

*М. К. Мамардашвили*

## **СОЗНАНИЕ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА**

**Вопр. философии. 1990. № 10. С. 3–18.**

Особое место проблемы сознания в истории культуры и философии объясняется по меньшей мере двумя обстоятельствами.

Во-первых, сознание – предельное понятие философии как таковой, о чем бы она ни была. Будь то философия природы, общества, права, науки, морали и т. д. Основным орудием и предпосылкой анализа в любом случае здесь будет являться и выступать так или иначе понимаемое сознание, открывающее философу возможность его личностной реализации, находящей выражение в тексте и тем самым существующей в культуре. Не просто в виде достигнутой суммы знаний, а в виде именно реализованной мысли и способа бытия.

И второе обстоятельство, делающее эту проблему особенно сложной, состоит в том, что одновременно сознание – это весьма странное явление, которое есть и которое в то же время нельзя схватить, представить как вещь, т. е. о нем в принципе нельзя построить теорию. Ни в виде предельного философского понятия, ни в виде реального явления, описываемого психологическими и другими средствами, сознание не поддается теоретизации, объективированию. Любая попытка в этом направлении неминуемо кончается неудачей. По мере приближения к нему сознание, как тень, ускользает от исследователя. Поэтому в философии остается лишь один способ – рассуждения о подобного рода явлениях. О них можно говорить или рассуждать, только используя опосредованный, косвенный язык описания, т. е. опираясь на уже существующие правила и представления, относящиеся к самому рассуждению о явлении.

Следовательно, всякий подход к философии как к уже реализованному сознанию неизбежно предполагает

осторожность. Эта осторожность может быть либо продуктом уже существующей культуры, либо результатом нашего личного усилия, но в любом случае она необходима. Например, можно определить, что такое наука или право, но нельзя определить, что такое философия. Ведь это было бы равносильно тому, чтобы найти окончательный ответ на любопытство, какое у человека вызывает он сам, т. е. в конечном счете ответить на вопрос о самой причине любопытства, что, разумеется, невозможно.

*«Простите, я не о том говорю!»*

Приблизиться к пониманию того, что такое философия, дать почувствовать особый, умозрительный характер ее утверждений, связанных с сознанием, можно видимо, следующей фразой: «Простите, я не о том говорю!» Сошлюсь на пример из истории немецкой культуры XVIII в.

Известно, сколько юмористических рассуждений (помимо, разумеется, серьезных, которые тоже были) вызвал в свое время знаменитый кантовский категорический императив\*. И известно стихотворение Шиллера «Философы», в котором он высмеивает этот категорический императив с позиций обыденного сознания. Шиллер писал:

*«Сомнение совести*

Ближним охотно служу, но – увы! – имею к ним склонность.

Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

*Решение*

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье  
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг» [2, с. 243].

---

\* Напомню одну из его формулировок: «Поступал так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [2, т. 4. Ч. 1. С. 347].

С точки зрения Шиллера, согласно категорическому императиву человек уже как бы заранее должен стыдиться тех чувств, которые он испытывает, совершая доброе деяние. Ведь императив требует от него исполнения долга, а это едва ли приятно. Так, во всяком случае, считает поэт. И, казалось бы, если взять текстуру кантовского положения, то в ней действительно есть основания для такого вывода. Но при условии, конечно, если при этом не видеть главного, а именно, что Кант четко отделяет в своем рассуждении об императиве то, что он называет долгом, от чувств и ощущений, которые могут сопровождать человеческие деяния и даже отождествляться нами с самим долгом. И тем не менее это не было понято безусловно великим человеком, великим поэтом. Он иронизировал над кантовским положением. Это как раз та ситуация, когда философ вправе заявить: «Простите, я не об этом говорю».

Я говорю не о том, мог бы сказать Кант, нужно ли обязательно выполнять нравственный долг с приятностью или нужно насиловать себя, и не о том, что мы будем тем более нравственны, чем неприятнее нам выполнение долга. Нет, мой аргумент трансцендентальный, сказал бы Кант, – я говорю не об этом. А о чем же?

Все это так, ответил бы Кант, эмпирически это верно, и эмпирически, может быть, надо полагаться на то, чтобы наши чувства удовольствия или пользы были связаны с выполнением нами наших нравственных норм и обязанностей, но *понять* природу нравственных обязанностей с помощью аргументов, заимствованных из эмпирического материала, невозможно. Ведь посмотрите, говорит Кант, перед нами десятки и сотни разных культур\*, и что мы видим в них, кроме относительности и пестроты нравственных норм, обычаев, традиций? Вы хотите вывести мораль из чувства удовольствия-неудовольствия? Но это невозможно сделать. Аргумент оказывается в бесконечности: можно бесконечно приводить как доводы *за*, так

---

\* Подобная реконструкция кантовского ответа вполне правомерна и вытекает из всего духа его философии [См.: 2, с. 351–588; 5, с. 93].

и *против*. Поэтому, сказал бы Кант, если философская формулировка и удастся, она не есть указание на факты, она говорит о *радикальном* изменении подхода философа к фактам, об особом характере его рассуждения. А рассуждение такое: я знаю, конечно, что эмпирически любое нравственное деяние всегда связано с чувственной материей, но осуществляется при этом что-то другое. И указание на это другое и есть кантовский метод абстракции, когда он отделяет долг, нравственный императив от ссылок на какие-либо эмпирические состояния.

Следовательно, человек в качестве человека не есть лишь эмпирическая материя, ибо в качестве таковой человек не более чем животное. Как пишет Кант, «физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека *природа*, а прагматическое – исследование того, что он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам» [2, с. 351], т. е. человеческое в человеке не сводимо к его чисто природным свойствам. Когда Кант говорит о долге, то имеет в виду не некое присущее человеку свойство, а указывает на какое-то *усилие* и направление человеческого деяния, которое не дано и не существует само по себе.

Таким образом, мы видим, что когда философ восклицает: «Простите, я не о том!» – так Кант мог бы сказать Шиллеру, – то он говорит это, исходя из своего понимания характера философского языка, состоящего явно из весьма сложных мысленных ходов и абстракций, которые всегда должны браться вместе, если мы хотим понять смысл философского высказывания. Отдельно взятое философское утверждение становится действительно по меньшей мере смешным, если оно вырвано из контекста, из расчлененного философского аргумента, характеризующегося разными уровнями движения мысли и наличием связей между ними.

