

М. МАМАРДАШВІЛІ:
ФЕНОМЕН СВІДОМОСТІ
У ПРАЦЯХ Р. ДЕКАРТА Й І. КАНТА

Стаття присвячена дослідженню Мамардашвілі проблеми феномена свідомості у філософи Декарта і Канта. Обговорюються основні ідеї класичного раціоналізму

Доля філософської спадщини Мамардашвілі склалася таким чином, що значна її частина побачила світ вже після смерті філософа, у 90-х роках. Як наслідок, активне історико-філософське дослідження творчості цього видатного

грузинського філософа стало можливим тільки в останні роки.

Філософська спадщина Мераба Мамардашвілі міцно пов'язана з кращими досягненнями європейської культури попередніх епох, зокрема, з класичним

(І. Кант, Р. Декарт) варіантом західної раціоналістичної філософії. На думку багатьох дослідників, західна раціоналістична філософія стала відправним пунктом створення Мамардашвілі власної концепції свідомості [1]. Звертання Мамардашвілі до Декарта і Канта було обумовлено, з одного боку, усвідомленням філософом обмеженості ортодоксального марксизму щодо вирішення онтологічного статусу свідомих станів людини, з іншого боку, своєрідним дефіцитом "картезіанства" - відсутністю ґрунтового вкорінення картезіанської традиції у російській філософській думці [2].

Історико-філософський аналіз спадщини Мамардашвілі виявляє тривалу, безперервну, напружену працю автора над питанням природи раціональності протягом всього життя. Але можна виділити принаймні три різних варіації, або інтерпретації, визначення "класичного" раціоналізму у Мамардашвілі.

В ранніх працях (кінець 50-х - початок 60-х років) Мамардашвілі взагалі ототожнює "класичне" з раціональним, а "некласичне" - з ірраціональним [3]. В якості членів опозиції "класичне-некласичне" виступають, з одного боку, марксизм і гегельянство, а з іншого, екзистенціалізм (Ж.П. Сартр) та феноменологія (І. Кант) [4]. Друга половина 60-х років характеризується прагненням філософа зблизити марксизм із сучасними філософськими течіями. Їх генетична близькість ще не зовсім усвідомлюється філософом, але наявність спільних коренів стає очевидною [5].

У 80-і роки уявлення Мамардашвілі про "класичний ідеал раціоналізму" значною мірою ускладнюється. Філософ доходить висновку, що будь-яке дослідження та описування світу неможливі поза явищами людської реальності, а в основі як класичного, так і некласичного типу раціоналізму лежать спільні принципи, або факти. До цього періоду творчості Мамардашвілі відносяться праці "*Картезіанські*

міркування" і "*Кантіанські варіації*" - спроба включити класичну філософію Декарта і Канта в сучасний філософський контекст [6].

На думку вже зрілого Мамардашвілі, філософська інтуїція Декарта і Канта тривалий час не була оцінена належним чином. Визначення глибинних смислів класичного раціоналізму стає можливим тільки у вигляді модерністської філософії ХХ століття, а саме *феноменології*.

Саме через серйозний і глибокий *феноменалістичний* досвід стає можливим спадкоємність у філософській традиції, як певної духовної складової людства. Тому, головною особливістю аналізу Мамардашвілі проблеми свідомості у працях Декарта і Канта є *феноменалістичний* метод історико-філософського дослідження. Це постійний пошук *точки початку думки автора, утримування* цієї точки і її безперервне *повторення у русі* власної думки-мовлення. Кожна виділена Мамардашвілі одиниця тексту завершена у собі, подібно до лейбніцевської монади. А це означає, що герменевтичний досвід є можливим, і в кожній виділеній точці тексту присутні початок і кінець смислової структури.

Найбільш змістовною працею, яку Мамардашвілі присвятив Декарту, є "*Картезіанські міркування*" [7]. Філософ починає з того, що, перш за все, знаходить у декартівських текстах *фіксовану точку інтенсивності, точку надмірності (абсолютний зазор, підвіс)*, котра позначається Декартом як "велика байдужість, котра є в нас і в Богові". Саме всередині цієї точки, за Мамардашвілі, відбувається інтенсифікація психічного життя людини, кардинально змінюються його смисли. І саме досвід проходження такої точки був покладений в основу "картезіанського експерименту" як утримання разом випадковості і необхідності. Своїм кроком "*когіто*" Декарт знімає будь-яку випадковість : обмеженість психічного пристрою людини і її вплив на свідомість, завдяки

чому стає можливим встановлення *"mathesis universalis"* в її структурах.

