

## КЛАССИЧЕСКИЙ И НЕКЛАССИЧЕСКИЙ ПОДХОДЫ К АНАЛИЗУ СОЗНАНИЯ<sup>1</sup>

М.К. МАМАРДАШВИЛИ

Данный текст представляет собой последнюю (и, по-видимому, единственную сохранившуюся) лекцию курса «Проблемы анализа сознания», который М.К. Мамардашвили читал на факультете психологии Московского государственного университета в 1972 году. В ней в резюмирующей форме представлена основная линия всего курса — различение «классического» и «неклассического» способов анализа, реализуемых по отношению к сознанию. Выполняя критическое рассмотрение естественнонаучного мышления, а также классических версий феноменологии Э. Гуссерля и Ж.-П. Сартра, М.К. Мамардашвили здесь впервые прокладывает путь к своей, новой версии феноменологии, которую он впоследствии развернул в лекциях о Прусте.

**Ключевые слова:** феноменология, сознание.

Осмысляя опыт анализа идеологии у Маркса и опыт анализа бессознательных психических образований у Фрейда, мы видим одну основную вещь, а именно — что это есть опыт описания, выполненного в параметрах, отличных от тех классических, в которых в классике задавались бытие и сознание.

И я хотел бы обратить внимание на то, что перед лицом сложности описания, которое практикуется по отношению к сознанию в современной философии и науке, мы должны признать, что «**феноменологическое описание**», как оно откристаллизовалось в философии, называемой «феноменологией», т.е. в **феноменологии Гуссерля**, — что это феноменологическое описание не может выявить тех проблемы, которые мы признали как реальные, сопоставляя феноменологическое описание с описанием, которое я назвал бы — в отличие от феноменологического описания — «**объективным описанием**».

Повторю, что я различаю эти две вещи: **феноменологическое описание** и **феноменологический уровень** сознания.

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М.К. Проблемы анализа сознания. 1972. Лекция № 10.

Феноменологическое описание есть уже определенная **теория** тех фактов, которые относятся к феноменологическому, или феноменальному, **уровню** сознания. **Факты и проблемы** — это одно, а **теория**, которую мы находим в развитой Гуссерлем философии, называемой «феноменология», — это другое.

Говоря о Марксе, я уже обращал внимание на то, что вся проблема феноменологического уровня сознания состоит в том, что исследователь, подходящий к образованиям **сознания**, должен выявлять некоторые **феномены** сознания, независимые от их рационализации в идеологической, религиозной, научной или какой-либо другой системе, т.е. выявлять самый этот **феноменальный уровень** как «**объективный**» по отношению к напластованиям на этот уровень.

Во-первых — как объективный по отношению к этим напластованиям, а во-вторых — как дающий этим напластованиям материал, который задает им горизонт, задает или определяет их содержание или возможности.

Я проиллюстрировал это на примере идеологии, где я пытался показать, что **идеологическое образование** есть образование, которое систематически развертывает некоторые свойства, **уже заданные** в том, как мир явился человеку феноменально. И в этом смысле идеологические образования есть **рационализация феномена**.

На **поверхности сознания** мы как аналитики сталкиваемся и имеем дело, прежде всего, с этой рационализацией. Мы можем даже не подозревать, что она есть конечный продукт какого-то процесса **переработки** феноменов, — точно так же, как в психической сознательной жизни мы сталкиваемся не с **механизмами** бессознательного, но имеем дело уже с конечными **продуктами** их работы, которые также являются **рационализациями**. Механизмы предстают перед нами уже в **сознательных** терминах, то есть — в той форме, в которой эти психические образования **переживает и осмысляет** субъект.

Поэтому выявление **феноменов как таковых** есть определенный подход и определенный способ анализа этих рационализаций, метод их «сведения к феноменам», или их «редукции», «эпохэ», выражаясь терминами Гуссерля.

Но в анализе феноменов есть и другой уровень, поскольку есть не только отношение **феномена** к тому, что из него развертывается систематизирующей **рационализацией**, но есть также и отношение феномена к **бытию**.

В нашем анализе у нас должна быть возможность «**выведения**» самого этого феномена — т.е. его описания и выявления — не изнутри, но — способами, которые были бы **объективны**, а не феноменологичны.

И я хотел бы подчеркнуть, что в том, что я сказал сейчас, и состоит очень большая сложность — сложность, на которую в современной философии нет еще убедительного и вполне развернутого ответа. То есть, здесь пока можно говорить только о **проблемах** и о каких-то попытках нащупать пути решения этих проблем, не претендуя на какую-либо развернутую и стройную **теорию**.

Я попытаюсь пояснить, что я имею в виду, сопоставив стиль анализа, который практиковался Гуссерлем, со стилем анализа, который практиковался Фрейдом.

Эти два мыслителя радикально различны по своей духовной формации, по своей интеллектуальной биографии, различны по тому пути, каким они пришли к своим теориям.

В отличие от Гуссерля, Фрейд — человек **естественнонаучной** формации, физиолог, если угодно, по своему образованию и по своей духовной формации. Вы знаете, что первые наброски психоаналитической теории были выражены в терминах анализа энергетических процессов, совершающихся в нейронных цепях мозгового механизма. То есть, Фрейд подходил к анализу психики с точки зрения обычного естественно-причинного метода, практикуемого наукой.