Приведу еще пример, но уже из другой области, связанной с имевшей место в истории философии критикой декартовского учения о восприятии. Известно, что в философии Декарта проблема восприятия, прежде всего зрительного, разработанная

---

им в «Диоптрике», занимает центральное место. Один из современных специалистов в этой области, А. Кромби, справедливо замечает, что Декарту удалось в данном случае весьма «четко отграничить разрешимые вопросы физиологии и психофизиологической корреляции от неразрешимых вопросов о причинности восприятия...» [3, с. 27]. И вот как раз по поводу этих «неразрешимых вопросов» и развернулась в свое время дискуссия после выхода «Метафизических размышлений», в ходе которой Декарт получил много возражений и отвечал на них. И в этих ответах проглядывает, по существу, то же самое недоумение перед фактом непонимания его оппонентами, как и в случае с Кантом. Суть его ответов, в том числе и относительно проблемы зрения, фактически сводится при этом к тому же: «Господа, я ведь говорю не о том, какова структура зрительного восприятия, я трактую мысль о зрительном восприятии». Смысловая близость терминов «зрение» и «восприятие», казалось, бы, очевидна, но для Декарта она имела явно другое измерение. Ибо он рассуждал не о том, что видится, а о том, что видится лишь в той мере, какой есть *сознание* видимого или, как он выражался, мысль о видимом.

Итак, мы можем заключить, что внутри психологии, этики и других наук существуют уже совершившиеся в качестве предпосылок и условий возможного опытного, научного познания некие акты философствования. Сам акт познания имплицитно включает какие-то философские акты независимо от того, знаем мы об этом или не знаем. Назовем эту совокупность философских операций, которые имплицитно включены в научные операции при образовании и познании объектов науки, *реальной*, или *натуральной*, философией и попытаемся раскрыть это понятие на примере нашего отношения к природе.

Поскольку мы живем в XX в. и многое нам представляется само собой разумеющимся, нам кажется естественным применять термин «природа» окружающему нас миру. Мы говорим: окружающий природный мир. Но верно ли это? Что значит «окружающий природный мир»? А если мы считаем, например, что он населен сказочными существами или содержит

себе какие-то мифологические сущности, это что – не природа? Нет. Следовательно, рассматривать мир как природу нужно под иным углом зрения, а именно, скажем, так: под углом зрения некоего целого, в которое существует естественный порядок. Это и есть природа. Природой является не мир, который мы склонны населять сказочными существами, а мир, рассматриваемый под углом зрения его естественной упорядоченности, в нем имеют место только *физические* события. Это не просто события, которые происходят вне нас. Это события, которые происходят естественно-причинно, т. е. без участия в них каких-либо произвольных сил или существ. Научное восприятие или познание мира есть абстракция. Ведь на протяжении тысячелетий человечество обходилось без науки. Воспринимать мир научно – совсем не естественно, а условно в том смысле, что это предполагает какие-то предпосылки, которые сами еще должны возникнуть или быть человеком осуществлены.

Следовательно, уже простое употребление термина «природа» показывает его нагруженность какими-то мировоззренческими предпосылками и условиями. Это не просто слово языка. Сегодня оно кажется нам привычным, само собой разумеющимся только потому, что человек демифологизировал мир. Это исторический акт, сложный и поздний продукт развития культуры.

Приведенный пример является, на мой взгляд, еще одной яркой иллюстрацией сложности философского языка, требующего от нас максимума осторожности. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим знаменитое положение Канта, которое встречается во всех курсах истории философии: рассудок диктует законы природе. Это кантовское положение не только общеизвестно, но и сопровождается в названных курсах, как правило, определенной оценкой, определенным «пониманием». С одной стороны, в нем видят нередко проявление кантовского идеализма, т. е. полагают, что мир для Канта просто призрак сознания, а с другой – как бы считается само собой разумеющимся, что термин «природа» есть натуральный термин.

А что в действительности имел в виду Кант? Ведь исходя из того, что мы сказали о природе, совершенно ясно, что утверждение Канта не просто утверждение о вещах вне нас. Это не просто мир или природа вне нас, а мир вне нас, рассматриваемый в качестве естественно-упорядоченного на основе каких-то посылок и допущений. Например, допущения, что мир не есть арена действия произвольных, одухотворенных сил, которые могли бы по своему желанию сегодня поступать так, а через день или секунду – иначе. Что это – описание фактов? Или их обобщение, полученное путем наблюдения? Нет, это предпосылка, окружающая, подобно эфиру, само понятие или термин «природа». Неслучайно этот термин употребляется у Канта через запятую со следующими словами: непрерывное, единообразное воспроизводство предметов в опыте. Следовательно, если мы поймем сказанное Кантом не как указание, поддающееся буквальному физическому истолкованию «природа подчиняется рассудку», а как сложное рассуждение в контексте и в меру выявленности в нем тех посылок и уровней, на которых оно зиждется, тогда мы иначе поймем и само это утверждение. Рассудок вовсе не приписывает законы природе в том смысле, как это понимают обычно, читая Канта. Отнюдь, оказывается, он имел в виду совсем не это, а говорил о том, что при рассмотрении мира как естественным образом упорядоченного действуют определенные интеллектуальные элементы, наши допущения рассматривать мир именно таким, а не иным образом; что восприятие предметов как причинно связанных не есть прихождение предметов в нашу голову вместе с их причинной связью, а есть способ конкретного рассмотрения таких предметов на некотором уровне анализа. Если бы предметы приходили вместе с законами, со своими причинными связями прямо в голову, то непонятно, почему их долгое время не воспринимали именно так; ведь невозможно предположить, что все люди до возникновения опытной науки были глупыми. Разумеется, нет. Очевидно, они просто иначе, по-другому видели мир! А чтобы видеть его так, как видим его мы (а мы видим его причинно-

устроенным), нужно что-то предположить, что-то допустить, лишь тогда мир предстает как естественно-упорядоченный. Значит, у философии есть не только свой язык, но и грамматика. И только зная эту грамматику, т. е. определенную совокупность условностей, мы можем понять, что в этом случае говорится.

Итак, существуют некие философские акты, уже содержащиеся в самой культуре научного мышления, которые мы назвали реальной философией. Эта реальная философия является неким мысленным, духовным полем, в котором совершаются акты научного познания, представляющие собой неотъемлемый элемент культуры. (Мы говорим здесь только о европейской культуре и о европейской науке.) Попробуем теперь более конкретно охарактеризовать понятие реальной философии.