Згідно Мамардашвілі, взагалі про свідомість у Декарта можна говорити лише після здійснення акту *cogito*. Декартівське *cogito* - це реальна подія у світі, *достовірність*, яка повинна трапитися, мати місце у світі. "Вспомним, - пише Мамардашвілі, - что сознание определяется Декартом через выражение: я мыслю или я знаю, что мыслю. Две вещи равны друг другу... Поэтому Декарт в равной мере называет мыслю то, что мы называем обычно мышлением, и то, что называем волей, чувством, ощущением и т.д." [8]. Таким чином, свідомість, у Декарта - це не тільки стан знання, але і стан переживання думки.

З іншого боку, *cogito*, або принцип фіксованої точки "я", у Декарта означає певний синтез, додавання до сприйняття особливого світу, джерела початку, "вроджених ідей". Саме "вроджені ідеї", за Декартом, дозволяють нам *бачити* прямі лінії і правильні трикутники, яких взагалі у світі немає. Додатковий принцип, або умова - це якийсь першосинтез самого свідомого життя або декартівський принцип *індивідуації* (довизначеності всього як реальної події).

Саме тут, як вважає Мамардашвілі, ніби в зародку, з'являється майбутня проблема синтетичного *apriori* Канта. Однак у Декарта ще неможливо говорити про *apriori* в кантівському розумінні. Скоріше - це метафізичне *aposteriori*, в силу того, що збереження не перебуває в якості ознаки, в понятті того, що зберігається. Але якщо збереглося (безперервним творінням), то це *емпіричний факт*, акт здійсненого у світі. Принцип індивідуації означає доказ існування по факту "є" - у світі є місце, порожнє, коли закони недовизначені, але вони визначаються, коли місце займається. Буття береться як одиничність, як незамінне життя, котре може бути, а може і не бути. Саме цей елемент Декарт вводить в якості середнього *рацію* в метафізичне *aposteriori*.

Виходячи з особливого, екзистенційного розуміння Декартом Буття як акта, *свідомість* також як акт думки не потребує для свого розуміння ніяких припущень про які-небудь спеціальні якості і здатності мислячої істоти. Трансцендентальність як вихід до ідеально первинного джерела одночасно означає повне абстрагування від людини як деякої особливої, часткової, випадкової в цьому розумінні істоти. Не потрібні ніякі органи почуттів, коли "я є істинною і дійсно існуючою річчю", "річчю, яка мислить". Єдине, що залишається непереборним у Декарта - це те, що я мислю, або присутність думки в самій собі. Іншими словами, безсумнівно одне - *сумнів є думка*, і якщо я сумніваюсь, то я мислю, і тим самим в акті думки існую. Тут процедура сумніву виявляється рівнозначною феноменологічній редукції і означає, згідно Декарту, розуміння істини "в натурі", "природним шляхом" [9]. Або, як пізніше скаже Гуссерль, це означає повернутися до "речей самих по собі".

Виходячи з усього вишенаведеного, за Мамардашвілі, основною онтологічною проблемою у Декарта є проблема *породження та тривалості* думки. У Декарта увесь час мова йде про теперішнє. Але зараз, *в момент існування*, та точка, в котрій знаходиться "Я", не впливає з попередньої часової точки (теорія дискретності часу), і акт думки цілком міститься у миті. Тому, думка є *щось*, що не має протяжності і навпаки: ніяка протяжність не може мислити. Як вказує Мамардашвілі: "В естественной природе акта, состояния мысли, состояния сознания не содержится возможности дления этого состояния... И более того - чтобы поступок длился, он должен все время длиться" [10]. Щоб розв'язати цю проблему, Декартом вводиться термін "Бог", але, за Мамардашвілі, вводиться тільки як засіб філософського міркування, як деяка континуальна істота, котра всюди присутня, подібно стихії, сама не будучи виділеною в абстракції. Бог увесь

у теперішньому, але в ньому завжди є місце для людини, він є *causa efficiens* себе і людини, яка мислить про Нього. А називання чогось Богом є проявом дії, яка вже є вродженою ідеєю. Декарт пише: "*І навіть якщо припускають будь-яку першопричину, котра мене зберігає, я не можу сказати, що вона була б Богом, якщо у мене насправді вже не було б ідеї Бога*"[11]. "*Sensorium Dei*", так зване "*чувствилище Бога*" (російськ.), є, по суті, фактом просторово-часової присутності Бога, прихованої передумовою абсолютного простору і часу. Пізніше, у Канта, завдяки введенню розвинутого апарату трансцендентального аналізу, зникає необхідність введення терміна Бог, що дозволяє більше не користуватися цим терміном з теологічною метою.

