

I. МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ О СОЗНАНИИ

0. СОЗНАНИЕ. РАБОТА С СОЗНАНИЕМ. ТЕОРИЯ И МЕТАТЕОРИЯ. ЯЗЫК. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Введем прежде всего несколько понятий, имеющих значение для анализа сознания как такового — независимо от проблемы, являющейся конечной целью нашего исследования, — проблемы символов как особых выражений жизни сознания. Это понятия «сфера сознания», «состояние сознания» и «структура сознания», необходимые, как нам кажется, для подступа к соответствующей теории.

Но еще раньше имело бы смысл пояснить прагматическую и метатеоретическую, по сути дела, природу той необходимости, которая вообще заставляет обращаться к сознанию и им заниматься. Проблема сознания имеет совершенно самостоятельный прагматический аспект, и при рассмотрении ее именно в этом аспекте она может быть условно обособлена, отчленена от проблем психологии, эпистемологии и лингвистики, имеющих по преимуществу теоретический характер. Но и прагматической она является не в том же смысле, в каком нам являются другие, чисто практические проблемы жизни человека. Дело в том, что само отношение к факту, что «у меня есть какое-то сознание», и работа с этим отношением представляют собой как бы особый вид отношения и работы, требующий особого понимания.

Понимание здесь — это не концепция сознания, а условие работы с сознанием. Значит, во-первых, возникает необходимость выделения чего-то, что к са-

тому сознанию не имело, казалось бы, отношения и не рассматривалось как выделение чего-то, имеющего отношение к сознанию и работе с ним; во-вторых, это — сама работа с сознанием (не «работа сознания», а «работа с сознанием»), которая и есть совершенно особый источник познания и знания. Говоря иными словами, здесь мы имеем дело с некоторым метасознанием как с познавательной сферой, в которую мы включаем нечто, что само по себе в сознание не входит. И в данном случае наличие такой познавательной сферы еще ничего не говорит о том, относится ли то, что в нее включено, к сознанию или нет. Важно то, что есть абстрактный интерес к этой проблеме, и сначала надо попытаться понять, какое понимание этой проблемы мы включаем в познание. Потому мы и начинаем наше рассуждение с выяснения природы «ментальной необходимости», которая толкает к такому «пониманию» или к такой «работе».

По-видимому, здесь особую роль играет некоторая внутренняя отрицательная способность, выражающаяся в своего рода «борьбе с сознанием». Борьба с сознанием означает, что стремлением человека сознание перестает быть чем-то спонтанным, относящимся к природе, автоматически функционирующим. Сознание становится познанием и на это время (слово «время» здесь не имеет физического смысла) перестает быть сознанием и как бы становится метасознанием, — и тогда термины и утверждения этого последнего мы называли бы метатеорией. Иначе говоря, то, что нас с необходимостью толкает к построению теории метасознания, есть необходимость борьбы с сознанием. И задача состоит в том, чтобы, во-первых, определить условия, в которых возникает проблема борьбы с сознанием (и тем самым заложить основу личного их изменения и преодоления человеком, который уже прагматически заинтересовался сознанием), и, во-вторых, раскрыть эту борьбу с сознанием как являющуюся саму по себе источником познания. Борьба с сознанием вытекает из самого способа

существования отдельного человека как сознательного существа и является проявлением этого способа, и в этом смысле это прагматическая проблема, потому что человек наталкивается на нее, какой бы деятельностью он ни занимался. Человек решает эту проблему как проблему своего способа существования.

К сознанию можно подходить как неосознанно, так и осознанно. При неосознанном подходе сознание считается случаем отражения или познания, т. е. сознание выступает само как какой-то особый познавательный процесс. И тогда сознание остается «на своем месте», с ним «ничего не делается». Но мы здесь предлагаем нечто иное. Мы исходим из того, несколько безумного, предположения, что в этот момент, сейчас, в то время, когда мы рассуждаем о проблеме сознания, когда, как мы говорим, «мы работаем с сознанием», мы уже в некотором роде его как какой-то спонтанный, естественный процесс исключаем. В этом, собственно, и есть борьба с сознанием. Далее, рассуждая о прагматике сознания, можно себе представить, что мир сознания в чем-то чрезвычайно существенном противостоит нашим внутренним стремлениям, противостоит какой-то важной линии нашей жизни, и тогда выражение «борьба с сознанием» получит более конкретное жизненное значение, ибо окажется такой вещью, которую во имя некоторых мотиваций и целей, лежащих за пределами сознания, надо в некотором смысле «прекратить». Надо прекратить, и не только для того, чтобы ее понять, но и для того, чтобы понять что-то другое и, по-видимому, чтобы просто жить. «Жизнь» и «сознание» — это семантически разные вещи, т. е. они, конечно, постоянно пересекаются, но в чем-то очень важном это — вещи совершенно разные: мы в какие-то моменты жизни ясно ощущаем существование такой жизни, которая сознанием не является, и что наша жизнь может существовать, может обретать какую-то полноту — не только поскольку сознание останавливается, чтобы быть осознанным, но и постольку, поскольку оно останавливается, чтобы его не было.