Возьмем, например, тексты Платона. Ясно, конечно, что первое ощущение, возникающее у человека, который не имеет вкуса к философской работе и не знает правил философского языка, его грамматики – это ощущение почти что марсианского характера этих текстов, т. е. как чего-то абсолютно далекого, непонятного. Когда, скажем, Платон пишет о том, что душа, познавая, вспоминает свои прошлые встречи с богом, то это звучит для современного человека (тем более занимающегося наукой) по меньшей мере странно. Он воспринимает это как некий фрагмент мифа, незаконно попавший в философский текст, и считает, что ему там не место. Что его нужно просто отбросить, как брак. Тем более, что для этого уже есть и соответствующее оправдание. Готовые слова, которые рационализируют нашу умственную лень. Например, слово «идеализм» и некоторые другие.

Или обратимся к текстам Декарта. При всем уважении к этому великому человеку, который основательно потрудился в науке, разве нас не удивляет такое, например, его заявление, что идеи числа, протяжения, истины, долга являются «врожденными»? Как можно это помыслить? Не может быть, чтобы Декарт писал о том, что нельзя помыслить. Как невозможно, конечно, согласиться в данном случае и с тем, что он якобы учит о



врожденности идей в натуральном смысле». Думать подобное о философе такого масштаба, как Декарт, было бы по меньшей мере несправедливо.

Но пойдём дальше. А дальше приходит Кант и говорит, что первоначальным в системе всех основоположений рассудка является трансцендентальное единство апперцепции, т. е. «я мыслю». Что на этом первоначальном может и должно быть основано все здание человеческих знаний. Пока все это для нас часть традиции «идеалистического» философствования, которую на известных основаниях мы можем либо легко отбросить, либо не замечать. Но что это значит? При чем здесь реальная философия? Каким образом знание становится знанием? Не оказываемся ли мы здесь, образно говоря, в ситуации мольеровского джентльмена, и не является ли язык Канта или Декарта той же, в сущности, прозой, которой говорим и мы, просто не замечая при этом, что их высказывания гораздо грамотнее, точнее. Приведу пример.

В книге английского астронома А. Эддингтона «Теория относительности» (1934) есть, в частности, такое положение. Обсуждая проблему абсолютного времени, он пишет, что это понятие предполагает другое, а именно – понятие «настоящего момента», и содержит в себе следующее допущение, что воспринимаемые нами события происходят в момент их восприятия и наблюдения. Собственно, на основе этого допущения в физике и было выработано представление о некотором едином, охватывающем весь мир времени, некоей координатной сетке момента «теперь». Такое представление о временных отношениях предметов, где время стало использоваться в качестве единой, универсальной меры. Однако затем, говорит Эддингтон, физиками было открыто, что скорость распространения света конечна, и, следовательно, может существовать какой-то разрыв во времени между случаем события и его восприятием, наблюдением. Но физики, замечает он, легко обошли эту трудность. Они просто поместили происхождение события в момент, непосредственно предшествующий его наблюдению, сохранив тем самым

указанную координатную сет-ку некоторого единого, универсального времени. О чем здесь говорится? Очевидно, о том, что любой акт физического измерения уже имплицитно включает в себя что-то проделанное и с сознанием. Измеряются события, но в акте измерений уже допущено какое-то решение относительно сознания. Считается, что события происходят в момент их наблюдения, а это предполагает, в свою очередь, допущение определенного свойства сознания. А именно, что «сознание одно». Из этого вырастает представление об абсолютной временной сетке, о моменте «теперь», обнимающем весь мир.

Отличается ли это от того, что говорил Кант в связи с трансцендентальным единством апперцепции, что оно лежит в основании всех наших знаний? Вспомним, что такое трансцендентальное единство апперцепции. Согласно Канту, это осознание себя в акте мышления, или форма сознания. И когда Кант пишет, что форма сознания предшествует всем другим знаниям, то он просто на языке философии грамотно и последовательно выявляет тот факт, что до и независимо от нее, т. е. до развития теории трансцендентальной апперцепции, до тезиса «я мыслю» это «я мыслю» уже существует и работает в самом научном познании. Физика Ньютона, по словам Канта, – «это не описание природы, не историческое (фактическое) познание. Физика определяется им в данном аспекте как наука о принципах эмпирического исследования, причем эти принципы «не *из* опыта, а *для* опыта»; физика есть способ... «согласования» явлений для возможности опыта, ибо без априорных принципов не может быть объективного, системного знания» [4, с. 23].

Иначе говоря, философия отличается от науки тем, что она начинает на своем языке развивать именно этот факт и по ходу дела приводит в движение те понятия и проблемы, которые относятся в том числе и к самой науке.

А что мы видим в работах Декарта? Философия для него есть также своеобразное учение, которое обосновывает научное познание мира. И он находит и разрабатывает язык грамотного выражения «прозой» того, о чем говорит наука, формулируя

соответствующие структуры и правила этой прозы. Физическое измерение, согласно Декарту, неразрывно связано с представлением *cogito*, и вся проблема состоит в выявлении как раз этой связи. Другими словами, в узнавании того, что философский текст имеет прямое отношение к *cogito*, или «я мыслю».

Этот пример «реальной философии», связанной с проблемой физического измерения, позволяет нам, таким образом, сделать следующий вывод. С одной стороны, мы имеем реальную философию, а с другой – ее язык или то, что можно назвать философией учений и систем. Философия учений и систем есть способ экспликации реальной философии. Реальное дело философии (т. е. какие в действительности акты философствования совершены в культуре и установились внутри нее в виде неосознаваемых навыков), разумеется, требует экспликации, и средством такой экспликации является специальное профессиональное занятие, называемое философией. Одно может совпадать, а может не совпадать с другим. По отношению к реальному делу философии способ его экспликации может быть адекватным или неадекватным, удачным или менее удачным и т. д. Сошлюсь на пример того, когда такая экспликация породила весьма большую разницу языков.

Выше я сказал, что в акте физического измерения имплицирован какой-то образ сознания в качестве условия возможности самого физического измерения. Так вот, это можно эксплицировать по-разному. Исторически мы знаем, что можно эксплицировать это, скажем, развивая теорию *cogito*, или философию трансцендентального типа, а можно, оставаясь целиком на эмпирически-сенсуалистских позициях, элиминируя какие-либо внеопытные допущения, и тогда мы будем иметь философию типа локковской или юмовской. Но философское поле у всех философов одно. Они просто по-разному, приходя к разным выводам из разных посылок и допущений, эксплицируют то, что мы назвали реальной философией. И еще одно замечание методического характера. Когда мы

сталкиваемся с фактом спора, например, между Гоббсом и Декартом или между сенсуалистами и рационалистами, то должны видеть в этом не просто идейное отрицание одного философа другим, а действительный смысл, реальное содержание их расхождений, не забывая при этом о реальном поле, к которому относятся употребляемые ими понятия. И гоббсовские и декартовские понятия относятся, в сущности, к одному и тому же – к попытке эксплицировать рационально в объективном научном познании то, что оно предполагает относительно свойств человеческого наблюдения и сознания. И такое предположение есть в любом объективном научном методе. Но вот язык философии оказался расходящимся; перед нами здесь две расходящиеся ветви: эмпиризм и рационализм. И различие между ними возникает на уровне философии учений и систем.

