идейные сообщения и выражения, прослеживается не только в познавательной деятельности, но и в области литературы, искусства, педагогики и т. п. классического периода). Конкретнее, это ряд фигур стиля, именно в этом направлении действующих как формообразующие силы.

Из них в первую голову следует указать на реально действующий образ абсолютного, чуть ли не божественного, всезнающего и всепонимающего автора, на особых правах содержащегося в самом произведении в виде его скрытого (хотя и главного) персонажа. Вернее, именно самообраз духовного производителя спроецирован и растворен в пространстве продукта умственной работы в качестве своего рода невидимого глаза, вездесущего и всевидящего. Он стоит за всеми смысловыражающими материализациями (знаковыми, символическими, сюжетными и т. п.), в каковых разворачиваются и рационально организуются показания всех других опытов сознания (будь это работа аппаратов наблюдения и эксперимента в естественной науке, или социальные объекты с имманентным им спонтанным сознанием, или же литературные персонажи, эволюционирующие в своих ситуациях и т. п.), которые выполняют фактически роль объектов в мире, прodelывающих в нем определенный опыт сообразно своему заданному и поддающемуся полному описанию строению. Слой же авторского сознания, рефлексивно воспроизводимая и контролируемая материя духовного труда и выражения — единственная субъективность, единственный субъект в мире объектов, образующих тем самым конечный и замкнутый мир смыслов и значений, уже имеющих и «прорабатываемых» внутри отношения этой субъективности к действительности и подлежащих чисто созерцательному освоению



и потреблению. Авторский слой сознания является смыслом всех смыслов; он сам уже ни к чему другому за собой не отсылает, не «обозначает», выступая внешним вмещилищем всех их, никак внутренне с ними не связанным и до них существующим и поэтому вездесущим. Ибо он опыт не в мире, а над миром, и именно потому может быть в каждой его точке. Этот образ самого себя как единственной субъективности, проделывающей к тому же опыт, никак не «возмущаемый» и не «связанный» локальным своеобразием какой-либо точки своего существования и позиции в цепи миропорядка и общения, и организует, регулирует в классическом произведении понятность и интеллектуальную проницаемость мира, стоящего за смыслами и дискретными опытами сознания, включаемыми в произведение. Иначе говоря, это соразмерные данному самообразу человека понятность и интеллектуальная проницаемость мира. Последний высвечивается светом разума в глубину и ширину по мере перемещений и поворотов этого самообраза духовного производителя, то есть с того пункта, где он оказывается возможным («Там, где было Оно, должно встать Я», — как любил говорить Фрейд).

Здесь же мы обнаруживаем и другую фигуру стиля, играющую формативную роль в развертке того, что классическим автором извлекается из опыта собственного сознания и вводится культурным деянием в совокупное сознание человечества, в осознанное существование и циркуляцию. Там, откуда высвечивается реальность, ткется и нить, объединяющая различные по содержанию ее проекции и разрезы. Речь идет о единственности идейной точки зрения, требуемой и проводимой автором в классическом произведении. Она объединяет все элементы «речи» в некотором окончательном суждении, которое через эти элементы и реализуется (таковым может быть, например, организация единства видения в классической живописи). Возможна и как бы существует одна какая-то идеологическая точка суждения, с которой автор отождествляет себя, давая завершенную и оконча-

тельную оценку «истинному движению» всех элементов целого, охватываемого произведением (например, художественным).

И наконец, особой фигурой стилистики духовного труда и отражения является здесь подчеркнутое стремление именно к полностью, из одной точки контролируемому «выражению» и «репрезентации» готовых содержаний наблюдения и знания (задача, осмысленная лишь в предположении непрерывности и единства субъекта во всем мысленном пространстве трансляции). С одной стороны, мысль работает таким образом, что все ее характеристики — «истинности», «всеобщности», «полноты», «интеллектуальной связности» и т. п. — предполагаются до конца определенными и исчерпанными в у т р и отношения индивида к продукту своего труда, считаются, так сказать, уже разыгранными в рамках этого отношения до и независимо от какого-либо способа жизни продукта в трансляции и циркуляции. Мысль готова и окончательна у автора до сообщения, полностью ему понятна и лишь «выражается» в качестве «отражения». С другой стороны, способ обращения с материей сознания и духовного опыта здесь таков, что само уже актуальное выражение строится как от начала до конца прослеживаемое и контролируемое, полностью подчиняющееся авторитету и всемогуществу автора. В каждый данный момент и в каждой данной точке его содержание и смысл целиком, разом и до конца прозрачны для абсолютного автора, который единолично господствует над духовными образованиями и однозначно-монологически их сообщает. Таким образом, индивиды в их отношении к своим продуктам — твердые и непроницаемые атомы, дискретные мысленные миры, вполне внутри себя завершенные в этом отношении. Из совершающейся в них тайной и одинокой алхимии выходит на свет божий истина — выходит во всеоружии как продукт узрения готовых «сущностей» предмета (которые нужно лишь «абстрагировать», как извлекают золото из руды). Да и сам мыслитель здесь — закругленная, устойчивая «сущность», естествен-

но и сама собой задаваемая фактом принадлежности к культуре и образованию. А остальные — исключенная из духовного производства и культуры «масса» — застывает в качестве созерцателей и послушных приемников перед лицом этой алхимически извлеченной и аподиктической действительности. Им отводится пассивное приятие и потребление созданных другими мыслительных образований, дополняемое абсолютистской деятельностью этих «других» — тех, кто специально занят знанием и приставлен к «истинной», сверхчувственной реальности (которая в классике всегда имела смысл «разумной» и провиденциально упорядоченной). Предполагается, что любой опыт этой массы, в том числе повседневное переживание практически-социальной организации ее бытия, может быть отлит в готовые формулы и модели, выводимые из строения единого и устойчивого сверхчувственного мира, которое как раз и полагается известным монологически мыслящему (и системосозидающему) свободному индивиду-интеллектуалу<sup>1</sup>.

Мы уже видели, какие элементы в содержании философии индуцировал реально практикуемый в такой форме духовный труд (повторяем, независимо от того, насколько сознавались лежащие в основе этой формы посылки и допущения), каковы были философские отображения пульсаций этого живого нерва классического духовного производства, этого реального способа мысли, рассматривавшегося нами вместе с неотъемлемым от него (и скрытым) ощущением разрыва «разума» и «действительности», «мысли» и «действия», которое постоянно сопровождало интеллектуала и конкретный способ компенсации которого вносил свою весьма значительную лепту в эти «индукции».

Но в данной форме труд не может больше совершаться, поскольку лежавшие в ее основе предпосылки и до-

---

<sup>1</sup> В определенном смысле практикуемое последним мышление всегда является в то же время некоторой разновидностью социально-исторической утопии.

пущения перестали быть реальными, самоочевидными, онтологически достоверными для самого агента труда. Простой перевод объективных сдвигов в составе духовной деятельности и в механизме культуры (которые мы описали в предшествующем параграфе) на язык самоощущения мыслителя, переживания им своей ситуации в знании и в сознательной его трансляции показывает, например, что в этом языке не оказывается такого субъекта, который мог бы ощущать себя находящимся в абсолютной перспективе видения реальности, и что нельзя одним (и из одной точки) движением охватить мировую связь. В недрах самого духовного производства вызревает практическое понимание того, что должны быть заново пересмотрены основания, на каких вообще истина извлекается из опыта сознания и организуется в виде сообщения. Дело в том, что под сомнение поставлено как раз сознание, пользующееся орудием рефлексии, то есть интеллигентское сознание (кстати, напомним основное «мысленное уравнение» классики: деятельность = рефлексивно воспроизводимое сознание). И отсюда целый ряд осложнений, многие из которых лишь высвобождаются и теоретически рационализируются современной буржуазной философией без радикального пересмотра приводящих к ним оснований. Согласно классике, человек укоренен своей субъективной организацией в мироустройстве, сращен своим сознанием и вырастающей из него деятельностью с упорядоченным, рационально постижимым миром. Абсолютное самосознание — пункт, от которого происходит объективированная развертка умопостигаемых связей, — локализовано в позиции интеллигенции, не обладающей никакой другой природой, кроме этой деятельности. Но убеждение, что рефлексивная процедура может исчерпать всю фактически имевшую место деятельность, требует допущения, что само это сознание, оперирующее рефлексией, беспредпосылочно и «чисто». Однако как раз это не так — «тело» интеллектуала оказалось весьма плотным и своеприродным.

Если же рефлексивное сознание само (речь идет о рефлексии, направленной вовне, на выявление объективно-всеобщего) оказывается проблематичным и обремененным предпосылками, требующими выявления и вынесения на свет божий, то исчезают прозрачность бытия, «вселенной объектов» и непрерывность порядка в ней: сцепление этих предпосылок и условий, с одной стороны, и непрерывный ход процессов и событий в отражаемой действительности — с другой, не могут быть охвачены и пройдены одним движением ума. Уяснить себе ставшее вдруг плотным тело нельзя теми же актами саморефлексивной и тождественной себе мысли, какими в сознании даны и прояснены внешние содержания. В зазоре между одним и другим выступает «темное тело» какой-то деятельности, действия какой-то природы, какого-то «остатка» человеческого и социального бытия в мире, ускользающего от отождествления деятельности и сознания<sup>1</sup>. А на уровне и внутри духовного производства (которое и является нашей проблемой) — это какая-то особая самостийная жизнь материи духовного труда и выражения, никак не укладывающаяся в однозначно-монологическую форму, в замкнутый и внутри себя завершённый (по отношению к продукту труда) мысленный мир монологизирующего индивида. Предельная способность сознания, полагавшаяся классикой, упирается, как в стенку, в своего рода промежуточную зону, которая так и остается непрозрачной для рефлексивного сознания, вернее, для сознания, настаивающего на рефлексии, для онтологии сознания. Онтология здесь полу-

---

<sup>1</sup> Таким образом, уже в практике духовного производства мы видим кризис как эмпирических методов, покоящихся на рефлексивно достигнутой «чистоте» ощущений, так и всякого трансцендентализма, то есть трансцендентального осознания себя в качестве конечного деятельного источника всяческих (и всех возможных) содержаний. Тем самым зашаталась и общая посылка всякой философии (или онтологии) сознания, то есть такой философии, которая анализом данных сознания ищет в нем сам себя обосновывающий, самоочевидный пункт, начиная от которого может быть философски проверено и обосновано все остальное в человеческом опыте.

чается очень странная, если можно так сказать, клочковатая, «пятнистая»: на место былой прозрачности приходит лишь в отдельных сферах проступающая упорядоченность мира, непрерывно прослеживаемая субъектом. Это означает, в свою очередь, и онтологическое выпадение духовного, интеллектуального призвания субъекта.

Такая ситуация со всей исторической радикальностью и бескомпромиссностью ставит духовного производителя перед необходимостью изыскания иных, отличных от навыков и процедур традиционной философии рефлексии способов «уяснения самому себе своего собственного сознания» (Маркс)<sup>1</sup> и, добавим мы, своего бытия в качестве мыслящего. И такая задача массова, как массово и современное духовное производство. Она выходит за рамки традиционного общественного разделения труда, предполагая размывание фигуры пассивного приемника — потребителя знаний и морально-идеологических программ — и запрашивая собственных интеллектуальных усилий и персонализации бытия не от одного только профессионального интеллектуала, но и вообще от агента современного исторического действия. В области духовного производства структура отношений, которой он должен овладеть в качестве своей живой, реальной силы — это жизнь объективированных форм культуры и общения, условия которых лишь коллективно и во множественности персонализированных, «субъективированных» существований могут воспроизводиться так, чтобы быть носителями и условиями истины как процесса (а не как достигнутого состояния или телеологически заданной структуры). И это жизнь предметных структур сознания и деятельности, которые не может вместить и удержать в себе никакое прозрачное (от какой-либо одной, привилегированной точки отсчитывае-

---

<sup>1</sup> В полемике со всей предшествующей философской традицией для Маркса это был основной пункт, и в нем же — первая заявка современного материализма. Не случайно произведение, содержащее его исходную формулировку, посвящено анализу именно идеологического сознания и называется «Немецкой идеологией».

мое) отношение «субъект—объект». Стилистика и онтология духовного труда, складывающиеся на этой основе, растворяют твердый, самозамкнутый кристалл монологической формы знания. Иначе (то есть не перестроившись на деле и не найдя для себя другие пути реализации) не может пробиться в современных условиях массивификации и разделения труда свободное духовное производство, отличное от массовидных, полуавтоматических форм мысленной работы и от интегрированных составных элементов господствующей идеологии, стремящейся путем концентрации и обобществления условий жизни и труда людей подчинить своей иррациональной стихии все целое культуры и творчества. Познающий и творящий индивид обнаруживает, что «мыслитель» не есть какая-либо «сущность», в готовом виде пребывающая в сфере культуры и образования, и что соответственно он сам не дан как мыслитель, попадая в эту сферу, а может лишь задать себя в качестве такового. А именно — задать себя особой (и постоянно повторяемой) деятельностью, не совпадающей с той деятельностью созерцания, какой в сознании даны познавательные содержания, «сущности», универсалии, задать себя особой организацией своего существования в связях общения и трансляции мыслей, структурно выделенной из простой репрезентации в неположенных субъекту содержаниях и поэтому, в свою очередь, сказывающейся на конечной организации самого продукта труда. Формы построения продукта духовного труда (и соответственно его трансляции), возникающие здесь, можно назвать «разомкнутыми», или «открытыми», не нуждающимися в посылках кастовой приобщенности духовного производителя к трансцендентному, в допущении, что он должен посредничать от лица последнего и что его сознание должно быть «чистым мышлением» в классическом смысле этого слова.

В направлении выработки таких форм и сместилось современное духовное производство. Если процессами концентрации и обобществления условий культуры и духовного производства, подчиняющими последние при капита-

лизме разгулу стихии катаклизмам общественно-экономической жизни, оказался болезненно задет реальный, живой нерв духовной деятельности, то столь же реально она перестраивается, находя себе иные пути и вырабатывая иной, неклассический тип мыслителя и формализма его труда. Люди реально, на деле начинают мыслить иначе — еще до того, как они выработали об этом какую-либо философию.

Это действительная, фактическая «вторая культура», складывающаяся внутри старой, традиционной, буржуазной (но взрывающая ее, поскольку она требует совершенно иной «среды обитания» мышления, радикально иной социальности). Новый характер связей теоретической мысли с практическими приложениями и массовость духовного производства оказались одновременно и позитивным, прогрессивным процессом, размывающим классическое «закрытое» строение продуктов духовного труда, и порождающим также потребность иного замыкания мысли на реальность в механизмах действия общественного сознания вообще, а не только специализированного духовного производства (совершенно аналогичный процесс происходит и в современном искусстве и литературе). Возникают формы производства и трансляции осознанной мысли, не предполагающие посылки онтологии сознания и прозрачности бытия (или же содержащие их в себе в качестве частного, специального случая). Строение произведения становится открытым, альтернативным, исключает абсолютистское сознание автора — хотя бы уже в том смысле, что оно предполагает «продуктивного потребителя», требует самостоятельного усилия и труда потребителя духовной продукции, вовлекающего автора последней не в качестве посредника трансцендентного, а в качестве партнера своей собственной мыслительной работы. Такие явления мы очень легко можем увидеть в практике современной науки, искусства, литературы, культуры вообще (в том числе нравственной, юридической, политической и т. д.).

Что касается философского сознания, то отражение на его уровне и учет мировоззренческих последствий



и импликаций подобного рода практики мы прежде всего обнаруживаем в виде феномена «независимой философии» ученых, литераторов, художников, общественных деятелей и т. д., которая существует и развивается помимо и вне официальной академической, профессиональной буржуазной философии.

\* \* \*

В современной философской мысли на Западе (не включая в данном случае в нее марксизм) мы имеем, таким образом, дело прежде всего с классическим наследием, содержание которого не может не переживать состояния глубочайшего кризиса в силу расшатанности фундаментальных духовных форм, потерявших объективную основу своего исторически оправданного существования, и с другой стороны — с феноменом «независимой философии», начинающей существовать в неклассическом мыслительном измерении. В этом же направлении пошла и современная буржуазная философия. Она охватывает совокупность многих направлений и учений (феноменология, экзистенциализм, философия жизни, различные философии культуры и историософии, философская антропология, неореализм и персонализм, логический позитивизм и аналитическая философия языка, новые «метафизики бытия» и т. д.).

Но прежде чем приступить к рассмотрению современной буржуазной философии, нужно сразу же оговориться. Фактически всякий более или менее аналитический рассказ о ней должен быть ответом на вопрос, почему имеющиеся в ней концептуализации новой проблемной реальности и нового духовного опыта воспринимаются (и описываются) наблюдателем как отступление и отход от классики, как своего рода «предательство» по отношению к последней? Во всяком случае, мы почему-то всегда интуитивно применяем эту мерку (причем независимо от какого-либо специального историко-философского интереса). Мы как бы испытываем наличную буржуазную философскую мысль на «верность и преемст-

венность» по отношению к этому заранее заданному масштабу, а не рассматриваем ее самостоятельно, саму по себе. Дело в том, что это соответствует некоторой первоначальной интуиции, говорящей о том, что мы имеем здесь дело с несамостоятельной, производной (от классики) формой философии. Задача анализа — раскрыть и оправдать эту интуицию. Классическая философия есть «тайна» современной буржуазной философии. И последняя может быть определена как проявление и свидетельство — в плоти и материале нового духовного опыта и новых проблем — кризиса традиционной философии и ее классических мысленных схем внутри современных философских исканий вообще. Сохраняя свою интеллектуальную производность и скрытую внутреннюю зависимость (часто отрицательную), она как бы выплескивает свои учения и итоговые идейные построения в виде «застывших», «материализованных» следов интеллектуальной невозможности некоторых привычных мысленных ходов и смысловых связей рассуждения. Анализ должен раскрыть этот интимный механизм порождения идей и представлений современной буржуазной философии.

## КЛАССИКА И СОВРЕМЕННОСТЬ: ДВЕ ЭПОХИ В РАЗВИТИИ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>

Современная буржуазная философия представляет собой сложное, запутанное, противоречивое духовное образование. Составляющие ее течения глубоко разнородны; в одних случаях они выглядят принципиально несопоставимыми, в других — откровенно враждебными друг другу. И вместе с тем эта философия внутренне едина — едина не только как идеологическое явление в собственном смысле слова, не только на уровне политико-социологических рассуждений. Это единство проявляет себя также и в стиле анализа, и в способе постановки проблем, в общей культуре мышления.

В марксистской литературе уже неоднократно обращалось внимание на скрытое, как бы бессознательно установившееся «сродство» таких полемически заостренных друг против друга направлений, как, скажем, экзистенциализм и неопозитивизм, феноменология и психоанализ. Чтобы выявить тайну этого «сродства», найти общий знаменатель для многообразных явлений, охватываемых понятием «современная буржуазная философия», недостаточно сопоставления отдельных ее течений, взятых, так сказать, в «горизонтальном», вре-

---

<sup>1</sup> Статья «Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии» представляет собой переработанный и дополненный вариант статьи «Классическая и современная буржуазная философия» (Опыт эпистемологического сопоставления). Впервые опубликована в сборнике «Философия в современном мире. Философия и наука». М.: Наука, 1972. С. 28—94. — *Прим. ред.*

менном срезе. Необходимо еще подойти к делу генетически, причем выбрать в качестве объекта анализа не просто сознательно осуществлявшиеся перестройки философского знания и историю этого знания как такового, а изменения условий и механизмов его производства, *лишь проявляющихся в истории философии*, но непосредственно принадлежавших *истории самого общества*.

Попытаемся сформулировать эти требования.

1. Для обнаружения скрытого внутреннего единства разнородных течений, составляющих современную буржуазную философию, важно соотнести ее с каким-то иным исторически очерченным целым, причем таким, с которым она на деле генетически связана.

На существование такого целого и внутреннюю зависимость от него указывает сама современная западная мысль, хотя и весьма парадоксальным образом. Почти каждый крупный представитель буржуазной философии XX столетия специально фиксирует свое критико-poleмическое отношение к буржуазной философской культуре классического периода. Демонстративный отказ от философской классики при сохранении скрытой внутренней зависимости от нее (явление, достаточно хорошо известное из анализа модернистских движений в любой сфере культуры) — таково, на наш взгляд, исходное отношение, позволяющее понять, в чем состоит историческая, «смысло-временная» целостность современной буржуазной философии.

В настоящей статье будет поэтому предпринята попытка выделить и охарактеризовать две эпохи, две «духовные формации» в развитии западной мысли: классическую и современную буржуазную философию.

Сразу же следует оговориться, что эти понятия употребляются нами в значении типологических характеристик, а не родо-видовых определений.

Под «классической буржуазной философией» мы понимаем известную общую ориентацию и «идейную стилистику» мышления, характерную для XVII—XIX сто-

летий<sup>1</sup>, но реализовавшуюся лишь как суммарная тенденция, лишь через «неосуществление» в каждом отдельном конкретном случае, в каждом «примере». Разумеется, этот период характеризовался острой борьбой материалистических и идеалистических концепций, которая систематически исследовалась в марксистской историко-философской науке. В русле нашей темы важно подчеркнуть и другой аспект: в каком-то смысле и материализм, и идеализм классической эпохи обладают чертами некоторой духовной формации, резко отличающими их от современной буржуазной философии. Совокупность идей и представлений, установок и мысленных навыков, отработанных послевозрожденческой философской культурой, действительно представляла собой целостность, смысловое единство. Они реализовались («находили выражение») в сенсуализме Локка — так же как и в рационализме Лейбница, в системе Гегеля — так же как и в столь не похожей на гегелевскую системе Конта. Однако ни один философ — ни Локк, ни Лейбниц, ни Гегель, ни Конт — не может быть признан единственным «полномочным представителем», воплощением и персонификацией этой философской культуры. Каждый из философов-классиков страдал хотя бы частичной «неклассичностью» взглядов, не говоря уже о том, что и в XVII, и в XVIII, и особенно в первой половине XIX века существовали мыслители, явно выпадавшие из рамок классической духовной формации: достаточно вспомнить таких современников Гегеля, как Шопенгауэр и Кьеркегор или (правда, на другом полюсе) Фурье.

Те же оговорки необходимо сделать и в отношении современной буржуазной философии, являющейся по своему замыслу попыткой преодоления классических структур философского мышления. Тенденция «оспаривания классики» в равной степени характерна и для неопозитивизма, объявляющего традиционную философию набором псевдопроблем, и для «новых метафизиков», «новых онтологий»

<sup>1</sup> До Гегеля, Фейербаха и Конта включительно.

феноменологического и экзистенциалистского толка, представители которых обвиняют классику в узкогносеологической ориентации. Характерна эта тенденция и для философии «анализа», и философии «жизни», и для представителей нового натурализма, и для течений, рассматривающих философию в качестве единственно последовательной «науки о духе». Вместе с тем ни одно из этих направлений не доводит критических расчетов с классической философией до конца.

Общее отношение между классической и современной буржуазной философией оказывается достаточно сложным и причудливым. Взятое в самом абстрактном виде, оно может быть охарактеризовано как «взаимораскрытие» или «взаимопрояснение».

Главной претензией классической философии была претензия на систематическую целостность, завершенность, монистичность, покоящаяся на глубоком чувстве естественной упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармоний и порядков (доступных рациональному постижению). Современная буржуазная философия является объективным обнаружением той весьма дорогой, а теперь невозможной «цены», которую приходилось платить за реализацию этой претензии. Ныне существующие философские направления при ближайшем рассмотрении оказываются не чем иным, как последовательным и откровенным развертыванием внутренних неувязок, содержательных противоречий классического мышления, которых оно могло избежать лишь путем значительных огрублений и упрощений, путем весьма жестких абсолютизаций и умолчаний. Они, если можно так выразиться, срывают с буржуазной философской классики маску «классичности», как бы «выговаривая» своим содержанием те недоговоренности и упрятанные рационализации, которые были условием и внутренней опорой достижения этой классичности и цельности в прошлом.