Мы можем рассматривать прагматику проблемы сознания примерно так же, как Фрейд рассматривал (а точнее — мог бы, должен был бы рассматривать) прагматику проблемы подсознательного. Хотя он полагал, что изучает само подсознательное, и не вычленял прагматического аспекта проблемы, ему было необходимо каким-то образом объективизировать подсознательную жизнь человека, может быть, себя самого, но, как ученый, всецело принадлежащий XIX веку, он эту объективизацию понимал только в смысле нахождения позитивной научной истины. Он с помощью такой объективизации лечил неврозы, но он не понял (во всяком случае, не писал об этом), что вычленение проблемы подсознательного имеет само по себе очень большое жизненное значение не только как борьба с тем, что не познано, но и как борьба с явлением природы, которое мешало не только потому, что оно было не познано, но и просто мешало фактом своего существования.

По сути дела, проблема подсознательного, как в свое время очень тонко заметил Нильс Бор, не есть проблема измерения человеком глубин своего подсознания, а есть проблема создания условий для нового сознательного опыта или сам этот опыт. Психотехника Фрейда показывала некоторые природные явления или то, что можно рассматривать как свойства человеческой природы, не в качестве природных явлений, а в качестве образований сознания. Таким образом, сначала возникает задача превратить бессознательное в сознание и путем такого превращения перевести человека в состояние нового, сознательного опыта, а затем оказывается, что бессознательное — это то, что «было» сознанием, и только в этом смысле возможно сравнение или различение бессознательного и сознательного. Бессознательное имеет смысл в сопоставлении с сознанием только тогда, когда бессознательное имеет отношение к сознанию, есть само какой-то особый элемент сознания, бывшего сознания. Слово «бывшее» здесь употребляется условно, поскольку речь идет только

о том, что какие-то факты мы имеем возможность располагать во времени, в то время как другие факты мы имеем возможность располагать в пространстве. Поэтому мы можем с равным правом называть подсознательное не «бывшим» сознанием, а, скажем, «будущим». Важно лишь, что в данном случае любые выводимые явления психики могут у нас условно фигурировать как явления сознания, но не вследствие того, что они стали объектом сознания, а исключительно в силу того, что они сами рассматриваются в качестве естественных «отработок» сознания или даже как само сознание.

Мы думаем, что понимание сознания, работа с сознанием, борьба с сознанием и отсюда попытки построения какой-то своей метатеории сознания для отдельного человека (мы в данном случае фигурируем как два отдельных человека) вызваны нашим желанием дойти до какого-то доступного нам сейчас предела, причем предела не в чистом умозрении, не в поисках какого-то абстрактного, категориально существующего сознания, а предела в поисках основы своего сознательного существования. Конечно, мы могли бы, опять-таки перефразируя Фрейда, сказать, что эти попытки необходимы для того, чтобы нам или другому (больному?) было бы лучше, но, очевидно, это необходимость другого порядка. Здесь не стоит вопрос о «лучше» или «хуже», — здесь просто возникает внутренняя необходимость дойти до предела в субъективном сознательном существовании, независимо от того, чего это могло бы нам стоить. А затем уж снова вернуться к функционированию жизненному.

Наше понимание сознания, эксплицируемое в этой работе, относится к метатеории сознания, а не к теории сознания. Это очень трудно объяснить. И не потому, что этому нет объяснения, а потому, что этому есть слишком много объяснений. Первое объяснение, которое можно было бы предложить, связано с одним очень важным обстоятельством: сознание как таковое (а не его понимание) не может быть нами, буквально говоря,

жизненно пережито, оно не может быть для нас феноменом жизни, и поэтому оно не может быть объектом позитивного знания. И дело не только в том, что оно не может быть объектом личного опыта, хотя это тоже очень важно, а в том, что мы просто уславливаемся, что для нас оно не может быть никаким объектом. Мы говорим, что работаем с сознанием, что занимаемся пониманием сознания именно потому, что очевидно: описывать само сознание, работать с самим сознанием, а не с его пониманием невозможно. Поэтому должны быть введены какие-то термины, понятия, которые надо отнести не к сознанию как предмету работы, а к «работе», — таким образом, эти термины и понятия будут фиксироваться как свойства самой работы с сознанием. И, фиксируя эти свойства, мы постулируем такую область, где нет терминов «объект» и «субъект» как терминов сознания как предмета, но где термины «объект» и «субъект» будут терминами метаязыка, не изучаемыми в языке объекта описания, т. е. в действительности сознания. В объяснение этого можно обратиться к аналогиям.