И следы такой духовной формации у Фрейда остались, к несчастью, и во всей последующей его духовной биографии.

Строго говоря, все то, с чем имеет дело фрейдовский анализ, — а вы помните, что в прошлый раз я говорил о проблеме смысла, о том, что **симптомы**, даже и галлюцинации, рассматриваемые как симптомы, **имеют смысл**, а не просто являются чем-то таким, что может быть отброшено анализом как иллюзия, не соответствующая действительности, — так вот, строго говоря, все это может быть описано и в **феноменологических** терминах.

Смысл ведь — это феноменальное образование. Оно содержит в себе «ровно столько бытия, сколько содержит явления» — я напоминаю гуссерлевское определение /феномена/, которое я цитировал раньше.

И можно было бы построить такое описание, где было бы запрещено обращаться к каким-либо **механизмам**, **лежащим вне** этого смыслового феноменального образования, — описание, запрещающее вводить в содержание феномена что-либо, что находится вне его.

Поясню, что я имею в виду.

Как-то, разясняя смысл экзистенциальных анализов, мне приходилось приводить пример, который есть в одной из ранних работ Сартра, в работе, которую я вам тоже рекомендовал почитать, а именно — в «Трансценденции Эго». Этот приводимый Сартром пример наглядно

поясняет, что такое гуссерлевское «эпохэ» и в каком смысле обращение к каким-либо причинным механизмам, лежащим вне феномена, было бы тут незаконным.

Жаркая комната. В ней сидит женщина. Она ощущает жару.

Здесь есть два плана сознания.

Есть сознание, или ощущение — **«осознанное ощущение»** — жары, т.е. повышенной температуры в комнате.

Но есть также и **восприятие** этого факта **в терминах температуры**. Поскольку всякий современный человек знает — хотя бы потому, что ему многократно приходилось измерять температуру, — что жара есть некое явление, измеряемое каким-то таким определенным образом. И дело в том, что, казалось бы, «непосредственное» восприятие самого факта жары происходит в терминах этого, уже существующего **знания**. То есть, имеются некие термины, в которых субъект, испытывающий жару, **отдает себе отчет** в своем состоянии.

И Сартр говорит, что этот вот самоотчет о своем состоянии в терминах измерения температуры есть — выражаясь словами Гуссерля — **натуральное**, естественное отношение к миру, которое как раз и должно быть «редуцировано», подвергнуто «эпохэ».

Стало быть, есть некий план, или измерение сознательного опыта, в котором существует **«сознаваемое ощущение»** жары. И Сартр предлагает его засекать не через то, как тепло воспринято субъектом в терминах существующего отношения к миру, в терминах **знания** о нем, но — через то, как это состояние дает себя знать в **невольном жесте**, который делает эта женщина, расстегивая верхнюю пуговичку кофты.

Когда я говорю, что в комнате жарко, и понимаю под этим то, что об этом говорит теория или знание о теплоте, я описываю при этом не то содержание сознания, которое действительно является состоянием этой женщины.

«Эпохэ» запрещает говорить об этом состоянии нечто такое, что не может рассматриваться как собственное содержание этого состояния. «Эпохэ», следовательно, отличает то, как субъект отдал себе отчет в своем состоянии, и само это состояние, и говорит: все, что мы можем сказать об этом состоянии в терминах так называемого «естественного отношения к миру», не может быть внесено в описываемое содержание сознания. Оно ведь «сыграло», просуществовало независимо от тех терминов, в которых оно было осмыслено и которые сами являются терминами сознания. Нужно поймать его как таковое, поймать независимо от рефлексии — как некоторое иррефлексивное, или дорефлексивное сознание.

Но беда состоит в том, что при абсолютной точности и правильности этих наблюдений, заставляющих нас задуматься о том, что какие-то сферы и уровни анализа сознания, обязывающие нас **изменить** классическую объективную процедуру анализа (а натуральное отношение к миру, естественная позиция по отношению к миру предполагают объективное описание), — беда в том, что сама феноменологическая философия и ее методология пошли по путям, уже испытанным в **классической философии**.

Гуссерль, открывший — в таком четком и подробном виде — эти факты, настаивал на том, чтобы все описание сознания и, соответственно, вся философия были построены **трансцендентально**, имея в виду, что все факты и все разделы теории должны быть **выведены** из одного источника — из **трансцендентальной субъективности**.

И вместе с этим требованием Гуссерль привнес требование первичного, или первоуродного субъекта, т.е. — ввел предположение, что субъект есть какая-то единица, обладающая некоторой изначальной и имманентной структурой, изначальной глубиной, которая вся должна быть лишь выявлена и эксплицирована. И то, что таким образом войдет в теорию, уже депонировано в первоуродности самого субъекта, уже есть в нем.

Это, в общем-то, повторение классического хода.

Если помните, при анализе Декарта и Канта я уже обращал внимание на это предположение некоторого **сродства сознания и бытия** — такого сродства, что анализом каких-то глубин сознания, некоего первоуродного или первичного синтеза, как мы видим это, например, у Канта, мы можем реконструировать и выявить бытие как оно есть, потому что есть принципиальное сродство между организацией бытия и организацией сознания, или организацией субъекта.

Но посмотрим, насколько правомерно это предположение первичного субъекта. И если оно не правомерно, то какие следствия из этого вытекают для нас при построении какого-то другого типа анализа — того, который я назвал бы пока ориентировочно «объективным анализом в расширенном смысле этого слова». Попытаюсь разъяснить ту добавку, которую я сделал, — что значит «**расширенный** объективный анализ».