Для Декарта, як вказує Мамардашвілі, релігія є одним з можливих досвідів випробування світу, досвідів свідомості. Але основною формою досвіду є *cogito*, а не Бог. Таким чином, "*Я*", узятє в якості феномена, можна, з одного боку, розглядати як символ, такий же за значенням, як уявлення про Бога (думка як реальний екзистенціальний об'єкт, диво, "*бытийствующее сознание*" (російськ.)). З іншого боку, "*Я*" - це одночасно і властивість нашого свідомого життя. За Декартом, ми потрапляємо в нього в момент зосередження, коли ми бачимо, пам'ятаємо, тримаємо. В цей момент думка, або істина живе як реальна подія.

Отже, у Декарта про свідомість можна говорити лише *postfactum*. Вона є проявом того, що вже існує (проявом діючої причини, або Бога). Свідомість і "*ego cogito*" розглядаються як кінцеві явища безкінечності, іншими словами, феноменально як те, що здатне породжувати феномени. Когітальна свідомість сама є феномен феноменів. Вона, по-перше, вводить трансцендентальні речі і нас самих у реальність і тому не містить суб'єкта як такого, а, по-друге, реалізується конкретно і наочно-модельно, певним чином у їїсихіці силами

і матеріалом нашої свідомості.

Повернемося до тієї точки, з якої ми, слідом за Мамардашвілі, почали аналіз декартівської концепції свідомості. Точка, котру відкрив Декарт, - це точка феноменальної, а не реальної повноти, всередину якої він вводить розрізнення душі і тіла. Згідно Декарту, у світі є підстави для точного і послідовного мислення. Тому, як вважає Мамардашвілі, "крайній детермінізм" Декарта, який міститься у перетворенні всякої тілесної дії людини в машину, є твердженням, перш за все, найвищої людської свободи, яка проявляється в знаходженні людиною свого місця у деякому просторі думки. Людина - істота, яка здатна сказати "я мислю, я існую, я можу", є, з одного боку, можливість і умова світу. З іншого боку, картезіанське "*Я*" - єдина можлива умова свідомої присутності людини у світі.

Мамардашвілі акцентує увагу на основному картезіанському переживанні, яке лежить в основі *cogito*, - все ще можна змінити в цьому світі. Світ завжди є новим, в ньому завжди є місце для людини, вона бере участь у безперервному його творінні. Починаючи з Декарта, те, що передує світу і суб'єкту як явищу, стало називатися трансцендентальною основою. Саме в цьому розумінні Декарт згідно Мамардашвілі, є засновником трансцендентального ідеалізму. Подальший розвиток декартівських ідей належить І. Канту, філософська спадщина якого була також предметом активних філософських студій Мамардашвілі.

За Мамардашвілі, Кант не спирався безпосередньо на Декарта, а декартівську проблему взяв у Юма. Але Декарт і Кант мислили цілком "конгеніально один одному", а розробка Кантом апарата трансцендентального Я, трансцендентальної свідомості дійсно стала своєрідною "міграцією душі Декарта в душу Канта". Декартівська подія-мінімум "*Я мислю*" стала основою кантівського синтезу розсудкового і чуттєвого елементів свідомості. Таким чином, у Канта свідомість - це свідомість форми.

явище особливої, трансцендентальної реальності. І це, в той же час, щось, що має своє місце, свій топос, простір реалізації і виконання.

Найбільш повний аналіз теорії свідомості Канта зробив Мамардашвілі в "*Кантіанських варіаціях*" [12]. Він починає з того, що виділяє головні кантівські теми, або *точки відліку його думок*: "...*ми имеем теми: каждый раз, всякий раз заново и тему теперь, когда уже... Мы должны слышать эти аккорды кантовских аргументов. Это как бы установка тона, чтобы понять, очемидетречь...*" [13]. Для Канта можливе розуміння тільки тих речей, котрі відносяться до світу, в якому, по-перше є місце для людини з її дією і мисленням, по-друге, вже щось трапилося. Це є для нього умовою розуміння явищ свідомості.