Таким образом, мы установили, что философия учений и систем есть нечто отличающееся от реальной философии, которая существует в самом познании. Так что же тогда такое философия? Очевидно, чтобы эксплицировать реальную философию, нужны какие-то специально созданные для этого понятия. Типа понятий сознания и материи, субъекта и объекта, познавательных способностей, онтологических структур, места человека в мире и т. д. Это и есть та совокупность понятий (с соответствующими навыками и процедурами анализа), посредством которых выявляется реальная ситуация или реальное поле философствования, существующее в культуре. И здесь хотелось бы обратить внимание еще на одну черту философии. А именно на то, что она кажется нередко вечным повторением одного и того же.

Часто говорят, что, в отличие от науки, в философии нет прогресса: скажем, наука кумулятивна, а философия нет. Действительно, в философии нет раз и навсегда завоеванных решений, хотя в ней, казалось бы, постоянно обсуждаются одни и те же проблемы. Эта видимость складывается из одного простого обстоятельства. Дело в том, что специальные философские понятия, посредством которых эксплицируется

философом некое поле, существующее независимо от такой экспликации, являются способом осознания и выявления некоторой субъект-объектной ситуации. Эти ситуации меняются исторически, во времени, и в каждой из них приходится заново решать следующие вопросы: что реально, а что принадлежит сфере сознания: что объективно, а что субъективно и т. д. Дело не в том, что в философии всякий раз решается якобы нерешенный вопрос о том, что первично, а что вторично. Отнюдь, на самом деле философ, пользуясь определенной техникой понятийного анализа, в каждой субъект-объектной ситуации вынужден решать заново, по-разному распределять субъективное и объективное, реальное и ирреальное. Всякий раз это нужно устанавливать специально. Причем следует заметить, что отмеченного постоянства нет и в науке. Например, когда-то существовала совокупность суждений, которые считались объективными в аристотелевской физике и которые затем оказались субъективными, т. е. утратили характер объективности, в галилеевской физике. В ньютоновской физике объективными утверждениями о причинной связи явлений считались утверждения, которыми описывались одновременные события, а в эйнштейновской физике как раз одновременные события – это события, относительно которых нельзя устанавливать объективные причинные связи, и, следовательно, суждение о них субъективно.

Таким образом, понятия субъективного и объективного смещаются и пересматриваются даже в физике. И то же самое неизменно происходит в философии, поскольку мы имеем здесь дело со сменой определенных ситуаций, структур и систем, в рамках которых на основе вырабатываемых понятий приходится решать всякий раз целый ряд философских проблем, возникающих по поводу субъект-объектной ситуации.

Повторю еще раз, мы постоянно сталкиваемся в философии со «смещением» субъект-объектного отношения или с тем, что в ней нет чего-то, что всегда было бы объективным или субъективным и не требовало бы соответствующей аналитической работы. Такого нет даже в физике, и тем более

этого нет в философии, но не потому, что философия не развивается, а потому, что философская деятельность носит такой характер, являясь, предельной формой всякого нашего сознательного опыта.

Следующая черта, на которую также хотелось бы обратить внимание, относится скорее к проблеме чтения философских текстов и восприятия философов. Из того, что сказано, фактически вытекает, что, хотя мы уважаем философов за их некую исключительность, однако чаще они интересуют нас не сами по себе, как люди, а нас интересуют плоды их деятельности, работы. Какие-то продуктивные, смысловые структуры, какие-то проблемные ситуации и связи мысли, напряжения между которыми и порождают то, что мы называем: мысль Декарта, мысль Канта, мысль Гегеля, мысль Маркса и т. д. Поэтому моя дальнейшая задача будет заключаться в том, чтобы рассматривать философские утверждения не только как элементы индивидуальных миров сознания, а как элементы каких-то ситуаций и структур философствования в целях выявления проблем, связей между ними. Или, иначе говоря, мое внимание будет направлено на усмотрение в истории философии (за философскими текстами) каких-то структур. Назовем их порождающими структурами, или абстракциями. Вся совокупность названных проблем будет интересовать меня при этом, естественно, в связи с главной проблемой – сознанием.

Беря эту проблему как центральную, следует прежде всего подчеркнуть, что, собственно говоря, в философии содержится несколько фундаментальных абстракций. Их не так много. И если мы выделим такого рода абстракции в качестве путеводной нити, тогда вся пестрота философских школ и философских имен станет для нас более понятной, осмысленной; это позволит свести все их многообразие в общем к вполне обозримому числу мысленных образований. В целях такого обозрения всю европейскую философию можно, на мой взгляд (конечно, условно) свести к трем фундаментальным абстракциям.

### *Фундаментальные философские абстракции*

Первая абстракция, введенная человеком, стоящим у истоков европейской философии, а именно Платоном, – это абстракция рациональной структуры вещи, или абстракция «*выполнение понятого*». В текстах самого Платона она фигурирует как проблема идей: мир идей, идеальный мир, понятие, *идея*. По сути дела, введение Платоном этой абстракции и было первой попыткой постановки проблемы сознания. Что это за абстракция? Это продукт очень отвлеченного, спекулятивного философского рассуждения, фактически метафизического рассуждения (метафизического в старом смысле этого слова, безотносительно к различию между метафизикой и диалектикой). Она появилась как побочный продукт завоевания философом некоего духовного измерения жизни человека.

Метафизика предполагает, что в человеке, помимо его чувственного устройства, помимо его способности воспринимать окружающий мир и реагировать на него в качестве части самого этого мира, существует и действует некая сила иной природы. Проиллюстрируем существование этой проблемы вначале на более доступном примере лейбницевской монадологии.

Известно, что в философии Лейбница есть понятие монады, т. е. такого образования, которое воспроизводит в себе весь мир. Мельчайшая монада (скажем условно, микрокосмос) воспроизводит, отражает в себе весь мир. Но при этом у этой монады есть очень странное свойство, которое, казалось бы, исключает как раз то, что только что сказано. Это свойство состоит в том, что у монады «нет окон»<sup>\*</sup>. Так как же она воспринимает тогда окружающий мир и воспроизводит его в себе? На условном языке философии это означает следующее: помимо того, что окружает человека непосредственно, есть, очевидно, еще некая другая реальность, существующая вне эмпирической реальности культуры, и ее нельзя воспринять, как мы воспринимаем обычно окружающую среду. Но возможно ее

---

<sup>\*</sup> Лейбниц пишет: «Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» (Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С 413–414).