Вводя представление о первичном субъекте, феноменологическое описание требует описания только «изнутри».

В феноменологии уровень собственно «феномена» выступает как окончательная, конечная, последняя реальность, далее не разложимая в анализе, — не только в том смысле, что **сами** эти феномены функционируют как неразложимые, но и в том смысле, что и **теория** должна брать их как конечные и неразложимые.

И в этом-то и состоит для нас вся задача, вся проблема, потому что — я хочу подчеркнуть это — есть **разница** между двумя этими неразложимостями феномена.

Одно дело — неразложимость феномена на уровне **фактического функционирования** феномена в некотором психическом механизме, а другое дело — это же утверждение на уровне **теории**.

Попытаюсь пояснить, что я здесь имею в виду.

Мне уже приходилось говорить вам, в том числе и на примере с восприятием теплоты, что «феномены» суть образования сознания, которые, будучи сложными, тем не менее функционируют независимо от своего разложения на составные части и не опосредуются этим разложением.

Скажем, непосредственное восприятие света в качестве феномена функционирует независимо от нашего знания о том, что «содержанием» света являются длины, или частоты физических волн. То есть, анализ, разлагающий это вот содержание на физическую картину, не дает ответа на вопрос, каким способом это содержание сознания функционирует в качестве феномена. И этот феномен воспроизводится и играет роль в психической жизни **целостно**, независимо от своего разложения.

Поэтому, скажем, и в феноменологии, и в экзистенциализме всегда различаются два уровня — уровень рефлексивный и уровень иррефлексивный.

Кстати говоря, это различие часто имеет весьма драматические краски, окрашено в социально-политические тона. Отвлекусь немного от основной линии анализа — просто чтобы немного отдохнуть и проиллюстрировать, насколько прямое отношение философия, которую люди строят, имеет к нашей непосредственной жизни.

Сартр на том факте, что существуют иррефлексивные состояния сознания, строил и определенную этику, которую можно назвать не-трансцендентной, или стоической этикой.

Если вы вспомните его размышления в небольшой книжке, которая называется «Экзистенциализм есть гуманизм», вы увидите там непосредственное применение философского восприятия к процессу жизни. То есть — случай, где философия является своего рода мудростью или формой личного спасения, — философией в старом смысле, как она практиковалась, скажем, пифагорейцами или буддистами на Востоке.

Есть категория моральных, нравственных поступков, которая тем более ценна, что эти нравственные поступки совершаются независимо от рационального или объективного обоснования необходимости и

нравственности такого поступка. Ну, скажем, если вы помните философскую литературу конца 40-х — начала 50-х годов, то вы помните и то, какую радость недобросовестным комментаторам и критикам экзистенциализма доставила фраза Сартра, которую он произнес однажды, — знаменитая фраза, — что люди никогда не были так свободны как во время нацистской оккупации Франции, когда все молчало.

И они даже изображали Сартра как идеолога империализма.

А что здесь в действительности хотел сказать человек, если переводить абстрактную философию в термины непосредственного морального восприятия жизни и поведения? Он хотел сказать, что те языковые схемы, слова, которыми мы привычно оперировали, те причинные социально-экономические и политические объяснения, — все они говорили о том, что фашизм силен, что он непобедим, что люди потерпели поражение. То есть, все эти объективные ссылки на нечто **трансцендентное** — я снова перевожу это в абстрактный философский язык — говорили о том, что какие-то поступки нецелесообразны, их нельзя совершать, потому что они **бессмысленны** — неэффективны, не могут привести к успеху.

Но человек есть такое существо, которое может совершать **поступки**, не выводимые и не обосновываемые объективно.

**И состояния**, соответствующие этим поступкам, мы обнаруживаем там, где мы, например, искусственно **принуждены к молчанию**, где все привычное и старое не может быть высказано и, тем самым, лишается и смысла.

Термин «молчание» здесь у Сартра есть просто символ для случая, когда — независимо от самого человека — «редуцирована» вся его человеческая ситуация, т.е. рухнул весь устоявшийся социальный и идеологический костяк, внутри которого жил человек. Я хочу подчеркнуть, что в данном случае это происходит совершенно **независимо** от самого человека: оккупация нацистами Франции — это удачный пример, когда независимо от человека «редуцирована» вся привычная ситуация.

Но философия требует от человека, чтобы **он сам** — усилием мысли и сознания — мог иногда совершать такую вот «редукцию» — совершать ее в таких ситуациях, когда мир ему не помогает, когда (как, например, в примере Сартра) никто не завоевал его страну и, тем самым, не свел извне, скажем, область интимного к некоторым очевидностям и достоверностям, не нуждающимся в рефлексии.

И, по мнению Сартра, мы свободны именно потому, что — в той мере, в какой мы нравственны, — мы оказываемся в поле **иррефлексивных** очевидностей и достоверностей, в рамках которых мы действуем

**независимо** от каких-либо **обоснований** и независимо от какой-либо **рефлексии**.

Скажем (пример, который часто приводился), есть какой-то импульс, который заставляет дать пощечину обидчику женщины — в полном противоречии с соображениями, учитывающими шансы на успех и целесообразность, т.е. в противоречии инстинкту самосохранения, инстинкту жизни и т.д., — просто: **нельзя иначе**.

