

Гаспарян Д.Э.¹ Трансиндивидуальное сознание в работах

М. Мамардашвили и К. Маркса

Gasparyan D.¹ Transindividual consciousness in works of M. Mamardashvili and K. Marx

¹ Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

Данный текст представляет собой размышление об одной из самых обсуждаемых работ раннего, так называемого «марксистского» периода творчества Мераба Константиновича Мамардашвили – о статье «Анализ сознания в работах Маркса» (1968). Предпринимается попытка проследить, каким образом те интерпретации, которые предлагаются Мамардашвили, были впоследствии развиты им в рамках его собственной философской мысли. Особое внимание уделяется аспектам западной рецепции марксизма, знакомство с которыми Мамардашвили демонстрирует в своей статье. Показаны непосредственно французские истоки Мамардашвилиевской интерпретации Маркса, свойственные левой интеллектуальной традиции. В статье исследуются два главных сюжета поздней и зрелой философии Мамардашвили, сквозь оптику которых он читает Маркса в 1968 году. Это идея трансиндивидуальности сознания и его трансцендентальной природы. Показывается, что если первый мотив относительно гармонично укладывается в логику марксизма, то вторая кажется скорее противоположностью. Между тем, как показано в статье, именно через западную, в частности, психоаналитическую рецепцию марксизма Мамардашвили удается отчасти примирить собственные трансценденталистские установки с марксистско-гегелевским вариантом позитивизма. В той мере, в которой сознание содержит в себе лакуны непрозрачности и формируется тем, что не дано как самостоятельный акт осознания (общественными или экономическими практиками), сознание оказывается проективно направленным, но не субстанциально замкнутым. Проективную работу сознания определяют те условия и возможности, которые напрямую им самим не схватываются, но могут быть найдены в мире в качестве следов и/или результатов.

Ключевые слова: Мамардашвили, Маркс, Фрейд, Лакан, сознание, субъект, марксизм, фрейдизм, «Анализ сознания в работах Маркса», философия Мамардашвили в 1960-е годы

Введение

«Марксистский период» философии М. Мамардашвили

Одной из самых известных и продуманных так называемых «марксистских» статей М. Мамардашвили является работа «Анализ сознания в работах Маркса», вышедшая в «Вопросах философии» в 1968 году. Комментаторы и исследователи философского наследия Мераба Константиновича, равно как и его биографы, оценивают эту работу по-разному. С одной стороны, можно поставить ее, как и некоторые другие работы, ориентированные на марксизм и философию Маркса, в общий ряд ранних работ Мамардашвили. В них его собственный философский почерк еще не оформился, а определенность взглядов и позиций не выработалась. Иными словами, можно рискнуть поставить «марксистский период» особняком, отведя ему роль историко-архивной ценности в периодизации этапов становления Мамардашвили как философа. Можно усилить этот подход, указав на два больших этапа в развитии философской мысли Мамардашвили, где он вполне осознанно, хотя, быть может, и не вполне добровольно во всех случаях придерживался различных взглядов. Такая трактовка не считает нужным непременно держаться версии о глубинной идейной цельности воззрений Мамардашвили и допускает привычное для изучения философов разделение на разные творческие периоды, не всегда вполне согласующиеся друг с другом. «Дело не только в том, что с историко-философской точки зрения “два Мамардашвили” лучше, чем “один”. Проблема заключается в том, что говорить о философии Мамардашвили в целом – значит излишне доверять “позднему” Мамардашвили, его философии, развернутой в серии публицистических выступлений конца 1980-х годов и связанной с той позицией, которую он занимает в результате своей профессиональной траектории» [Соколов, 2017, с. 2]. Неким синтетическим подходом является тот, согласно которому Мамардашвили приходилось маневрировать между редкими возможностями возвышения своего собственного философского голоса и необходимостью производить клишированные тексты, соответствующие духу эпохи. Действительно, в текстах Мамардашвили 50-60-х годов (главным образом в статьях) мы видим риторику, не вполне характерную для его зрелой философии. Однако в таком полиморфизме стилей не стоит видеть покорную реакцию на принуждение к защите господствующей идеологии. «“Советскость” Мамардашвили – это не столько вынужденное подчинение, сколько тактическая игра, лавирование, искусное использование возможности влиять на правила, тщательная нюансировка смысла» [Там же]. Но можно также попробовать увидеть проникнутые философией марксизма тексты Мамардашвили в качестве вполне аутентичного этапа, вливающе-

Гаспарян Э.Д. Трансиндивидуальное сознание в работах М. Мамардашвили и К. Маркса...