Возьмем «сознание как таковое». Мы не знаем, что это такое, мы исходим из того, что ничего подобного сознанию нет, но в то же время и о некоторых других вещах и явлениях мы также можем говорить, что они не могут быть объектом непосредственного знания; и постольку, поскольку они не могут быть объектом непосредственного знания, они могут быть сопоставимы с сознанием по этому признаку. Возьмем, например, явление смерти как явление сознания. Смерть, по-видимому, не может быть описана. Она не может быть описана в силу того тривиального обстоятельства, что для ее описания надо быть живым, а, будучи живым, описать свою смерть невозможно. И так будет всякий раз, когда мы берем такие примеры для аналогий, в которых сам способ описания уничтожает условия, в которых живет, или существует, предмет, который мы хотим описать. Понятие смерти может быть конкрети-

зировано как клиническое описание, исключая условия предмета описания. Есть смерть клиническая и смерть биологическая, но смерть как явление остается не-описываемой, и поэтому смехотворно говорить о теории смерти, между тем как с точки зрения психологии сознания вполне допустимо говорить о метатеории смерти (в уже указанном выше смысле, т. е. определять условия, в которых о смерти говорится, и свойства этого говорения, а не сам предмет). Если мы можем разработать какую-то систему терминов, то мы можем создать язык описания, который относится к условиям, в которых мы рассматриваем предмет, в данном случае — «смерть» или «сознание».

Здесь возможна еще аналогия с историей языка, с проблемой происхождения языка. Практически в описании или попытке описания смерти как какого-то предмета, т. е. в попытке построения теории сознания или теории смерти, фактически обнаруживаемые нами особенности ограничивающих условий вынуждают нас поставить вопрос о необходимости метатеории там, где невозможна теория. И те же самые причины действуют, когда ставится вопрос о метатеории языка, во всяком случае в той части теории языка, которая касается проблемы его происхождения и истории, ибо эта проблема не может быть поставлена по той простой причине, что любая попытка этого описания уже содержит в себе те условия и те средства, происхождение которых как раз и должно быть выяснено, и потому, как нам кажется, наука лингвистика должна принимать факт языка как целое, нерасчленимое с точки зрения его генезиса.

Мы не можем восстановить язык как девственный факт, перед которым не было языка, а потом язык появился как нечто первичное. Мы можем описывать в диахроническом плане только конкретные структуры какого-то существующего языка, отвлекаясь от проблемы происхождения языка и структуры языка в абсолютном смысле этого слова.

Совершенно аналогичное явление присутствует и в онтогенезе языка. До сих пор, строго говоря, совершенно непонятно, каким образом за первые четыре года жизни человек научается языку. Практически получается так, что наступает время, когда он уже овладел элементами языка, и все попытки детерминировать «ситуацию овладения языком» какой-то начальной, исходной ситуацией кажутся абсолютно бесплодными. Мы можем здесь лишь «идти дальше», от этапа, когда он уже овладел «первичными» элементами языка, к последующим этапам его языкового научения, т. е., по сути дела, к этапам расширения его языковой эрудиции, поскольку она уже была дана в 3—4 года. Но каким образом это произошло — детерминистически осознать это практически невозможно, потому что любая попытка детерминистского осознания этого, т. е. детерминистского восстановления начальных условий, уже содержит в себе в скрытом виде сами эти начальные условия. Но это не тот вид начальных условий, который предположительно является генетически предшествующим, — генетически предшествующее начальное условие исчезло и не восстановимо.

Но вернемся к проблеме метатеории сознания. Кроме всех прочих причин, эта проблема осложняется еще и тем, что существует так называемый первичный метаязык. То есть, кроме того метаязыка сознания, который мы хотим построить как исследователи, существует и другой, по отношению к нашему языку являющийся первичным, — метаязык самого сознания как некоторой естественно функционирующей силы. Возьмем такую удивительную способность древнеиндийских грамматических представлений (хотя аналогичные вещи наблюдаются и во многих мифологических системах) — их способность быть описанием языка и одновременно порождать условия для вторичного осознания в качестве теоретической системы этого описания. Индологи и лингвисты рассматривают эти представления как знание о языке и как зачатки научной грамматики

языка, якобы содержащейся в этих текстах, но нам кажется, что в действительности они являются не знанием о языке в том смысле, в каком наука о языке содержит в себе знания о языке и создает эти знания о языке, а какими-то «естественными образованиями», условиями «работы» самого языка, внутренней возможностью функционирования любого (в принципе) языка, независимо от существования какой-либо науки о языке.