И вот, выделяя с помощью феноменологического анализа такого рода слои, экзистенциализм пытался строить и определенную **этику**, которая была бы способна в некоторых ситуациях дать человеку какое-то интеллектуальное оружие и — в некотором стоическом смысле — подержать его в жизни и борьбе.

Но если мы берем эти вопросы на уровне **теоретического анализа**, мы осознаем очень забавное свойство такого рода феноменологических выкладок — выкладок, которые в некоторых случаях обладают для нас несомненной достоверностью. Мы обнаруживаем — и в феноменологии Гуссерля, и в феноменологии Сартра — остатки **классических** процедур, которые, на мой взгляд, как раз и помешали им построить **действительную теорию** того, что они сами же зачастую открывали и показывали.

Я хотел бы привести еще какой-нибудь пример, чтобы таким образом как-то опростить эти очень туманные материи. Чтобы пояснить ту роль, какую **классическая** традиция анализа сознания играет, скажем, у Сартра, я возьму следующий пример.

Сартр однажды — в книге «Бытие и ничто» — говорит, что человек есть неудавшееся желание или **страсть быть Богом**, — вы знаете, в каких драматических тонах описывается Сартром подчас «человеческая ситуация».

Но в действительности можно обнаружить, что это трагическое видение является не выводом из **анализа реальной ситуации**, но только особым выражением — я назову его «**инверсивным**» — некоторой предшествующей **иллюзии**.

Утверждение, что человек есть неудавшееся желание быть Богом, — это выражение допущения некоего «божественного», или — того первичного, первородного субъекта, которого мы обнаруживали при анализе Канта и Декарта. И это четко выразилось в политической деятельности Сартра.

В 1965 или 1966 году, когда еще шла война во Вьетнаме, в интервью одному французскому корреспонденту Сартр заявил (очевидно, несколько перефразируя Достоевского), что до тех пор, пока хоть один



ребенок умирает во Вьетнаме, не имеет смысла писать книгу, что вообще сама литературная деятельность не имеет смысла.

В некотором **психологическом** смысле это заявление можно объяснить каким-то состоянием разочарования у человека по имени Сартр.

**Но на самом деле** — здесь более глубокое обстоятельство, более важный и более общий механизм, который мы часто можем обнаруживать в теоретических ходах и у Сартра, и у других феноменологов.

Что означает эта фраза, каков внутренний механизм такой фразы? Коль скоро она не есть просто выражение минутной человеческой усталости, которая любого может приводить к таким трагическим заявлениям, выражение состояния, когда мы можем поймать себя на мысли, что не стоит жить, и т.д. То есть, коль скоро она не есть просто выражение человеческого состояния усталости и крайнего истощения сил, которое никакого **теоретического** интереса для нас не представляет. Но в том, что я цитировал из Сартра, как раз таки содержится определенный теоретический интерес.

Чтобы так, как Сартр, воспринимать свою деятельность, нужно предварительно верить и считать, что возможна «абсолютная книга», т.е. что можно и нужно писать книги, **спасающие и исцеляющие** мир.

И в этом типе сознания вы, несомненно, увидите позицию, довольно общую для интеллигенции, — позицию, которая господствовала где-то в конце XIX — начале XX века и которая выражалась в некотором **конструктивизме** социального мышления. Деятельности интеллектуала приписывалась как раз такая спасительная сила, что и обосновывало веру в то, что — возвращаясь к Сартру — если уж писать книгу, то «абсолютную книгу», то есть книгу, которая исцеляет, меняет, переворачивает мир.

И поэтому измерять то, что в итоге говорит Сартр, заявляя, что не стоит писать книг, мы должны не тем, какова действительно литературная деятельность в **современном обществе** — потому что не из **анализа** ее у Сартра появляется такой вот ход мысли, а из силы предшествующей **иллюзии**. Это сила предшествующей иллюзии выразилась тут «**инверсивно**», через отрицание.

Такой вот «инверсивный механизм» мы и обнаруживаем в теоретических ходах феноменологии.

И когда мы спрашиваем себя, что такое феноменологическое описание — описание, повторяю, не просто феноменального уровня, но именно — феноменологическое описание, практикуемое **теоретиками** феноменологии, — мы обнаруживаем там внутренний костяк, внутренние пружины некоторых **классических** ходов мысли, выражение предшествовавших верований.

Ну, скажем, — я опять возвращаюсь к тому, что я уже говорил, — Гуссерль запрещает «выход за феномены», но при этом весь феноменальный мир должен быть воспроизведен **трансцендентально**, то есть — в предположении некоторой «творческой субъективности» как единственного источника предметности. И Гуссерль, запрещая этот выход, одновременно требует, или предполагает возможность некоторой «**имманентной трансцендентности**».

Казалось бы, сама феноменология, формирующая этот запрет выхода за феномены, есть нечто, в корне противоречащее классике.

Вы помните, — я говорил вам, — как родились понятия феномена и сущности бытия в классике. Я говорил вам о предположении некоторого **трансцендентного**, к которому в классике мир феноменов должен быть сведен (трансцендентному **вне** субъекта). «**Сущности**» существуют в трансцендентном, а «**явление**» есть способ восприятия этих сущностей. **Содержание** явления выводится нами из некоторой цепи бытия, которая **трансцендентна** по отношению к субъекту.