духовное восприятие, которое совершается как раз при «закрытых окнах», т. е. поверх и помимо любых культурных реалий. Это и есть монадическое воспроизводство мира. «Закрытость окон» – это просто философская метафора, указывающая на то, что воспринимаются не близлежащие эмпирические обстоятельства, что, более того, через них нужно как бы перескочить, а это и значит «закрыть окна» и открыть соответственно в себе то измерение, где ты един с ирокезом, индусом и т. д. Иными словами, монада – это как бы другой срез мира: не смена, не последовательность, не перенос причинных связей по цепи от места к месту, а особый феномен бытийно-личностного акта его постижения или свободного действия. Это и есть проблема метафизики. Вспомним, что первоначально проблема метафизики развивалась в виде проблемы личностного спасения, например, пифагорейцами. Это переход в другое измерение, поверх собственной культуры, собственной ситуации и т. д., или, как говорили древние, – отрыв от «колеса рождений».

Таков метафизический смысл проблемы, который нам важен для перехода к платоновской проблеме. Итак, существует какое-то «истинное» измерение, появляющееся у человека при условии, когда он устремлен на что-то поверх и помимо его ситуации, которую он воспринимает и которая на него воздействует. Проявление этого в человеке называют обычно в философии трансцендированием. Человек трансцендирует себя или свою ситуацию к чему-то – здесь и появилась проблема. Хорошо, трансцендирует, сказали философы, нашли такое слово – «трансцендирование». Но само слово и эта замеченная вещь предполагают, видимо, ответ на вопрос – куда к чему? Ведь если есть трансцендирование, то должно быть трансцендентное, т. е. где-то вне человека, в некоей высшей, истинной реальности существующее что-то в виде чистых предметов или сущностей. Они и появятся у Платона под названием идей. Но дело в том, что идеи Платона – это не просто утверждение о каких-то предметах, к этому еще нужно прийти. А пока слово «трансцендентное» мы не вправе



употреблять. Трансцендирование здесь означает, сказал бы философ, что человек тем самым выходит из себя, за свои собственные пределы. А как это можно описать, как и на каком языке об этом можно говорить? Как можно вообще выйти из себя? И Платон отвечал следующее: да, человек не может выйти из себя. Нет такой точки, на которую можно было бы встать и со стороны на себя посмотреть. Есть трансцендирование, но нет трансцендентного. Есть действие в человеке какой-то силы, но приписывать ей цель и направление в виде предмета, на который она направлена, мы не имеем права. Как философ, Платон не мог этого сказать. Можно находиться в состоянии трансцендирования, но завоевать точку зрения и посмотреть, что трансцендентно предполагается, – невозможно. Что же делает Платон? Он переходит на уровень *рефлексии*. Здесь и появляется та проблема, которую мы потом, гораздо позже встретим в эпистемологическом одеянии у Декарта, Локка, Канта и т. д.

Платон рассуждает примерно так. Мы имеем субъекта и имеем какую-то деятельность трансцендирования. И эта деятельность может быть схвачена актом сознания (это утверждение проводится им в форме теории «воспоминания»), на уровне рефлексивного высказывания о том, что содержится в трансцендировании. Или на уровне рефлексивного дублирования проявления этой силы, ее осознания в себе. Это рефлексивное дублирование или сосредоточение в своем сознании и тем самым засекание трансцендирования на себе и есть, согласно Платону, сущность. *Сущность* – это такое представление о предмете, которое возникает относительно предмета в акте рефлексивного сосредоточения на проявлении в себе трансцендирования. Трансцендирование можно только дублировать: оно произошло спонтанно и появляется его механический рефлексивный дубль. Нельзя описать трансцендирование со стороны, можно лишь задать сознание трансцендирования. И это сознание и есть тот материал, из которого строятся наши истинные понятия о вещах внешнего мира. Понятие сущности появляется применительно к рефлексивному уровню, в связи с осознанием философом действия в нем

трансцендирования; оно не существует само по себе, естественно. Тот язык, в котором фигурирует понятие «сущности», есть язык опосредованного введения или рефлексивного дублирования чего-то трансцендирующего *меня во мне*.

Этот уровень рефлексии, т. е. первого представления о сознании, его использования для философского построения мы находим у Платона в его учении о сущностях или идеях. Это и есть абстракция «выполнение понятого» или рациональной структуры вещи, которая в дальнейшем будет встречаться в философии и науке. Она берется в максимально мыслимом своем виде (как максимально мыслимая вещь, или сущность), а ее эмпирическим связям приписывается законосообразность («правило-сообразность») в той мере, в какой эти связи рассматриваются как «выполнение» максимального понимания. В этом суть допущения Платоном некоторого идеального мира, мира идей, который строится следующим образом. Допустим, мы фиксируем какую-то причинную связь между А и В. Эта причинная связь, разумеется, локальна. Между тем нас, как и Платона, интересуют ее основания. Почему она возможна? Для Платона условием ее возможности являются заданность или полнота всех связей мироздания и наличие абсолютного знания. Локальное событие описывается как бы с учетом одновременного знания всех других мест, удаленных от него. Вспомним, что у Лапласа в его учении о детерминизме фигурирует некий интеллект, который способен одним актом мысли, зная все предшествующие состояния, охватывать все последующие состояния. Это и есть указание на то, что мы мыслим отдельные причинные связи в предположении некоторого эфира полноты связей, где весь остальной мир гарантирует нам одну данную связь. Это как бы акт божественного наблюдения, содержащий в себе все предметы и все их отражения.

Следовательно, отдельная единичная связь предполагает некую полноту связей универсума и абсолютное знание и тогда она – именно как отдельная, локальная – фиксируется

объективно и законосообразно. Но этому должен предшествовать, несомненно, какой-то эмпирический ход вещей, позволяющий применять к нему понятие законосообразности, рассматривать его на уровне выполненного в виде рациональной структуры. Рациональная структура выполняется эмпирически и именно таким образом, и тогда эмпирическое – законосообразно. Это и есть знаменитая платоновская проблема, что, с одной стороны, есть идеи, а с другой – тени идей, весь этот метафорический язык об идеях как пра-образах вещей. Хотя дело, конечно, не в метафорах, а в сути проблемы: когда мы описываем реальные события как законосообразные, то должны помнить, что связано это с неким актом максимального, предельного понимания. Лишь в этом случае достигается точность, объективность. Ведь что такое физическая связь? Это строгая причинная связь. И ее строгость гарантируется тем, что выполняется некоторое предельное понимание. Полнота связей универсума и абсолютное знание необходимы для того, чтобы в отдельном случае можно было локально зафиксировать причинную связь.