Світ не може явитися, світ повинен бути *воісе явленим*. Те, що вже відбулося і незалежно визначилося, і є *внутрішній елемент світу*. В цьому, згідно Мамардашвілі, міститься вся кантівська проблема *синтетичних судоісень апіорі* - коли виявлення факту і його опису не має визначеності, якщо до нього щось не додано. Цей додаток і є незалежним внутрішнім елементом світу, а його додавання є розширенням, синтезом. Іншими словами, будь-які дії у світі повинні не тільки мати *місце*, але і розташовуватися по *формі, заданої тим*, що відбулося.

За Кантом, нема необхідності ставити питання, звідки у нас *свідомість форми* простору і часу, тому що в основі нашого свідомого життя лежать деякі далі нерозкладні речі, які ми повинні прийняти як факт. Ми ніколи не будемо знати, як виникла свідомість, але ми можемо розуміти ті явища в силу того, що наше сприйняття свідомості є певною емпіричною *подією* у світі, *Трансцендентальна свідомість* у Канта - це *подія*. І тут вже закладена феноменологічна абстракція, котра дозволяє бачити свідомі явища з боку їх існування, з боку процесу у просторі виконання

мислинневих актів. Таким чином, у світі трапляється не тільки те, що міститься у сприйнятті і впізнано, але ще і емпіричний факт самого сприйняття. Людина постійно відтворює з себе і світ, і себе у світі кожного разу наново, "тепер і зараз". Як ми бачили, у Декарта ця думка знайшла відображення у теорії неперервної підтримки Богом світу.

Кант вводить поняття феномену свідомості, або усвідомлення. Це те, що містить в собі кінцеву межу. Тут не можна говорити про більше чи менше усвідомлення, про ясну або неясну свідомість - це завжди щось цілісне, нерозкладне на відношення змістів. За Мамардашвілі, на цей хід Канта можна накласти і більш пізні ходи феноменології ХХ ст. Тут ясно прослідковується аналогія з феноменологічною процедурою редукції, завдання якої в тому, щоб "всупереч манії людини мислити змістами, виділити ще *існування*, в яких мисляться ці змісти", тому що існування змісту і сам зміст, їх умови не співпадають [14].

Мінімумом існування, подією-мінімумом, у Канта є декартівська подія "Я мислю", після котрої ми тільки і можемо починати відлік світу. Тому що "Я мислю" - це не тільки зміст, але й існування, феномен існування, онтологічне явище. Подію "Я мислю" Мамардашвілі називає естезісом, суть котрого не у змісті, а в дії фактом свого існування. І те, що у Канта, згідно Мамардашвілі, називається існуванням або *буттям*, відноситься не до наочних змістів або логічно ідеальних, а є терміном, який фіксує факт наявності чогось, *щойності не* мислимої у термінах змісту.

Саме у Канта, а не у Гуссерля, термін "явище" має *онтологічний*, а не *гносеологічний* смисл. Тому можна сказати, що гносеологія Канта іманентно містить у собі і його онтологію. Це стає можливим завдяки тому, що усяке знання як подія має свій топос, або простір реалізації і здійснення. Можна щось знати лише існуючи {"*битийствуя*", російськ.), коли кожний акт думки - це подія

особливого значення, вихід у трансцендентну область. А сама людина у такому контексті стає частиною світу, саме через неї постійно трапляються свідомі акти.

Теми "кожний раз", "усякий раз заново" і "тепер, коли вже" пронизують ніби все тіло філософської думки Канта [15]. Тільки всередині *структури свідомості* (а вона символічна) ми можемо звільнитися (і Кант вперше це робить!) і подивитися на себе в точці взаємодії з речами. Саме таке смислове навантаження несе кантівський термін *aufleben*, що означає *"зняти знання, щоб звільнити місце для віри"*, або *"трохи підняти, щоб розглянути"*. Людині потрібно "трохи підняти і розглянути", виділити знання, щоб поміститися у світі зі своєю дією і мисленням. Говорити про свідомість - означає говорити з боку, ми ж перебуваємо ніби всередині того, про що говоримо, всередині світу, який ми розуміємо. Тому метафізична проблема свідомості у Канта - це тема простору, як тема *виділення (aufleben)* такого "місця розуміння", топосу, звідки щось можна побачити. Це, за Мамардашвілі, і є *nervus probandi* усієї кантівської філософії.