Добавляя к этому ходу мысли в классике также, скажем, и социальные импликации, мы могли обнаружить, что такой способ обращения к трансцендентному был каким-то способом «гарантировать» человеческое бытие — **человеческое** бытие, подчеркиваю, — прочно **обосновать** его в **общей** цепи бытия. Классика предполагала некоторые **трансцендентные гарантии** человеческого существования.

Так вот, я могу утверждать, что предположение какой-то **первородной структуры** феноменального субъекта есть пересказ, или переворачивание этого **классического** хода мысли, только трансцендентное — в данном случае: трансцендентные гарантии, трансцендентные обоснования человеческого бытия — ищется уже не вне субъекта, а в организации феноменологической, то есть **имманентной** самому субъекту.

Но предположение, что может быть и должна быть некоторая **прозрачно воспроизводимая** трансцендентная основа и гарантия человеческого бытия и сознания, играет такую же **роль** в сознании — в «творческом сознании» — Гуссерля, какую оно играло у классиков.

И поэтому, когда мы имеем дело с продуктами таких современных теорий, мы должны четко различать две вещи: факты и проблемы, с одной стороны, и теоретические решения — с другой. И в теоретических решениях мы часто обнаруживаем механизм **классического** мышления.

Скажем, в рассуждениях Гуссерля мы обнаруживаем допущение необходимости некоторой «трансцендентной гарантии» человеческого существования и сознания.

И вот такого рода предрассудков не было у Фрейда. Может быть, потому, что он не был философом. Его не тяготили такие вот цепи. Единственное наследство, от которого ему приходилось избавляться и как-то в себе перебарывать, — это было наследство как раз чисто физиологического, или энергетически-динамического подхода к психике.

Что делает Фрейд, в отличие от Гуссерля?

Фрейд, в отличие от Гуссерля, анализирует и вводит в теорию механизмы, лежащие **за** феноменами. Он не описывает феноменальный мир изнутри самого этого мира, а пытается выявить психические механизмы, которые описываются им в терминах, не находимых в содержании самих феноменов.

Когда Фрейд анализирует психическую жизнь, он, в частности, применяет такие термины, как «смещение», «инверсия», «сгущение», «сращение», «синкретическое сращение» и т.д.

То есть — что он делает?

С одной стороны, он каждый раз имеет дело со **смысловым** образованием, смысловой характер которого он признает, и он настаивает на том, что это образование является именно **феноменом**, т.е. имеет смысл, от которого нельзя отделаться рациональным анализом.

Но с другой стороны, он не идет по пути феноменологического — в смысле Гуссерля — описания этого феномена, а пытается выявить **механизмы** — детерминистические механизмы, — **производящие феномен** в том виде, в каком он имеет смысл.

В каком-то смысле Фрейд — абсолютно жесткий детерминист. Вы это очень легко можете увидеть в той работе Фрейда, которая есть на русском языке и которую я вам рекомендовал читать, — в его «Введении в психоанализ».

И в этом состоит отличие стиля мышления Фрейда от стиля мышления Гуссерля.

Фактически это различие состоит в отсутствии — у Фрейда-мыслителя — спиритуалистических предрассудков.

Но, говоря о том, что Фрейд, в отличие от Гуссерля, выходит (и это — позитивный шаг) за содержание феномена к каким-то детерминистическим механизмам, мы, тем не менее, должны объясниться по поводу этого выхода и по поводу того смысла, в котором мы здесь употребляем термин «детерминистические механизмы». Поскольку, говоря, что нужно «выходить за» феномен, мы ведь, казалось бы, возвращаемся к **классической** позиции, т.е. к позиции, которая уже для Маркса является преодоленной, — вы помните те примеры из анализа идеологии, которые я приводил. Ведь этот «выход за» феномен

в классическом смысле должен был бы означать непризнание самого **феноменального уровня**.

И факты, которые я приводил, а именно — что есть феноменальные образования, которые функционируют автономно и самостоятельно, **независимо** от их разложения в анализе на составные части и от сведения этих составных частей к каким-то причинным цепям, — факты эти, вроде бы, говорят о том, что мы должны строить теорию так, чтобы она учитывала самоценность или **самодостаточность** собственно феномена. А я при этом говорю, что нужно **выходить за** феномен.

Как раз эта вот проблема и является показателем той сложности описания, с которой я начал сегодняшнее рассуждение.

Фактически во всех этих примерах, — и во фрейдовских, и в гуссерлевских, и в марковских примерах, — во всей этой стилистике и проблематике мышления мы имеем дело с проблемой, которая может быть сведена, грубо говоря, к следующему.

Мы имеем дело со связями и механизмами, которые осуществляются посредством **сознания**.

Что это значит?

Анализируя Канта, я говорил, что классическая эпистемология и онтология, обосновывая возможность **научного**, то есть — объективного и рационального, знания мира, или, другими словами, — обосновывая возможность **естественно-причинного** воспроизведения мира, предполагала, что мир сам по себе обладает **объективно упорядоченной и рационально постижимой** структурой. В том смысле, что мы, воспроизводя мир как рациональную и упорядоченную структуру, предполагаем при этом, имеем такое допущение, что природа «ведет себя» так, **как если бы** она «знала» законы физики. То есть, мы предполагаем, что природа «выполняет» те связи, которые — в нашей трансцендентальной реконструкции сознания — являются лишь **условиями представления** детерминизма его — сознания — объектов, то есть что природа выполняет некоторое полное и предельное **понимание**.