Таким образом, расшифровывая введенную Платоном абстракцию, мы показали две вещи. Во-первых, что эта проблема и ход мысли возникли на основе какого-то представления о сознании, что перед нами одна из первых зашифрованных его теорий, когда по отношению к трансцендированию был использован рефлексивный акт. И второе: раз рефлексивный акт выполнен, то, следовательно, все последующие утверждения должны браться *cum grano salis* – «со щепоткой соли», с учетом того, что они относятся к уровню, на который нас переводит рефлексия, а не просто к вещам.

В свое время в связи с обсуждением проблемы происхождения языка начался, как известно, спор, продолжающийся и поныне, между сторонниками так называемых искусственных и естественных имен. Опираясь на учение Платона, мы можем сказать, что имена или языковые акты поведения законосообразны и правилосообразны только в мире идей. Дело не в том, что имена «искусственны» или «естественны», а в том,

что, говоря об этом, мы уже исходим из каких-то абстракций, например абстракции законосообразности, введенной на основе предварительного использования рефлексивных актов.

Итак, мы обнаружили у Платона определенный способ построения теории, связанный, во-первых, с осознанием того, что для теоретического отношения к миру необходимо рефлексивное схватывание человеком в себе трансцендирующего его мира. Что у человека нет другой способности ухватить эту трансцендирующую силу, кроме как косвенно – через форму сознания. И во-вторых, что это удвоение человеком своего собственного отношения к миру или предмету выступает, с одной стороны, в виде предмета, как он независимо дан в опыте (существовании), а с другой – в виде «сущности», «идеи» (относимой как раз к рефлексивному дублированию действий мира). Между ними возникают сложные отношения, которые и составляют содержание абстракции «выполнение понятого».

Таков метафизический ход у Платона. Но дело в том, что ни у Платона, ни у других античных философов этот ход не был дополнен другим весьма существенным методологическим ходом (идушим уже не от метафизики, а от определенной онтологии и эпистемологии), отсутствие которого повлияло на судьбы платоновской абстракции. В результате – абстракция рациональной структуры вещи оказалась как бы в пустоте, без правил и принципов, в соответствии с которыми можно было бы *контролируемо* воспроизводить и регулировать познание и высказывание о «сущности» в эмпирическом опыте. В силу того что не было этого второго хода снизу, произошло следующее. Платоновская абстракция сущности фактически сразу подверглась процессу мифологизации и натурализации. И продуктом такого процесса явилось представление о некоторой сверхчувственной реальности, стоящей над эмпирической, «посюсторонней» реальностью, о существовании некоторых идеальных предметов в этой сверхчувственной реальности. То есть то, что было введено столь сложным образом, стало истолковываться, по сути дела, буквально, вполне естественно.

Само допущение абстрактных, идеальных объектов стало выступать в виде постулата о наличии якобы «истинной», сверхчувственной реальности, к которой человек должен стремиться. Короче говоря, философия вновь начала развиваться как миф личностного спасения, а познавательная, научная ее сторона оказалась представлена догматическими метафорическими рассуждениями, неконтролируемыми эмпирическими актами духовного трансцендирования реальности. И этот процесс мифологизации продолжался фактически на протяжении всей истории средневековой философии.

Но вот в XVII в. возникает математическое, или эмпирическое, естествознание и мы обнаруживаем появление второй фундаментальной абстракции, корректирующей первую, которая сняла с нее мифологические напластования и, взаимодействуя с нею, породила массу новых понятий, новых ходов мышления в философии.

Эта, вторая абстракция, введенная Бэконом и Декартом (а точнее, прежде всего Декартом), может быть названа абстракцией «разрешимости», или абстракцией некоего *операционального сознания*. Ею допускаются законность и обоснованность операционального способа обращения с данными сознания, предполагающего их обработку и репродукцию в виде контролируемых образований, т. е. поддающихся сопоставлению с «идеями» и впервые нечто разрешающими в смысле опытного знания. Если мы внимательно присмотримся к тому, о чем, собственно, идет речь, когда, например, Бэкон рассуждает об очищении сознания от идолов, или когда Декарт вводит свои правила методологии в контексте теории *cogito*, то увидим, что через названную абстракцию в науке вводится именно этот способ обращения с сознанием. Предполагается, что мы можем познавать мир в той мере, в какой способны стихийным и независимым воздействиям мира на естественный аппарат отражения человека («впечатлениям») поставить в соответствие их эквиваленты – контролируемо воспроизводимые образования сознания. Иначе

говоря, из всего состава данных наука отбирает при этом такие образования сознания, которые она может (преобразовав и перестроив) повторять и воспроизводить в массовом виде. Ее требование: все, что содержится в составе человеческих утверждений о мире, должно подвергаться проверке или разрешению на этих контролируемых, воспроизводимых и операционально повторяемых состояниях сознания, данных человеку эмпирически, или эмпирически действительных. Так, стихийные впечатления заменяются конструктивно задаваемыми эквивалентами, которые уже могут повторяться в обобщенном виде и сообщаться другим людям. Эти эквиваленты, контролируемые и воспроизводимые в фиксированных и единообразных условиях (что характеризует знание как форму общения), играют еще и указанную выше роль: на основе их должно быть разрешимо все, что утверждается о мире. Любые теоретические утверждения должны быть сопоставимы или разрешимы на этих образованиях сознания, удовлетворяющих критерию наблюдаемости. Но наблюдаемости не буквальной; физика не требует, скажем, чтобы наблюдался обязательно атом, когда вводится такое понятие. Она требует, чтобы любому теоретическому утверждению об атоме мы поставили в соответствие контролируемые нами образования, в которых имеют место эмпирически истолковываемые следствия атомарной структуры.

Введение такого способа обращения с сознанием, или абстракции разрешимости, оказалось очень важным актом: оно сняло мифологические наслоения с платоновской идеи истинного мира, или истинного бытия, и породило, как я сказал, много новых философских понятий и проблем, обращаясь к которым мы лучше понимаем то, что кажется в философии туманным или просто выдуманным, короче говоря, с появлением этих проблем и понятий, как и породившей их абстракции, у нас появляется нить, позволяющая *мыслить* их в качестве возможностей нашего собственного мышления, вопреки различию времен и культур.