Главными претензиями современной буржуазной философии являются преодоление мыслительной культуры, сложившейся в Европе в течение трех последних

столетий, и создание «новой философии», соответствующей современной эпохе. Однако взгляд на нее с точки зрения классического философского наследия обнаруживает, что современная буржуазная философия находится в плену у этой культуры, что под видом новаций она сплошь и рядом преподносит сложные инверсии классических способов мышления. Объективно проанализированная классика срывает с современной буржуазной философии маску новаторства, выявляет кажущийся, иллюзорный характер самой ее «современности».

Современная буржуазная философия, по сути дела, представляет собой результат «переноса» классических навыков мышления в совершенно новую эпоху, с ее еще не известными XVII—XIX векам социальными и научными проблемами. Острое и драматичное ощущение этих проблем (умение зафиксировать их именно в качестве ощущаемых, переживаемых) находится в очевидном противоречии с традиционным теоретико-понятийным аппаратом, который используется современной буржуазной философией, с применяемыми ею средствами рациональной концептуализации мировоззренческих переживаний, общезначимого выражения интуитивно осуществленных смыслоразличений и т. д.

Перед нами философия, уже не классическая по своей восприимчивости, рефлексивности, технике интерпретации, настороженности в отношении спекулятивного характера одних теоретических построений и «некритического позитивизма» других и вместе с тем глубоко традиционная по доступным для нее формам системно-категориального мышления (и соответственно — по способу понимания самой познавательной активности мыслящего субъекта).

Отношение между «классической» и «современной» буржуазной философией принципиально отличается от отношения, существующего, например, между «классической» и «неклассической» физикой. И в том и в другом случае налицо проблемные сдвиги, обусловленные изменениями в сфере практики, в реальных отношениях человека с внешним миром. Но в философии, как она

развивалась на Западе, не произошло соответствующего сдвига в способе рационального понимания новых проблем, не появилось новой системы мыслительных навыков, аналогичной той, которая была разработана, скажем, при создании теории относительности или квантовой механики. Там, где современная буржуазная философия еще вообще не оторвалась от рационалистической традиции, ее рационализм оставался старым, «классическим», лишь разбавленным водой чисто вербальных ревидий.

Почему это случилось? Чем объяснить подобную двойственность, амбивалентность в развитии буржуазного философского мышления? Где кроется причина принципиальной непоследовательности всех новейших попыток преодолеть классику, критически рассчитываться с ней?

2. Конечной причиной рассматриваемых нами перестроек буржуазного философского мышления являются изменения в структуре социальной организации. Важно, однако, в полной мере учесть сложный характер этой детерминации и с самого начала отказаться от попытки рассматривать общие изменения в культуре философского мышления как простой «идеологический рефлекс» хозяйственной, классово-социальной, политико-организационной и т. д. истории капитализма. Чтобы избежать вульгарно-социологического сведения первого ко второму, нужно найти какое-то опосредствующее звено между процессом социально-экономических изменений, фиксируемых как *изменения общественного бытия*, и философским развитием, закономерно анализируемым в терминах *изменения знания и сознания*. Это звено действительно существует, и попытки выделить его в качестве особого объекта социологического анализа неоднократно предпринималась в марксистской литературе. Речь идет о социальной структуре духовного производства, а в более широком смысле — о роли знания и индивидуальной сознательности вообще в объективных общественных отношениях известной исторической эпохи.

Структура духовного производства обнаруживает себя (и соответственно, может быть зафиксирована и под-



вергнута анализу) двояким образом: с одной стороны, в качестве особых социальных образований и отношений (типичные для данного общества формы разделения, обособления умственного и физического труда, экономическое положение и социальный статус интеллигенции, институты, в которых организуется духовная деятельность, формы трансляции знания и культуры в обществе и т. д.); с другой стороны, в качестве особой *организации субъективности* самого агента духовного производства. Речь идет о переживании индивидом, осуществляющим духовную деятельность, своего объективного социального положения, своей «роли мыслящего» — переживании, которое отливается не просто в те или иные «настроения», «душевные состояния», а в предельно формальные и абстрактные представления об отношениях между сознанием и самосознанием, мышлением и субъектом мысли, поступком и реализующимся в нем намерением и т. д. Представление это кристаллизуется с помощью философских категорий, разработанность которых является уже результатом развития философии как *особой формы знания* (развития, которое может осуществляться и осуществляется совершенно безотносительно к любым задачам индивидуального самовыражения).

Вместе с тем абстрактное представление, в которое отливается самоощущение индивида, осуществляющего духовную деятельность при данных исторических объективных условиях и обстоятельствах, не просто «оформлено» в языке философских категорий. Оно само активно воздействует на этот язык, вызывает в нем сложные модификации и преобразования, известным образом ориентирует возможности философии как познавательной деятельности. Люди, занятые разработкой философии в профессионально-научном ее значении, вынуждены считаться с данным представлением как общекультурным достоянием. В итоге оказывается, что категориально оформленное самоощущение мыслящего индивида, живущего в известную историческую эпоху, довлеет над конкретными, живыми людьми, занятыми исследовани-

ем и другими формами творческой, духовной деятельности, в качестве заранее отработанного «схематизма сознания», архетипа, априорного правила переживания мыслителем своей собственной субъективности.

Этот «схематизм сознания» подвержен, конечно, историческим изменениям, однако последние осуществляются как бы за спиной непосредственных агентов духовной деятельности, помимо их воли, естественно-историческим образом — в зависимости от тех преобразований, которые претерпевает общество, а вследствие этого и социальная структура духовного производства.

Именно естественно-историческую эволюцию общего «схематизма сознания», определенным образом зафиксированную в материале историко-философского развития, мы и пытаемся поставить в центр внимания при рассмотрении сложных генетических зависимостей между классической и современной буржуазной философией. Особенности этой эволюции и являются, на наш взгляд, главной причиной двойственности, амбивалентности современного философского мышления, отличающегося, с одной стороны, высокой степенью восприимчивости к новым, нетрадиционным проблемам, а с другой — очевидным недоразвитием рационального аппарата, с помощью которого данные проблемы действительно могли быть освоены и переведены «на язык мышления». Ниже мы постараемся показать, что недоразвитие это обуславливается как раз задержками и искажениями в естественно протекающих изменениях общего «схематизма сознания», архаичными представлениями агента современного духовного производства о своем общественном положении и интеллектуальной миссии, противоречиями, в которые он впадает при попытках самоидентификации.

Мы хотели бы одновременно зафиксировать и «социально-объективные», и «субъективные» характеристики этого развития, рассмотреть его выражения в истории общества и в истории философской мысли как разные измерения единого в своей основе процесса. Это заставляет нас временами строить усложненные модели

и образы, прибегать к терминам и категориям, не вполне устоявшимся в нашей литературе.

Именно анализ изменения основных формализмов философской деятельности как естественно-исторического (в сознании, но независимо от сознания протекающего) процесса, выделение структуры духовного производства в качестве последующего звена между историей мышления и историей общества позволяют, на наш взгляд, достаточно определенно поставить различие между классической и современной буржуазной философией в соответствии с различием, существующим между обществом эпохи классического капитализма «свободной конкуренции» и обществом эпохи современного государственно-монополистического капитализма. Этим последним различием мы и будем руководствоваться в анализе, выделяя на первый план соответствующие изменения реального функционирования духовного производства в современном обществе, изменение способа выполнения в нем интеллектуального труда и положения интеллигенции. Такой подход делает марксистскую критику современной идеалистической философии разделом материалистической теории закономерностей духовных образований, позволяет пролить дополнительный свет на специфику философского знания, его отличие от конкретно-научного знания и на их взаимоотношение.

### **Классическая философия**

Буржуазная философия классического периода представляла собой удивительно цельное образование: во всех своих проявлениях она как бы пронизана одним умонастроением и пафосом. «Мыслительное пространство», общее поле проблем, внутри которого разворачивались основные мировоззренческие столкновения, борьба материализма с идеализмом, сложные взаимоотношения науки и философии, было в высшей степени связным, гомогенным, типологически устойчивым. Оно оказалось объединено во-

круг одного: классика XVII—XIX веков глубоко и целостно выразила, проанатомировала и всесторонне провела позицию индивида, *самосознательно* ориентирующегося в мире, или, еще точнее, утвердила автономную индивидуальную человеческую сознательность (рациональность, целесообразность) в качестве неперменного атрибутивного прообраза, модели организации как индивидуального процесса жизни, так и общественного устройства и миропорядка. В этом основная внутренняя идейная форма всей классической философии. В этом же источник ее непреходящего значения и влияния.

Важно отметить, однако, что в самих основаниях классической буржуазной философии заключался некоторый парадокс, скрывалось противоречие, которое позднее, в конце XIX — начале XX века, в эпоху острых общественных катаклизмов, выплеснулось наружу в кризисных формах. Этот кризис некогда цельного философского сознания (распад единого проблемного поля и характерологически устойчивого формализма мышления, деструкция самого языка, на котором говорили философы и с помощью которого они в течение долгого времени без труда добивались взаимопонимания) обнаружил, что многое в содержании классических философских построений и в самой их связности и цельности было продуктом вторичной идеологической рационализации переживаний и самоощущений, которые порождались и оправдывались вполне конкретной, исторически преходящей ситуацией, но вовсе не были таким невинно «естественными» и «здоровыми», каким представляется итоговое теоретическое «мыслительное пространство» классики.

Сами социально-исторические отношения, прямые или косвенные ссылки на самоочевидность которых поддерживали величественное здание классической философии, тоже, как выяснилось, не обладали качествами естественности, онтологической непреложности (более того, многие из этих отношений с тех пор просто исчезли). Последствия данного факта для европейской духовной культуры, оказавшейся в XX веке в совершенно новой

ситуации, но так и не порвавшей с буржуазными предрассудками и традициями, неисчислимы.

Все это требует, чтобы выше очерченная основная внутренняя идейная форма классической философии была выделена в качестве самостоятельного объекта рассмотрения и подробно проанализирована.

Классическое Просвещение и рационализм воспроизвели объективный мир прежде всего в терминах деятельности (еще точнее — в формах некоторого деятельного бытия, которое проявляет, «ведет себя» аналогично тому, что самосознательно создается человеком на рациональных основаниях, наглядно и непрерывно связывающих цель и средство, результат и действие, реализацию и замысел)<sup>1</sup>. Для них не существовало чисто натуральных данностей, неизвестно откуда взявшихся и принимаемых просто по освящению традицией или коллективно-прагматистскими представлениями, — во всех подобного рода случаях (даны ли они через примитивные мифологии, космологические конструкции, религии откровения и провидения или же магические и алхимические рецепты) речь могла идти лишь о натуральной видимости явлений и отношений, с которых мысль должна была срывать эту маску. Любую данность они пытались разгадать, растворяя ее в живой деятельности и воссоздавая затем в терминах внутренних связей возникновения и механизма проявления, сопоставимых с терминами восприятия человеком своей собственной рациональной активности, элиминируя всякие иные, подобным путем не прослеживаемые связи и зависимости.

---

<sup>1</sup> Деятельность при этом фиксируется и понимается через сознание, т. е. ровно в той мере и в том виде, в каком она выступает в созерцательных данностях сознания, являющихся планом и мотивом самой деятельности, ее продуктов; это отождествление деятельности и сознания есть одно из «базовых мысленных уравнений» всего классического философствования — в том числе и домарковского материализма. Узость такого приравнения проявилась — разрушительным для теории образом — лишь в последующем, постклассическом развитии философии конца XIX и XX веков.

И такое проведение через деятельность было для них критерием любого постижения предметов<sup>1</sup>.

Например, в классической политэкономии анализ «национального богатства» осуществлялся в терминах труда, в классической философии знание анализировалось прежде всего в терминах познания как отношения между субъектом и объектом, т. е. и в том и в другом случае предмет исследования осмысливался в терминах какого-то сознательного и субъектом контролируемого деятельного отношения к объекту (или продукту). Всеобщие же формы самой действительности фиксировались как проступающие в этой деятельности. Мир представлялся в качестве хотя и несоизмеримой по масштабу с самим человеком, но вместе с тем соразмерной его мысленным действиям рациональной конструкции, в качестве объективного целого, самоупорядоченного, самовоспроизводящегося и законосообразного.

Основное представление классики — представление, с которого, как показал уже опыт античности, вообще начинаются философия и наука, — это идея вневличного естественного порядка, бесконечной причинной цепи, пронизывающей все бытие, трансцендентной по отношению к человеку, но рационально постижимой. Это образ мира «как есть», независимого от человека и человечества, живущего своей естественной жизнью. Но связь всего того, что об этом мире можно рационально сказать, с человеческой деятельностью и организацией (напомним, что она фиксируется через уравнение с сознанием) сохраняется и здесь. Более того, эта деятельность выступает в качестве модели, воспроизводясь на уровне которой, события и связи в мире могут получать рациональную и объективную формулировку, поскольку их наблюдение и восприятие в любом месте и в любое время может быть представлено и неогра-

---

<sup>1</sup> Заметим, кстати, что дело здесь не только в определенном идеале познания, но и в выполнении познанием, как оно практиковалось, определенных социально-критических и просветительных задач. На это четко указывал К. Маркс, анализируя социальную и экономическую мысль данной эпохи.

ниченное число раз повторено в виде самоотжественных образований сознания, операциональное правило которых известно и может быть задано и которые, следовательно, могут контролируемо воспроизводиться субъектами. Космическая организация, мировой порядок не мыслились в качестве чего-то антитетичного по отношению к всеобщим формам человеческой деятельности. Напротив, предполагалась своего рода изначальная тайная соотнесенность космического порядка с этими всеобщими формами.

Уже начиная с Возрождения для пояснения постижимого строения предметов природы пользуются чаще всего образом «артефакта» — искусственного произведения рук и ума человека. Его продуктивное действие берется в качестве модели для понимания действия природы, а ее порождения уподобляются продукту «искусства». Гассенди, например, прямо утверждал, что природные вещи исследуются нами так же, как вещи, творцами которых мы являемся. Более того, широкое распространение получила идея, согласно которой мир продуктов человеческих рук и ума по сути дела есть единственный познаваемый мир, что до конца постижимым для нас может быть лишь то, что мы сами делаем и последовательно развертываем в непрерывном поле этого делания.

Здесь не место разбирать все импликации данного принципа. Важна лишь роль его для утверждения рационального (или рационально постижимого) характера тех естественных, не зависящих от человеческой деятельности, законов жизни, которые приписываются предметам объективной действительности. Дело в том, что идея порядка, простого и рационального устройства мира формулируется при одновременном предложении непрерывности и однородности контролируемого субъектом (и поддающегося общезначимому сообщению, а следовательно — объективного) опыта относительно этого мира. Иначе говоря, философски и мировоззренчески значимая формулировка и принятие первой предполагают выделение способности (и возможности) реализовать эту последнюю деятельность. Посторонним опыту или про-

извольным («сверхъестественным») силам, поскольку они как раз нарушают объяснение, основанное на однородности и непрерывности операционально задаваемых состояний внешнего наблюдения сознания, в которых действие этих сил может быть воспринято, могло быть тогда отказано в существовании. Тем самым из онтологии последовательно исключалось все то, что нарушает непрерывность контролируемо воспроизводимой конструкции бытия, охватываемой одним (и из одной точки) взглядом. Утверждалась объективная, естественно-причинная картина мира.

Представление о такой изначальной рациональной упорядочности мира обусловило, конечно, весьма своеобразную интерпретацию реального физического следования. Предполагалось, что действие вытекает из причины с такой же необходимостью, с какой из сущности треугольника вытекает равенство суммы его углов двум прямым. Соответственно, опытное исследование стремились направить и организовать таким образом, чтобы интеллигибельные связи его объектов («связи самих вещей») сходились где-то на наглядной модели подобия их той сознательной репрезентации, в какой человек фиксирует причинно-следственную связь своих собственных созданий и актов. Изображение связи вещей должно, следовательно, включать в себя как можно больше элементов демонстративного, дискурсивно-аналитического развертывания очевидностей, т. е. такого метода понимания, который уместен в анализе разумом своих собственных идеальных конструкций. Отсюда своеобразное «помешательство на геометрии», свойственное в той или иной мере всему мышлению Нового времени. Но речь шла именно об опытном исследовании, ставшем полем приложения рациональных аргументов и преобразований, интуиции, индукции и дедукции. В научных и философских трактатах XVII—XVIII веков причинно-следственное объяснение явлений действительности совпадает с аналитически полным прояснением содержания понятий и представлений, фиксирующих эти явления. Классики



буквально одержимы идеей простого, рационального устройства мира, вытекающего (или подобно вытекающему) из некоторых очевидностей ума, вовлеченного в деятельность созидания предметов и порядков.

Конечно, в философии этот образ разрабатывался прежде всего со стороны гносеологических и онтологических проблем (а не физических описаний). Более того, уже Декартом, а частично до него — Бэконом, был наконец выделен и теоретически сформулирован принцип, на котором философски покоился всякий поиск наукой объективно упорядоченного устройства мира и последовательной связи явлений, их «гармоничной структуры», если выразиться словами Эйнштейна. Из предшествующего изложения вытекает, что имплицитно, в реальной практике самого объективного познания построение идеи естественного порядка в мире, с которым это познание имеет дело, зависит от совершенно определенного способа обращения с человеческой субъективностью, от определенного способа ее «задания» и, следовательно, от определенного представления об активности субъекта. Декарт лишь превратил эту фактическую зависимость в сознательный принцип философского анализа, в конструктивный его метод. И на основе этого принципа уяснение рационально постижимого характера объективных структур (скажем, проведение фундаментального для рационализма допущения «соответствия между порядком вещей и порядком идей» при всей сложности и деликатности проблем, какие ставились фактом субъективности человеческого отражения и сознания), так же как и категориальное их обобщение, развернулось в целую технику особого, самостоятельного философского (а не конкретно-научного) исследования. Изобретается фактически определенная *форма философского мышления*, которой суждено было стать типичной для всего Нового времени. Весьма нетривиально обобщая еще Бэконом описанную практику такого обращения с опытом, при котором в нем выделяются образования сознания, могущие получить операциональное правило конструкции и кон-

тролируемо воспроизводиться субъектами, она давала, наконец, искомый теоретический способ философского использования этого опыта, т. е. опыта относительно универсума объектов и объективных связей, выявление простой упорядоченности которого считалось предметом и задачей научного познания, исходящего из этого опыта. Речь идет о следующей, Декартом выдвинутой мысли (и, соответственно, процедуре философского анализа): мы адекватно познаем внешний мир лишь при условии, что одновременно в себе самих, в своем сознании схватываем ту познавательную операцию, с помощью которой он постигался; знание содержания (сущности) исследуемого объекта опирается на внутреннее (рефлексивное) воспроизведение и фиксацию схемы представления предметности этого объекта в сознании<sup>1</sup>. Рефлексивное обращение к схеме (а она полагается уже существующей и действующей в сознании, независимо от какой-либо субъективности индивида) означает, что это предметное представление перестраивается, «очищается» и уточняется, будучи рассмотрено как бы из некоторого абсолютного внутреннего центра, пункта «безусловной очевидности», откуда предмет и акт мысли, объект и субъект видятся как нечто тождественное. Позднее эта абсолютная инстанция получила наименование «самосознания».

Изобретенная форма философского мышления о мире и его духовном воплощении, обобщенно выразившая внутренний мир личности Нового времени, вовлеченной в экспериментальное опытное исследование, в рациональное строительство общественной жизни и межиндиви-

---

<sup>1</sup> Продолжая эту линию, Спиноза разъяснял, что сущность круга дана (и одновременно постигается) актом его вычерчивания. У Канта уже более совершенная формула: содержание, сущность предмета есть правило его образования, конструкции. Предельным образом такой связи постижения субъектом мира с постижением им в себе мысли об этом мире (где воспроизведение предмета совпадает с сущностным складыванием воспроизводимого — т. е. постигаю мысль об А, существование которой есть самопроявление А) является божественный *intellectus archetypus*. Этот образ витает почти над всей классической эпистемологией и теорией познания, над попытками обоснования методов и форм объективного познания.

дуальных отношений и т. д., и отлилась (особенно после титанической работы Канта) в конструкцию и процедуру «самосознания», исторически очертившую целую духовную формацию в буржуазной культуре вплоть до конца XIX века, навязывающую в ее рамках свои «мыслительные необходимости» или мысленные связи, свои глубоко лежащие и весьма разветвленные метафизические, онтологические и гносеологические импликации.

В классической философии эта конструкция рефлексивного «чистого» или «универсального» сознания, где рефлексия выступала как философски репродуцированный способ и путь постижения структур объективного, вне сознания лежащего бытия, довольно быстро оформилась и распространилась — со всеми ее, повторяем, мысленными связками, которые задавали вполне определенное «мыслительное пространство» отображения действительности, заслуживающее наименования «декартовско-кантовского».

В нем предполагается, например, что, выделяя рационально очевидные образования в составе внутреннего опыта, мыслящий индивид одновременно усматривает и основные, фундаментальные характеристики мира «как есть». Наиболее отчетливое выражение эта версия познания получила, конечно, в классическом рационализме (т. е. в учениях Декарта, Спинозы, Лейбница, Мальбранша), однако в специфическом виде она присутствовала и в эмпирико-сенсуалистических направлениях классической философии, представители которой предполагали, что постижение мира в его независимости от сознания обеспечивается выделением из общего состава переживаний «истинных» или «чистых» ощущений, фиксируемых и удостоверяемых с помощью рациональных процедур. И в том и в другом случае анализ тяготеет к образу «чистого» и «универсального» сознания, имея при этом в виду задачу десубъективации внутреннего опыта, обнажения его общезначимого, воспроизводимого, разумно контролируемого содержания, которое именно вследствие этого считалось объективным. В этом коренное отличие классического понимания рефлексии от того ее

истолкования, которое было введено в обиход буржуазной философии конца XIX — начала XX века, сделавшей главный акцент как раз на ресубъективирующей функции рефлексивных актов, на фиксации с их помощью неразложимой наличной целостности внутреннего переживания.

Умозрительной посылкой, лежавшей в основаниях классического представления о рефлексии, была идея гармонии между организацией бытия и субъективной организацией человека — мысль о том, что самой этой организацией он укоренен в бесконечном миропорядке, имеет в нем гарантированное место (повторяющийся акт самосознания или же выявления «чистых» ощущений в данностях сознания есть знание или сознание именно этого факта, а еще точнее — определенный способ бытия человека, отличный от эмпирически случайного и «темного» существования). Главная задача рефлексии, как ее понимала философская классика, — это возвращение в абстракции к пункту естественной данности некоторого «очевидно-истинного положения дел», совпадения мысли и предмета и воссоздание на этой основе стихийного, спонтанного процесса деятельности, но уже как самостоятельного, целенаправленного, развертывающегося в пространстве неэмпирического, переплавленного рефлексией сознания (и соответственно — бытия). Здесь не только предполагается, что глубоко осознанный интеллектуальный акт равносителен схватыванию умопостигаемой связи вещей (скажем, природной), но и допускается принципиальная сводимость любой формы человеческой жизнедеятельности к преднамеренным, контролируемым, поддающимся воспроизведению актам «чистого сознания» (тем самым сознанию по сути дела приписывается теологическая структура). Отсюда же, кстати, столь типичная для классики проблема перевода любого процесса, в котором участвует человек с его сознанием, в разумную форму.

В подобной конструкции самосознания отчетливо обнаруживается действие следующих, важных для нашей темы идей и допущений.

1. Классическая философия совершенно явно предполагает абстракцию способности сознания, т. е. рассматривает эту способность в предельном мыслимо возможном, чуть ли не божественном виде. Создает ли человек познавательные объекты или производит знаки, устанавливает ли общественные отношения с другими индивидами или совершает нравственные деяния — он, согласно классической философии, везде и в любой момент способен самосознательно воспроизвести источник, основу, побудительные мотивы и механизм своего действия.

2. Раз действует такая способность, то предполагается, следовательно, полная прозрачность субъект-объектного отношения для мыслящего индивида<sup>1</sup>. С одной стороны, в сознании нет ничего такого, что не поддавалось бы переплавке самосознанием; все содержания, состояния и слои сознания воспроизводимы полностью и без остатка на уровне самосознания: они могут быть охвачены и пройдены одним непрерывным движением «Я» и удерживаться затем уже как контролируемое функционирующее образование, как конструкция. С другой стороны, считается, что осознать что-либо данное в сознании, т. е. понять это данное в качестве принадлежащего его «естественной организации», — значит достигнуть «высшего знания». Бытие открывается в сознании, и в своей независимости от последнего оно является именно таким, каким осознается. Сознание, репродуцированное рефлексией, и есть «как есть» бытия. Это, пожалуй, основное «мысленное уравнение» классической философии, которое ориентировало в ней операции над сознанием и вообще над человеческой деятельностью, осуществляющейся с участием сознания.