Поэтому, как вы помните, я говорил вам о том, какую роль в классике играла фигура «божественного наблюдателя».

Но это предположение в классике есть чисто **методологическое** предположение, то есть — оно не содержит в себе **приписывания** природе какого-то сознания, а, наоборот, является способом **исключения** анализа сознания из сферы занятия науки.

Вы помните, что у Канта основное требование научного анализа — это возможность рассматривать явления в пространстве, то есть — как внешние. Кант, вводя понятие «вещи в себе», т.е. **недостижимой** вещи в

себе, тем самым запрещает разговоры о «внутреннем» вещей, то есть — разговоры, которые можно было вести, скажем, в аристотелевской физике, где «внутреннее» вещей существовало в виде «внутренних форм» и т.д.

Кант запрещает «одухотворять» природу, но он **осуществляет** этот запрет, требуя одновременно — своим тезисом, что «мы диктуем законы природе», — иметь ясность по поводу **самого** этого запрета, требуя отдавать себе отчет в том, что мы лишь изображаем связи природы (скажем, связь между причиной и следствием) так, **как будто** природа порождает следствие из причины со **знанием** этого порождения следствия из причины.

Это есть указание на допущение **полноты** континуума связей и на допущение **абсолютного знания**, влияющего на законосообразное осуществление каждой из отдельных связей континуума.

Очень часто (обратите внимание — даже на уровне нашего обычного языка) мы рассуждаем именно таким образом: «должно было произойти то-то и то-то», «атом должен упасть туда-то», или: «пройти по данной траектории». Весь наш язык такого описания пронизан допущением, что природа «выполняет законы» физики, или что она **рациональна**.

Хорошо — пусть в случае природы это наше предположение существует и живет лишь на методологическом уровне, а не на уровне онтологическом, то есть тут мы не утверждаем, что это в действительности так — что природа «знает» законы физики.

Но что происходит, когда мы анализируем процессы — **объективные** процессы, — включающие в себя **сознание**?

Какие предпосылки у нас могут быть здесь?

Как мы можем изображать и анализировать такого рода процессы?

Ведь мы говорим часто, что, скажем, человек, или что-то в человеке — в его сознании, в его психике, в его деятельности, в поведении, в производстве и проч. и проч. — происходит по каким-то **законам**, что человек сделал что-то потому-то и потому-то.

Или, шире — в исторической науке, в изображении истории — мы предполагаем, что нечто произошло, явилось историческим актом, событием и т.д. — по таким-то **причинам**.

Но здесь возникает вопрос: как можно выполнять зависимость, или акт, соответствующие каким-то законам, **не зная** этих законов?

Если же мы **допустим** некоторое **абсолютное и полное знание** (как ориентир формы протекания любого локального процесса) — что и делала физика в описании природы, — то мы должны **устранить** созна-

ние (знание) из **каждого отдельного** объекта и допускать только одну-единственную субъективность — **трансцендентальную** (задаваемую через **аппарат анализа** проявлений осознаваемого наблюдения и переживания действий объектов).

Но социальные и исторические объекты заведомо содержат в себе сознание (содержат «внутреннее», как сказал бы Кант). То есть, в этом случае имеет место предположение, обратное тому, которое есть при физическом описании.

Что я имею в виду?

Ну, каким образом все-таки происходит так, что человек, **не зная законов**, тем не менее **реализует** их своим процессом жизни и деятельности?

А мы предполагаем-таки, что он их **не знает**, поскольку то, что с ним происходит, мы описываем **объективно** — он-то сам этих законов не знает и **не следует** законам в силу сознательно принятого **решения**, включающего **знание** этих законов.

Скажем, рассматривая какой-то исторический акт, который мы объясняем путем сведения этого акта к некоторым экономическим структурам и к некоторым процессам, завязавшимся в экономике, мы ведь не считаем, что субъект «познал» эти экономические законы и с полным сознанием принял «решение поступать» так, как они — эти законы — диктуют ему поступать.

Итак, с одной стороны, мы **не приписываем** этому акту **знания** законов, но, с другой стороны, мы **предполагаем**, что, тем не менее, «осуществляемое», «происходящее» и т.д. **подчиняется** этим законам, и, в-третьих, мы при этом считаем, что субъектом и носителем этих процессов является **сознательное** существо.

Какова же здесь наша **методология**, каковы ее скрытые, т.е. внутренние, посылки? Что мы здесь утверждаем для разрешения этого своего рода чуда — когда поступки, совершаемые лишь сознательно, тем не менее соответствуют, **подчиняются каким-то законам** — без предположения нами, что в этом сознании существует знание этих законов и что, поэтому, т.е. в силу такого **знания**, поведение или событие им соответствует, **подчиняется** каким-то законам?

Скажем, при анализе экономического поведения, в своем анализе экономических систем Маркс совершал один интересный ход мысли. Он фактически говорил так: то поведение, которое я описываю в законах трудовой теории стоимости, и, соответственно, предполагаю, что это поведение, или экономический процесс, совершается сообразно этим законам или законосообразно, — оно — это поведение, или этот

процесс — осуществляется не только потому, что таковы **законы, описываемые мною** в трудовой теории стоимости, но — еще и потому, что этот процесс **предстал индивиду** неким определенным образом. то есть Маркс вводил некое промежуточное звено в отношение между структурой, которую мы называем причинной, и результатом, который одновременно существует на уровне сознательного поведения субъекта.