гося в его последующее зрелое философствование, обнаруживая в них важнейшие «зерна» того «философского вероисповедания», которое «принял» впоследствии Мераб Константинович. Лично мне наиболее близок последний подход, который я и попробую обосновать ниже.

Пути прочтения

Надо сказать, что сам способ прочтения статьи «Анализ сознания» не мог не претерпеть изменений во времени. Можно с уверенностью сказать, что в 1968 году статья читалась не так, как в девяностых или двухтысячных, и не совсем так, как сейчас. С конца девяностых данный текст должен был читаться без всякого напряжения, в нем все казалось понятным от первой до последней строчки, и лишь отсутствие определенных ссылок (на Фрейда, Лакана или Фуко) могло вызывать некоторое недоумение. В этот период западный, а именно французский марксизм уже прочно вошел в обиход российской философской мысли. Благодаря большому количеству переводных работ читатель был знаком также с левой интеллектуальной традицией, которая отчетливо фундировалась философией марксизма. Напротив, в 60-х годах текст статьи читался, видимо, не без усилия. Многие встречающиеся в нем обороты выбиваются из канонической риторики советского марксизма. При этом некоторые детали (например, название «структурализма» «структуралистикой» или избегание написания «Другой» с прописной буквы в тех местах, где это явно напрашивается) указывают на то, что в период создания своей статьи Мамардашвили мог опереться только на личный опыт самообразования. В контексте советской философии те способы прочтения, которые он сам для себя открыл, были не в ходу. Нетрудно в таком случае предположить, как читалась статья в далеком 1968 году. Вероятно, она казалась не только не вполне привычной, но и не до конца понятной. Сегодня мы могли бы сказать, что ее прочтение отягощалось «смешением дискурсов». Поскольку советский марксизм значительно отличался от западного, официальный способ прочтения Маркса в российско-советской традиции предполагал не только другие акценты и характер прокладывания смысловых связей, но и иной тип стилистических решений, принципиально другие риторику и терминологию. По-видимому, для читателя той поры довольно странно смотрелись понятия из словаря фрейдовского психоанализа (вроде «сгущений», «смещений») или лакановского психоанализа («речь другого в рупоре сознания»), или структурализма («игра отношений»). Поэтому можно предположить, что текст был встречен если и положительно, то интерес, им вызванный, требовал дополнительных разъяснений.

Сегодня же чтение статьи укладывается в довольно ясную перспективу, поскольку появилось

немало комментирующих текстов о работах Мамардашвили и мы лучше представляем истоки феноменологического, экзистенциалистского, трансценденталистского и, наконец, марксистского прочтений его собственной философии. Поэтому сегодня текст 1968 года видится отнюдь не курьезным, но вполне аутентично вписывающимся в общее направление философской мысли Мераба Мамардашвили. Ниже я попробую описать те ключевые инварианты его философствования, которые могут быть, пусть и с разной отчетливостью и интенсивностью, обнаружены на протяжении всего периода его творчества, в том числе раннего, «марксистского».

Феноменология объективированного сознания

В самом начале текста Мамардашвили указывает на огромное влияние философии Маркса и фактически отзывается о нем в духе М. Фуко, как об «основателе дискурсивности» [Фуко, 1996]. Из всех прочих достижений Марксовой мысли Мамардашвили останавливается на философском анализе сознания. Маркс был одним из тех, кто продолжал гегелевскую мысль о тождестве субъекта и объекта и выступал против новоевропейской традиции полагать сознание в пределах субъект-объектного дуализма. У Гегеля сознание не может располагаться за пределами мира и познавать мир из особого трансцендентного измерения, как это допускалось в новоевропейской философии, олицетворением которой становится картезианское когито, самодостаточное и субстанциально-замкнутое. Познавательная адресация когито к миру «извне» освящена христианским подтекстом трансцендирования – сознание человека в той мере проникнуто «искрой божьей», в какой сознание может относиться к миру со стороны, держаться при этом независимо и, возвышаясь в своей познавательной непредвзятости над миром, обращать его в объект. В определенном смысле Мамардашвили сохранил мотив теологичности сознания и его трансцендирующей природы, но не столько в картезианском, сколько в трансцендентальном ключе, о чем мы еще напишем ниже. У Маркса же, как отмечает Мамардашвили, совершается тот же парадигмально значимый шаг, что и у Гегеля: сознание помещается внутрь мира, оно «объективируется» как минимум в значении сопринадлежности миру. У Маркса, так же как и у Гегеля, сознание не субъектно не только потому, что оно не субстанциально-самодостаточно (не остается неразомкнутым в своей когитальности), но и потому, что не обладает эпистемологической независимостью, не относится к миру с точки зрения сугубо отвлеченного познавательного интереса. Сознание всегда было в мире, оно ангажировано и является скорее модальностью мира, определенным его состоянием. Сознание сформировано бытием, при том что и бытие образовано сознанием. По сути, быть

и сознавать – это одна и та же сила. И если у Гегеля сознание возникает как намерение бытия знать о самом себе, то у Маркса сознание есть намерение бытия производить и быть деятельно-активным.