Кант відмовляється прийняти предмет і суб'єкт в якості двох взаємонепроникнених, замкнутих сутностей. Їхня зустріч - трансцендентна область. І в цьому сенсі, як вважає Мамардашвілі, феноменологічна редукція не була придумана Гуссерлем, а існувала завжди як елемент філософської машини. У Канта цей елемент існує під назвою "подивитися на світ трансцендентно". Це спроба знайти трансцендентну основу, деяке Х, спроба поглянути на світ до синтезу, який в ньому здійснився. Але, як підкреслює Мамардашвілі, на відміну від Гуссерля, щодо цієї можливості Кант формулює заборону, говорячи про невпізнанність "речі у собі".

Як відомо, в основі як внутрішнього споглядання, так і зовнішніх явищ речей емпіричного світу, за Кантом, лежить *трансцендентальний об'єкт*, котрий є не

матерія і не мисляча сутність сама по собі, а *невідома нам основа явищ*. Першоуявленням існування трансцендентального об'єкта є трансцендентальна *аперцепція*, або трансцендентальний суб'єкт, *трансцендентальна свідомість*, яка не може бути спрямованою на предмет. Мамардашвілі називає елемент безпредметного у Канта "Думкою з великої літери" - це та думка, котра і є, за Парменідом, *Буттям*. Думка, якої стосується теза про тотожність мислення і буття.

Таким чином, Кант виходить на проблему реальності існування речей поза людиною, незалежно від змістів людської свідомості. Однак акцент робиться не "на річ в собі", а на "річ поза людиною". Таким чином, свідомість виступає в якості такої структури, яка вже існує у світі, є як річ поза людиною. Тут у Канта виникає проблема переходу від емпіричної свідомості до трансцендентальної, проблема тавтології (дуже важливої для Мамардашвілі і всієї філософії Нових часів), яка полягає в тому, що впізнання людиною себе у якості людської істоти, свідомої істоти - *тавтологічно*. Ми впізнаємо себе поза часом, тут нема зміни станів і їх послідовностей. За Мамардашвілі, те, що ми безсумнівно знаємо розумом, є плідною *тавтологією існування і розуміння*. Іншими словами, всюди, де знаходиться людина, вже імплікований свідомий акт.

Кант називає такі тавтології *віртуальностями*. У термінах віртуальності акт думки - це завжди одиничний досвід, одкровення, а форми споглядання - це одиничності, котрі містять у собі багато чого. Акт думки здійснюється в невиразному, *неспостерігаємому просторі*, і сам є предметом, або просторовою формою споглядання.

Отже, ми завершили логічне коло, повернулися до того, з чого почали. А саме для того, щоб ми щось сприйняли, необхідно, аби світ був вже нам *явленням*, тому що будь-яке сприйняття є емпіричний факт, котрий можливий лише

в явленому світі. Умовою можливості досвіду суб'єкта, можливості вилучення ним знання є так звані *просторово-часові утворення*. Вони, в розумінні кантівської філософії, є частиною фізичної реальності, а сам фізичний акт споглядання є подією, є *реальним* явищем, фактом у світі.

Таким чином, у Канта *свідомість* - це свідомість *форми*, явище особливой, трансцендентальної реальності. І це, в той же час, щось, що має своє місце, свій топос, простір реалізації і виконання. Так, в загальних обрисах виглядають ті фундаментальні підвалини, з котрих і починає Мамардашвілі побудову своєї власної концепції свідомості.

Феноменалістичний аналіз класичної раціоналістичної концепції свідомості Декарта і Канта дозволяє Мамардашвілі зробити висновок, що феномени свідомості неможливо звести ні до якої кінцевої сукупності досвіду. Усякий акт думки розглядається як *подія*, яка відмінна від свого ж власного *змісту*.

Це означає, що, крім твердження думкою якого-небудь змісту, існує ще і сам *факт* твердження цього змісту, який виступає як *подія*. Виходячи з цього, умовою існування свідомих станів є необхідність додавання до акту сприйняття певного джерела або *фактичної складової* [16].

З погляду Мамардашвілі, суттєві, конститууючі акти свідомості і духовності завжди здійснюються на фоні того, що є взагалі *досвідом свідомості* як особливого роду сухого, онтологічно укоріненого, в якому є деякі картезіанські очевидності, невербальні стани "*я є, я мислю*" [17].