Вы помните то место у Маркса, когда он говорит, что для того, чтобы действовать в рамках системы капиталистической экономики, — т.е. соответствовать **законам** этой экономической системы, — субъекту нет необходимости **знать** действительные трудовые определения продуктов, или товаров, циркулирующих в этой экономической системе.

А что он «знает»? — Он знает «феномен», т.е. **натуралистическое** — не трудовое, а натуралистическое — определение стоимости, где стоимость выступает в качестве свойства предмета.

Или, например, он «знает», что «труд имеет цену», хотя теория утверждает, что труд не имеет цены и стоимости — он сам является измерителем, мерой цены и стоимости и поэтому сам труд не может иметь цены и стоимости. Но индивид тем не менее осуществляет что-то, **соответствующее** закону стоимости, **именно в силу того**, что мир, экономическая система предстают ему в виде чего-то такого, что содержит в себе определение, прямо отличающееся от научного — «стоимость и цена труда», — т.е. предстают ему как **феномен**, видимость, «**желтый логарифм**» сознания, как говорил Маркс.

То есть, объективная, экономическая система «выполняет себя» **через феномен**.

Феномены есть то **посредствующее звено**, которое соединяет в себе — нерасчлененно — с одной стороны, представление объективных отношений, а с другой — субъективную очевидность, не предполагающую абсолютного знания и действия, на нем основанного.

Феномен — это уровень, на который переместилось, сгустилось и сжалось в какой-то **непосредственной** для человека **достоверности** множество связей, и следование феномену как **необходимой видимости сознания** есть одновременно тем самым следование неким **объективным** связям, которые при этом остаются скрытыми, есть их выполнение, осуществление через **«следование феномену»**.

И вот именно поэтому я обращаю ваше внимание на чрезмерную переплетенность и сложность всех этих проблем, начинающихся для нас с того момента, когда мы начинаем серьезно относиться к проблеме сознания. Мы увидели здесь массу уровней анализа, вы убедились в том, что классическая процедура анализа **не учитывает** того, что есть

состояния сознания, которые срабатывают **независимо** от разложенности этих состояний на уровне нашего причинного объективного анализа. Мы убедились в том, что есть какая-то **автономность состояний сознания**, которую мы должны реконструировать.

Но, с другой стороны, мы убедились также и в том, что невозможно (ибо это приводит к повторению классических процедур) оставаться на точке зрения **описания изнутри** — только изнутри — самих феноменов.

Мы должны **выходить за феномены**, но **выходить как?** — обратно к классике, обратно к классической процедуре?

Нет — мы должны выходить к какому-то **новому типу** «расширенного» объективного описания, то есть объективного описания, **расширенного** за счет введения в объективную картину некоторых способов, или методов **учета сознания**, то есть учета того факта, что мы имеем дело со связями, которые осуществляются **посредством сознания**.

Но в каком смысле — «посредством сознания»?

В смысле сознательно и рационально понимаемого решения со стороны субъекта следовать вот тем законам, которые мы объективно должны выявлять?

Нет — совсем в другом смысле.

Мы строим — применительно к этим проблемам — **другую онтологию**, и мы должны ее строить, потому что они остаются проблемами, по которым еще нет внятного ответа.

Онтологические посылки мы должны вводить иначе, чем это делали классики, не так, как это делали, скажем, **Декарт** или **Кант**.

И для нас совершенно иначе выступает проблема, о которой я говорил в связи с феноменологией духа **Гегеля**, — проблема отношения между феноменологическим наблюдением и диалектическим наблюдением (или, иначе, — проблема отношения между **абсолютным** наблюдателем и **феноменологическим** наблюдателем; Гегель пользуется разными терминами, что вполне справедливо, поскольку диалектический наблюдатель для Гегеля является в то же время и абсолютным наблюдателем).

Теперь я вернусь к одной вещи, о которой говорил вам раньше.

Когда я рассматривал проблемы, возникающие в историческом исследовании, я говорил, что реальностью здесь является некоторая **интерпретированная** реальность, что мы не можем сбрасывать со счетов анализа то обстоятельство, что историческая ситуация как-то предстает самому субъекту этой ситуации, что есть какой-то уровень существования бытия и сознания (который мы и должны выявлять), где мы не должны в нашей методологии противопоставлять воображаемое — реальному, сознание — действительности, субъект — объекту.



Я приводил уже примеры того, как, скажем, у Фрейда используется понятие биографического факта, биографического события, т.е. события в биографии. И я говорил, что **реальностью** тут является не просто то, что можно **описать со стороны**, а то, как нечто случившееся оказалось **понятым**, т.е. реальностью на этом уровне анализа является **случившееся вместе с его пониманием**.

Что мы обычно делаем, когда описываем нечто объективно?

Я хочу теперь резюмировать то, что я говорил, в терминах проблемы объективности описания, или — в терминах необходимости **расширения** объективного описания, расширения самого правила рациональности.