Оно означало, что все глубины мировых связей прозрачны, доступны для самосознающего субъекта, что нет никаких принципиальных препятствий для универсаль-

---

<sup>1</sup> Сам субъект здесь фигурирует лишь в качестве абстрактно-божественного модуля универсальной познавательной перцепции, который не имеет собственной плотности, «тела»: это просто чистая способность сознания, взятая в предельном виде.

ной познавательной перцепции<sup>1</sup>, что все объективно существующее (будь то скрытые от непосредственного наблюдения свойства природных объектов или содержание устанавливаемых между индивидами отношений, предметы потребностей, механизмы «связей идей» в психике) есть выполнение заведомо понятного, заведомо рассчитанного на рациональное постижение универсального порядка. Отсюда и эссенциализм классического сознания, особенно устойчиво проявивший себя в понятии заданной «сущности человека», отсюда же целый веер представлений, постоянно отсылавших анализ к некоему «первородному» («первоначальному», «первопричине», «первослову» и т. п.).

В наиболее последовательных вариантах классической философии реальность — независимое от человека целое, и одновременно она — инобытие, *alter ego* рационального; ее умопостигаемые связи соответствуют мыслительным актам, уже воспроизведенным и реконструированным абсолютным самосознанием, рефлексией. Соответственно, установление или реальное существование того, что уже дано, известно в качестве «сущности», зависит здесь от развитости или неразвитости самосознания, от упражнения способности сознания, в принципе беспредельной. Предполагалось, что эта естественная прозрачность отношения познающего субъекта к «сущностям» в принципе всегда уже налицо и может быть лишь «затемнена» невежеством или обманом.

3. В лоне этого представления о сознании развивались и характерные для Нового времени теории рациональных форм мысли, форм объективного знания — теории, разработкой которых классическая философия внесла наибольший вклад в становление и развитие современного мышления. Это относится одинаково и к трансценденталистским (например, Кант, Гегель), и к эмпирико-сенсуалистским (Юм, французские материалисты) ее вариантам. В обоих случаях предполагается перевод различных

---

<sup>1</sup> Это относится и к случаю, когда объектом является внутренний мир субъекта: индивид прозрачен для себя в сознании.

содержаний сознания на уровень рационально расчлененных и систематически развиваемых форм мысли. Дело в том, что таким подходом полагалась определенная точка отсчета, помещенная одновременно и вовне, «над», в абсолютной перспективе, и в открывающемся самосознанию бытии. Субъект абстрактно идентифицирует себя с некоторой абсолютной точкой зрения и с этой позиции как бы извне обозревает и свои состояния, и внешнее ему бытие. Именно в этой перспективе правомерно (и происходит) воспроизведение и расчленение данных сознания на уровне понятия и систематической объективной развертки знания. В этом же смысловом поле вырабатывается и определение знания как формы общения, как трансляции осознанной мысли, воссоздаваемой другим субъектом в тождественных и универсальных условиях. В итоге мы имеем дело с выработанной философией позитивной теоретической моделью познавательного процесса, на исследовании и осмыслении которой отрабатывались сами реальные формы объективного познания (а не только *post factum* осмыслялись в философии).

В целом всю классическую философию можно охарактеризовать как философию самосознания или рефлексии. Введенные ею конструкции породили определенный стиль философских рассуждений, который не ограничился одними лишь рамками теории познания, но распространился на анализ всех тех сфер, где человек в принципе способен предпринимать то или иное действие — социальное, экономическое, культурное, нравственное и т. д. — на рациональных основаниях<sup>1</sup>. Это важно

---

<sup>1</sup> В рамках этой рефлексивной конструкции сознания в классическую эпоху был разработан специфический аппарат и техника философского мышления, особые способы аргументации и доказательства, отличные от конкретно-научных и характеризующие именно философский подход к опыту. Дело не только в том, что онтологические представления, посылки и допущения получались через представления о сознании, о самосознательно контролируемой деятельности и что в этом смысле в классической философии мы всегда имеем дело с онтологией сознания. Дело в том, что сами способы философской аргументации и доказательства оформлялись вокруг выбора в сознании некоторой абсолютной данности, первоначально

учитывать, ибо посылки и представления рефлексивной философии обычно с трудом прослеживаются в эмпирико-сенсуалистических ответвлениях классических теорий познания (напомним, сколько трудностей доставила интерпретаторам эмпиризма локковская идея «рефлексии») и приписываются одному только трансцендентализму. Но стоит только присмотреться к связанному с традицией эмпиризма социальному мышлению эпохи, взяв для анализа ее социальных философов, экономистов, антропологов, моралистов, психологов, представителей теорий «естественного права», «общественного договора» и т. д., как мы увидим, что Руссо и Кант, Тюрго и Гегель, Кондильяк и Фихте являются мыслителями одной формации. У эмпириков и сенсуалистов даже более отчетливо, без метафизического и теологического тумана, проявляется основная посылка рационализма: действительные отношения суть реализация рациональных отношений сознания или «рационально понятого интереса». Общественное устройство рассматривается как продукт общественного договора; знаки языка, денежные эквиваленты продуктов труда и т. д. — как принимаемые по соглашению, произвольные изобретения человеческого ума.

Таково же классическое представление об экономической системе как системе потребностей и производства предметов их удовлетворения. Аналогичным образованием является и устойчивый концепт целесообразно и целенаправленно развертывающейся душевной жизни, который надолго определил общий тип психологических учений, педагогики, моралистики, а во многом и все классическое литературное мышление. Даже в классическом ассоцианизме (как и в «идеологии» или «учении об идеях» Кондильяка—Дестюта де Траси) господствует

---

и аподиктически свидетельствующей о всякой истине. Это почва, которую до сих пор не покинула вся европейская буржуазная философия. Сама разработка техники философии именно как философии самосознания оказалась источником сакрального мифа философии как «первофилософии», как единственной аподиктической, самое себя обосновывающей дисциплины.



совершенно сходная по своей идейной стилистике манера рассматривать ассоциации как выполнение понятого.

Действие посылок и утверждений, лежащих в основе классической конструкции самосознания, или рефлексии, мы обнаруживаем и в том типе антропологических исследований, который сохранялся вплоть до самого начала XX века и в рамках которого миф, ритуал, системы магических воззрений истолковывались как проекции актов понимания индивидом самого себя. Столь же закономерно в суждениях об обществе и истории, в миссионерских идеях социального проектирования на место стихийно сформировавшегося субъекта исторического действия незаметно подставлялся просвещенный или же постепенно просвещаемый индивид. Своеобразие Гегеля состояло в данном случае лишь в том, что он ставил во главу угла не акт индивидуального понимания и просвещения, а цивилизаторскую деятельность мирового исторического процесса.

На наш взгляд, характеристика классической философии как философии самосознания дает ключ к пониманию некоторых более общих оснований классической культуры, ибо совершенно единообразные послылки обнаруживаются не только в области профессиональной философии и науки, не только в теоретической социальной мысли, но и в идеологии в целом, политическом и юридическом сознании, в морали, искусстве, литературном творчестве, формах организации и функционирования культурно-исторических механизмов хранения и передачи духовных достижений. Явление это имело, разумеется, совершенно определенные социальные основания, общие для эпохи в целом. Такое обобщение картины мира, имплицитно полагаемой абстракциями и конструкциями самосознания, мы уже не можем себе представить без дополнений и связей, вносимых общим схематизмом самоощущения духовного производителя данной эпохи, организацией субъективности самого агента духовного производства, оформляющей — феноменологически и интенционально — совершенно определенную социальную его структуру и совершенно определенные объективные от-

ношения, завязывающиеся в данном обществе вокруг той роли, какую знание и сознание вообще в нем играют.

Буржуазное общество, основанное на свободном рынке и конкуренции, характеризуется весьма специфическим соотношением между действием экономических законов и механизмами сознания людей, особым положением и ролью знания и сознания вообще в его объективных структурах. Его нормальное функционирование и воспроизводство соответствующих социальных отношений достигаются «свободной игрой» экономических механизмов и интересов, закрепленных отношениями собственности, обеспечиваются самоупорядочивающейся стихией рыночной конкуренции.

В условиях домонополистического капитализма организация сознания людей и направленное воздействие на него не имеют сколько-нибудь существенного значения, не используются в массовом масштабе для организации самого общества. Агенты социально-экономической жизни связаны между собой и с общественным целым через свой индивидуальный «разумный», «рационально понятый» частный интерес и способность суждения как таковую. В этом обществе отсутствуют и развитые общественные применения знания, отсутствует какая-либо система социальной его организации вокруг тех или иных практических целей, — производство знания остается в этом смысле на периферии реального экономического развития, практикуется обществом скорее всего в качестве «роскоши», а это обеспечивает определенную независимость самому агенту познания. Поэтому свободная, беспрепятственная духовная деятельность, суверенность мышления кажется чем-то естественно данным, с необходимостью вытекающим из истинной природы человека.

В рассматриваемый исторический период это представление имеет и более широкое социальное основание. Оно задается не только особыми условиями и формами существования специализированного духовного производства, но и тем обстоятельством, что в эпоху станов-

ления и стабилизации капиталистических отношений социальное поведение и историческое действие вообще принимают вид свободной манифестации «чистого», беспредпосылочного сознания. Личная автономия, суверенность, самим индивидом осуществляемый рациональный контроль становятся всеобщей формой поступков (такова, по выражению Энгельса, универсальная «политико-юридическая видимость эпохи»).

Общественные структуры, с одной стороны, запрашивают «разумного индивида» (содержат в себе своего рода презумпцию способности самостоятельного суждения), а с другой — еще не предполагают никакой направленной организации сознания, оставляют индивидов на уровне стихийного познания их положения, лишь в конечном итоге, суммарно кристаллизующегося вокруг решающих экономических и классовых интересов. Предполагается, иными словами, что каждый человек способен «своим умом» дойти до понимания того, как ему следует поступать, и нет необходимости специально формировать, кодировать, стереотипизировать мысли этого человека.

Таким образом, в определенном смысле само общество произвело абстракцию способности сознавания, которой философия рефлексии придала мыслимо возможное, предельное значение. Она подкреплялась и естественной (социальной и культурной) выделенностью в нем интеллектуала, четкой отделенностью ученого от обыденного сознания, вообще от «остального мира речи»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Лишь гораздо позже, в XX веке, у ученого мог возникнуть вопрос: не есть ли я тоже массовидный субъект? — и появиться особая, отличная от простого познания, задача утверждать свою немассовидность. Деятели же классической культуры никак не могли считать целью своего интеллектуального труда и жизни достижение и сохранение самостоятельной и самобытной индивидуальности — она сама собой разумелась. Уже тем, что они занимались познанием и исследованием, утверждались их индивидуальность и свобода по отношению к государству, общественным структурам, массовым верованиям и традициям. Им вполне достаточно было выполнять позитивные задачи познания, которому они предавались со всей страстью первооткрывателей.

Но в связи с этой выделенностью мы сталкиваемся уже с особой социальной формой существования самого агента познания в данную эпоху буржуазного развития, с наличной в ней социальной структурой духовного производства. Дело в том, что в эпоху господства классической буржуазной культуры духовное производство поκειται на весьма узкой социальной базе. Оно организуется в формах свободных профессий и включает весьма ограниченный круг лиц, обладающих досугом и достатком для осуществления интеллектуальных функций и превращающих последние в свою монополию (такова, скажем, и господствующая форма науки того времени, практикуемой прежде всего «избранными» одиночками). В рамках такой монополии, исключавшей из своего круга широчайшие массы людей, и осуществлялись идейное выражение происходящих в обществе реальных процессов, придание им идеальной формы, разработка сознательного идейного языка фактических программ жизни и действия, нравственных состояний и идеалов людей, потребностей и интересов борющихся в обществе классов и т. д. С другой стороны, связь такой интеллигенции с господствующим классом была достаточно вольной (или «неорганизованной»), что, в свою очередь, и дальше выталкивало ее на специфическую роль некоего парящего над обществом и миром универсального сознания — медиума, на роль «всеобщей совести общества».

Но как раз в основаниях этой ситуации духовного производителя, очерченной как реальной ролью знания и сознания в данном обществе, так и наличной формой социального существования интеллигенции, и лежит то парадоксальное обстоятельство, о котором мы говорили в самом начале и под влиянием своеобразной концептуализации которого (вместе с действием указанных социальных условий оформлявшей у духовного производителя соответствующую схему выполнения интеллектуального труда) достраивалось здание классической философии.

Этим обстоятельством является фактический социальный разрыв мышления и практически-исторической

деятельности, вполне реально ощущаемый с самого начала становления и формирования буржуазного общества, но вошедший в его философское самосознание в перевернутом, превращенно-косвенном виде.

Действительно, согласно рационалистической философии, человек способен рационально строить свое поведение и общественные отношения, самосознательно воспроизведя их основу и «истинный» механизм. Но капиталистическое развитие ежедневно и ежечасно показывало, что реальный исторический процесс не подчиняется рациональным схемам, обладающим внутренней достоверностью для создания, что он вырывается из-под их контроля, заставляет испытывать отчуждение рационально развиваемых форм сознания индивидов от действительного нравственно-социального порядка, который устанавливается в результате их действий или *de facto* переживается ими.

В свете основных посылок философии самосознания вполне законен поэтому следующий недоуменный вопрос: почему мир не ладится, никак не воплощается в формы разумной организации; почему самосознательное суждение, обладающее онтологической непреложностью, не имеет тем не менее власти над реальностью? Эта проблема, это острое переживание разрыва духа и действительности наложили отпечаток на всю классическую культуру, особенно на ее зрелые формы.

Можно сказать, что классическая философия смогла в середине XIX века сохранить свою цельность, свои основные типологические характеристики лишь потому, что не пошла на риск прямого решения данной проблемы, «отыграла» ее, сумела развить совокупность идей, позволявших до поры до времени исключить ее сознательную, логически последовательную формулировку. И все-таки острое ощущение разрыва духа и действительности есть собственное, хотя и «подавленное», переживание философии самосознания, которое в значительной мере лишь проявляется, разглашается современными философскими концепциями, порожденными эпохой

кризиса. Без анализа классической философии последовательно критическое исследование этих концепций попросту невозможно.

Исходное историческое, а тем самым и онтологическое, переживание, которое обусловило своеобразие зрелых форм классической философии, глубоко двойственно, противоречиво: это и патетическое чувство естественной упорядоченности бытия, рационально постижимого устройства мира и простого порядка в нем, существенно независимого от человека и его сознательного вмешательства (старая идея рационализма, подтвержденная опытом восходящего буржуазного развития), и вместе с тем ощущение враждебности, «антиразумности» косных вещественных сил, стихийных социальных процессов. Если это противоречивое переживание не получило четкой концептуальной фиксации, то лишь потому, что в зрелых формах классической философии были развиты две восполнительные, компенсаторные идеи: идея бытия, «разумного» в своих запредельных, сверхчувственных основаниях (или «провиденциально разумного» бытия), и идея индивида, способного возвыситься до абсолютного мышления, воспроизвести и удерживать в своей духовной организации все сложное устройство мира, быть для него уравновешивающим противовесом, гармонизирующим все целое. И обе эти идеи, будучи элементами собственного содержания философии, возникли в ней тем не менее не из ее имманентного теоретического развития, а были индуцированы схематизмом сознания, самоощущением духовного производителя этой эпохи.

Наиболее полно и последовательно эти идеи представлены в концепции Гегеля, которая имела достаточно четкий ситуационно-исторический смысл и разрабатывалась в качестве прямого ответа на главные политические события эпохи. Именно у Гегеля разработка основных философских понятий впервые приобрела характер осознанной идеологической деятельности, была подчинена задачам оправдания наличных общественных отношений и обслуживающих эти отношения форм созна-

ния, выражения их претензий на абсолютность, окончательность и всеобщность. Характернейшим продуктом этого идеологизированного философствования и явилось представление о «провиденциальном господстве мыслей в истории», искусно приспособленное к тому, чтобы «снять» мучительное ощущение отчуждения духа и реальности.

Идеализм гегелевского типа предлагает в итоге совершенно особое понимание того, что означает «сознательно относиться к миру». В отличие от половинчатого и рассудочного рационализма Просвещения, Гегель прекрасно видел, что реальные, фактически устанавливающиеся формы жизни и бытия, хотя они осуществляются с участием сознания, несоразмерны со способностью понимания отдельного индивида, и более того — трагичны, бессмысленны, не могут быть приняты разумом, отношением человека к себе как к рациональному существу. Добиться этой соразмерности было для Гегеля сознательной теоретической проблемой. Философия самосознания требует такой соразмерности, решения такой задачи.

Именно решая ее, Гегель и пришел к: 1) спиритуализации порядка, законосообразности в мире (вводя тем самым антиномию между сознательно-объективированной стороной всякой предметности и ее материальной, независимой от сознания стороной, навсегда оставшуюся в буржуазной мысли); 2) допущению абсолютного (и беспредпосылочного) сознания, требуя тем самым от индивида способности мыслить абсолютно, становиться на точку зрения вечности, быть чем-то вроде «абсолютной монады». В современном Гегелю обществе такая позиция казалась чем-то вполне реальным; как внутренняя установка она подкреплялась положением интеллигенции, наличной социальной формой выполнения ею интеллектуальных функций<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Можно сказать, что в философии Гегеля как никогда последовательно идеологизируется позиция сознательного человека в мире («мыслитель», «философ» есть просто предельный образ сознательного человека).

В этом смысле гегелевская философия требует от человека сознательности совершенно особого рода: мы страдаем потому, что мыслим неразумно, не отсекаем, с одной стороны, рассудочных индивидуальных «фантазий», а с другой — эмпирических, поверхностных и потому «неистинных» форм восприятия действительности. Утверждаемое в гегелевской системе отношение к миру — это рассмотрение его под углом зрения абсолютных, но лишь во времени выявляемых разумных оснований (самым характерным проявлением такого подхода стал историзм, оказавший глубокое воздействие на всю буржуазную идеологию XIX века)<sup>1</sup>. С позиций такой сознательности классическая философия одновременно осуществляла и глубокую критику различных отношений буржуазного общества, его общественной жизни и культуры. Но именно здесь крылась и причина ее некритического позитивизма (по словам Маркса), тяготения к различным формам рационального оправдания действительности.

Отношение к миру как разумному в конечных своих основаниях, упорядочивающемуся под знаком благосклонности к человеку, было основной внутренней установкой классической философии, ее глубинной «интенцией» реальности. Этому центральному онтологическому ожиданию соответствовало представление о субъекте познания как существе, призванном (и способном) абсолютно мыслить, т. е. осуществлять познавательные акты с сознанием их «чистоты» и беспредпосылочности<sup>2</sup>, с убеждением, что образы и знания, возникающие в голове интеллектуала, как бы по самой своей природе представительны и абсолютны.

---

<sup>1</sup> Возможность спиритуализации представлений о «законе», «необходимости» и т. п. была всесторонне реализована идеализмом, но аналогичные тенденции дают о себе знать также в различных формах абстрактного материализма и позитивизма этого времени (например, у Конта), хотя эксплицитно и сознательно никогда не формулируются.

<sup>2</sup> Здесь мы сталкиваемся с первичной самоидентификацией мыслителя-классика, которая была выявлена и описана Марксом в «Святом семействе» и «Немецкой идеологии» под названием «идеологии» или «идеологического метода».



## **Разложение традиционных форм духовного производства и соответствующей им структуры самосознания**

Прослеживая изменения, происшедшие в буржуазной философии Запада на протяжении последнего столетия, обычно обращают внимание на открытия и новые постановки проблем, к которым пришли конкретные науки, на достижения общественной практики, на явления политико-идеологического порядка.

Спору нет, все это реальная питательная среда философского мышления, его объективно складывающееся проблемное поле, перестройки которого оказывают решающее влияние на эволюцию философии как науки, как особой формы положительного знания.

Но философия не только знание (будь то о мире, будь то о самом знании). Она еще и непосредственное воплощение общей структуры сознания и самосознания известной исторической эпохи, выражение возможного для нее типа личности, персональности, представленных через сам способ мышления.

Изменения всеобщих по своему выражению и значению структур самосознания — существенный аспект истории философии. Но все дело в том, что именно эти изменения, в известном смысле образующие ядро всех эволюций философских идей, не могут быть целиком поняты и объяснены из перестроек познавательной ситуации философии. Они задаются прежде всего изменениями общественной формы духовной деятельности, о которых мы можем судить по таким социологически наблюдаемым явлениям, как организация интеллектуального труда, способы распространения и использования его продукции, положение интеллигенции в обществе, роль в нем науки и научного знания и т. д.

Исторический период, в течение которого западная философия трансформировалась из классических форм в современные, был отмечен не только кардинальными научными открытиями, не только возникновением со-

вершенно новых отношений в сфере экономической и социально-политической практики, но еще и невиданно крутой ломкой условий организации и осуществления интеллектуального труда (в первую очередь — научного). Именно на это обстоятельство, весьма редко учитываемое в историко-философских исследованиях, нам и хотелось обратить внимание.

В условиях современной государственно-монополистической (не говоря уже о тоталитарной) организации направленное воздействие на индивидуальное сознание, его заведомое программирование, кодирование и унификация стали органическим элементом механизма регулирования общественной жизни. Это новое явление возникло под влиянием двух взаимосвязанных, но социально разнородных процессов: прогрессирующего обобществления форм человеческой деятельности, с одной стороны, и развития новых инструментов принудительной регламентации массового поведения — с другой (мы имеем в виду бюрократизацию общественной жизни, репрессивный социальный контроль и использование в системе этого контроля средств массовой информации, пропаганды и рекламы).

Сегодня налицо особая «индустрия сознания», обслуживаемая целой армией работников интеллектуального труда. Их реальное положение существенно отличается от традиционного положения людей «свободной профессии», их стремление к просвещению и объективному идейному ориентированию массы жестко лимитируется общей логикой действия массовых коммуникаций, определяемой коммерческими и идеологически-пропагандистскими целями, задачами развлечения аудитории, «фабрикация грез», направленной систематизации стихийно складывающегося сознания, и т. д.

На место медленного, спонтанного вызревания мифов, характерного для традиционных обществ, современный капитализм поставил своего рода рациональную фабрикацию мифологий. Процесс обобщения, образно-концептуального оформления фетишистских представлений,

стихийно зарождающихся в голове рядового агента общественной жизни, прежде занимал столетия. Сегодня он искусственно ускорен, форсирован, причем сама систематизация мифа происходит с помощью приемов, имитирующих методы научной демонстрации, доказательства, абстрактного рационального рассуждения.

Все это вместе взятое создает совершенно новую ситуацию для представителя интеллектуального труда, внутренне следующего классической гуманитарной традиции — философии самосознания, как она конституировалась в XVII—XIX веках.

Классическим философским учениям была в той или иной степени свойственна просветительская, миссионерская установка. Их автор чувствовал себя монопольным обладателем истинных очевидностей, которые он должен донести до неразвитой, ограниченной массы, погруженной в мирские тревоги и заботы. Масса мыслилась как носительница предрассудков, но (последнее важно подчеркнуть) предрассудков *неизначальных, несубстанциальных*, обусловленных исключительно ее зависимым положением, отсутствием досуга, который мог бы быть использован для интеллектуальных занятий, для методически последовательного прояснения обыденных представлений. Предполагалось, иными словами, что массовый потребитель духовной продукции отделен от ее производителя лишь *условностями* своего социального положения, своей занятостью и нуждой, но что в принципе между их сознаниями существует своего рода «предустановленная гармония», которая обеспечивается тайной причастностью всех людей к одним и тем же очевидностям, поддающимся демонстративно-рациональному выражению.