В подальших своїх працях, присвячених проблемі свідомості, Мамардашвілі намагається довести, що в якості фактичної основи логічного акту думки виступає символ, як те предметне, що репрезентує певні результати свідомості, або *тотожність мислення і буття* [18].

1. Див. Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М.К.Мамардашвили. 1994/Под ред. В.А.Кругликова, Ю.П.Сенокосова.- М.,1996.-438 с.

2. Там само.-С.73-90.

3. Див. *Мамардашвили М.* Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра//Как я понимаю философию.-М.,1990.-С.251-262.

4. Згідно раннього Мамардашвілі, "класичний" марксизм намагається розкрити певну матеріальну, об'єктивну основу ідеологічних та духовних утворень. "Неакадемічні" екзистенціалізм і феноменологія прагнуть до міфологізації та фетишистської символізації живої свідомості.

5. Див. *Мамардашвили М.* Анализ сознания в работах Маркса//Как я понимаю философию.-М., 1990.-С.295; *Мамардашвили М., Соловьев З.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия//Необходимость себя/Лекции. Статьи. Философские заметки.-М., 1996.-С.372-415.

6. Див. *Мамардашвили М.* Картезианские размышления.-М.,1993.-352 с; *Мамардашвили М.* Кантианские вариации.-М., 1997.-320 с.

7. Мамардашвили звертається до проблеми картезіанського "*cogito*" ще у 1981 році, коли читає курс лекцій "*Методологічні питання психології*". Зі спогадів студентів, вже в цих лекціях філософ багато місця відводить "картезіанським медитаціям". Але основна праця Мамардашвілі, яка присвячена творчості Декарта, - це безсумнівно "*Картезіанські міркування*". Цей курс лекцій був прочитаний філософом у січні-лютому 1981 року в Інституті загальної і педагогічної психології у Москві. Змушений до того часу покинути Москву, Мераб Костянтинович охоче відгукнувся на пропозицію своїх друзів В.В.Давидова, В.П.Зінченка і В.П.Муніпова прочитати цей курс для аспірантів і співробітників Інституту психології і ВВП технічної естетики. Вперше "*Картезіанські*

міркування " були опубліковані з розшифрованого магнітофонного запису тексту у 1993 р.

8. Мамардашвілі М. Картезианские размышления.-М.,1993.-С53.

9. Там само.-С.91.

10.Там само.-С.42.

11.Там само.-С.54.

12.У березні-квітні 1982 року Мамардашвілі читає лекції в Інституті загальної і педагогічної психології у Москві. Цього разу він звертається до Канта. Курс лекцій має назву "*Кантіанські варіації*". За своє життя філософу не вдалося побачити цю працю надрукованою. У 1986 році йому було відмовлено в публікації "*Кантіанських варіацій*". Співробітники Інституту філософії, яким був виданий на рецензію рукопис (академік Т.І.Озерман та Є.Ю.Соловйов) визнали його "надто категоричним" з "претензійною назвою", працею, яка потребує "серйозного доопрацювання". Фактично, це була офіційна відмова у тому, щоб лекції стали доступними для багатьох читачів. "Варіації" побачили світ тільки у 1997 році.

13.Мамардашвили М. Кантианские вариации.-М.,1997.-С42.

14.Там само.-С.39.

15.Див. Мотрошилова Н. "Картезианские медитации" Гуссерля и "Картезианские размышления" Мамардашвили (двуединьга путь к трансцендентальному ego)// Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М.К.Мамардашвили. 1994 год.-М.,1996.-С.41.

16.Але чим тоді відрізняються між собою класичний і некласичний спосіб філософування? За Мамардашвілі, ця відмінність обумовлена різним характером каузальних зв'язків між різними точками у просторі змістовного досвіду свідомості. Класична абстракція - це абстракція постійних змін, яка пропонує підсумовування як певну форму "сообщенности" (російськ.) у просторі свідомості. Некласичний ідеал, за Мамардашвілі, стверджує, що досвід свідомості принципово акаузальний - це результат власних зусиль, взаємодії людини і світу, "перетворення самого себе", "другого народження".

17.Див. Мамардашвили М. Идея преемственности и философская традиция// Как я понимаю философию.-М.,1990.-С91.

18.Див. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке.-М.:Школа:"Языки русской культуры",1997.-224с.

RESUME

This article is devoted to Mamardashvili's investigation of consciousness phenomenon's problem in Descartes's and Kant's philosophies. The fundamental ideas of classic rationalism are discussed.