Вот мы описываем исторического субъекта, применяя методы истории или социологии. Фактически — если мы классики — мы все время предполагаем, что мы знаем нечто об этой ситуации, чего **не знает сам** этот субъект. И что наше знание — не данное самому описываемому нами субъекту, не существующее у него — и есть **подлинное описание** действительности, настоящей действительности, а то, что есть у субъекта, — это, по сути, или ошибка, или **иллюзия**, или отклонения от знания. То есть — мы знаем **за него и для него**.

Иначе говоря, такое описание, так практикуемое «объективное описание» предполагает, по сути, что есть **только одна** субъективность — субъективность самого исследователя, представленная через **трансцендентальный аппарат**, как раз устраняющий все и всякие определения сознания («определения внутреннего») из предметов — в той мере, в какой они трактуются «объективно».

Для классического мышления есть только один субъект в мире — сам исследователь. Все остальное — объекты, в том числе и живые субъекты исторического процесса.

Они — объекты с точки зрения вот так практикуемого анализа. Если я предполагаю, что мое знание о той ситуации, в которой жил субъект, есть знание настоящей действительности, и при этом я никак не включаю в анализ то, как она предстала субъекту, то это означает, что есть **только одна** творческая, или **трансцендентальная** — говоря словами Канта — субъективность, а именно — субъективность самого исследователя. Исследователь выступает при этом в качестве **абсолютного наблюдателя** — почти что Бога.

И онтология, онтологическая посылка здесь — соответствующая. Предполагается, что есть какая-то непрерывная цепь бытия. В этой единой цепи стоят и абсолютный наблюдатель — назовем его «диалектический наблюдатель», — и феноменологический наблюдатель. Они

стоят в одной цепи в силу того, что абсолютный наблюдатель есть такой наблюдатель, который способен осуществить **рефлексивную процедуру** по отношению к организации собственного сознания, что он способен **извне** посмотреть и на себя, и на то состояние, в котором находится феноменологический наблюдатель.

Оба они стоят в одной цепи бытия, но у диалектика есть привилегия — рефлексивная привилегия, — в силу чего он может **знать за** феноменологического наблюдателя.

Феноменологический наблюдатель осознает свою ситуацию, он тоже смотрит на нее, но его «знание» — по отношению к **знанию реконструируемому** с точки зрения абсолютного наблюдателя — есть только **видимость**, или отклонение (как, скажем, в физике реальное, или абсолютное движение отличается от относительного, или видимого).

Если я пользуюсь таким представлением при реконструкции исторического процесса, то я могу рассматривать эту «иллюзию», или это отклонение как представление, по мере «просвещения» субъекта по асимптоте приближающееся к истине — к абсолютной истине, или — к сознанию абсолютного наблюдателя,

И могу даже считать, как считал Гегель, что это есть механизм **самого исторического процесса**, а не только механизм **мышления об** истории.

Так вот, теперь в нашей современной, «расширенной» процедуре объективного описания должны произойти какие-то преобразования. В нее — поскольку она содержит в себе определенную теорию — необходимо ввести преобразования, отбрасывающие предпосылку **абсолютного знания**, т.е. [такую] предпосылку знания, при которой полностью отбрасывается **сознание носителя** исторического процесса (или — психического процесса, или — какого-либо другого), — отбрасывается в качестве иллюзии, ошибки, отклонения, недопонимания, относительности.

И онтологическая посылка этого анализа будет другая — мы должны отказаться от допущения непрерывности. Современный анализ сознания, или современный анализ, учитывающий сознание, есть анализ, который вводит **дискретность** в нашу картину мира.

Дискретность — и сейчас я на этом кончу — возникает здесь из-за того, что мы учитываем **интерпретированность** бытийных состояний и событий, которые и являются — **вместе** с интерпретацией их в субъекте-носителе — **реальной, объективной** частью изучаемой действительности.

Что значит тут «интерпретация»?

Когда я ввожу интерпретацию как содержательный, значимый термин анализа, я **учитываю** то, как феноменологический субъект смотрит на свою ситуацию.

И если я говорю, что **реальность** есть нечто, являющееся единым континуумом «**бытия-сознания**», то я разрываю непрерывность своего представления мира. Для меня тогда это **интерпретированное бытие** есть **самостоятельный источник** каких-то событий жизни, психики, общества, истории, который **не стоит** в непрерывной, выводимой из одной точки, цепи.

Ну вот — на этом я, к сожалению, и кончу.

Я вполне отдаю себе отчет в том, что за такое малое количество лекций я не мог не только исчерпать тему — эта тема неисчерпаема, — но не мог даже полностью — ощутимо для вас, наглядно и ясно изложить все эти проблемы.

Но я считал бы цель своего курса достигнутой, если я смог привить вам — психологам — хоть какой-то **вкус к философии**.

*Редакция текста: А.А. Пузырей*

## **Classical and non-classical approaches to the consciousness analysis**

*М.К. Mamardashvili*

The given text represents last (and, it seems, the only remained) course lecture «Problem of the analysis of consciousness», which М.К. Mamardashvili read at faculty of psychology of the Moscow State University in 1972. In the article presents the basic line of the course — distinction of “classical” and “nonclassical” ways of the analysis realized in relation to consciousness. Carrying out critical consideration of natural-science thinking, and also classical versions of phenomenology of E. Husserl and J.-P. Sartre, М.К. Mamardashvili for the first time item here a way to the new version of phenomenology which he developed subsequently in lectures about Proust.

**Key-words:** phenomenology, consciousness.