Таким образом, мы могли бы сказать, что некоторые аналогичные сознанию факты могут сами как бы спонтанно воспроизводить какие-то метаязыковые образования. Мы привыкли расчленять метаязык и язык-объект, в конечном счете, следующим образом: некое «что», когда речь идет о языке-объекте, приурочивается принудительно к объекту, и некое «что», когда речь идет о метаязыке, приурочивается принудительно к субъекту. Мы в нашем анализе отказываемся от этого членения, так как думаем, что метаязык и язык-объект существуют в силу тех предварительных условий, которые мы выработали в начале нашей беседы, т. е. что нас не интересует, кто субъект и что объект. Мы можем себе просто представить, что какие-то явления (а не именно «субъект») сами могут выработать какие-то метаобразования, что какой-то язык может и сегодня порождать какие-то метаязыковые образования.

Есть такие предметы, и к ним можно отнести сознание и язык, которые могут естественным образом функционировать лишь при условии существования каких-то представлений (которые мы называем метапредметами) о самих этих предметах. То есть сознание функционирует, лишь поскольку есть нечто о сознании. Язык функционирует, если есть нечто о языке. Но дело в том, что эти метавысказывания о предметах, являющиеся одновременно элементом функционирования этого предмета, могут быть даны и существовать в совершенно объективной форме как предметы или как объективации, если угодно. Мы условимся называть такие метаобразования прагмемами, т. е. такими объектными

образованиями, которые существуют в силу прагматической связи человека с ситуацией его деятельности, которые возникают в силу этой прагматической связи как объекты, обслуживающие ее.

Но мы-то работаем в пределах вторичного метаязыка, мы строим вторичный метаязык, мы будем стремиться не объективизировать его, т. е. не рассматривать прагмемы как естественно существующие предметы, что случается при построении первичного метаязыка. И сам факт, что мы рассматриваем нечто как прагмемы, а не как реальные предметы, есть признак вторичного метаязыка, а не первичного, которому свойственно как раз выносить эти предметы вовне и относиться к ним совершенно натуралистическим образом.

Первичный метаязык не относится к метаязыку как нечто с ним связанное исторически. Мы не можем сказать, что первичный метаязык был основой для метаязыка. Просто, по-видимому, нечто порождает первичный метаязык, и, кроме того, существует метаязык, который можно соотнести с первичным метаязыком типологически, но не исторически, не генетически. Такого же рода параллель наблюдается в древнеиндийской теории сознания. Совершенно очевидно, что первая древнеиндийская теория сознания, как она фигурировала в ранних буддийских сутрах, есть совокупность прагмем как элементов самого сознания, а не теории (или науки) о нем. Но наряду с этим там, очевидно, существовали и какие-то положения, которые относятся к метаязыку сознания в нашем смысле слова. В принципе возможен и такой подход, при котором любой метаязык может быть описан как первичный, т. е. как такой, где некоторые метаобразования описываются как натуралистически существующие предметы, как свойства бытия.

При этом явления первичного метаязыка не могут быть названы наукой. Называть древнеиндийскую теорию сознания наукой о сознании и первые гениальные соображения древних индийцев о языке наукой о языке нелепо. Первичный метаязык может возникнуть просто

вне классической проблемы соотношения субъекта и объекта, проблемы, в духе которой метаязык всегда оказывается связан со сферой субъекта. Хотя эмпирически такая связь может иметь место (мы вовсе этого не исключаем), для нас различие языка объекта и метаязыка существует как различие каких-то двух явлений сознания, в принципе не соотносимых со структурой «объект — субъект».