Свой досуг, свою социальную привилегию на умственный труд мыслитель-классик переживал как привилегию метафизическую, как безусловное право мыслить за всех других, представлять в сфере разума от лица тех, кто лишен возможности обрести и культивировать собственный разум. Выключенность из системы

материального производства, из тревог и забот, связанных с поддержанием физического существования, осознавалась им как свобода от страстей, интересов, своекорыстия и их искажающего воздействия на процесс постижения истины: мыслитель-классик ощущал себя изъятым из сферы социально-принудительных иллюзий, обусловленных особым, ограниченным положением различных общественных групп. Он представлялся себе абсолютным наблюдателем, находящимся вне любых социально-относительных «систем отсчета», а потому способным непосредственно усматривать объективно-истинное положение дел. Отсюда естественным образом возникала, в частности, иллюзия, будто простое возвешение внутренних достоверностей его сознания способно уничтожить предрассудки, в которых живет масса, рассеять их светом ослепительной очевидности. Эта иллюзия была источником колоссальной внутренней силы классической философии и гуманистики и вместе с тем главной причиной их ограниченности. С одной стороны, она обеспечивала огромную энергию идейного подвижничества, с другой — приводила к патерналистскому и даже менторскому образу мысли, к нечуткости, закрытости в отношении любого «непросвещенного» опыта.

Для классической философии характерны монологическая форма умственной деятельности, стремление к окончательной, дидактической замкнутости всякого идейного построения. Можно сказать, что классическое философское мышление — это по преимуществу мышление за *другого*. Оно явным или неявным образом предполагает интеллектуальную несамостоятельность своего массового контрагента, оставляет за ним в лучшем случае функцию воспроизведения уже проделанных творческих актов. Эта сострадательная активность массовой аудитории подразумевается всей классической культурой: стремление доставить читателю, зрителю, слушателю «жареных рябчиков абсолютного воззрения» (Маркс) дает о себе знать и в тяготении послевозрожденческой живописи к построению полной оптической иллюзии, и в повествовательной объ-

ективации авторского видения в буржуазном романе, и в так называемом эффекте «четвертой стены», ставшем в XVIII—XIX веках обязательной нормой сценического действия.

Аналогичные тенденции наблюдаются в педагогике, моралистике и политической практике. (Последняя особенно интересна для анализа, так как именно в ней нашла самое полное выражение концепция *идейного представительства за массу*.)

В рамках современной западной культуры в целом в течение последнего полувека, несомненно, произошла известная переоценка классической модели отношений между производителем и потребителем духовной продукции. Налицо растущее понимание того, что сознание «образованного сословия» вовсе не является деидеологизированным по своей природе, что оно лишь относительно свободно от воздействия социально-групповых интересов, что интеллигенция занимает определенное положение в обществе и, подобно любой другой включенной в него группе, обладает иллюзиями, обусловленными этим положением.

Соответственно, в различных сферах культуры произошло изменение самого типа апелляции к широкой массовой аудитории, получили признание ее интеллектуальная самостоятельность и жизненная опытность, перестроилась общая стилистика мышления. Последнее особенно отчетливо видно в практике современной западной литературы, многие произведения которой уже не кристаллизуются по смыслу вокруг заведомо абсолютного, всепонимающего, чуть ли не божественного авторского сознания. Предполагаемый потребитель произведения принимается в значении соавтора, сотворца, многое строится в расчете на его встречную интуицию, сама смысловая композиция продукта духовного труда подчиняется требованиям «открытого диалога». Параллельно этому растет стремление к пониманию реальной обусловленности всякого, пусть даже самоочевидного представления, т. е. к иным, неклассическим способам «уяснения

себе своего собственного сознания» (Маркс), снимающим ту абсолютизацию, которая вносилась абстракцией предельной способности самосознания, исключавшей саму возможность каких-либо неконтролируемых процессов и неявных зависимостей в функционировании мышления (и поэтому разрушаемой любым признанием социальной зависимости знания, в частности учетом особенностей общественного бытия интеллектуала).

Однако все эти тенденции вплоть до последнего времени не получают сколько-нибудь последовательной (философской) концептуализации.

Главной причиной этого является, на наш взгляд, своеобразный шок, который западная гуманитарная культура испытала при столкновении с «индустрией сознания», как она практикуется современным капитализмом.

Просветительские установки классической философии могли сохранить свою устойчивость и цельность лишь до тех пор, пока не существовало сколько-нибудь широкой практики просветительства. Уже во второй половине XIX века, когда буржуазные политические партии на деле приступили к работе по овладению массовым сознанием, обнаружились наивность и утопизм просветительской модели общения мыслителя и непросвещенной аудитории. Во-первых, стало очевидным, что сознание масс вовсе не является «насквозь предрассудочным», что оно включает в себя отложения глубоко реалистического и трезвого социального опыта, никак не воспроизводившегося на уровне «просвещенного сознания» и в принципе не замещаемого его идеальными очевидностями. Во-вторых, оказалось, что сами предрассудки массы, в силу их внутренней сращенности с этим глубоким практическим реализмом, обладают устойчивостью и прочностью, которых не предполагали классическая философия и гуманистика, что использовать их куда легче, нежели разложить, рассеять светом абсолютного самосознания. Установление данного обстоятельства создало возможность для быстрого развития социального манипулирования, этого основного типа общения с массой, харак-

терного для эпохи монополистического и государственно-монополистического капитализма.

Раньше, чем гуманистически ориентированная философия успела пересмотреть свои традиционные модели, сделать все выводы из неудачных попыток «прямого просвещения масс» и патерналистской идейной опеки над ними, буржуазное общество произвело на свет мощные реальные инструменты демагогии, селекции предрассудков, поверхностного, но эффективного перекомбинирования элементов обыденного сознания, фиксации одних его представлений и «неподкрепления» других. Процесс критического расчета с миссионерскими и просветительскими иллюзиями осуществлялся западной философией уже в условиях существования этой гигантской машины по «обработке умов», стократно усилившей социальное влияние предрассудков и фетишистских представлений.

Начиная с 20—30-х годов нынешнего столетия (а особенно после Второй мировой войны) мыслитель, внутренне следующий классическим установкам, имеет своим контрагентом уже не просто непросвещенную, предоставленную самой себе массу, но массу, подвергшуюся целенаправленной психо-идеологической обработке. Он встречается с аудиторией, предрассудки которой сконцентрированы, а рассудок дезорганизован, ослаблен, дестимулирован. Более того, его контакт с этой аудиторией всегда уже опосредован, и опосредован именно тем социальным инструментом, с помощью которого осуществляется сам процесс катализации и накопления массовых предрассудков. По реальным условиям трансляции знания и любых других духовных продуктов читатель, слушатель, зритель противостоит ему как аудитория, завербованная массовыми коммуникациями, а сам он вынужден обращаться к ней в формах и терминах этих же коммуникаций.

При этих условиях традиционная просветительская установка выступает уже не просто как утопическая или исторически ограниченная, нуждающаяся в трезвой критической коррекции и снятии некоторых абсолютизаций (т.е. фактически в расширении самого представления

о рациональности), но как трагически-невыполнимая — не опровергнутая, а грубо попранная реальностью. Неудивительно, что в современной буржуазной философии не происходит действительно последовательного преодоления просветительских и миссионерских иллюзий классического периода. Сомнению подвергаются не они, а отвергающая их жестокая реальность: идея духовного мессианизма, метафизических привилегий интеллигенции, коренящаяся в классических версиях самосознания, пропагандируется с трагической отчаянностью, причем основной скрытый порок просветительских доктрин (представление о надсоциальном, необусловленном, элитарно-исключительном характере интеллектуального труда) становится все более явным.

В других случаях просветительские установки просто отбрасываются (отвергаются без всякого критического расчета с ними). Выражением этого являются многочисленные попытки низвести гуманитарное знание и все как-либо связанные с ним идеальные представления до значения особой «интеллигентской идеологии», страдающей неискоренимой оторванностью от жизни.

Конструкция абсолютного самосознания не изжита, не преодолена в современной буржуазной философии, не заменена какой-либо новой, более развитой концепцией. Скорее всего, эта философия воспроизводит многообразные альтернативы, характерные для сознания «вчерашнего просветителя», «миссионера-неудачника», травмированного новой реальностью «массовой культуры» и испытывающего серьезные трудности при попытках внутреннего обоснования своего права на мышление, своего духовного признания, претензия которого на некоторый род участия в действительности, в общем ходе вещей понимается тем же спиритуалистически-идеологическим образом.

Прежде миссионерские устремления интеллигента хотя бы по видимости оправдывались исключительностью его общественного положения, принадлежностью к «образованному меньшинству». Сегодня, когда интеллекту-



альная деятельность приобрела массовый характер и отлилась в формы и порядки индустриальной организации, когда подавляющее большинство ее представителей оказалось на положении наемных работников, продающих свои знания, способности (а иногда и принципы), это оправдание утратило свою достоверность для сознания. Ощущение призванности, монопольной приобщенности к истине, которое современный интеллеktуал наследует из классической культуры, уже не подтверждается отношениями его общественного бытия. Привилегия на образование и умственный труд, каким он на деле выступает в условиях современной организации науки, техники, массовой информации, не совпадает больше с пониманием и знанием действительности, с подлинной интеллигентностью, и, наоборот, эти последние не требуют монопольной привилегированной причастности индивида к образованию, к культуре.

Реальная форма общественного бытия интеллеktуала, из которой когда-то выросла классическая модель самосознания, распалась, однако соответствующий ей тип самооценки, претензии на духовный аристократизм продолжают существовать. Более того, они приобретают преувеличенно болезненные, маниакальные формы, блокируют развитие новых, реалистически трезвых представлений о роли интеллигенции в обществе, о действительных возможностях социального, философско-исторического, гуманитарного ориентирования и себя, и массовых аудиторий.

И вот парадокс: современная буржуазная философия оказывается продуктивной, дает действительно интересные аналитические результаты лишь в той мере, в какой она вообще отказывается от разработки проблематики идейного воздействия на массу, от позиции духовного лидерства. Действительно заслуживающими внимания являются сегодня прежде всего концепции, отстаивающие именно непривилегированность развитого сознания, обычность, ординарность его судьбы в современном мире, выявляющие общезначимость испытаний, которым господствующая социальная организация подвергает субъекта

интеллектуальной деятельности наряду со всеми остальными людьми.

Темы очевидности и самоочевидности, безусловных достоверностей, открываемых в опыте рефлексии, приобретают новый, «неклассический» смысл. Речь идет не о рефлексивном извлечении из глубин привилегированного, абсолютного, социально не искаженного сознания универсальных истин, истин-программ, которые затем ориентируют непросвещенную массу. Речь идет, напротив, о прояснении сознания, «заброшенного» в наличный социальный мир, претерпевающего его массивированное воздействие. Внутренние достоверности («истины») выступают просто как базисные образования этого сознания, обеспечивающие его прочность, интегрированность, его способность противостоять внешней манипуляции, социально организованному принуждению к иллюзии.

Эта новая версия самосознания была предложена тремя относительно независимыми, но в дальнейшем слившимися направлениями современной западной философии: *феноменологией*, *психоанализом* и *экзистенциализмом*. В настоящей статье мы попытаемся рассмотреть данные направления лишь в той мере, в какой они могут быть представлены как принципиально единое течение, широкое влияние которого объясняется специфическими условиями социальной организации современного капитализма (и, следовательно, мы будем уяснять себе не столько теоретическое его содержание, сколько то, почему оно так распространилось и оказалось конгениальным каким-то более широким, чем сама философия, настроением).

Сказанное выше об этой организации можно рассматривать следующим образом. Характерная ее особенность состоит в том, что можно было бы назвать *вытеснением интеллектуальности*. Оно наиболее полно переживается, конечно, работником интеллектуального труда (для него это проблема сохранения своего бытия как человека мыслящего). Однако одновременно социальная организация современного капитализма заставляет и рядового, «массового» индивида испытать то же самое переживание, по-

скольку в условиях массового духовного производства и обобществленных форм информации он поставлен перед задачей (и формально имеет для этого средства) самостоятельно производить идеи, концепции, программы действия, критически овладеть опытом собственной жизни и т. д., чтобы противостоять действию «индустрии сознания». В глазах истории он как бы является «потенциальным интеллектуалом» и в то же время не может стать им. В определенном смысле можно через эту проблему «вытеснения интеллектуальности» выразить некоторую всеобщую ситуацию индивидуального сознания, использовать рефлексию интеллигента для прояснения универсального и массового самоощущения. В таких концепциях, как экзистенциализм, внутренний опыт субъекта духовной деятельности вновь берется в его экстраординарной значимости, но при этом имеется в виду уже не привилегия знать то, чего не знают все другие, а привилегия с наибольшей полнотой испытывать, претерпевать то, что испытывают, претерпевают также и все другие.

Чтобы выявить и проанализировать это отношение, нам придется рассмотреть социальную организацию современного капитализма в значении особой системы регламентации и контроля массового поведения. При этом мы вновь вернемся к основному методологическому приему, т. е. к генетическому сопоставлению двух основных фаз, эпох в развитии буржуазного общества.

В качестве иллюстрации путей возникновения некоторых философских идей в современной западной культуре мы возьмем два новых варианта концепции самосознания — этико-психологический ее вариант и предметно-языковой, представленные соответственно экзистенциализмом и психоанализом (вернее, сложными смещениями того и другого) и философией языкового анализа. Мы рассмотрим их как оформление и выражение тех противоречивых и спонтанных реакций, переживаний и личностного опыта, которые в массовом материале противодействуют «вытеснению интеллектуальности, духовности» как результату, сопутствующему в условиях со-

временного капитализма направленному (и рационально-технически обосновываемому) вмешательству общества в сознательное построение индивидом своего внутреннего мира (*при этом неважно, является ли индивид просто субъектом обыденного, повседневного процесса жизни или же субъектом научной деятельности, включенным тем самым в науку как социальный институт и в широкую систему связей науки и общества*).

### **Этико-психологический вариант самосознания**

История государственно-монополистической организации общественной жизни выявляет одну важную общепсихологическую зависимость: она обнаруживает, что в массе своей люди являются существами, не приуроченными ни к расчетливому, до конца осознаваемому цинизму рационально-технических схем поведения, ни к произвольным перелицовкам своего внутреннего мира. Эти способы поведения постоянно не осуществляются из-за неискоренимой спонтанности, свойственной индивидуальному сознанию. Оказывается, что именно сопротивление по отношению ко всякому откровенному насилию над внутренними очевидностями является наиболее глубоким и существенным внутрииндивидуальным наследием предшествующей истории. Все выглядит так, как если бы неспособность к откровенной редукции своей нравственной природы, своей хотя бы один раз и хоть в чем-то завоеванной человеческой развитости была просто «прирожденным», «природным» свойством человеческого индивида (не очень-то зависящим даже от того, как он сам захотел бы распорядиться собой).

Духовно-психологическая развитость, структурная зрелость индивидуального сознания выступает как препятствие, помеха на пути активного включения в современную социальную организацию, в наукообразную «разумность» процесса ее жизни. Это достаточно убедительно подтверждается свидетельствами нынешней социальной

критики, представители которой показывают, что в системе буржуазной организации преуспевают, как правило, люди, обладающие архаичной психической конституцией. На самых верхних ее этажах сплошь и рядом оказываются лица, добившиеся успеха именно в силу неспособности понимать некоторые (и прежде всего нравственно-психологические) проблемы, в силу отсутствия у них нормальной впечатлительности и воображения, морально удостоверенных желаний и того, что можно назвать логической, концептуальной памятью.

Особенностью человеческой душевной организации (да, по-видимому, и психики вообще) является неспособность к адаптивной, приспособительной деградации. Коль скоро духовно-психологическая развитость налицо, ее нельзя уже просто отменить, как нельзя перестать различать цвет и свет, уничтожив развившуюся в истории дифференцированность индивидуального аппарата восприятия.

Поэтому искажение сознания, внутреннего мира здесь оказывается очень сложным по своей структуре, а не таким, каким оно было бы, если бы живое человеческое сознание действительно могло стать лишь сырьем для «индустрии сознания». Для массы людей буржуазного общества приспособление к условиям современной социальной организации возможно поэтому лишь в порядке психологического самоуничтожения, сложных (неоткровенных, полусознательных) манипуляций над собственным сознанием. Как правило, причиной этого является уже не стремление к успеху, а просто страх потерять вообще возможности существования. Не будучи в состоянии отменить свою интеллектуальную развитость, впечатлительность, совесть и т. д., индивид пытается перехитрить, полусознательно обойти их, используя для этого орудия софистики, возможности уклонения от откровенно личных решений, предоставляемые сложной бюрократизированной структурой общества, и т. д.

Он стремится, например, к совершению поступков без ясно выраженного авторства — поступков, от которых трудно было бы умозаключать к его образу мыслей,

его убеждениям, его «Я». Он пытается занять такое положение, чтобы осуществление его собственных склонностей и желаний хотя бы отчасти обеспечивалось чужими распоряжениями, чтобы его личное волеизъявление было прикрыто институциональной анонимностью разного рода коллективно выработанных решений. В других случаях индивид пытается так организовать свои действия, чтобы впоследствии можно было сослаться на «давление обстоятельств» или на капризы его собственной, не полностью подвластной ему душевной организации (скажем, на страх, депрессию, внезапную вспышку гнева и другие эмоции).

В итоге человек как бы отстраняется от всех своих поступков. Защищаясь от морально-репрессивного контроля организации, он творит «преступления без вины и достижения без заслуги», перестает быть виновником чего бы то ни было. Однако чем более ухищренной становится его защитная маскировка, тем чаще он сам оказывается во власти ощущения собственной малоценности. Соответственно снижается его способность к активной интеграции впечатлений, чувств, внутренних состояний — способность противостоять деструктивным психическим процессам.

Поскольку внутри государственно-монополистической организации, давно вышедшей за рамки традиционного юридически-правового регулирования индивидуального поведения, социальная репрессия принимает морально-идеологический характер и направляется уже не просто против поступков и реализованных умыслов, но против намерений, желаний, нравственно-психологических установок как таковых, постольку массовый агент этой организации начинает испытывать страх перед спонтанностью своего сознания. На совершенно ином уровне общественного развития возрождается первобытное представление о «демонии мыслей», об опасности еще не воплощенных желаний и намерений. Человек делает все возможное, чтобы не дать психологически конституироваться своим стихийным побуждениям, лишить их внутреннего значения, «забыть, еле заметив». В страхе перед обнаружением сво-

ей психической конституции он сам не желает ее знать, сдерживает работу рефлексии, пытается не доводить до сознания тайную душевную жизнь. Перед нами то, что Фрейд называл «вытеснением в подсознательное»: произвольное подавление индивидом всех впечатлений, склонностей, желаний, которые могли бы помешать его социальному приспособлению. Результатом этого вытеснения (образующего, заметим, полную противоположность произвольного воздержания от поступка при осознании его субъективной желательности) оказывается подпольная жизнь вытесненного влечения, постоянное — непонятное для самого индивида — психическое напряжение, невротические несообразности и срывы в его поведении.

Если «серость», «примитивность», «частичная дебилность» являются достаточно типичными чертами тех, кто достиг успеха в системе современного организованного истеблишмента, то невротичность, деструкция, слабая внутренняя скорректированность сознания оказываются столь же характерными чертами наиболее массовидного обычного агента общественной жизни.

Своеобразие современных философских концепций самосознания (его психоаналитико-экзистенциалистских моделей) и главная причина их широкой влиятельности — в том, что они нашли средства обобщенного выражения этого болезненного состояния сознания, наиболее массового, наиболее типичного именно для современной социальной организации.

Ни экзистенциализм, ни психоанализ не содержат социальной теории современного капитализма. И в то же время они представляют огромный интерес для такой теории, поскольку они воспроизводят то, как он преломляется в особенностях построения внутреннего мира личности, в социально-типичных деструкциях индивидуального сознания.

Давно замечено, например, что исходные констатации и описания экзистенциалистской философии носят диагностический характер. Современное западное общество рассматривается ею как «больной мир», перепол-

ненный душевно неполноценными людьми. Первоочередной задачей современной теории сознания является, по мнению экзистенциалистских авторов, феноменологически точная патография этой неполноценности.

Характернейшей чертой современной эпохи экзистенциализм считает широкое распространение «неподлинного поведения». Речь идет об образе действий человека, которого нельзя упрекнуть ни в циничном лицемерии, ни в сознательном самообмане, но который в то же время не является до конца искренним ни по отношению к другим, ни по отношению к самому себе. Он напоминает актера, грубо и неумело вжившегося в предложенную роль; его мысли (даже те, которые переживаются как оригинальные) похожи на сценические реплики, заранее написанные кем-то другим, его поступки — всегда отчасти жесты, рассчитанные на восприятие невидимой, но как бы постоянно наблюдающей за ним аудитории; его чувства непременно содержат в себе элемент самоаффектации. Даже самые напряженные эмоциональные состояния этого человека (испуг, радость, восхищение и т. д.) несут на себе печать «сделанности». О них можно сказать то, что известный немецкий психиатр Блейлер говорил об истерических припадках: «Истерика не просто постигает больного, в каком-то смысле он всегда сам закатывает истерику».

Внутреннее состояние субъекта «неподлинного поведения» — это болезненная напряженность, постоянное опасение за неправдоподобность своей жизненной игры, за неумение быть тем, чем он пытается быть. Не осознавая свою игру как игру, он вместе с тем остро переживает фальшивость этой игры, не лжет преднамеренно, но испытывает «стыд лжи» — впадает в депрессивные состояния, поддающиеся описанию в терминах патопсихологии.

Экзистенциализм достаточно ясно ощущает, что «неподлинное поведение» получает широкое распространение лишь при наличии определенных социальных условий, лишь под воздействием конкретных общественных отношений. Вместе с тем экзистенциалисты категорически настаивают на том, что поведение это существует



отнюдь не по вине данных условий и отношений. Действительную ответственность за него (а равно — и за вызываемые им формы душевной патологии) несет сам индивид. Он выбрал свои недуги вместе с теми выгодами, которые обеспечивает социально-ролевой (полусознательно актерский) образ жизни. Душевное расстройство не просто постигает его, оно является результатом своего рода «психологического членовредительства».

Главным объектом психоаналитико-экзистенциалистских концепций сознания является, таким образом, индивид как *соучастник и проводник осуществляемой над ним духовно-идеологической манипуляции*. Наличная социальная организация подчиняет его внутренний мир лишь потому, что в страхе перед ее репрессией он соглашается на полусознательное самовнушение.

И в психоанализе, и в экзистенциализме мы находим поэтому модель сознания, осуществляющего известные действия над самим собой и встречающего сопротивление этим действиям со стороны спонтанности непосредственной душевной жизни.

Классическая буржуазная философия немало сделала для критики манипуляторского, практико-волюнтаристского отношения к внесубъективному, внеиндивидуальному миру. Она пыталась показать, что в ответ на всякое узкопрагматическое вмешательство природа и история отвечают как целостности, как смысловые «духовные» единства. Достаточно вспомнить, например, гегелевскую философию, основным сюжетом которой было объективное (онтологическое) сопротивление «мирового разума» по отношению к законодательным претензиям индивидуального рассудка.

В современной буржуазной философии эта тема претерпела сложные инверсии, на первый план выдвинулся вопрос о манипуляторском, практико-волюнтаристском отношении человека к своему собственному внутреннему миру и об онтологическом сопротивлении этого мира. Психоанализу, феноменологии и экзистенциализму при всех их различиях свойственна одна общая тенденция,

а именно — стремление ввести противоположность бытия и сознания в саму модель сознания. Их существо как философских теорий может быть передано следующим парадоксальным утверждением: «В основе своей сознание есть независимая от сознания реальность». Наши представления, убеждения, вкусы и т. д. не могут быть изменены нами по произволу, волюнтаристическое насилие над ними никогда не остается безнаказанным. На всякую попытку самоманипуляции, какими бы основательными мотивами она ни вызывалась, сознание отвечает деструкцией, душевным расстройством: оно «мстит своему собственному субъекту».

Сознание в психоаналитико-экзистенциалистских построениях интерпретируется как сложная, по меньшей мере двухслойная структура. В ней выделяются сознание-субъект и сознание-бытие. Установление «нормальных» («здоровых», «добросовестных») отношений между двумя этими инстанциями — таково основное требование психоанализа и экзистенциализма, позволяющее квалифицировать их как этико-терапевтические доктрины.