Этот мотив Марксовой философии, в которой сознание есть нечто соприсущее миру, в более поздних своих работах Мамардашвили будет обыгрывать вполне феноменологически, фактически говоря о сознании как о том, что располагается при вещах, в мире, а не парит в абстрактной пустоте. Зная последующее творчество Мамардашвили, можно сказать, что он приходит к своей феноменологии не совсем традиционными путями, а именно через отчетливо гегелевское прочтение Маркса. Отрефлексируемый самим Мамардашвили путь в феноменологию начинается у него с анализа понятия «превращенной формы». «После Маркса (кстати, через Маркса у нас [«У нас» – имеется в виду «в русско-советской философии». – Е.М.] это и шло, у меня во всяком случае) философия сместилась к интуиции ... предметно-деятельных структур ... как живой, внementsальной реальности души. Это и означало интуитивное понимание того, что в мире существуют структуры, размерно большие ... чем двухмерное целесообразное рациональное действие» [Мамардашвили, 2007]. Что такое «превращенная форма»? «Преобразованная форма есть форма существования сознания “внутри как вовне”» [Файбышенко, 2013, с. 37]. Речь идет о философской модели, предложенной еще Гегелем (но первично почерпнутой у Канта, хотя и с купюрами). «Особенность превращенной формы ... состоит <в том, что> форма проявления получает самостоятельное “сущностное” значение, обособляется ... Эта видимая форма действительных отношений играет ... благодаря своей обособленности роль самостоятельного механизма» [Мамардашвили, 1992, с. 270-271]. Сознание само формирует то, что потом распознает и обнаруживает в мире как внешнее. Но и само сознание может формировать это «внешнее» только потому, что оно уже не вполне индивидуально. Скорее оно есть индивидуация некоего универсального и всеобщего. Гегель считал бы такую модель достаточной для того, чтобы вообще снять двусмысленную и непродуктивную двойственность внутреннего и внешнего. Есть единый сознающий себя мир, который сознает себя через индивидуальный человеческий опыт. Однако эта индивидуальность не окончательна – она есть лишь текущий, конечный, изменчивый и преходящий опыт единого целого – Абсолюта. Маркс заимствует эти положения абсолютного идеализма Гегеля в своей философии превращенных форм. Согласно Марксу, сознание, продуцирующее различные символические артефакты (социум, культура, язык или производственные отношения), полагает в итоге эти явления первичными, а себя производными от них. Иными словами, сознание первоначально формирует (конституирует) мир, а потому объявляет себя производным от этого мира. Форма здесь ставится на место содержания, а причина – на ме-

сто следствия. Есть некий круг в формировании сознания: сознание формирует практики, которые формируют сознание. Впоследствии Мамардашвили позаимствует идею включения сознания в некое «над», но в отличие от Маркса не позволит себе рассуждать об условиях формирования сознания, появления его в мире. В поздний период он уже не будет говорить о сознании как некоем следствии, продукте или эпифеноменальном порождении, поскольку любые версии позитивизма не были ему близки. Мамардашвили также будет отталкиваться от того, что сознание активно формирует собственный объект восприятия (феномен), но не замечает этого, с ходу принимая этот объект за «объективную данность». Задача феноменолога как раз и состоит в том, чтобы деликатно реконструировать тот опыт сознания, который способствовал порождению объекта, и вернуть ему активный статус. Феноменолог переключает внимание с объектов-феноменов в статусе «внешних» на объекты-феномены в статусе «внутренних». Поэтому Мамардашвили сохранит значение сознания как предельной реальности (в этом проявится его феноменологический и трансценденталистский жест), но скажет, что сознание всегда уже на прямой связи с универсальными истинами и смыслами (что скорее выдаст в нем также и платоника и, по его собственному признанию, отчасти марксиста, но в значительной степени трансформированного).