И когда мы говорим, что в некотором первичном метаязыке, следы которого можно обнаружить в древнеиндийских трактатах о языке или в древнеиндийских трактатах о сознании, есть что-то о языке или сознании, мы не имеем в виду, что это — знание о языке или о сознании и, в качестве такового, менее совершенное знание, по отношению к которому научные знания, или научные грамматики, или научные теории сознания были бы более совершенными, и в этом смысле и то и другое стояло бы на одной линии развития. В равной мере здесь было бы неуместно выражение «предвосхищение» в применении к учению древнеиндийских грамматиков и психологов. Это, безусловно, самозамкнутое явление, оно ничего не предвосхищает. Первичный метаязык, с одной стороны, и научные знания о предмете этого первичного метаязыка — с другой, есть совершенно разнородные явления, не находящиеся друг с другом в отношении «раньше — позже», «неполно — полно», «несовершенно — совершенно», «не развито — развито», «архаично — современно». Систематизацией первичного метаязыка является миф, а не наука, и в этом смысле некоторые мифологические системы можно рассматривать как развертывание первичного принципа, который надо еще вывести из свойств объектов метаязыка, которые мифом переведены в ранг картины бытия или мира. Науку же как раз и нельзя рассматривать как систематизацию первичного метаязыка, поскольку она совершает обратное движение, запрещая такой перенос. Поэтому-то мы и допускаем, что какие-то вещи несут в себе метаязыковое значение сами по себе.

Какие-то факты языка, какие-то высказывания, сама материя каких-то высказываний, как присутствующая прежде всего в магических, мифических и молитвенных текстах, — все это может быть интерпретировано в известном метасмысле. Основанием же для введения нами термина «первичный метаязык» применительно к сознанию и языку является то обстоятельство, что у нас есть возможность начать интерпретировать нечто как метаязык. Почему? Поскольку мы можем какие-то вещи интерпретировать как метаязык, то мы называем их метаязыком, хотя при этом они могут, в смысле каких-то вторичных объектных различений, как быть метаязыком, так и не быть им. Но для нас этот термин никак не связан ни с какими объектными свойствами, противопоставленными субъектным свойствам. Он связан исключительно с возможностями нашей интерпретации.

Употребление здесь рядом терминов «метаязык» и «метатеория» не должно понимать в том смысле, что это одно и то же. Метатеория сознания — это есть что-то, что мы конструируем в нашей работе с сознанием, в нашей борьбе с сознанием. При этом какие-то слова являются самым простым бытовым материалом для этого «конструирования», поскольку какие-то слова у нас под рукой, не более того. Что касается метаязыка сознания, то здесь мы либо вынуждены пользоваться существующими терминами, которые мы берем равно из языка-объекта и метаязыка, либо мы пользуемся какими-то бытовыми словами и выражениями, не имевшими до настоящего момента терминологического смысла и которым мы придаем специальный терминологический смысл, как, например: «понимание сознания», «работа с сознанием», «борьба с сознанием». При этом важно, чтобы они одновременно сохраняли и свой элементарный смысл. В метатеории сознания надо стремиться к терминам, которые бы сохраняли свое прозрачное значение бытового употребления, ту свою способность вызывать богатство ассоциаций, которая возместила бы

трудности аналитического выражения там, где дело касается метаматерии.

И здесь очень важно, чтобы в нашем рассуждении такое терминологическое выражение, как, например, «работа с сознанием», было бы термином метаязыка такого же ранга, как, скажем, «прагмема». Хотя мы и скажем, что «работа с сознанием это прагмема», но в данном случае мы в пределах нашей метатеории не будем заниматься установлением дальнейших, более высоких уровней метаязыка. Говорить, рассуждать о работе с сознанием очень трудно, потому что автоматически действуют привычные ассоциации. Здесь можно, конечно, увеличить количество терминов типа «прагмема», что предполагает создание новых пучков ассоциаций, но мы постараемся, чтобы таких терминов было как можно меньше, потому что главным для нас остается интерпретация понимания сознания «для нас». Пусть останутся прежние слова, и лучше мы в них будем каждый раз снова и снова разбираться, чем вводить термины, которые в дальнейшем могут быть неограниченно интерпретированы.

Теперь возникает прагматический вопрос: можем ли мы говорить о том, что существуют «способы распознавания сознания»? Можем ли мы говорить о том, что у нас есть какой-то способ, пусть эмпирический, пусть интуитивный? Сначала даже не важно, какой именно этот способ, лишь бы он был таким, благодаря которому мы могли бы сказать: вот это — сознание, а это — несознание. Для нас языковая форма понимания сознания (а мы сейчас говорим или пишем о сознании) не должна накладываться целиком на область сознания. Мы не можем сказать: «Где есть язык — там есть сознание». Мы просто предполагаем, что мы в нашем понимании сознания пользуемся языком, поскольку это понимание эксплицируется. Что касается самого сознания как гипостазируемого объекта, то мы оставляем вопрос о его отношении к языку полностью открытым. По-видимому, есть много способов понимания созна-

ния и экспликации понимания сознания. Можно указать только на один момент: когда речь идет о прекращении сознания, когда речь идет о борьбе с сознанием как с тем, что должно быть остановлено, то здесь действительно мы должны будем иметь дело с прекращением языковой материи, но исключительно как способа экспликации нашего понимания.