Сознание-субъект испытывает потребность, чтобы все исходящие от него действия были осознанно преднамеренными и переживались индивидом как его собственные решения, вину за осуществление которых (авторство) он не делит ни с внешними обстоятельствами, ни с наличными требованиями социальных институтов, ни с бессознательно-импульсивными влечениями. Сознание-бытие (экзистенция) испытывает потребность в том, чтобы оно было признано личностью онтологически, в значении именно бытия, самобытия, устойчивой целостности ее внутрисубъективного мира.

В психоанализе и экзистенциализме нередко видят простое развитие зародившейся уже в XIX веке философии и психологии «бессознательного». Это мнение ошибочно: основной пафос экзистенциализма и психоанализа (по крайней мере классических) — это как раз протест против «спасительных ссылок на бессознательное». Бессознательность в человеческом поведении и мышлении

рассматривается представителями этих философий как выражение нежелания осознать свои подспудные мотивы, выявить их в значении самодовлеющей, полноценной реальности и занять по отношению к этой реальности определенную моральную позицию. Так называемый «бессознательный поступок» (действие, о котором человек говорит: «Я сам не ведал, что творил») представляет собой результат внутренней недобросовестности, расчетливого уклонения от понимания самобытия. Невменяемость часто (если не всегда) свидетельствует о тайных, но преднамеренных манипуляциях над сознанием, которые могут быть вменены индивиду, поставлены ему в вину.

Технике тайного самоманипулирования экзистенциализм и психоанализ противопоставляют культуру самосознания, прояснения внутреннего мира в его онтологической неподатливости.

В классической буржуазной философии процесс самосознания (рефлексии) имел в виду либо открытие определенных данных «внутреннего опыта» («психических факторов»), либо выявление всеобщих структур сознания как деятельности (его априорных форм), а через них — всеобщих форм бытия, его онтологических структур. Рефлексия никогда не мыслилась здесь как способ усмотрения особого рода внутреннего бытия<sup>1</sup>. Она надстраивалась над познавательным опытом и концептуализировалась в метатеориях этого опыта.

В современной буржуазной философии понятие самосознания получило совершенно иное значение. Феноменология, психоанализ и особенно экзистенциалистские док-

---

<sup>1</sup> Лишь в классической литературе (исключительно интересно в этом отношении творчество Л. Толстого) самопознание впервые приобретает экзистенциальный смысл, истолковывается как процесс поисков неотъемлемой внутренней веры, отличающей данного индивида и первичной по отношению ко всем сознательно выработанным его представлениям, к сознательному и самоощущенному «я». Или, скажем, позднее у Пруста такой экзистенциальный поиск (отразившийся, кстати, на изменении традиционной формы романа) предполагает неотъемлемую, «отличительную» внутреннюю веру как первичную по отношению к «потерянному времени», к рассеянному существованию.

трины рассматривают рефлексю как самодовлеющий, ни над чем другим не надстраивающийся род внутреннего действия, благодаря которому само сознание открывается себе в качестве особого бытия и которое может концептуализироваться поэтому лишь в новых вариантах онтологии.

Рефлексия, как она понимается феноменологией, экзистенциализмом и психоанализом, проясняет вовсе не идеальный план активного человеческого действия во внешнем мире (действия практического и экспериментально-познавательного). Напротив, она открывает человеку его самого как объект, претерпевающий воздействие внешнего мира, помещенный в лабораторный тигель жизненных испытаний. В актах самосознания индивид отдает себе отчет в результатах этих испытаний, осознает, чем он является по своему внутреннему содержанию, в качестве кого противостоит направленным на него притязаниям социальной организации<sup>1</sup>.

Секрет широкого гуманистического влияния психоаналитико-экзистенциалистской концепции самосознания — в ее общей антиманипуляторской направленности, в вы-

---

<sup>1</sup> Этот неожиданный поворот всей темы самосознания особенно отчетливо представлен в экзистенциалистской философии. Как самостоятельное идейное течение экзистенциализм сформировался в 20–40-х годах нашего века. У поколения западной интеллигенции, пережившего Первую мировую войну, подъем фашизма, гитлеровскую оккупацию, «философия существования» вызвала интерес прежде всего потому, что поставила в центр внимания проблему критических, кризисных ситуаций, пыталась рассмотреть человека в его «хождениях по мукам», в претерпевании жестоких исторических испытаний. Однако интерес к экзистенциализму не исчез и после Второй мировой войны. Более того, именно в этот период, когда в странах Запада уже не существовало ни оккупационных режимов, ни массового террора фашистского типа, увлечение экзистенциалистской философией стало поистине повальным. Многие сугубо эзотерические, сугубо непопулярные ее категории проникли в массовую литературу самых различных видов и жанров, стали достоянием «общего языка культуры». Главной причиной этой новой влиятельности «философии существования» было то, что она давала возможность осмыслить в качестве критической, «предельной» ситуации не только социальные катастрофы, но и обычную, относительно стабильную, функционально-сбалансированную жизнь в современном обществе.

движении на первый план таких этических принципов, как самопознание, самоуважение, верность по отношению к самобытию и т. д. В современных условиях, когда в объект эксплуатации, в «вещь использования» (Маркс) превращаются не только физические и интеллектуальные силы человеческого индивида, но и его способность сознательно строить свой внутренний мир, — эти требования приобретают массовое значение.

Государственно-монополистическая организация с ее разветвленным аппаратом морально-идеологической репрессии сделала спонтанную внутреннюю жизнь сознания объектом страха, вытеснений и сокрытия. Экзистенциализм и психоанализ требуют, чтобы индивид сам возвратил этой жизни право на неподпольное существование, внутренне легализовал ее.

Для этого необходимо, с одной стороны, добровольно наложить на себя строгую ответственность за все, что уже реализовалось в фактическом действии, осуществлено (или допущено) в качестве поступка (экзистенциализм категорически запрещает какие-либо ссылки на принудительность внешних обстоятельств, на неосознанность или невольность уже состоявшихся поведенческих актов).

С другой стороны, человек, ставший на точку зрения этого беспощадного уголовно-правового ригоризма, обязан столь же решительно отклонить все обвинения по адресу своих невыбранных, нереализованных мотивов. Признать их онтологически — значит отнести к ним как к неподсудно-внутренней реальности. Изначальные желания и склонности индивида не есть «его поступки в возможности», его «вероятные будущие действия», по отношению к которым допустима превентивная социальная репрессия. Это самостоятельный, внеположный действующему сознанию род сущего, отделенный от юридически квалифицируемых поступков и умыслов барьером свободной воли. Признавать изначальное желания и склонности в качестве бытия — значит отрицать за ними значение готовых моральных потенций. В этом смысле требование самосознания прямо противостоит подо-

зрительности и фискальному интересу к внутреннему миру личности, которые практикует наличная социальная организация.

Как этико-терапевтические доктрины, психоанализ и экзистенциализм во многом созвучны раннему христианству. Это философии, озабоченные прежде всего «спасением индивидуальной души», сохранением внутренней цельности сознания любой ценой. Чтобы уберечься от саморазложения, личность, живущая в современном обществе, должна, согласно экзистенциализму, решиться на крайнюю радикальную меру, а именно — вообще отказаться от социального приспособления и смириться с возможностью аутсайдерства.

Сила современных философских концепций «самосознания» — в понимании действительного массового переживания. Они представляют собой серьезное идеологическое явление прежде всего потому, что находят обобщенное философское выражение в повсеместно и стихийно распространяющейся «этике неучастия». Отказ от инициативного действия, безразличие к деловой карьере, сознательное предпочтение «неудачничества» стали широко распространенным явлением почти во всех странах Запада. Морально мотивированная «эмиграция из бизнеса», сопровождающаяся пусть частичным, пусть относительным, но все же высвобождением из-под идейного контроля государственно-монополистической организации, сделалась источником существенных дисфункций во всей социальной системе современного капитализма. Сегодня такая социальная ориентация наносит этой системе весьма ощутимый ущерб. Как философская и этическая доктрина, экзистенциализм и гуманистический психоанализ содействуют как раз уходу, бегству массы индивидов (зачастую наиболее развитых, наиболее сознательных и способных) с капиталистически организованного делового поприща. Именно проповедь «стоического неучастия», уклонения от социально-целесообразного (а это значит — и идеологически санкционированного) действия делает современную философию

самосознания объективным противником социально-экономического и идеологического режима, превращающего человека в сырье своих «индустрий».

Но социальный смысл таких философских направлений, как экзистенциализм, не исчерпывается этой тенденцией, равно как и их собственно философский пафос не ограничивается требованием добросовестного отношения к самобытию. Экзистенциализм — не только «этика опущенных рук», этика «активного неучастия», если можно так выразиться, но и философия бунта, авантюры, экстатического нонконформистского протеста и социального активизма.

Ни один из экзистенциалистов не удерживается на позициях простого онтологического признания мира внутренних достоверностей сознания. Во всех вариантах «философии существования» рано или поздно обнаруживается стремление трактовать экзистенцию не просто как бытие (внутреннюю границу, неподатливость, на которую наталкивается волюнтаристическое манипулирование над сознанием), но еще и как тайный проект индивидуального существования, предопределение человека к известной жизненной миссии. Новая обязанность личности (ее «сверхзадача» в деле индивидуального спасения) усматривается в том, чтобы открыть этот проект в опыте жизненных испытаний, отнестись к нему как к своего рода божественному предназначению и затем реализовать любой ценой, не оглядываясь ни на реальные обстоятельства, ни на социальные и моральные нормы.

Как нетрудно убедиться, это уже не просто протест против волюнтаристического действия социальной организации по отношению к индивиду. Это философская санкция на его собственный волюнтаристический активизм.

Социальному приспособленчеству (расчетливо-осмотрительному сознанию) противопоставляется в данном случае уже не ригоризм самосознания, а грубая элиминация сознания — беспамятство, экстаз, упоение вызывающе-безрассудным поступком. От неподлинного поведения, основывающегося на методическом самовнушении,

предлагают спастись в мгновенном самообмане экзальтаций. История экзистенциализма показывает, что философия эта зачастую с симпатией принимала экстремистские социальные движения и провоцировала личность на участие в них.

Переход от простой защиты самобытия к своеобразному профетизму самобытия (явление, наблюдаемое и в экзистенциализме, и в таких ответвлениях психоаналитической традиции, как юнгианство, и в некоторых современных разработках феноменологии) представляет собой, как это ни странно на первый взгляд, результат воздействия непреодоленных классических представлений о роли философии в обществе.

Возросшая чувствительность к специфически современным проблемам выражается в философии самосознания через развитие ее этико-психологических интересов, через стремление занять по отношению к людям позицию исповедника, патопсихолога, участника открытого диалога — «предоставить свою рефлексю в общее распоряжение».

Однако неизжитые классические претензии не позволяют удержаться на этой платформе: философ разрывает диалогическую форму контакта, вновь принимает на себя миссию воспитателя и идейного покровителя массы.

А поскольку опереться теперь он может лишь на рефлексивно проясненную внутреннюю достоверность, субъективный характер которой уже не является тайной, просветительство выступает как откровенное пророчество и вождизм (как не заботящаяся об общезначимости апелляция к тем, кто либо заведомо обладает тождественным субъективным переживанием, либо согласен принять обращение пророка в качестве истины откровения, превышающей возможности самостоятельного понимания).

В этом смысле экзистенциалистская философия (особенно в той форме, какую она приняла в последнее время, скажем, в сартровской «Критике диалектического разума») вполне заслуживает названия философии «рассудочной иррациональности». Личная эмоция и личная



ответственность, с какой может испытываться некоторая внутренняя самостийная и неподатливая «онтологическая реальность», навязываются массовому сознанию (и, соответственно, самому естественно-историческому процессу) с той же интеллектуальной страстью, с какой философия Просвещения пыталась когда-то навязать ему «законодательство рассудка» и «прогресс рациональной цивилизации».

Еще более последовательные формы эта тенденция получает в идеологии «нового левого движения», философские установки которого могут быть охарактеризованы как *просветительски-активистская вульгаризация психоанализа, феноменологии и экзистенциализма*.

### **Критико-рефлексивные варианты философии науки**

Эпоха превращения традиционного, «свободного» капитализма в капитализм государственно-монополистический ознаменована радикальным изменением места и роли знания в объективных социальных структурах. Появились развитые формы общественного применения науки, широкой массовой организации исследовательской деятельности вокруг практических (технологических, социально-административных, идеолого-пропагандистских и т. д.) задач. Содержанием научно-технической революции, о которой столько говорится сегодня, и явилось срастание науки с экономической и общественной жизнью, организованное и направленное внедрение знания в сами основы материально-производственных и управленческих структур.

Это повело к двум важным последствиям, непосредственно сказавшимся на характере интеллектуальной деятельности в современной науке и на самосознании индивидуального агента этой деятельности.

1. Практические приложения современной науки ориентированы на проблемы особого типа, исследовательское решение которых не может быть чьим-то индивидуаль-

ным делом. Оно отыскивается посредством комбинации массы независимых друг от друга, порой достаточно урядных исследований, и его главным творческим фактором оказывается само искусство кооперирования, системной организации многообразных идей, догадок, эмпирических наблюдений. Традиционный, классический путь *теории* все чаще заменяется в этих случаях созданием такого образования, которое можно было бы назвать самодействующей *системотехникой*. Системотехнично действуют, например, соединения усилий в космических исследованиях, работах, посвященных изучению природы рака, в подавляющем большинстве социологических исследований, в модной сейчас футурологии и прогностике и т. д.

Живым субъектом теории всегда был индивид; теория выполнялась «в пространстве индивидуального сознания», ее системность совпадала с системностью этого сознания, с определенным порядком внутренних очевидностей. Живым субъектом интеллектуальной системотехники является группа, связанная фактическим единством задачи, но отнюдь не заведомой общностью понимания. На уровне индивидуального сознания здесь вовсе не существует того единомыслия, которое имело место, например, в традиционной «теоретической школе». Единство группы является функциональным, рабочим; она вполне может довольствоваться условным, конвенциональным языком, но зато предполагает гораздо более строгие формы балансирования и организации ее усилий как фактически коллективного действия.

Совокупный результат работы такой группы всегда в какой-то мере анонимен, относительно независим от его индивидуального (теоретического) понимания. Последнее справедливо для любого лица, входящего в группу: для людей, находящихся на вершине иерархии, обеспечивающей ее деятельность, так же, как и для массы рядовых участников. Зачастую системотехническое действие науки теоретически осмысливается уже после того, как оно завершено и обеспечило неоспоримый практический эффект. Иногда же оказывается, что такое осмыс-

ление вообще недостижимо. Победное шествие науки, которая «не доведена (или не полностью доведена) до сознания», — совершенно специфическое явление XX столетия. Налицо объективно-анонимное движение проблем и решений, единство и логика которого поддерживаются прежде всего социальными средствами, с помощью таких приемов, которыми общество осуществляет *кооперирование труда вообще*.

Но это значит, что недостатки и противоречия социальной организации начинают прямо выражаться в известных внутринаучных процессах. И без того слабая зависимость между совокупным эффектом исследования и уровнем индивидуального (теоретического) осмысления этого эффекта может быть вообще сведена к минимуму. В этих случаях возникает *отчуждение* науки от сознания ее живых индивидуальных агентов, стихийно-автономное движение знания, которое как бы вообще не проходит через голову своих создателей.

Что подобные отношения действительно имеют место, доказывает современная идеалистическая философия науки, главной проблемой которой стала проблема *осмысленности* наличного знания.

Классическая буржуазная философия никогда не была всерьез обеспокоена этим вопросом. Она имела дело с наукой как с теоретической манифестацией индивидуального сознания. Методологическая рефлексия философа-классика направлялась прежде всего на общезначимость и объективность научных утверждений. То, что предлагаемые наукой высказывания могут быть индивидуально неосознаваемыми, что они могут возникать из объективно-безличной комбинаторики, лишь в минимальной степени включающей акты понимания, просто не приходило в голову мыслителю XVIII—XIX веков.

Современный представитель философии науки стоит перед фактом неосмысленности (или неполной осмысленности) большинства научных решений, обеспечивающих достаточно эффективные практические рекомендации.

Он сталкивается с ростом науки, уже не контролируемой развитым индивидуальным сознанием, и пытается поставить на пути этого потока рефлексивно-критическую процедуру, суть которой — в сведении сложных образований безлично-объективного знания к элементам осмысленного, методически проясненного индивидуального опыта.

2. Появление современных развитых форм общественного применения науки обусловило быстрый (хотя и односторонний) рост ее социального престижа. Научное исследование зарекомендовало себя как инстанция надежных практических рекомендаций, на опыте подтверждаемых предсказаний и трезвых предостережений. Научные обоснования приобрели в глазах общества значение безлично-авторитетной, как бы от самой объективной реальности исходящей аргументации.

Соответственно, ссылки на науку и использование внешних форм теоретического доказательства постепенно превратились во всеобщую социальную норму убеждения, стали так же обязательны, как, скажем, апелляция к священным текстам и философии Аристотеля в средневековой культуре.

Характерная особенность современности состоит в том, что любая доктрина, претендующая на общественное влияние, даже если она несовместима с научно-теоретическим знанием по своему действительному содержанию, преподносится от имени науки. Под маской научности выступают и просто курьезные, и социально опасные концепции (как это было, например, в 20–30-е годы с нацистской расовой доктриной). Формы научного обоснования все чаще используются в качестве инструмента «рационализации» вненаучных содержаний (их рационального оправдания *post factum*). Поэтому перед буржуазными философами возникает новая, почти неизвестная классической философии задача — задача выделения собственно научного знания из потока «научообразных», псевдонаучных образований.

В современной аналитической «философии языка» задача эта сливается с вышеописанной проблемой осмыс-

ленности научных высказываний и решается методами критико-рефлексивного анализа.

Здесь перед нами опять-таки пример того, как высокая чувствительность современной буржуазной философии к неклассическим проблемам сочетается с совершенно традиционным пониманием своей миссии по отношению к науке.

Характерные для современного капитализма процессы отчуждения знания от индивидуального сознания его создателей, широкое использование внешней формы научного построения для рационализации внеучных содержаний, возрастающая неподконтрольность науки по отношению к развитому сознанию (к интеллигентности, к культуре) — явления социального порядка. Экспликация этих явлений и их анализ предполагают иную теорию сознания и его отношения к бытию, чем та, которая задается конструкцией «универсального рефлексивного сознания», унаследованной от классики. Но в современной философии науки подобная теория отсутствует.

Ее представители реагируют на вышеописанные проблемы с чуткостью социальных критиков, а затем идут по пути, проторенному буржуазной философской классикой, — по пути *методологической апелляции* к индивиду, участвующему в разработке науки, к его сознательности и критико-рефлексивным способностям.

В эпоху, вызвавшую к жизни классическую философию, этот тип апелляции имел свои оправдания, поскольку разработка науки была неотчуждаемым делом личности и методологическое назидание философа относилось к тому, что лежало в поле ее активного мысленного действия.

Но обращаться к классической рефлексии, где вся проблема для современного интеллектуала как раз в том, чтобы найти неклассические пути «уяснения себе своего собственного сознания» (Маркс), — значит с самого начала исказить всю перспективу проблемы.

Ярким свидетельством этого искажения является то, что в современной критико-рефлексивной философии науки сложный социальный контекст (общество с его

институтами, ценностями, способами организации человеческой деятельности вообще и научной деятельности в частности) редуцируется до значения наиболее абстрактной предметно-объективной реальности сознания: сводится к языку. Задача изменения отношения общества к науке подменяется задачей изменения мыслителем своего отношения к языковым воплощениям мысли, сводится к рефлексивному контролю за самостоятельной жизнью языковых значений и смыслов.

Причудливое соединение чуткости к «неклассическим» проблемам и глубоко традиционного подхода к их решению особенно характерно для двух главных направлений современной критико-рефлексивной философии науки: для неопозитивизма, как он оформился в 30—40-х годах, и для так называемой аналитической философии (термин, который получил распространение в послевоенные годы и охватывает концепции, усматривающие задачи философии в анализе языка).

Специфика этих направлений по сравнению с «традиционно-гносеологическими» и философией науки XIX века в той мере, в какой она занималась анализом научного познания, заключается в том, как понимаются цель, задачи и способы философского исследования. Для всех этих направлений — что, кстати, и является основанием для их объединения под названием «аналитической философии» — задачей философии выступает анализ языковых форм (языка науки, обыденного разговорного языка, языка самой философии). При этом подобный анализ понимается представителями аналитической философии как замещение языковых выражений, вызывающих какие-либо трудности и неясности в их понимании, выражениями с четким, ясным, недвусмысленным значением. (В каких типах языковых форм и их смыслов усматривается эта ясность, четкость и недвусмысленность, зависит уже от варианта соответствующей «аналитической» концепции — это могут быть и «обыденные употребления» разговорного естественного языка в так называемой лингвистической философии, и «протокольные предложения» ранних не-

опозитивистов.) Таким образом, с точки зрения «аналитиков», задача философии состоит не в исследовании познавательного процесса, отношения субъекта и объекта в познании, возможностей, форм и способов познания, как считала классическая гносеология, а исключительно в анализе языковой формы выражения результатов познавательной и вообще духовной деятельности. Было бы ошибкой недооценивать преемственность между классической гносеологией и аналитической философией. Несомненно, аналитическая философия имеет дело с исследованием знания, но то, как понимается это исследование, составляет характерную особенность современной философии<sup>1</sup>.

Это изменение целей и задач исследования выражает глубокие перемены в самой ориентации буржуазной философской мысли, в ее подходе к проблемам знания и познания, которые влекут за собой переоценку исходных представлений, на которых основывалась классическая гносеология. Последняя понимала познание как некий линейный, однонаправленный процесс обогащения сознания познающего субъекта знанием в результате его взаимодействия с объектом. Формы выражения знания, процедура последующего его истолкования (так сказать, «кодирования» и «дешифровки» полученной информации) сами по себе не представляли какой-либо проблемы для классического гносеологического подхода. Но как раз этот момент и делает предмет своего специального внимания аналитическая философия. Реальный познавательный процесс рассматривается ею как предмет психологии, бихевиористики и других нефилософских дисциплин — неслучайно некоторые ее представители характеризуют классическую теорию позна-

---

<sup>1</sup> Вот как характеризует эту позицию аналитической философии ее известный комментатор Т. Хилл: «Современная философия в последнее время, касаясь проблемы познания, рассматривает эту проблему не с точки зрения исследования отношения между познающим и познаваемым и не с точки зрения оправдания гипотез, а прежде всего с точки зрения выявления значений или анализа языковых выражений» (Хилл Т. И. Современные теории познания. М., 1965. С. 363).

ния как «метафизированную психологию». Философское же исследование, как таковое, согласно аналитической философии, должно быть направленно на ту форму, в которой знание и вообще продукты духовного творчества могут стать общественным достоянием, в котором они могут быть усвоены, преобразованы, использованы для каких-либо целей, — короче говоря, в которой они могут жить собственной жизнью.

Эта форма, по мнению представителей аналитической философии, неизбежно таит в себе определенные опасности, она отнюдь не прозрачна, в ней действуют неясные подспудные механизмы, которые накладывают свою печать на то, в каком виде выступает на поверхность воплощаемое содержание. Дезориентирующее, искажающее воздействие этих механизмов не видно невооруженному глазу непосредственных «потребителей» языка. В частности, следствием такого рода искаженного восприятия является постановка «метафизических» вопросов, которые, по мнению аналитиков, основаны на неправомερных заключениях от структуры языка к структуре мира (например, проблему универсалий порождает существование в языке общих имен, проблему субстанции — существование в предложении подлежащего, к которому «привязаны» сказуемые — атрибуты или модусы субстанции и пр.). Ошибка и даже, если угодно, вина классической гносеологии с этой точки зрения состоит в том, что она в своей трактовке знания и познавательного процесса некритически следовала штампам восприятия содержания, навязанным подспудными дезориентирующими механизмами языкового оформления. Задачей философии как анализа языка является, соответственно, выявление этих механизмов — диагноз и терапия неправильностей языкового употребления.