Наконец, третья абстракция, которая связана с дальнейшей проработкой уже выявленного поля онтологии и эпистемологии, была введена Марксом. Это абстракция *практики* или предметной стороны деятельности, активности (а также связанные с этой активностью понятия идеологического сознания, надстройки и т. п.). У нее масса различных форм выражения, проекций. Но одно весьма важно: она указывает на существенную перестройку того классического поля онтологии и эпистемологии, которое сложилось в философии, оперировавшей платоновской и декартовской абстракциями, представляющими собой рефлексивную конструкцию самосознания (с соответствующими правилами объективности и рациональности). Поэтому в понятии практики я выделю пока главное: подчеркивание таких состояний бытия человека – социального, экономического, идеологического, чувственно-жизненного и т. д., – которые не поддаются воспроизведению и объективной, рациональной развертке на уровне рефлексивной конструкции, заставляя нас снять отождествление деятельности и ее сознательного, идеального плана, что было характерно для классического философствования. В данном случае нужно различать в сознательном бытии два типа отношений. Во-первых, отношения, которые складываются независимо от сознания, и, во-вторых, те отношения, которые складываются на основании первых и являются их идеологическим выражением (так называемые «превращенные формы» сознания). Согласно Марксу, «идеология» – это сознание, не обладающее материалистическим самосознанием. Предполагается, что в человеческой деятельности есть нечто, что связывает ее не с тем, как человек ее осознает и ухватывает через сознание, а с некоторым внечеловеческим целым. Короче, абстракция Маркса указывает на наличие в социальном бытии чего-то, что не может быть объяснено через акты сознания этого «чего-то». А это, в качестве леммы, предполагает, что, следовательно, и к самому сознанию мы должны подходить так, чтобы, имея перед собой в качестве предмета объяснения некоторые его образования, попытаться найти их содержание в какой-то иной форме, чем та,

которая их представляет в качестве сознательных, и, проанализировав эту другую, вне сознания данную форму, идти от нее к объяснению того, что уже сознательно выражено. Вспомним знаменитый Марксов тезис о том, что общественное бытие определяет общественное сознание. Фактически это и означает, что сознание должно объясняться в терминах чего-то другого. Что нужно искать содержание образований сознания в другом месте или в другом измерении, где можно их эмпирически контролируемым образом, независимо от того, как они осознаются, воспроизводить в нашей теории. Или, грубо говоря, не веря самим носителям «сознания», иметь методологически контролируемую возможность отвлекаться от того, что они говорят или думают о себе и о своих состояниях. Следуя именно этому принципу, Маркс и подходил к анализу сферы экономики, социальной жизни, истории и т. д.

Вот три нити, или три абстракции – абстракция рациональной структуры вещи Платона; абстракция разрешимости Декарта и абстракция практики, или чувственно-предметной деятельности Маркса, уводящая нас в каком-то смысле за рамки классического сознания.

Выявив эти три нити, вернусь теперь к тем особенностям философии, о которых я говорил, введя различие между реальной философией и философией учений и систем. Посмотрим, какова дальнейшая особенность философской работы. Чем, собственно говоря, профессионально занимается философ, приступая к экспликации реального дела философии?

Как я сказал, сознание – это предельное философское понятие, и, следовательно, сама философия есть некая попытка работать на этом пределе. Это особая техника предельных переходов, где последние служат для прояснения непонятной ситуации и превращения ее в понятную. Можно сказать так: философия есть совокупность некоторых правил интеллигибельности, или понятности. Чтобы пояснить это, воспользуюсь примером существования в науке идеальных абстрактных объектов.

Известно, что в мире самом по себе не существует прямых линий, идеально твердого тела, окружностей, несжимаемого



газа, чисел. Все это идеальные объекты, которые позволяют науке иметь в своем составе не только акты опытного наблюдения, но и акты рассуждения, дедукцию. То, что позволяет осуществлять в науке дедукцию, рассуждение, и есть идеальные абстрактные объекты. Появление их открывает возможность не просто наблюдения, но научного рассуждения о наблюдаемых фактах.

Обратимся к одному из таких идеальных объектов – к понятию чисел, о которых учит математика. В физическом измерении ученый использует числа, чтобы описать какое-то явление или процесс, величину которого он хочет узнать. Ведь измерение и есть доказательство в применении к какому-то явлению некоторого числа. Но здесь обнаруживается следующая вещь. Оказывается, что объект, называемый числом, предполагает при этом как минимум два других понятия, делающих возможным доказательство числа на предмете или измерение величины этого предмета. Это понятия порядка и множества. В основе применения понятия числа лежит некоторое представление упорядоченного множества. Хорошо, есть упорядоченное множество. Но когда мы пытаемся разобраться, что происходит при оперировании этим представлением, то обнаруживается, что в классической математике оно предполагает, в свою очередь, актуальную данность некоего бесконечного, непрерывного многообразия, т. е. предполагает, что, хотя любое измерение и доказательство состоят из конечного числа обозримых шагов и никакое бесконечное множество не может быть задано конечным числом, тем не менее при наличии каких-то правил мы можем прервать эту бесконечность и остановиться на каком-то шаге, считая, что она выполнена актуально. Следовательно, завершением этой операции является предположение о некоей актуально данной бесконечности. И это делается постоянно.

Приведенный пример понадобился мне, чтобы показать, какое отношение ко всему этому имеет философ, пояснить (ибо на поверхности это не видно), что в действительности понятия философии несут в себе. А несут они связь вот с такого рода

интеллектуальными, или логическими, ситуациями. Человек, оперируя понятием числа, оказывается в какой-то логической ситуации независимо от своих желаний. И я попытался грубо, схематично эту ситуацию задать: схематично, поскольку меня интересует не сама ситуация, а характер философского вмешательства в такого рода логические ситуации. Такая ситуация проигрывается в науке путем установления определенных математических и физических правил, без того, чтобы ученый был обязан всякий раз отдавать себе отчет в действительном ее смысле. Но приходит философ и говорит: вот вы на каком-то основании ввели представление об упорядоченном множестве и тем самым предположили, что актуальная бесконечность выполнена. То есть дали право конечному человеку утверждать что-то о бесконечном, которое он охватить конечным числом операций не может. Следовательно, скажет философ, вы предположили рядом с человеческим интеллектом какой-то другой интеллект – «божественный», приписав ему свойство охватывать одним взором, актуально все множество – бесконечное и непрерывное.