Отличие сознания от языка, как входящее в задачу анализа сознания, может быть зафиксировано в отдельных описуемых и контролируемых процедурах. Можно, во-первых, найти в языке куски, в которых предположительно могли бы пересекаться сознание и язык. В качестве таких кусков языка могут фигурировать языковые формации, которые являются сами себя обозначающими образами и несут в себе информацию, саму себя обозначающую. Последним, например, является образование типа: «я думаю, что», «я предполагаю, что», где референт, к которому отсылает язык, содержится в самом же языке, а не вне его. В этом случае можно предположить способность или возможность сведения других образований сознания к этой форме, т. е. редуцировать иные, более сложные или более простые языковые образования к таким формациям, где, как мы сейчас, в данный момент, предполагаем, «проглядывает» сознание. Но в данном случае мы как раз можем отвлечься от языковой формы по той простой причине, что в виде языкового обнаружения сознания мы выделили то, что вообще не является специфическим свойством языка, и поэтому это дает нам право отказаться от языковой формы вообще, как от окошечка, в которое проглядывало бы сознание. И повторяем: поскольку мы в качестве языкового признака сознания в языке выделяем нечто, что не является специфическим (отличительным) свойством языка, постольку мы можем вообще отвлечься от языкового засечения сознания и рассматривать это свойство самоотсылки к самому себе в качестве сознания отдельно от языка и тем самым рассматривать в качестве уже сознания та-

кие тексты, которые создаются актом чтения самого же текста. Тогда мы могли бы предположить, что язык является той сферой, где сознание получает «слабую маркировку».

Мы не можем сказать, что некоторый языковой текст маркирован как акт сознания. Скорее, мы имеем дело с какими-то сложными синтаксическими и стилистическими конструкциями, где сознание проявляется в установлении ранга текста, в установлении текста внутри текста и т. д. На это явление неоднократно обращали внимание и лингвисты, и исследователи стилистических особенностей языка.

Вообще, эта проблема нас не интересует; но просто потому, что мы хотим понять не язык, а сознание, мы считаем, что язык — это нечто, что уже понято (не нами). Мы не понимаем — что такое язык, но здесь мы и не хотим понимать — что такое язык, — мы хотим понимать, что такое сознание. Сами по себе языковые оппозиции, как нам кажется, не говорят ни о чем в сознании. Более того, они не говорят и о присутствии сознания. Можно предположить иное: когда человек переходит от одной оппозиции к другой, тогда мы можем предположить присутствие факта сознания, именно сознания, как некоторого фактора перехода от одного языкового состояния к другому. Сама динамика перехода от одного языкового состояния к другому как бы косвенно указывает на то, что имеет место сознание. В этом смысле не лингвистическими оппозициями нужно пользоваться для разъяснения сознания, а пользоваться сознанием для разъяснения лингвистических оппозиций, для интерпретации самого факта их существования. Сознание вообще можно было бы ввести как динамическое условие перевода каких-то структур, явлений, событий, не относящихся к сознанию, в план действия интеллектуальных структур, также не относящихся к сознанию.

По сути дела, область интеллектуальных структур и лингвистических оппозиций можно определить как об-

ласть механических обработок, «сбросов» сознания в смысле различения, скажем, между панцирем насекомого, который насекомым может быть оставлен, и самим насекомым, а интеллектуальные структуры рассматривать как нечто, куда сознание привело человека и где оно его оставило или где он из него вышел. С этой точки зрения можно было бы выразиться и иначе: когда человек переходит к устоявшейся структуре языкового мышления, то сам факт, что он остается в данном состоянии языкового мышления, свидетельствует о том, что он вышел из сознания, т. е. что он покинул какую-то структуру сознания. Здесь мы могли бы предложить какую-то «антигипотезу» Сепира — Уорфа. Точке зрения Сепира — Уорфа (выражающей глубокий языковой опыт современной науки), что язык является материалом, на котором можно интерпретировать сознание, что он является средством для интерпретации сознания, средством для какого-то конструирования структур сознания, мы могли бы противопоставить предположение, что, напротив, определенные структуры языка выполняются или, вернее, могут быть выполнены в материи сознания. Но с гораздо большей степенью вероятности мы могли бы предполагать, что какие-то структуры языкового мышления более связаны с отсутствием сознания, нежели с его присутствием.