Здесь налицо явное сходство с психоанализом, и такой философ-аналитик, как Дж. Уиздом — ученик Л. Витгенштейна в «кембриджский период» его деятельности, — последовательно проводит эту параллель, уподобляя работу философа-аналитика, вскрывающего корни



«метафизических» заблуждений в запутанности и сложности языка, работе психоаналитика, осмысливающего в сфере подсознания пациента факторы, которые привели к психическому расстройству. И это не только литературная реминисценция. В обоих случаях имеет место «аналитическая» установка на раскрытие некоторого подспудного механизма, порождающего иллюзии самосознания. В психоанализе — это сфера подсознательного, в аналитической философии — язык. И там и здесь в классическую гносеологическую схему «чистого познания» (в случае психоанализа — самопознания) вклинивается разбивающий эту схему механизм действия «внешних» по отношению к познавательному процессу, каким он представлялся классической гносеологии, факторов. Эти факторы дезориентируют, запутывают, деформируют сознание познающего субъекта.

Определенные варианты классической гносеологии, конечно, выдвигали какие-то ограничения возможностей познания, но эти ограничения были связаны с особенностями самого познавательного процесса и объяснялись из классической гносеологической схемы (например, невозможность познания «вещи в себе» объяснялась Кантом из природы самого механизма взаимодействия субъекта и объекта в познании). С «аналитической» же точки зрения сама эта схема оказывается неподходящей для объяснения реальной работы сознания, в которой познавательная, способность субъекта опосредована, модифицирована, подчинена действию факторов, внешних по отношению к целям «чистого познания», и даже препятствует их осуществлению.

Аналитическая деятельность, направленная на раскрытие и преодоление этих факторов, носит критико-рефлексивный характер. Однако сама по себе критико-рефлексивная направленность не составляет еще специфики подхода к знанию и познанию на современном этапе эволюции буржуазной философии. Более того, как раз в том, что аналитическая философия усматривает специфику философской деятельности в критико-рефлексивном анализе знания, она проявляет себя как восприимчива того разделения

труда, которое сложилось уже в XIX веке (философия науки, философия истории, философия жизни, теория познания, онтология и т. д.). Как известно, критико-рефлексивная направленность была характерна и для ряда течений классической гносеологии, особенно для различных ветвей кантианства. Специфика в другом — как понимается эта критико-рефлексивная деятельность. Рефлексивная установка классической идеалистической гносеологии кантианского типа исходила из задачи выявления неких исходных — предельных — элементов познавательной способности «трансцендентального субъекта». Эти элементы представляли собой необходимое и достаточное условие научно-познавательной теоретической деятельности. Таким образом, рефлексия классической гносеологии была направлена на вычленение позитивной модели познания, прежде всего научного познания. Критическая же функция этой рефлексии состояла в том, чтобы очертить пределы применимости данной модели и связанных с ней канонов теоретического сознания. Рефлексия аналитиков направлена на выявление скрытых предпосылок и установок научной, философской, этической и некоторых других видов духовной деятельности, обусловленных дезориентирующими механизмами и свойствами языка. Она не предполагает выработки какой-либо позитивной модели познания. Предполагается, что эта модель задана либо «естественным» взглядом на мир («здравым смыслом»), либо научным подходом к действительности, понимаемым чисто нормативно. Не существует особого философского познания, направленного на объект, и познание не может рассматриваться в качестве объекта философского исследования. Философия возможна не столько как теория, а как деятельность по прояснению языка. В этих установках и усматривается пресловутая аналитическая «революция в философии». Познание и сознание, являвшиеся предметом классической гносеологии и изучавшиеся ею в соответствующих моделях, при помощи соответствующего аппарата понятий, перестают быть таковыми в аналитической философии. В этом (и только в этом) смысле можно говорить

о том, что аналитическая философия не является гносеологической концепцией.

Конечную задачу критико-рефлексивного анализа философы-аналитики усматривают в том, чтобы пробиться через дебри языка к правильному взгляду на мир — здравого смысла или нормативно истолкованной науки. Эту позицию можно сравнить с позицией экзистенциализма, и, по-видимому, как и в случае с психоанализом, это не случайная аналогия. И в экзистенциализме, и в аналитической философии критическая рефлексивная задача усматривается в достижении такой ситуации, в которой можно было бы осуществлять отношение к миру, понимаемое как правильное, подлинное, не искаженное внешними факторами. В экзистенциализме — это установка на преодоление «*Man*», навязанных обществом обезличенных штампов и канонов поведения, уводящих человека от его «подлинности», «аутентичности»; в аналитической философии — на борьбу с дезориентирующим воздействием языка и поиски такой позиции в деятельности с языком, которая давала бы возможность адекватного, «непредубежденного» отношения к миру (ср. понятие аутентичности у экзистенциалистов).

В аналитической философии мы, по-видимому, имеем дело с известной структурной особенностью современного буржуазного философского сознания, которая не может не иметь глубоких социально-идеологических корней. Современная буржуазная философия вынуждена была распрощаться с оптимистическими просветительскими иллюзиями классического периода буржуазной философской мысли о возможностях свободного, беспрепятственного осуществления духовной деятельности, соответствующей истинной природе человека, адекватным выразителем которой является мыслитель-философ, достигающий в своем «конечном», индивидуальном самознании глубин «мирового разума», «трансцендентального субъекта», «абсолютного духа» и пр. (вспомним Фихте, для которого единственным пределом активности свободного самосознающего «Я» является остановка его де-

тельности). Современная философия должна считаться с реальностью, «грубо и зримо» демонстрирующей зависимость «свободного духа» от неподвластного ему социального бытия. Важно при этом, что подобная зависимость проявляется не только непосредственно в виде идеологических и политических санкций, запретов, неприкрытого экономического давления и т. п., но и в более тонких и завуалированных формах, когда, скажем, на «объективное» научное познание оказывают воздействие идеологические представления, маскирующиеся под науку, или когда мышление теоретика, претендующее на «чистоту» или беспристрастность, оказывается в плену представлений, которые совершенно не подвержены контролю теоретического сознания и оказывают неявное воздействие на него по различным социально-психологическим каналам. «Чистое мышление», «объективный взгляд на мир» оказываются опутанными сетью самых различных деформирующих зависимостей, как внешних по отношению к сознанию теоретика, так и внутренних. Последние представляют собой особую опасность. Крепости легче всего берутся изнутри — это изречение можно было бы выбрать в качестве девиза для большинства попыток современного «интеллектуалистического» сознания обеспечить свою независимость, аутентичность, внутреннюю свободу духовной деятельности.

Поэтому первая и основная проблема, стоящая перед теми течениями современной буржуазной философии, которые остро реагируют на эту ситуацию, заключается, во-первых, в осознании реальности данной ситуации, а во-вторых, и это главное, в поисках возможностей высвобождения сознания от давления деформирующих и дезориентирующих его факторов. В этой позиции надо различать две стороны: 1) сдвиг проблемы с позитивного анализа характера и возможностей свободной духовной деятельности «абсолютного» философа-теоретика на уяснение ситуации, делающей невозможной такую деятельность, — в этом современное буржуазное философское сознание резко отличается от классики; 2) конеч-

ные позитивные устремления состоят в поисках возможной позиции независимости субъекта от деформирующих его сознание воздействий, с которой и могут быть реализованы по существу классические идеалы. В этом современные течения буржуазной философии демонстрируют прямую зависимость от классики.

Все это можно проследить и на материале аналитической философии и современной неопозитивистской философии науки. С одной стороны, аналитическая философия критикует иллюзии классической гносеологии, выдвигает критико-рефлексивную задачу анализа употребления языка, не укладывающуюся в классическую гносеологическую схему, а с другой стороны, постулируя существование некоего правильного взгляда на мир — обыденного сознания или науки, — она фактически неявно допускает определенный гносеологический идеал. Эта зависимость от установок раскритикованной классической гносеологии проявляется уже в самом исходном лозунге «анализа» — заменить вызывающие сомнения языковые формулировки такими формулировками, смысл и значение которых были бы ясными и не вызвали сомнений. От чего зависят ясность и недвусмысленность языковых выражений, о которых говорят аналитики? По существу, от факта данности значений, которые неявно предполагают определенную гносеологическую концепцию. Да и сама принципиальная идея отыскания некоторых не вызывающих сомнения элементов как пределов анализа, несомненно, является реминисценцией коренных установок классической гносеологии. Таким образом, «революционность» аналитической философии по отношению к классической гносеологии оказывается весьма и весьма относительной. В рамках аналитической концепции выступает старая гносеологическая проблематика в иных формах и в иных формулировках. Констатация этого обстоятельства отнюдь не противоречит сделанным выше утверждениям о специфике аналитического подхода по сравнению с классической гносеологией. Эта специфика — не видимость и не камуфляж. Сочетание стремле-

ния выдвинуть какой-то действительно новый подход, который был бы ответом на современные проблемы, с неявной зависимостью от старых представлений и идеалов обнаруживает, несомненно, реальное противоречие буржуазной философской мысли нашей эпохи.

Это противоречие в весьма наглядной форме выступает в истории неопозитивистской философии науки, прежде всего логического позитивизма — того направления, которое наиболее последовательно и четко сформулировало теоретическую концепцию неопозитивизма. В настоящее время логический позитивизм квалифицируется многими философами-аналитиками просто как разновидность аналитической философии. Для этого, безусловно, есть свои основания, поскольку логические позитивисты усматривали задачи философии в логическом анализе языка науки. Однако трактовка логического позитивизма только как разновидности философии анализа скрадывает его специфику, прежде всего, как определенной концепции философии науки. Как писал один из видных участников движения логического позитивизма Ф. Франк: «Наша группа не желала делать ударение на работе анализа в противоположность синтезу. Мы никогда не рассматривали логику и анализ науки как самоцель. Мы твердо верили, что этот анализ является необходимым условием получения непредубежденного взгляда на жизнь»<sup>1</sup>.

Этот «непредубежденный взгляд» — установка, как мы отмечали, характерная для подхода к познанию в современной философии, — мыслился логическими позитивистами как точка зрения научного мышления. Особенности логического позитивизма, не только внешние, связанные со стилем изложения, применением формул и пр., но и внутренние, обусловленные самим существом подхода, нельзя понять, не учитывая, что само это течение создавалось и разрабатывалось не академическими философами-профессионалами, а учеными — представителями конкретных наук, интересовавшимися прежде все-

---

<sup>1</sup> *Frank Ph. Modern Science and Its Philosophy. Cambridge, 1949. P. 37.*

го общефилософскими и методологическими вопросами науки. Логические позитивисты искренне считали, что создают подлинную философию современной науки, свободную, как они полагали, от «метафизики школьной философии». Иное дело, совпадало ли это их субъективное мнение с объективным содержанием их концепций.

Основные усилия логических позитивистов концентрировались на том, чтобы построить модель научного знания, выражающую подлинную природу научного познания, в соответствии с тем, как они понимали эту природу. Данная установка возникла под влиянием двух импульсов. Во-первых, под влиянием стремления освободить науку от того, что претендует на научность, выступает под личиной науки, однако наукой не является. К числу таких псевдонаучных построений с точки зрения логического позитивизма относились, во-первых, различные «метафизические» построения, которые, по их мнению, вообще не могли рассматриваться как непредубежденное теоретическое знание о мире, а являлись выражением определенных стилей «жизненной ориентации», определенного «жизненного чувства» и т. д. С этих позиций Карнап, например, критикует не только традиционную «метафизику», характерным представителем которой для логических позитивистов являлась немецкая классическая философия, в особенности гегельянство, но, что особенно интересно, и современную ему метафизику Хайдеггера. Во-вторых, в разряд псевдонауки попадают такие идейные образования, которые выступают от имени науки, претендуют на безусловную научность, но, по мнению неопозитивистов, являются не наукой, а идеологией и своеобразной современной мифологией (именно таким образом некоторые неопозитивисты трактовали, например, фрейдистскую психологию).

Надо заметить, что подобная позиция логического позитивизма являлась реакцией на известные реальные проблемы, возникшие в духовном производстве XX века. Действительно, XX век характеризуется дальнейшей дискредитацией традиционных методов философствования, демонстрацией их неспособности ассимилировать реаль-

ную научную и социально-идеологическую проблематику. Эта дискредитация традиционных форм философии происходит на фоне бурного развития науки, которая, несмотря на все свои весьма сложные, внутренние проблемы, одерживает все новые и новые успехи. Традиционное философствование с его стремлением к спекулятивному системосозиданию, натурфилософии и пр. становится в XX веке анахронизмом, несмотря на отдельные его рецидивы, сопровождающиеся попытками модернизации. Отсюда естественное стремление выявить принципиальные различия в самом стиле мышления в конкретных науках и «метафизике», которые объясняли бы прогресс первых и бесплодие последней. С другой стороны, для буржуазного общественного сознания XX века характерно, как мы уже отмечали, появление неомифологических образований, принимающих псевдонаучную форму и пытающихся воздействовать на массовое сознание под флагом науки (например, различные варианты расовых теорий, социал-дарвинизм, вульгаризированный психоанализ и пр.). В этом случае речь идет, очевидно, не просто о неправильных теоретических концепциях, содержащих опасные и вредные в социальном отношении выводы. Эти учения, сам способ их выдвигания и использования, противоречат духу научности. Каковы же тогда критерии действительной научности, если соблюдение ее внешней формы (видимость доказательности, наличие каких-то объяснительных механизмов, фактов, приводимых в поддержку соответствующих взглядов, и т. д.) еще вовсе не обеспечивает научности науки? Это реальная проблема, которая встает (или, во всяком случае, четко осознается) именно в XX веке.

Вторым импульсом, под воздействием которого формировалась концепция науки логического позитивизма, были внутренние проблемы научного познания. Революция в физике на рубеже XIX—XX веков, создание теории относительности, квантовой механики, крушение казавшихся естественными и незыблемыми представлений о пространстве и времени, о детерминизме в природе стимулировали интенсивное развитие внутринаучной методологической



рефлексии, предметом которой выступают научные понятия, концепции, способы исследования и пр. Развитие внутринаучной методологической рефлексии, которая превращается в специальный самостоятельный слой научной деятельности, выделенной из ткани непосредственного исследования объекта, выступает как характерная черта теоретического мышления XX века. Внешне это выражается в появлении особых методологических дисциплин и концепций, которые, с одной стороны, существуют в относительной независимости от философии, а с другой — отличны от собственно научного знания об объектах. Логический позитивизм учитывает эту особенность современного теоретического мышления, претендуя на разработку логики научного познания.

Таким образом, логический позитивизм в своеобразной форме пытается учесть реальные проблемы современного этапа духовного производства: кризис традиционного способа философского мышления в обстановке бурного развития науки, появление псевдонаучных идеологических и мифологических образований, развитие внутринаучной методологической рефлексии. Решая эту задачу, логический позитивизм строит вариант философии науки, во многом отличающийся от классического. Классическая буржуазная философия рассматривала науку как духовное образование, достаточно четко отграниченное от всей сферы вненаучного знания. Наука как таковая еще не вызывала у нее никакой эпистемологической тревоги. Исследование природы научно-теоретического познания осуществлялось классической философией либо для решения каких-то собственных внутренних проблем (например, анализ Кантом теоретического знания для понимания особенностей метафизики), либо в целях интегрирования науки в единую систему культуры, целостность которой задавалась философией (Гегель, неокантианство марбургской школы). Что касается логического позитивизма, то его интересует целостность и деструкция, здоровье и болезни самой науки.

Для логического позитивизма философия — это прежде всего внутренний элемент конкретно-научного знания,

функциональный орган, обеспечивающий методологическое самообслуживание и «самолечение» научной теории.

Концепцию сведения философии к логике и методологии, к процедурам анализа знания можно было бы назвать «методологизмом». Методологизм не является чем-то специфическим только для неопозитивизма. Он был известен и классической буржуазной философии. Нетрудно убедиться, однако, что ее методологизм (например, критицизм Канта, панлогизм Гегеля) был прежде всего средством решения имманентных философских задач. Анализ познания в рамках этого методологизма осуществлялся на основе определенной философской концепции познания (трансцендентальная логика Канта, диалектическая логика Гегеля). В противоположность этому, логический позитивизм основывает свой методологизм на применении современной формальной (математической) логики, которая представляет собой конкретно-научную методологическую дисциплину. Будучи применена логическими позитивистами в качестве всеохватывающего «логического анализа языка науки», математическая логика выступала как средство «экспликации» (прояснения) и «рациональной реконструкции» языка науки, а не как аппарат, дающий возможность исследовать реальный процесс получения научного знания, «перехода от незнания к знанию», что всегда находилось в центре внимания «философской логики». Далее, если объектом классического методологизма так или иначе оказывались *типы содержания знания*, его категориальный аппарат, то неопозитивистский «логический анализ языка науки» отвлекается от этой задачи, считая, что это не методологический, а содержательный вопрос. Отсюда характерный для современной буржуазной философии науки разрыв между исследованиями категориально-понятийной структуры современной науки и анализом ее формально-методологических аспектов.

Были ли, однако, неопозитивистский методологизм и вообще вся концепция научного знания, выдвинутая неопозитивистами, беспредпосылочными в философском отношении, удалось ли им провести «чисто научный» взгляд

на науку? Конечно нет. Как известно, неопозитивистская концепция науки представляла собой интерпретацию науки в духе узкого эмпиризма, феноменализма и конвенционализма. «Строго научный» логический анализ языка науки сплошь и рядом оказывался лишь средством реализации этих философских взглядов. Неопозитивистская «революция в философии», по существу, не вышла за пределы классических идеалистических гносеологических установок. Дальнейшая эволюция логического позитивизма убедительно выявила несоответствие его теоретических установок и средств тем реальным задачам, на решение которых он претендовал. Сами логические позитивисты так или иначе вынуждены были признать узость и неадекватность своих исходных интерпретаций научного знания, заимствованных из классической гносеологии. Конечно, было бы большой ошибкой сводить содержание логического позитивизма только к переформулировке идеалистического эмпиризма и феноменализма. Логический позитивизм выдвинул много новых реальных проблем, его ошибки и поражения способствовали уяснению их позитивного содержания, но тем не менее не вызывает сомнения зависимость этого направления, претендовавшего на «революцию в философии», от определенных вариантов классической идеалистической гносеологии. Поэтому в новой форме, на новом уровне перед логическим позитивизмом возникали трудности, обусловленные неадекватностью классических гносеологических схем (например, попытки выработать критерий познавательного значения на основе «эмпирической осмысленности», поиски неопровержимых «протокольных предложений», конвенционализм как реакция на провал узкого эмпиризма и т. д.).

На материале истории философии самосознания достаточно ясно прослеживаются общие изменения, которые буржуазная философская мысль претерпела при переходе от классических к современным формам. С одной стороны, мы наблюдаем возросшую чуткость к новому комплексу проблем, связанных, прежде всего, с услож-

нившимися социальными условиями существования мышления; с другой — очевидную неспособность овладеть этими проблемами именно как социологическими, общественно-историческими, стремление вновь ввести их в традиционное русло методологического и морального ориентирования мыслящего индивида.

В силу этого (а также в силу ряда других причин, лишь частично рассмотренных в настоящей статье) в буржуазной философии не случилось того, что произошло, например, в физике XX века и вообще в современном естествознании, пережившем свою революцию и сумевшем создать подлинный синтез классических и неклассических представлений в принципиально новой картине природного мира. Иначе говоря, на сегодняшний день в рамках буржуазной культуры еще не сложилась действительно «новая» философия, которая адекватно концептуализировала бы стихийно развивающийся современный опыт и нашла средства для систематического мысленного освоения изменившейся проблемной реальности. Недюжинные усилия ума, масса таланта и труда, глубокие интуиции и технические открытия в аппарате философии не сложились в единое целеориентированное действие. В итоге современная буржуазная философия в целом сохраняет все признаки кризиса и легче поддается описанию в терминах, употребляемых для выражения кризисных состояний целых цивилизаций и культур, нежели в каких-либо иных, применяемых, скажем, для характеристики знания, развивающегося через внутренние радикальные перестройки, определяемое чисто содержательными соображениями.

Философия теснее и непосредственнее, чем какая-либо наука, связана с идеологическими и классово-социальными структурами, и в XX столетии сама ее способность преодолеть интеллектуальный кризис определяется тем, насколько она может вырваться за буржуазный горизонт, разорвать рамки буржуазного мышления, осознать (и тем самым преодолеть) укорененность философского творчества и интеллектуального труда вообще в условиях капиталистических структур.

В. В. Калиниченко

---

ПОНЯТИЯ «КЛАССИЧЕСКОГО»  
И «НЕКЛАССИЧЕСКОГО»  
В ФИЛОСОФИИ  
М. К. МАМАРДАШВИЛИ

В философском самоосмыслении необходимо присутствует прошлое. Смысл современности кристаллизуется в соотношении с прошлым и схватывается в оппозиции «классика — современность». Определенность «классического» оплачивается неразличимостью исторических индивидуальных деталей, объединением многих разнородных нитей развития мышления, не обязательно ведущих к точке, из которой совершается современное осмысление. Самоосмысление неизбежно ведет к актуализации прошлого, к его «онастоящиванию» (*Vergegenwärtigung*): в классике обнаруживаются потенции или интуиции неклассического опыта. И в меру наличия таких интуиций фигуры прошлого получают свою индивидуацию. Философы прошлого становятся нашими современниками, а тот, кто делает или «застает» их таковыми, получает упрек в том, что для него нет истории и «все кошки серы».

В философии М. К. Мамардашвили оппозиция «классическое — неклассическое» играла центральную роль. Соотношение самих этих понятий у него явно не умещалось только в исторический контекст соотношения эпох или культур. В его работах можно увидеть определенное смещение в трактовке этих понятий в сторону от привязки их к историческому времени — к выявлению архетипической «встроенности» классики в неклассический опыт. Такое смещение я прослежу ниже, имея в виду в основном три работы: известную статью трех авторов «Классика и современность...», «Классический и неклассический идеалы рациональности» и «Картезианские раз-

мышления»<sup>1</sup>. В центре моей темы выступает то, каким образом Декарт как интеллектуальный герой классической философии в интерпретации Мамардашвили оказывается в то же время и неклассической фигурой.

## 1. ПОНЯТИЯ «КЛАССИЧЕСКОГО» И «НЕКЛАССИЧЕСКОГО» В СТАТЬЕ 1972 ГОДА

Работа «Классика и современность...» явилась событием в нашей литературе тех лет. Ее собственно онтологическое содержание органично входит в предшествующие и последующие разработки М. Мамардашвили. Можно сказать, что данная статья в целом написана с марксово-веберовских позиций. Здесь «две эпохи» в развитии буржуазной философии рассматриваются в двух срезях, один из которых раскрывает социальный фундамент общественного производства в широком смысле и является, собственно, основным по отношению к «идеологической» поверхности философских рационализаций. Авторы прямо утверждают, что многое в основаниях и предпосылках классической философии, в ее теоретических результатах является «вторичной идеологизацией» или рационализацией переживаний и самоощущений, порождаемых конкретно-исторической, а потому преходящей ситуацией. Авторы вместе с тем исходно ограждали себя от каких бы то ни было социальных редуций смыслового поля философии, вводя «промежуточное звено» между социальностью и философией — самого интеллектуала, который из «свободного художника» превращался в субъекта или, точнее, «агента» духовного производства, что и накладывало отпечаток эпохи на все поле философствования. В то же время, при всей ясности указанной схема-

---

<sup>1</sup> См.: Мамардашвили М. К., Соловьев Э. В., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. М.: Наука, 1972 (далее по тексту КиС 1972 (в квадратных скобках указаны страницы настоящего издания). — *Ред.*); Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси: Мецниереба, 1984 (далее по тексту КиН 1984 (в квадратных скобках указаны страницы настоящего издания). — *Ред.*); Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М.: Прогресс, 1993 (КР 1993).

тики, она фактически мало что решала относительно самих интеллектуальных структур, ибо аккомодация взгляда на субъективности или личности оказывается принципиально иррелевантной социальной схематике марксизма или родственных ему парадигм. Дело здесь обстоит аналогично тому, как биофизическая схема восприятия ничего не решает относительно механизмов «превращения» чувственных данных в семантику представлений. Не случайно уже в ранних работах Мамардашвили вводилось представление о системных детерминациях между социальной и собственно сознательной сферами. Во всяком случае, поиски механизмов и резонансов выработки тех или иных фундаментальных установок философствования неизбежно приводили исследователя к переосмыслению самого феномена сознания, где обнаруживались многомерные структуры, механизмы «замещений», где сама онтология сознания снимала традиционные оппозиции «субъективное — объективное» и т. п. В последующих своих работах Мамардашвили фактически снял постановку вопроса о соотношении сознания и социальности как отдельных сфер реальности, — а вместе с этим и исторический, ситуативный контекст этих поисков стал для него проблематичным.