В истории философии мы постоянно сталкиваемся с подобного рода вещами, считая нередко, что это просто примеры бесплодного философствования, не имеющие отношения к науке. Но философия не есть странное и бесплодное занятие такими вещами. В истории философии (а не в теологии) рассуждение о Боге и божественном интеллекте всегда было способом доведения до какой-то понятности той ситуации, которая складывалась именно в самой науке.

Оперирование простейшими научными объектами, например числом, предполагает некоторую совокупность мысленных и довольно абстрактных допущений. И философский язык дает возможность говорить эксплицитно и подробно именно о таких допущениях. Причем сама подоснова философского рассуждения при этом скрыта, потому что, когда рассуждение начинается, у него появляется собственная необходимость и собственные задачи, собственные разветвления понятий, и их смысл мы можем ухватить, только взяв их вместе с ситуацией –

логической, онтологической и эпистемологической, в которой оказался человек, совершая акт познающего мышления. Например, мы мыслим числами и находимся в ситуации (зная или не зная об этом), которую философ и пытается описать, выявляя то, что было названо реальной философией, но уже в специальных понятиях, т. е. доводя до предела элементы и связи самой ситуации. Лишь предположив, что множество актуально выполнено, мы имеем право, для понимания способа действия человеческого интеллекта, допустить его предельную форму – божественный интеллект и рассуждать далее о том, в каких отношениях этот интеллект находится с человеческим интеллектом, и тем самым заниматься не теологией, не разделом религиозной догматики, а описанной выше логической ситуацией, никакого отношения к религиозной вере не имеющей. Учение Декарта и Канта о Боге находится вне теологии, это раздел рациональной философии, занятой соответствующей онтологией и эпистемологией науки, научного познания. Перед нами как бы историко-философское правило обращения с философскими текстами. А именно, таким образом мы получаем обоснованную возможность отвлекаться от состояния сознания философов. Яркий пример этому – Декарт. Был Декарт верующим или нет, уровень и содержание той проблемы, которая обсуждалась им в терминах отношения между божественным и человеческим интеллектом, не меняются. Они лежат в области, инвариантной относительно того смысла, который лично Декарт, как богобоязненный человек, мог им придавать для решения своих жизненных проблем, проблем своего внутреннего мира. Следовательно, мы можем брать определенные элементы и части «философской машины» совершенно объективно. В этом смысле понятие Бога в метафизике и философии XVII в. есть квазирелигиозное понятие, т. е. в своем содержании оно живет и функционирует там не по законам религиозного сознания, а по совершенно другим законам. Его судьбы, разыгравшиеся в рамках религиозного сознания или теологии, не затрагивали его содержания. Отсюда важное побочное следствие: любая

атеистическая критика бессильна перед концептом «бога» в той мере, в какой он квазирелигиозен. Например, совершенно ясно, что она не затрагивает в этой связи декартовской проблемы, если мы выразим ее в лапласовской форме, т. е. предполагая некий сверхмощный ум, который знал бы все предшествующие состояния мира и поэтому мог видеть и знать все последующие его состояния. Ведь ясно, что Лаплас не обсуждал в данном случае какой-либо догмат религиозной веры, а говорил лишь то, что говорил и Декарт. Поэтому, рассуждая о религиозном сознании, и мы не ответим иначе на тот вопрос, который ставит Лаплас. На него мы можем ответить, лишь обращаясь к другой проблеме, которая, в частности, обсуждается и в современной физике, а именно – к проблеме границ: где и в каких границах оправданно говорить об идеализированном абсолютном наблюдателе.

Разумеется, те понятия (числа и абсолютного наблюдателя), на которые я ссылался в качестве примера философской работы, живут в культуре, обрастая всевозможными религиозными ассоциациями, т. е. ассимилируясь каким-то образом религиозным сознанием. В том числе и в головах самих авторов. И этого трудно избежать, поскольку невозможно философские (как и религиозные) идеи полностью оградить предупредительными рогатками, исключая искажения, инородные напластования или их обыденное понимание и натурализацию. В этом отношении все, созданное человеком, претерпевает свою судьбу, включая и философские понятия. Тем не менее, хотя последние и имеют свою судьбу и эта судьба может их от нас отчуждать и делать философию чужой и непонятной, мы-то в познании продолжаем говорить на языке (в том числе и в физике), который когда-то возник на основе абстракций и допущений. Он возник в эфире определенных мысленных актов. Эти акты могут «исчезать» и не реконструироваться сознательно, не требовать каждый раз индивидуальной рефлексии. И все же они продолжают оставаться условием наших понятий и представлений. И иногда возникают ситуации, когда мы должны, чтобы двигаться

дальше, восстановить эти скрытые, ушедшие на дно культуры условия или жизненный эфир понятий.

Такая ситуация и возникла сегодня в области фундаментальных абстракций, о которых я говорил. Именно попытка эксплицировать и описать эту ситуацию изменила и усложнила язык современной философии и ее инструментарий, породив явление крупного стиля в XX в., который можно назвать «неклассическим». Это название целиком сводимо к фиксации особого характера допущений относительно сознания («новых сил в человеческом я», как сказал бы Кант) и результатов его анализа. Здесь даже известные, хотя и довольно эзотерические результаты трансцендентализма (я имею в виду прежде всего принцип очевидности, т. е. локализации бесконечного целого) пришлось переоткрывать как бы заново. Например, в виде «антропного принципа» в физике. А это, то есть такая работа разрешения прошлых смыслов и высвобождения живого и «вечно нового», может, как известно, на уровне языка оборачиваться подчас разной степенью удачи и неудачи. Скажем, на уровне языка и системы у Маркса, на мой взгляд, произошла полная неудача по сравнению с его первичными «рабочими» интуициями, в результате чего мы уже не можем свободно мыслить, поскольку для мысли нет пространства. Во всяком случае, именно третья из названных мной абстракций оказалась в наши дни ящиком Пандоры, из которого «посыпались» всякие не замечаемые раньше «чудеса», указывающие на многомерность любого явления и события, онтологически укорененным элементом которых является сознание.

### ***Библиографический список***

1. Шиллер Ф. Собр. соч. / Пер. Вл. Соловьева. М., 1955. Т. 1.
2. Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966.
3. Кромби А. Ранние представления об органах чувств и сознании // Восприятие. Механизмы и модели: Пер. с англ. М., 1974.

4. *Чернов С. А.* Теория физики в «Opus postumum» Канта // Кантовский сб. Калининград, 1985. Вып. 10.

5. *Кант И.* Религия в пределах только разума. Трактаты и письма. М., 1980.