Сама проблема объективного соотношения языка и сознания искусственно навязана наукой последних полутора столетий. Эта проблема может быть поставлена, вероятно, с большим основанием, когда речь идет о языке. От нее очень трудно, но необходимо избавиться, когда мы рассуждаем о нашем понимании сознания, потому что сознание невозможно понять с помощью исследования текста. Исследование текста, даже самое глубинное, даст нам не более чем «проглядывание» сознания. Текст может быть создан без сознания, в порядке объективного знания или спонтанно (подробнее об этом речь будет идти ниже).

Сказанное можно переформулировать и так: читая текст, в каком-то конкретном случае мы можем сказать: «в этом месте есть сознание», но мы не можем сказать, когда мы видим текст, что «здесь есть сознание». Сам по себе текст, как какой-то абстрагированный от конкретно-содержательных моментов объект, ничего не говорит о сознании. Текст может быть порожден, между тем как сознание не может быть порождено никаким лингвистическим устройством, прежде всего потому, что сознание появляется в тексте не в силу каких-то закономерностей языка, т. е. изнутри текста, но исключительно в силу какой-то закономерности самого сознания.

Уже в том, как мы обосновываем элиминацию языка, мы сталкиваемся с одной особенностью области, обозначенной термином «сознание». Фактически мы видим эту особенность в существовании некоей формы, которая обладает способностью или свойством сама себя обозначать. В языке это происходит там, где предметом сообщения оказывается сам механизм сообщения, и он (предмет) тем самым отсылает к самому себе, существует как то, о чем в данный момент говорится, т. е. как нечто индуцированное состоянием, в котором происходит говорение или мышление. Но, чтобы пояснить это, вернемся к метаязыку.

Мы уже говорили, что мы, занимаясь метаязыком, занимаемся чем-то, что лежит вне области субъектно-объектного отношения, и нас не интересует в данном случае отнесение языковых определений ни к субъекту, ни к объекту. Мы уже сказали, что нечто является метаязыком, потому что мы его так интерпретируем. Фактически мы сказали, что объект есть то, что мы интерпретируем в качестве объекта, и не имеет никакого другого содержания. Отсюда, кстати, проблема множественной интерпретации, которую мы выше наметили. Но это свойство метаязыка или того, как мы вводим метаязык, как мы его распознаем, обладает общим свойством с той областью, из-за которой возника-

ет необходимость метаязыка или применительно к которой и для разъяснения которой мы задачу построения метатеорий и вводим (раньше мы выводили необходимость метатеории из объектной неопишуемости сознания). Иначе говоря, мы занимаемся метатеорией потому, что в смысле теории сознание неинтерпретируемо. Мы можем установить также, что сознание — это объект, но поскольку мы его не можем интерпретировать в смысле теории, то оно и не является для нас объектом.

Есть ряд явлений, в которых мы обнаруживаем то, что можно было бы назвать «законом интерпретирования», и ту особенность, которую мы приписываем нашему способу введения метаязыка, мы обнаруживаем, условно говоря, в объектных свойствах той области, или сферы, для разъяснения которой строится именно метатеория, а не просто теория. Что же это за свойства, которые ускользают от теории, но, на наш взгляд, поддаются разъяснению в метатеории? Это довольно обширная область явлений, где объект тождествен своей интерпретации. Приведем простой пример. Допустим, в детстве с человеком что-то случилось. Случившееся с ним он вспоминает как обстоятельство, действующее на него, формирующее его, влияющее на него. Но, рассматривая случившееся с ним в прошлом, ставит ли он вопрос о том, чтобы выявить объектно случившийся с ним факт? Что является в данном случае «объективным»? Может быть, само различие объективно случившегося и того, как объективно случившееся воспринято и запомнено, не имеет смысла? Но если даже и есть смысл, то механизмы «как» и «что» были бы настолько близки, аналогичны, что в нашем рассуждении различие между этими механизмами было бы весьма неустойчивым. «Как» и «что» практически будут совпадать. Но здесь есть и другое. Реально действующей силой, т. е. действительностью, является то, как мы помним, воспринимаем, интерпретируем это случившееся с нами, и это «как» может меняться, но меняться

в действительности, не только в восприятии. Меняется или возникает заново какая-то реальность, применительно к которой различие между интерпретацией и внешним этой интерпретации объектом, между воспринятым и восприятием не имеет смысла, и такое явление мы можем обнаружить в большом числе интерпретируемых объектов.