Каким образом в работе 1972 года характеризуются основные черты классического философствования?

«Классическое Просвещение и рационализм воспроизводили объективный мир прежде всего в терминах деятельности (еще точнее — в формах некоторого деятельного бытия, которое проявляет, „ведет себя“ аналогично тому, что самосознательно создается человеком на рациональных основаниях, наглядно и непрерывно связывающих цель и средство, результат и действие, реализацию и замысел)»<sup>1</sup>.

А сама деятельность понимается через сознание, ее элементы должны быть даны как такие содержания, которые допускают доведение до своих «ясных и отчетливых» оснований. Такое отождествление деятельности и сознания авторы называют одним из базовых мысленных «уравнений» классического философствования и основой постижения предметов. Такая деятельность

<sup>1</sup> КиС 1972. С. 37 [193].



«выступает в качестве модели, воспроизводясь на уровне которой, события и связи в мире могут получать рациональную и объективную формулировку, поскольку их наблюдение и восприятие в любом месте и в любое время может быть представлено и неограниченное число раз повторено в виде самотождественных образований сознания, операциональное правило которых известно и может быть задано и которые, следовательно, могут контролируемо воспроизводиться субъектами»<sup>1</sup>.

Таким образом, здесь предположение однородности и непрерывности состояний сознания, формируемых операционально дистинктными процедурами рефлексии, прямо соответствует контролируемо воспроизводимой структуре бытия, могущей быть в принципе схваченной как бы из одной точки «абсолютным наблюдателем».

Такое предельное «задание» человеческой субъективности было в качестве осознанного принципа закреплено в философии Декарта. Принцип этот характеризуется так:

«мы адекватно познаем внешний мир лишь при условии, что одновременно в самих себе, в своем сознании схватываем ту познавательную операцию, с помощью которой он постигался; знание содержания (сущности) исследуемого объекта опирается на внутреннее (рефлексивное) воспроизведение и фиксацию схемы представления предметности этого объекта в сознании. Рефлексивное обращение к схеме (а она полагается уже существующей и действующей в сознании независимо от какой-либо субъективности индивида) означает, что это предметное представление перестраивается, „очищается“ и уточняется, будучи рассмотрено как бы из некоторого абсолютного внутреннего центра, пункта „безусловной очевидности“, откуда предмет и акт мысли, объект и субъект видятся как нечто тождественное. Позднее эта абсолютная инстанция получила наименование „самосознания“»<sup>2</sup>.

Обратим внимание, что эти характеристики Декартова «режюме» классики явно не содержат следов конкретно-истори-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 38 [194–195].

<sup>2</sup> Там же. С. 41–42 [198].

ческой ситуации; они выглядят как формулировки, раскрывающие механизм интеллектуального действия как такового, ведущего к объективному знанию. Однако то, что этот смысл полагается (а не только усматривается) именно так, а не иначе, может быть понято через определенные аналогии социальных обстоятельств. Если только мы не забудем при этом, что сами социальные обстоятельства телеологически понимаются таким образом через интеллектуальные структуры. Поэтому некий ситуативный, «случайный» элемент — если и содержится в выделенных характеристиках классики — должен быть объяснен иначе, не в марксистской парадигме, через нахождение такой специфики опыта сознания, генетическое пространство которой не покрывается какой-либо одной эпохой. Так что, скажем, и Платон в определенной ретроспективе может быть «не классиком», хотя у него и не было языка новоевропейской философии.

Итак, согласно «классике», в составе внутреннего опыта именно рационально выделяемые очевидные образования как раз и позволяют усмотреть фундаментальные характеристики мира «как он есть». Классика ориентирована на десубъективацию (точнее было бы сказать: деиндивидуализацию) внутреннего опыта. В неклассическом уме имеет место ориентация на рефлексию, восстанавливающую субъективность, ее неразложимые целостные внутренние переживания.

«Речь идет не о рефлексивном извлечении из глубин привилегированного, абсолютного, социально не искаженного сознания универсальных истин, истин-программ, которые затем ориентируют непросвещенную массу. Речь идет, напротив, о прояснении сознания, „брошенного“ в наличный социальный мир, претерпевающего его массивированное воздействие. Внутренние достоверности („истины“) выступают просто как базисные образования этого сознания, обеспечивающие его прочность, интегрированность, его способность противостоять внешней манипуляции, социально организованному принуждению к иллюзии»<sup>1</sup>.

Приведенная характеристика обнажает одну весьма симптоматичную вещь: с одной стороны, классика идеологизирует

<sup>1</sup> Там же. С. 63 [222].

домонополистическую эпоху; с другой — она такое завоевание этой эпохи, которое помогает противостоять монополистической современности. И по сути тот критический упрек, который высказали авторы в адрес современным вариантам философского самосознания, упрек в том, что это самосознание не смогло преодолеть классики, в определенной части звучит как похвала. Однако в разделе статьи, посвященном разложению традиционных форм духовного производства и соответствующей им структуры самосознания, можно встретить характеристику, по которой конструкция «абсолютного самосознания» не изжита, не преодолена, не заменена какой-либо более развитой концепцией и т. п. И такую, продолжающую существовать, классическую позицию авторы относят к сознанию «вчерашнего просветителя», «миссионера-неудачника». Однако Декарт у Мамардашвили менее всего похож на такого персонажа. Правда, нужно иметь в виду, что речь идет о «разложении» классики, о ее «вульгаризациях» и т. п., однако усматривать, в свою очередь, именно в классике истоки и тайну таких вульгаризаций было характерным для марксистски ориентированных анализов, — вспомним хотя бы знаменитую «Диалектику Просвещения»<sup>1</sup>. Но Мамардашвили не разделял такие образы всеобщей повязанности, образы, имеющие, конечно, свое право на существование.

Уже в работе «Классический и неклассический идеалы рациональности» происходит сближение Декарта с неклассическими установками вместе с отходом от прямых социальных параллелей в сторону онтологии.

## 2. ОНТОЛОГИЯ НЕКЛАССИЧЕСКОГО ОПЫТА

В работе «Классический и неклассический идеалы рациональности» рассматриваемая оппозиция раскрывается преимущественно уже не в историко-культурном контексте. Послед-

---

<sup>1</sup> Речь идет о совместной работе Макса Хоркхаймера и Теодора В. Адорно «Диалектика Просвещения» (1947 г.). Есть русский перевод: Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. — Прим. ред.

ний служит скорее контекстом стимулов: он поставляет проблемы и опыт, ведущий к доминированию внимания к тем сторонам реальности, которые до сих пор оставались в тени, однако изначально не могли не проявляться и не фиксироваться в какой-либо форме. «Что я могу знать?» — это ведущий вопрос для Мамардашвили в данной работе. Центральным здесь выступает структура опыта с учетом того, что произошло в жизни и теориях XX века. Вопрос Канта разрешался нахождением границ разума, границ мыслимого. Они обозначают место встречи человека с непостижимым, следовательно, означают и исходные интенции разума практического. Само событие встречи абсолютно. Границы, равно как и место, могут быть относительными. Парадокс узнавания непостижимого разрешается Кантом в языке трансцендентального. Парадигма трансцендентальной философии Канта необходимо связана с определенным пониманием человека, его положения в космосе как мыслящего и чувствующего существа. Следовательно, и трансцендентализм может быть разрушен только вместе с этим пониманием человека или вместе с человеком, так себя понимающим.

Исследование границ разума, структуры опыта или, как говорит Мишель Фуко, «точки приложения когито» в «Классическом и неклассическом идеалах рациональности» проводится по преимуществу в онтологическом плане: здесь исследуется особое бытие мыслящего, и уже через это — бытие мира, формы его данности, мыслимости или немыслимости. С какими обстоятельствами связано и что такое есть «неклассическое задание ума»? Классика предполагала, что

«законосообразные высказывания о вещи возможны в той мере, в какой мы можем представить или вывести эмпирически наблюдаемые проявления вещи в пространстве и времени в качестве *выполнения* вещью в эмпирическом событии некоторого предельного (или максимального) понимания, которое содержится в законах»<sup>1</sup>.

И именно такого рода допущения о системе мышления лежат в основе идеальных объектов классической физики. Вместе с тем принципы такого объективного миропонимания за-

<sup>1</sup> Наст. издание. С. 47.

ключали внутреннюю спиритуализацию, ибо здесь неизбежно допускается существование максимально мощного интеллекта, обладающего абсолютной информацией, к которой человек общается по мере познания.

«...Все уже есть как бы „в себе“, дано и лишь актуализируется в адекватности знания, в *момент* устанавливая истинностное соответствие (трансцендентальное есть чистая форма всякой такой актуализации)»<sup>1</sup>.

Однако как раз явления сознания не поддаются такого рода идеализациям. Это явления, которые, по выражению Мамардашвили, обладают «феноменальным измерением». Под «феноменом» Мамардашвили фактически понимает то, что ранее он исследовал в качестве «превращенной формы» сознания<sup>2</sup>. Феноменальное измерение связано с тем, что сознательные явления особым образом

«экранируют и индивидуализируют себя, выстраиваясь — помимо универсального мира абсолютного наблюдателя — в свои (замкнутые или полужамкнутые) миры... Ускользание сознательных формаций из-под луча максимального понимания, или „выполнения предельно понятого“, которое определяло законосообразную траекторию вещи, происходит с порождением внутренних продуктов неразложимых взаимодействий, меняющих (или заново создающих) определенную топологию, пространственно-временное расположение топологических (а не объектных) содержательностей сознания...»<sup>3</sup>.

Эти продукты неразложимых взаимодействий, образующие феноменальный слой сознания, не могут быть отделены от «пространства» их наблюдения: они «возмещают» его так, что мы сами как чувствующие и сознающие существа, осуществляющие наблюдение, имеем дело с фундаментальной необратимостью самого наблюдения, самого познания сознательных явлений. Дело в том, что в качестве возможного источника нашей информации феноменальный слой заключает условия

---

<sup>1</sup> Наст. издание. С. 49.

<sup>2</sup> См. его статьи «Анализ сознания в работах Маркса» (1968), «Пре-вращенные формы (о необходимости иррациональных выражений)» (1970) в книге «Как я понимаю философию» (М.: Прогресс, 1992).

<sup>3</sup> Наст. издание. С. 49.

возможности знания этой информации или прочтения самого себя как текста сознания. Здесь мы имеем дело с неким необратимым самовоздействием системы, где наблюдаемое и наблюдатель представляют по сути одно. И мир, который здесь исследуется

«не может вернуться в прежнее положение, и поэтому мы не можем знать о том, каким он был до того, как он *уже* измерялся, *уже* воспринимался, *уже* наблюдался. А под сомкнувшейся волной необратимости лежит определенный пробел, определенная пустота или дыра, которую мы не можем, повторяя операции и игнорируя индивидуальность и неделимую целостность результирующих явлений, пройти. Или, что то же самое, не можем разложить промежутки некоторым непрерывным образом, так, чтобы мы могли, сохраняя тождество предмета, или объекта, высказываний, пройти от одной точки наблюдения к другой в непрерывном реальном пространстве и времени локализации физических событий»<sup>1</sup>.

Такие объекты теряют естественность в классическом понимании, поскольку становятся спонтанными и неконтролируемыми, здесь проявляются такие силы, правила конструкции которых в принципе неизвестны, они инородны непрерывным образом организованному опыту. Мы знаем, что стоит за утратой этой «естественности» в научном, социальном, эстетическом и т. д. опыте XX века. Но теперь нужно посмотреть на эту же «неестественность» иначе, нужно выявить момент переходящей историко-культурной ангажированности нашего собственного, классического понимания естества, — с тем чтобы саму неконтролируемость увидеть как встречу с иным, непостижимым, «обхождение» с которым заставит нас пересмотреть классические представления о мире и рациональности.

Итак, объекты становятся непонятными; но как раз эта непонятность, отмечает Мамардашвили, может оказаться продуктивной в плане выхода к жизни самих объектов, где реально «материализуются» наше непонимание и наша конечность. Наша конечность разрешается в некоей феноменальной полноте, в «феноменальном слое», где совершаются действия, не

<sup>1</sup> Наст. издание. С. 53–54.

приводимые к рациональной форме, схватываемой в рефлексии классического ума. Между тем эти действия попадают в поле зрения ума феноменологически приспособленного, который замечает, что они

«получают форму и траекторию движения, получают пространство жизни: они — не ожидая никакого понимания, никаких будущих возможностей рационального контроля и дубликации — интерпретируются в индивидуально-психическом механизме, дополняются и восполняются, трансформируясь в надстроенные на них образования... Независимое, реальное действие „действительно испытанного“, появившееся в человеческом осознании <...> оказывается моделью проекции на мир возможностей человеческого сознания, обобщенной реакции, общего состояния человеческой психики, мотивов, представлений и так далее»<sup>1</sup>.

Отсюда у Мамардашвили идет интерпретация попыток философии XX века зафиксировать особую жизнь или бытие сознания, его «материализации» и возникающую в этой связи необходимость переосмысления социальной науки, психологии и теории сознания (Маркс, Фрейд, Гуссерль и др.). И своего рода резюме неклассической установки звучит у него так:

«Мы можем теперь зафиксировать допущение, что есть „полевые“ (то есть континуального действия) состояния понимания (независимо от понимания тобой себя или другим — тебя), а они имеют вещественную сторону, „тело“, то есть они суть „понимательные вещи“, которые мы не можем разложить и воспроизвести по рефлексивной схеме сознания. Мы понимаем сделанным, а не сделанное, то есть мы понимаем, сами установившись в качестве события в мире вместе с законами этого мира. В этом смысле законы мира нельзя понимать, не помещая в сам мир некое сознательное и чувствующее существо, которое понимает эти законы. Понимание законов мира есть одновременно элемент мира, законы которого понимаются»<sup>2</sup>.

Такого рода видение или неклассичность Мамардашвили отмечает и у Декарта, и в этом плане Декарт уже изымается

---

<sup>1</sup> Наст. издание. С. 60.

<sup>2</sup> Наст. издание. С. 106.

из контекста доминирующих клишированных характеристик картезианства. Мамардашвили показывает, что возможность встречи с неклассическим заключена уже в способе мышления самого Декарта. Именно в таком ключе и уже специально Декарт рассматривается в «Картезианских размышлениях».

### 3. НЕКЛАССИЧНОСТЬ ДЕКАРТА

«Картезианские размышления» — не о внешнем предмете, не о философии Декарта; это работа — испытание на себе философии Декарта, ибо понять — значит сделать понимаемое собственной возможностью, возможностью собственной мысли, — как любил повторять сам Мамардашвили. Поэтому здесь предмет мысли и ее осуществление достигают редкой сопряженности. Поэтому «Картезианские размышления» в принципе незаконченная работа, здесь мы втягиваемся в круговое движение, в воронку вопроса об онтологии мысли, движение, захватывающее все большее число тем философии.

В центре здесь — истолкование принципа когито, этот сложный аккорд в исполнении Мамардашвили, редко достижимое созвучие онтологического, экзистенциального и теологического смыслов... В точке личностного самосознания ты — Бог, ты — без-основен, поэтому для Мамардашвили принцип когито — это прежде всего редукция, срезание всего, что вошло в тебя помимо тебя, на правах непонятого.

«Сомнение есть отказ от удвоения мира. Утверждение, что если вообще что-нибудь и существует, то только *здесь и сейчас*, и ничего нельзя продолжать, улучшать или менять, а нужно найти источник там и измениться самому»<sup>1</sup>.

Картезианское сомнение, ведущее к трансцендентальному, по сути, религиозно, ибо оно ведомо признанием,

«что есть какая-то другая жизнь, более реальная, чем та, которой мы живем в нашей повседневной, обыденной жизни. И что в этой повседневной жизни миры продолжают, времена удваиваются, а там все обстоит иначе»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> КР 1993. С. 36.

<sup>2</sup> Там же. С. 37.



Переход в эту, иную реальность осуществляется через то, что Мамардашвили называет «точками интенсивности». Таковы у Декарта прежде всего Бог и когито. Выше мы видели, что в характеристике неклассического опыта важную роль играет особого рода необратимость, необратимость установления, доопределимость мира. Но необратимость предполагается и в самом принципе когито. Установление факта моего существования через когито задает мир, в котором что-то можно понимать.

«Восприятие чего-либо без „я“ в точке восприятия, т. е. без того, чтобы особыми актами был установлен когитальный носитель этого восприятия, не завершено, не доопределено до конца и не является уникальным... Процесс и вещи в мире доопределяются в точке их восприятия, в точке, где сотворено „я“, *когито. Реальное событие в мире*»<sup>1</sup>.

В этом мире даже Бог не может делать бывшее небывшим, создавать людей, которые не понимали бы Его в принципе. В этом смысле Декарт накладывает эмпирические ограничения на нормы разума и на Бога<sup>2</sup>. Декарта Мамардашвили даже называет «маньяком необратимости»<sup>3</sup>.

Итак, наше восприятие определяется добавлением какого-то иного источника помимо того, что мы воспринимаем. Этот источник у Декарта носит название «врожденных идей»; это некие формы сцепления меня и мира.

«...Мы видим или узнаем путем смыкания „идей“ с видимым (или слышимым) в материальных знаках, — „идей“, являющихся образованиями, которые я назвал полными предметами (или полностью определенными) и притом существующими в особом режиме „вечного настоящего“, а не в последовательности»<sup>4</sup>.

То есть узнавание индивидуальных смыслов, узнавание добра, справедливости, идеальных структур по материальным следам воспринятого есть некое самоузнавание, которое не имеет мирских оснований.

<sup>1</sup> Там же. С. 63–64.

<sup>2</sup> Там же. С. 59.

<sup>3</sup> Там же. С. 74.

<sup>4</sup> Там же. С. 68.

Но можно ли здесь дойти до причины — не в смысле указания на нечто, принадлежащее тому же ряду, что и следствия, но в смысле последней причины, на которую можно указать косвенно — ведь мы находимся всегда после ее действия? Эту дополнительную, завершающую мир причину Мамардашвили, следуя Декарту, называет «действующей причиной» (*causa efficiens*). Она подобна воле короля, которая создает закон, не предшествует закону и есть закон. И Бог в этом смысле не предшествует нам по времени. Здесь рождающее не предшествует тому, что рождается.

«Нет такого предмета, о котором, повинаясь терминам наглядного языка с его временными наклонениями и законами, я мог бы сказать: если что-то рождается, то рождающее предшествует рожаемому»<sup>1</sup>.

Действующая причина «утоплена» в действии, поскольку это действие берется как готовое в мирской аккомодации сознания (в «естественной установке», говоря феноменологически). Но в момент доопределимости, в момент индивидуации смысла, или, как говорит Мамардашвили, «первосинтеза сознательной жизни» мы имеем дело с актуальной бесконечностью этой причины. Здесь кроется необратимость установившихся смыслов мира, необратимость как фундаментальный факт нашей мирской жизни. Иначе, на другом языке, это называется «бытием-к-смерти». Отсюда возникает столь парадоксальная характеристика этой же самой необратимости — как тезис о несуществовании Бога. Ибо если один раз Бог у нас появился в ткани опыта и существования (как это имеет место, например, в декартовском переживании-аргументации когито), то удваивать Его, говоря, что Он есть, есть до нас, отдельно от события когито, — мы не имеем права<sup>2</sup>. Вместе с тем сам смысл предвечности Бога правомерен — однако нужно понять, что это — правомерность *принципиально изнутри нашей* мирской ситуации. А тезис о не-существовании есть знак нашей фундаментальной неукорененности в этом мире, философски проясняемой в трансцендентальном опыте. В этом плане можно сказать, что трансцендентализм глубочайшим

<sup>1</sup> Там же. С. 73.

<sup>2</sup> Там же. С. 74.

образом теологичен. И самое трудное в трансцендентальном мысле-опыте — это понимать заключенную здесь парадоксальность. В том числе — парадоксальность извлечения трансцендентального опыта у самого Мамардашвили, например в такой фразе:

«...Бога нет перед своим эффектом. В данном случае Бог, как *causa efficiens*, есть *causa efficiens* себя, т. е. меня как мыслящего о Нем. Бог, сохраняя меня, поддерживает свое существование»<sup>1</sup>.

В метафизике, по словам Мамардашвили, говорят о первопричине как о некоем привилегированном объекте, относительно которого запрещено ставить вопрос о причине. Но для Декарта (и Канта) только «я» в особом, трансцендентальном смысле не зависит от последовательности причин. Обращаясь к «я», Декарт не столько ищет причину, которой он был произведен, сколько причину, которая меня сейчас сохраняет, — чтобы освободиться от смены причин.

«Наш опыт складывается и устроен так, что сказать, будто отдельно от него существует еще предмет, называемый Богом, нельзя просто по закону того, как строится наша терминология. К Богу неприменимо понятие существования, ибо в строгом смысле только Он и существует; сказав это, мы ничего не добавляем. Мы не можем утверждать такой предмет, потому что мы уже имплицировали то, что называем Богом, в составе и структуре нашего опыта, который построен так, как построен, и связали с тем, что только внутреннее. Бог там, где действующий из „внутреннего“ человек»<sup>2</sup>.

А это ведь и ответ такому критику Декарта, как Ницше. Бог действительно «умирает» там, где человек лишается «внутреннего». Поэтому критика Ницше — это по сути не критика Декарта, а диагноз ситуации.

Итак, в основе декартовского принципа когито лежат интуиции особых онтологических структур, организованных как бы в трехтактном движении: свободное творение мира; воспроизводство и дление его, необходимо опосредуемое понимани-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 193.

ем бытия в точках интенсивности и воплощенных в видимых феноменах, понимание которых не предполагает «выхождения» к наглядности самого творения; и, наконец, снятие этих «овеществленных» воплощений, понимание их как символов тех человеческих сознательных усилий, которые не выводимы из материи воплощений, невозможны из них, ненаглядны и независимы от предметного языка этих воплощений<sup>1</sup>. Второй такт, собственно, определяет интеллигибельное пространство. И без него не было бы нашей встречи с непостижимым на третьем уровне — понимания символического. Второй такт, или момент, этой онтологической картины особенно важен. Здесь имеет место то, что Мамардашвили называет сращением физического и мыслительного, и здесь, в соединении души и тела, резюмируются все тайны для Декарта.

«...Это соединение есть тоже „воплощение“, „инкарнация“ — т. е. здесь в какой-то конкретной телесной форме тоже уложено нечто имеющее совершенно другую природу, которую мы своей мысленной силой не могли бы соединить с первой, не впадая при этом в противоречие или просто бессмыслицу»<sup>2</sup>.

И как раз на третьем шаге мы можем понять, что эта мысленная несоединимость души и тела, противоречащая факту соединенности, телесной воплощенности души, есть наглядный символ как условие возможности вообще нашего понимания, понимания «метафизической материи» самой мысли и мира человека, и потому сами душа и тело — вовсе не явления природы. Отсюда следует, что «дуализм» Декарта не может быть преодолен и всегда в той или иной форме будет воспроизводиться при условии грамотной мысли — пусть даже под флагом антидуализма. Равным образом, мысля понятие «я», мы также находимся в человечески-конечной ситуации, где синтезы и воплощения всегда-уже-свершились. Отсюда у Мамардашвили идет весьма существенная символическая трактовка трансцендентального:

«Мысля понятие „я“, мы моделируем феномен наглядного (в материале нашей психики) осознания, когда соверша-

<sup>1</sup> Там же. С. 102.

<sup>2</sup> Там же. С. 105.

ется не процесс познания нами чего-то, а процесс нашего собственного развития в соотношении с тем, что я называю символом»<sup>1</sup>.

Так мы становимся причастны бытию, и наше понимание себя и мира в соотношении с символом «я» есть условие и «часть» самого бытия. Не мыслью, в этом смысле, а самим фактом и действием бытия порождается и длится «процесс развития» — независимо от того, как выполняется тем или иным физическим или психическим устройством феномен осознания.