Мы считаем, что именно применительно к явлениям такого рода, обнаруживающим именно такое свойство, может строиться метатеория, а не теория. И мы поэтому предполагаем, что везде, где есть такое свойство, может вводиться метатеория, везде, где есть такое свойство, мы имеем дело с тем, что может условно описываться как сознание. Сознание может вводиться как некоторое особое измерение, в котором описываются мировые объекты и события: подобно тому, как мировые объекты и события могут полагаться существующими и конкретизирующимися в пространстве и времени, они могут полагаться существующими и конкретизирующимися в сознании, и подобно тому, как существование в пространстве и времени накладывает какие-то ограничения и зависимости на предметы и события, существующие в пространстве и времени, так и измерение сознательного бытия накладывает какие-то ограничения и зависимости на мировые события и объекты, условно помещаемые нами в сознание.

По-видимому, не только память, но и любой психический процесс (который может быть рассмотрен как объект, в отличие от сознания) может представлять собой возможность интерпретации в смысле создания такого же «самоотсылаемого образа», как это было, когда мы говорили о языке и тексте. Мы могли бы сказать, что везде, где есть сознание (это не есть пример распознавания сознания), там есть память, но мы не можем сказать, что везде, где есть память, там есть сознание. Сознание — это не психический процесс в классическом психофизиологическом смысле слова. Но очень важно иметь в виду, что любой психический процесс

может быть представлен как в объектном плане, так и в плане сознания. И хотя мы понимаем, что очень трудно примириться с такой психологической двойственностью, она для нас существует как двойственность психологии и онтологии. Ведь еще в глубокой древности, в середине первого тысячелетия до новой эры, буддийские мыслители предполагали, что сознание не есть один из психических процессов, но что оно есть уровень, на котором синтезируются все конкретные психические процессы, которые на этом уровне уже не являются самими собой, так как на этом уровне они относятся к сознанию.

Таким образом, на каждый психический процесс мы можем смотреть со стороны сознания и со стороны объектов. И в частности, тупики в механистическом понимании психического процесса, по-видимому, происходят оттого, что не учитывается сторона сознания. Возьмем, например, ту же память. На уровне воспроизведения запомненный факт является фактом сознания постольку, поскольку осознающий субъект может эксплицировать при этом факт запоминания. Конечно, факт свершения события, о котором идет речь, факт запоминания и факт воспоминания — это факты, относящиеся к психическому процессу памяти. Но когда они выступают на уровне их корреляции, в каком-то едином потоке, они уже не могут быть рассматриваемы объектно. И тогда это уже дает нам основание говорить о сознании. То есть взятые отдельно «запоминание» и «воспоминание» суть объективно случившееся в научном смысле этого слова, а их корреляция есть какое-то «нечто», в котором нет различия между «как» и «что». И это «нечто» действует как некоторая интегральная «сознательная сила», но сознательная только в том смысле, что нечто, что с ней происходит, нами осознается. Она не есть «сила сознания», потому что, для того чтобы говорить о сознании, мы должны были бы перейти от метатеории к теории.

Мы понимаем, что наше понимание сознания не может называться «сознанием» в том смысле слова, в ка-

ком сознание фигурировало бы у нас, если бы оно было объектом теории, или в том смысле слова, в каком сознание фигурировало бы внутри классической рефлексивной процедуры самосознания.

1. СФЕРА СОЗНАНИЯ

Теперь мы переходим от рассуждений о нашей работе с сознанием и о метатеории сознания к сознанию как таковому в нашем рассуждении. Этот «переход» мы начинаем с понятия и термина «сфера сознания». «Сферу сознания» мы вводим для обозначения гипотезы о том, что сознание может быть описано вне зависимости от возможности приурочивания этого сознания к определенному субъекту, индивиду. Более того, в связи с этим возникает другой вопрос — вопрос о принципиальной возможности не приписывать сознанию чего бы то ни было как со стороны субъекта, так и со стороны объекта.

Нам кажется, что для такой гипотезы недостаточно замечания о том, что сознание может описываться как необъектное. Чтобы здесь быть последовательным, необходимо допустить принципиальную возможность описания сознания как чего-то онтологически несубъектного. Мы повторяем: здесь речь идет не о действительном положении вещей, поскольку действительное положение вещей применительно к сознанию нами здесь не обсуждается. Мы лишь говорим о том, что в нашем понимании сознания мы предполагаем возможность его описания вне какой бы то ни было его приуроченности, вне какого бы то ни было приписывания как объектного, так и субъектного порядка, поскольку и субъект, и объект сознания по необходимости выступают как некоторым образом сформулированное действительное положение вещей относительно сознания.

Рассматривая сознание под этим углом зрения, мы можем сферу сознания рассматривать как своего рода