«Но тем не менее, — говорит Мамардашвили, — в таком построении понятия сознания какая-то физикоподобная, действующая основа все-таки предполагается, имплицитована и открывает линии дальнейшего философского развития, вполне развернувшиеся в XX веке. Эта основа — не „тело“ в физическом, дискретно локализуемом смысле (как видимым образом выделенная единица с замкнутым на нее индивидуально-психическим механизмом, будь то даже марсианское тело или „тело“ какого-нибудь другого воображаемого фантастического существа)»<sup>2</sup>.

Проблематика «тела», через которую, как мы видели только что, происходит уже явное помещение Декарта в контекст философии XX века, обсуждается Мамардашвили одновременно с вопросом об «амплификации» (усилении, здесь: силе держания мысли), благодаря которой некая полнота познания совершается «здесь и сейчас», независимо от эмпирического познавательного движения (см. в особенности Размышление 10). Амплификация у Декарта достигается вхождением в некое сверхэмпирическое сознание, где «расположены» врожденные идеи. Это вхождение осуществляется актом когито.

«Усиление — это какая-то накачка сил в некий топос, в сверхэмпирическое, нереальное, постоянно функционирующее сознание и проработка в нем наших чувств, которые превращаются в воображение, т. е. в „чистую“ чувственность»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 181.

<sup>2</sup> Там же. С. 182.

<sup>3</sup> Там же. С. 230–231.

В этом режиме амплификации сознание непрерывно, хотя эмпирически это не имеет места. Здесь, как говорит Мамардашвили,

«все точки наблюдения равно присутствуют, пробегаемы взором и прозрачны. И таким образом в топосе имеет место рефлексивная однопространственность и некоторая одновременность всех точек наблюдения: сознание есть здесь, и одновременно то же самое сознание есть в другом месте... Но усиление происходит и на уровне наших наглядных моделей воображения»<sup>1</sup>.

Такое воображение Декарт называл «частью тела», это есть некий не натурально рожденный орган, посредством которого сама эмпирия, материал чувственности, получает свою определенность. И более того, сама эта определенность, или синтез, необратим, мы уже не можем проследить механизм этого синтеза в терминах предметных содержаний, «обработки» чувственных данных и т. п.

«Здесь нет непрерывного перехода от материального содержания ни одного из этих элементов (имеются в виду элементы чувственных данных, или в примере Мамардашвили — черточки изображения мексиканца<sup>2</sup>. — В. К.) к общему их концептуальному смыслу, который мы извлекли; мы не имеем права объяснять видение неба указанием на то, что оно существует вне нас. Объяснение должно состоять в реконструкции *синтеза*, который происходит в нашей сознательной жизни»<sup>3</sup>.

Иначе говоря, мы не можем здесь сопоставлять нашу наглядную картину, определившееся значение предмета и воздействия этого предмета как элемента мира. Ибо нет «третьего глаза». И более того, сами элементы мира у нас могут появиться только после того, как они были синтезированы. Но тогда что значит «реконструкция синтеза»? Эта реконструкция должна опираться на нечто само-данное, на такие проявления, которые и есть сущность того, что проявляется. Декарт

<sup>1</sup> Там же. С. 253.

<sup>2</sup> Речь идет об известном гештальте «Мексиканец на велосипеде». — Прим. ред.

<sup>3</sup> Там же. С. 268.

в качестве такового полагал сознание сознания или самосознание. Это для него было основой проблемы существования. Но Мамардашвили замечает, что отсюда, через раскрутку «упечатленной души», практически невозможно описать синтез мира. Ведь и само существо, обладающее этой душой, непрерывно воссоздается. Размышляя здесь над тем, что такое «есть», Мамардашвили говорит:

«„Есть“ — это „есть“ *участия*, некоторый мир участия: я в нем есть или меня нет, действует сам факт „*есть*“, формальный факт существования, а не содержание существования. Декарт считает: мир есть, если это участие все время есть, если я все время *подставлен*, возрожденный заново, сызнова в каждый момент творимый Богом, под все восприятия, утверждения, поступки и т. д. Т. е. это — непрерывность участия. Это не мир представления или мир картины, а мир участия. Этот факт участия мы и называем термином „бытие“, особым термином, отличным от термина „существование“»<sup>1</sup>.

Но давайте зададимся вопросом: является ли сказанное *ответом* на вопрос о возможности реконструкции синтеза (разумеется, не в смысле синтеза вперед вынесенного содержания мира)? В том, что говорит Мамардашвили о «мире участия», содержится предпосылка непрерывности, предпосылка, которую весьма непросто совместить с сутью неклассического опыта. Непрерывность означает, что

«между „я мыслю“ и существованием нет интервала, нет еще какого-то времени, ибо это и есть само время. Я *случился* в акте мысли, и уже не нужно доказывать существование, потому что доказательством и было бы в таком случае введение каких-то вещей внутрь между „мыслю“ и „существую“»<sup>2</sup>.

И этот принцип, подчеркивает Мамардашвили, неотъемлем от возможности научного познания как такового. Этот принцип необходимо предполагает введение рефлексивного уровня,

<sup>1</sup> Там же. С. 276. (Цитата приводится в исправленном виде по сохранившейся в архиве М. К. Мамардашвили машинописной расшифровке курса лекций по Декарту. — *Ред.*)

<sup>2</sup> Там же. С. 276–277.

ибо мое «случание» в акте мысли определяет (или доопределяет) мир, синтезируемый в идее, которая есть форма всякой мысли, непосредственным перцепированием которой мы знаем наши мысли.

Иначе говоря, принцип непрерывности допускает такую организацию сознательного опыта, в котором возможен эксперимент с его рефлексивно контролируемым воспроизведением мировых событий и т. п.

И вот в таком принципе непрерывности заключена, как говорит Мамардашвили, последующая беда, — поскольку это допущение в свете опыта XX века должно быть «сильно ограничено или просто снято». Между тем именно на таком принципе строится классическая теория познания. Что под всем этим имеет в виду автор? Предваряя последующие неклассические возражения принципу непрерывности, помечу пока возможное направление ответа. Дело в том, что из интерпретации принципа когито, которую развернул Мамардашвили, можно увидеть: у Декарта уже есть место, где этот принцип неприменим: он фактически неприменим в момент творения, в момент синтеза; но парадокс состоит в том, что эти моменты — тоже суть состояния (или элементы) сознания, хотя и рефлексивно недублируемые, и о них возможно только косвенное знание (выше этот момент подчеркивался у Мамардашвили указанием на символическую природу «я»). Следовательно, ограничения принципа непрерывности, или рефлексии, идущие от опыта науки XX века, в общем виде связаны именно с тем, что в этот опыт были втянуты и явно проявились символизации сознания, и этот опыт оказался опытом «мышления немислимого». Характеристика этой ситуации у М. Фуко тем более интересна, что дается в близком к обсуждаемому языке. Приведу отрывок, где Фуко ведет спор с Декартом так, что фактически это и спор с Мамардашвили:

«в современном *cogito* речь идет о том, чтобы понять все значение того промежутка (нарушение принципа непрерывности. — В. К.), который одновременно и отделяет, и вновь соединяет сознающую себя мысль и ту ее часть, которая укореняется в немислимом. Современному *cogito* приходится (именно поэтому оно есть не столько открывшаяся очевидность, сколько постоянная, непрестанно возобнов-



ляемая цель) охватывать, воссоздавать, оживлять в четкой форме это сочленение мысли с тем, что в ней, под ней и вокруг нее не является собственно мыслью, но и не вовсе отрешено от нее предельной и непреодолимой внеположностью. *Cogito* в этой своей новой форме будет уже не внезапным прозрением, что всякая мысль есть мысль, но постоянно возобновляемым вопрошанием о том, как же мысль может обретаться одновременно и вдали и близ себя, как может она *быть* под видом невысказанного. Современное *cogito* приводит бытие вещей к мысли, лишь разветвляя бытие мысли вплоть до тех пассивных волоконцев, которые уже не способны мыслить»<sup>1</sup>.

Отсюда Фуко выводит фундаментальный разрыв между классической и современной эпистемами, разрыв, связанный с открытием «жизни», «труда» и «языка» как тех областей бытия, где невысказанное, неподконтрольное традиционной картезианской рефлексии радикально изменяет и бытие самой мысли. Здесь мысль является одновременно и знанием, и изменением познаваемого. Поворот этот происходил под знаком антропологии как науки, которая стремилась постичь человека в его целостности. Но, согласно Фуко, рассматривать человека на основе того, что он есть субъект жизни, труда или языка — удел простодушных простаков. И в этом смысле антропология для Фуко — это сон и мистификация, поскольку считать, что мыслит именно человек — есть лишь несуразная и нелепая форма рефлексии<sup>2</sup>.

Разумеется, я огрубил здесь фукианский фрагмент, разумеется, у Фуко в характеристиках современной эпистемы можно обнаружить (пусть в форме нарочитой многозначительности) много двусмысленностей, явно снижающих пафос критического радикализма по отношению к классике. В конце концов, Фуко прежде всего чуткий культуролог, и то, что движется в этой сфере, в произведениях знаний — это для него действительно движение. И все же здесь присутствует, возможно, не очень отчетливо уловимая точка спора между ним и Мамардашвили — в том, что касается понимания «онтологической судьбы» когито, и в этой связи — судьбы европейской культуры.

---

<sup>1</sup> Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-сэд, 1994. С. 345.

<sup>2</sup> Там же. С. 363.

Каков же ответ Мамардашвили на приведенную критику и оценку, какой выход он видит из затруднений, возникающих из видимой несовместимости принципа непрерывности и неклассического опыта встречи с непостижимым? Мы могли бы лишь приблизиться к такому ответу. Здесь особое значение имеют Размышления 13–15 «Картезианских размышлений», где ведется анализ декартовского трактата «Страсти души». Начиная 13-е Размышление, Мамардашвили вновь возвращается к принципу когито, фиксируя предельно четко, что есть здесь тайна, непостижимое. Я приведу этот фрагмент целиком:

«С одной стороны, мы знаем о мире, о естественных событиях в нем в той мере, в какой можем их развернуть пространственно, элиминировав из них какое-либо допущение, какую-либо тень внутренних мыслеподобных состояний. И тогда эти природные явления мы постигаем ясно и отчетливо: ясность и отчетливость — это критерий *sine qua non* Декарта. А с другой стороны, мы знаем и о сознательных явлениях, которые сопровождают познание первых. В том смысле, что при этом совершаются акты наблюдения, предполагающие превращенность физических воздействий (из ощущений) в феноменальную материю мысли, которая нам должна быть известна и использования которой — как „чувственных данных“ — нельзя избежать. Само это превращение — необъяснимая тайна, и мы можем каким-то образом лишь заблокировать этот необъяснимый пробел — в той мере, в какой рассматриваем психические данности и наблюдения только на уровне или в разрезе осознанности, феномена сознания. И тем самым, во-вторых, знание нами сознательных явлений сопровождается описываемые события в мире также и в смысле *понятия* сознания, какого-то допущения относительно того, каковы его свойства, каковы свойства апперцептивного поля субъектов, их длительности и самождества в нем. Такое понятие (эксплицируется оно или нет) — одно из независимых и первичных понятий объективного физического описания. Но оно может быть рассмотрено и со стороны знаний о сознательной жизни. Ведь сознательные явления известны нам еще и из нашего психологического опыта, опыта жизни и судьбы. В частности, из сознания, взятого как неко-

торая психологическая реальность — т. е. сращенного с тем фактом, что это сознание определенного частного существа, называемого „человек“, существа, имеющего именно эту, а не другую нервную систему и организацию»<sup>1</sup>.

Иначе говоря, здесь сознание присутствует дважды: один раз — как сингулярная точка, где мышление и существование соединены в символе «Я», символе, который, как говорит Мамардашвили, только и может вводить испытующее и чувствующее существо в структуру сознания; второй раз — через наглядную реализацию символа, модель психического или эмпирического «Я». Далее, «я», будучи символом состояния, реализует психические силы, вводит сопряженного с ним человека как бы в дуальную, т. е. субъект-объектную структуру сознания. Или, другими словами, располагает (или организует) его мысль так, что она не может одновременно постигать и «внешнее» в мире (объекты научной картины), и понадобившееся для такого постижения «внутреннее»<sup>2</sup>. «Я» на языке Канта — это вещь-в-себе. И наше познание здесь всегда имеет дело с явлениями, предполагающими пространственную артикуляцию. Это есть то, что Декарт называет страстями, претерпеваниями. То есть здесь знания о душе помещены в сферу телесного, но телесного не в обычном физическом смысле, а в качестве наглядных реализаций символа «я». В качестве таких «тел» Мамардашвили интерпретирует «животные духи» Декарта. По сути животные духи, которыми Декарт населяет нервы, передающие раздражения и возбуждения, означают

«некоторый интегративный уровень по отношению к уровню физического действия передачи раздражений в том случае, когда слагающие контакта, передаточного соприкосновения (передаваемое, передающее, приемник) разнородны, гетерогенны по природе»<sup>3</sup>.

Эти животные духи, или как бы «надутые состояния», объединяют предмет и того, кто его воспринимает, это и есть душа, которая ощущает и мыслит «вся целиком». Мамардашвили далее показывает, что введение таких представлений у Де-

---

<sup>1</sup> КР 1993. С. 282–283.

<sup>2</sup> Там же. С. 284.

<sup>3</sup> См.: там же. С. 286 и далее.

карта имело антимеханическую направленность по отношению к природе мысли, поскольку здесь не допускается введение некоей инстанции, наблюдающей превращение физического воздействия в смысл видимого (недопущение «третьего глаза»). Но, не допуская таким образом «третий глаз», мы вводим «третьи вещи», особые мыслеподобные тела или органы, означающие принципиальную символизацию всяких наглядных образов восприятия, закрепляющую непостижимость телесных воплощений души. Однако это не непостижимость сознания, говорит Мамардашвили. Дуализм Декарта, который и воспроизводится в представлении «третьих вещей», означает, что «невозможна — и в этом его истинный смысл — картина (модель) связи между материей и сознанием»<sup>1</sup>.

Итак, по существу, эти вводимые Декартом животные души, или представление о «третьей субстанции», есть не объяснение связи души и тела, а опять-таки особые символизации, вводящие нас в дуальную структуру со всей имплицированной в ней непостижимостью необратимого синтеза. И тогда, если вспомнить, что говорит Фуко об открытии «жизни», «труда» и «языка» как особых реальностях, не поддающихся постижению, сопровождаемому Декартовой рефлексией, — можно было бы заметить, что по отношению к этой рефлексии они ничем не отличаются от иных феноменально наглядных превращений или синтезов сознательной жизни.

«Более того, — говорит Мамардашвили, — само *я-когито* как живое невербальное знание и активность, онтологическое существование в общем виртуальном поле непрерывного и бесконечно длительного рождения оказывается гораздо ближе к чему-то „третьему“ (на котором все мировые линии завязываются), чем к известным нам двум субстанциям. Так не есть ли *когито* то особое место (топос), материя которого тоже особая? Декарт лишь предупреждает: для нас это своего рода *непостижимая* „третья субстанция“»<sup>2</sup>.

И в качестве такого «места» сознание допускает объективное описание, и здесь возможна своего рода «теория» — толь-

<sup>1</sup> Там же. С. 286.

<sup>2</sup> Там же. С. 304.

ко в качестве «орудия освобождения человека в упорядочении жизненного и космического хаоса, потока природно-зависимых потребностей»<sup>1</sup>. Декарта автор в этом смысле называет «неистовцем освобождения». И только в этом смысле сознание становится доступным, т. е. доступным не в качестве эмпирического, которое смутно и неотчетливо — а как трансцендентальное сознание.

«И тогда становится ясно, что принцип *когито* означает, что *бытие есть форма всякого собранного субъекта*. И бытие же есть действие»<sup>2</sup>.

И есть одно испытание, которое в познании души может привести к освобождающей собранности.

«Я имею в виду, — говорит Мамардашвили, — способность испытания страдания в его *полноте*, в одном-единственном числе, одном экземпляре (как смерть — одна), не растаскиваемым на множество отдельных страданий, пробегаемых истерикой нашей слепой проективной надежды, для которой страдание — незаслуженная случайность, а будущее — дурная бесконечность, несущая нам самих же себя, неизменных, таких как сейчас, но живых и счастливых. Эта полнота — очевидное состояние. <...> Это состояние особой какой-то прозрачности и почти что звонкой ясности, которую приобретают события, вещи, лица и суть дела и судьбы в момент высокого, *одного* страдания. Когда мир выступает прозрачно и четко — как *невозможная* возможность и „схождения всего как надо“. И очевидно, это одна из самых больших человеческих радостей. Ибо ты сам здесь — в точке, где „все сойдется“»<sup>3</sup>.

...Оглянемся назад. Что сделал Мамардашвили? Он показал, что принцип *когито*, лежащий в основе схематизации классического опыта, оказывается в такой своей функции неприемлемым к самому себе. В онтологических своих предпосылках, в укорененности той реальности, из которой он возникает — реальности самоопределения человека, — этот принцип не только очерчивает область осуществимости непрерывной рефлексии, но

<sup>1</sup> Там же. С. 322.

<sup>2</sup> Там же. С. 305.

<sup>3</sup> Там же. С. 340.

также и границы классической постижимости, границы, которые вне классической «установки ума» невозможно понять — а только в слепоте наткнуться на них. Когито как редукция актуально неосуществима «раз и навсегда». Но без Декартовой когитации человек действительно обречен быть стертým, как след на песке во время морского прилива. Можно поразиться, как легко стираются эти «следы». Можно идентифицироваться с этим прибором, говоря, что сам разум и есть сон, который рождает чудовищ... Забывая при этом, что разум есть разум практический и он не исчерпывается своими историческими обличиями. И это забвение делает Декарта «картезианцем», удобной мишенью для большинства современных первопроходцев в науке и философии. Такая экстравагантность не столь уж невинна, она не просто «описание» того, что Ничто есть реальность, это — попытка признать Ничто за единственную реальность. Что же тогда те тропинки разума, которые сквозь подавляющий и дремучий гвалт взаимонепонимания прокладывал в тихих и внятных беседах Сократ?.. И разве он искал только «консенсуса», столь любимого современными либеральными прагматиками? «Только небольшое число профессоров философии все еще воспринимает всерьез картезианскую идею о „естественном порядке разума“, т. е. о некоей внеисторической и транскультурной логической структуре, которая якобы определяет большую важность вопросов, задаваемых философами, по сравнению с вопросами, задаваемыми прочими интеллектуалами»<sup>1</sup>. Мамардашвили ответил: дело не в прочих интеллектуалах или философии, как она оформляется исторически. Понимаемая так, исторически и факультативно, философия действительно становится маргинальным занятием, все менее интересным для прочих интеллектуалов. Но как держать душу в собранности, в способности испытать страдание «здесь и теперь»? Тогда открывается эта «вечная философия» как элемент, в котором только есть шанс человеку стать собственнo субъектом. Открываться она может почти незаметно и в неожиданных местах. Ее вопрос «почему есть нечто, а не ничто?» сегодня, возможно, почти не слышен. Сегодня все меньше озабочены вопросами «что я могу знать?», «что я должен

<sup>1</sup> *Ропти Р.* Универсализм, романтизм, гуманизм. М.: РГГУ, 2004. С. 29.

делать?» — разве что вопросом «на что я могу надеяться?». Но на последний вопрос невозможно ответить, не ответив на первые. «Только Бог может нас спасти» — слова Хайдеггера после всеевропейской катастрофы. Но мы живем не после, а внутри катастрофы, снова «под собою не чуя страны». Россия еще не закончила преподавать те «уроки», о которых писал Чаадаев. И только Богу мы обязаны, что есть еще Декартовский топос — место «схождения всего как надо». Но только себе каждый обязан тем, что это место иногда может стать реальным испытанием. Мамардашвили встраивает классическое в неклассический опыт. И это поистине героическая забота о европейской культуре в том нерегиональном, космополитическом смысле, который он имел в виду, сказав как-то: «Везде Восток, но иногда бывает Запад»...

1996 (2004)

# СОДЕРЖАНИЕ

***М. К. Мамардашвили***

**Классический и неклассический идеалы рациональности**

1. Проблема наблюдения . . . . . 9
2. Понятие феномена . . . . . 28
3. Многомерность феномена сознания . . . . . 53
4. Абстракция вещного эффекта континуума деятельности 80
5. Символический элемент рациональности . . . . . 111

***М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьев, В. С. Швырев***

**Классическая и современная буржуазная философия**

***(Опыт эпистемологического сопоставления)***

- Статья первая . . . . . 125
- Статья вторая . . . . . 154

**Классика и современность: две эпохи в развитии**

**буржуазной философии . . . . . 183**

***В. В. Калиниченко. Понятия «классического»***

***и «неклассического» в философии М. К. Мамардашвили***

1. Понятия «классического»  
и «неклассического» в статье 1972 года . . . . . 260
2. Онтология неклассического опыта . . . . . 264
3. Неклассичность Декарта . . . . . 269



**МЕРАБ КОНСТАНТИНОВИЧ МАМАРДАШВИЛИ  
КЛАССИЧЕСКИЙ И НЕКЛАССИЧЕСКИЙ  
ИДЕАЛЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

Ответственная за выпуск Наталия Соколовская  
Художественный редактор Вадим Пожидаев  
Технический редактор Татьяна Тихомирова  
Корректоры Станислава Кучепатова, Людмила Ни  
Верстка Александра Савастени

Руководитель проекта Максим Крютченко

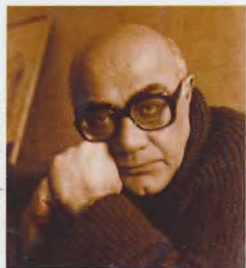
Подписано в печать 09.08.2010. Формат издания  $84 \times 108 \frac{1}{32}$ .  
Печать офсетная. Гарнитура «Петербург». Тираж 4000 экз.  
Усл. печ. л. 15,1. Заказ № 23404.

ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“» —  
обладатель товарного знака АЗБУКА®  
119991, г. Москва, 5-й Донской проезд, д. 15, стр. 4  
Филиал ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“»  
в Санкт-Петербурге  
196105, г. Санкт-Петербург, ул. Решетникова, д. 15  
ЧП «Издательство „Махаон-Украина“»  
04073, г. Киев, Московский пр., д. 6 (2-й этаж)

Отпечатано по технологии СтР  
в ОАО «Печатный двор» им. А. М. Горького  
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.



КАСМ492201R



*Вся проблема сознательных явлений, вся трудность введения их в научную картину мира и состоит, очевидно, в том, что сознательные явления, по определению, накручиваясь как бы сами на себя и создавая собственное пространство и время, ускользают от нас, от нашего наблюдения, от того наблюдения, которое сформировано классическими правилами...*

**Мераб Мамардашвили**

Книга «Классический и неклассический идеалы рациональности» открывает серию публикаций работ М. К. Мамардашвили в издательстве «Азбука». В этом году в серии выйдут следующие книги:

- Сознание и цивилизация
- Формы и содержание мышления

Если была в XX веке жизнь, полностью отданная мышлению, глубоко осознававшая свою внеположенность окружающему миру, жизнь человека, превратившего одиночество в мощное оружие постижения, таковой была жизнь Мераба Константиновича Мамардашвили.

**Михаил Рыклин**

Есть очень давнее и очень расхожее мнение, что условием попадания в зону действия философии, в зону мышления является удивление. Даже если это и так, то для Мераба Мамардашвили среди важнейших условий были другие – усилие и риск. В этом состоял его какой-то особый пафос, позволявший ему соединять разорванное время самой истории философии, говорить на языке, непривычном для академической среды, обращаться к наивному слушателю так же, как и к коллеге, постоянно адаптируя для него свою мысль, при этом нисколько ее не упрощая...

**Олег Аронсон**

«Я хочу сделать свою жизнь своим аргументом» — так говорил Альберт Швейцер. Это значит — аргументом мысли, это значит: жизнь рассматривается как момент мысли, как реализация некоего намерения... О Мамардашвили можно сказать нечто обратное: он рассматривал мысль, «живьем осуществляемую», моментом жизни, мысль, а не что-либо иное, — ибо «дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно».

**Владимир Калиниченко**