Бессознательная продуктивность сознания

В статье «Анализ сознания» многократно проговаривается сюжет о том, что сознание узнает о себе по объективным внешним практикам. Для Маркса эта формула выглядит как тезис о том, что в сознании нет ничего, чего ранее не было бы в определенных производственных отношениях. Известная дилемма, которая в этой связи обычно встает, касается вопроса, можем ли мы считать производственные отношения неосознанными. Ведь это не вполне природная стихия, но скорее артефактно-символический, а значит, антропоразмерный тип отношений. Иными словами, сознание уже предполагает сознание. С похожим примером круга в объяснении мы встречаемся в случае с гегелевским Абсолютом. Согласно абсолютному идеализму Гегеля, Абсолют становится Абсолютом, лишь когда формирует законченное знание о себе, узнает, что он Абсолют. Однако возникает вопрос: был ли Абсолют Абсолютом до того, как узнал о себе, и если нет, то почему он проходит тот путь, который приурочен только Абсолюту? Одним из вариантов разрешения данного парадокса является указание на бессознательность состояний становления. Протекание производственных отношений предпослано рефлексии сознания. Точно так же бессознательными будут те состояния Абсолюта, в которых он не знает, что знает (что он Абсолют). Включение психоаналитиче-

Гаспарян Э.Д. Трансиндивидуальное сознание в работах М. Мамардашвили и К. Маркса...

ского языка в западный марксизм 60-70-х годов было обычным делом, и не случайно мы видим в статье «Анализ сознания...» явные отсылки к теории З. Фрейда и отчасти Ж. Лакана, когда Мамардашвили пишет о том, что «до ... переворачивания ... складывается структура, являющаяся речью другого в рупоре сознания» и «предметная форма вызвана тем, что реальные отношения объективно опустошены и заменены определенными преобразованиями до и независимо от сознания» [Мамардашвили, 1968, с. 14-25].

Сам Маркс останавливается на таком бессознательном, как концепт «другого» («Другого»), который получил свое расширительное истолкование именно в западноевропейском марксизме во многом благодаря структурализму вообще и структуралистскому психоанализу в частности (Ж. Лакан). «Другой» символизирует самые разные внешние индивиду практики, которые продуцируют любые содержания, призванные впоследствии быть интериоризованными индивидом. Конечно, диспозицию «индивид – Другой» нельзя понимать в классическом дуалистическом ключе – где первый элемент отделен от второго и может существовать независимо вплоть до роковой встречи со вторым элементом. Индивид всегда уже образован Другим, будучи его продолжением и «рупором», а Другой не может иметь никакого иного формального воплощения (как бестелесный Дух, нуждающийся в инкарнации), кроме как в сознании индивида. Другим может быть и язык (существующий только в речи конечных агентов), и материально-производственные отношения (в которых всегда уже должны быть производитель и потребитель), и культурные нормы (которые живут только в виде разделяемых ценностей), и властные отношения (где всегда уже есть тот, кто признает власть в качестве законной, беря тем самым на себя ответственность подчиняться) и т.д.

Когда Мамардашвили пишет о «речи другого в рупоре сознания», то фактически имеет в виду два аспекта.

Первый подразумевает неполноту субъекта, ту нехватку, которую он несет, будучи самим собой. Вновь мы здесь сталкиваемся с мотивом критики классической теории субъекта. В отличие от цельного картезианского когито, неклассический субъект не принадлежит сам себе. Он достраивается до искомой полноты посредством объективированных практик – языковых, трудовых или властных. Мамардашвили, видимо, хорошо знает и понимает этот сюжет, хотя и не планирует заимствовать его для своей собственной философии буквально. В его философском подходе человек также будет достраиваться до некой полноты, но посредством надличностных смыслов, ценностей и идей, тем, что он в будущем назовет историческими формами или символами.

Второй аспект касается интериоризации субъективности, формирования структуры «Я» по-

средством внешнего отношения. Никто не может самолично посчитать себя субъектом, для этого ему нужен другой, тот, кто опознает в ком-то некое «Я». Только после этого «Я», может быть, будет присвоено. Мамардашвили обращается здесь к известной формуле Маркса. Поскольку человек, пишет Маркс: «...родится без зеркала в руках и не фиктеанским философом: “Я емь я”, то сначала он смотрится как в зеркало в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей своей павловской телесности, становится для него формой проявления рода “человек”» [Маркс, 1973, с. 62]. Высказывание Маркса отвечает на вопрос, что обеспечивает целостность субъектности и его знание о себе как о «Я», в то время как никакое самопогружение в глубины психики и чувственного опыта этого знания не дает. Таким знанием мы обязаны другому, который предъявляет нам своего рода рамочный образец единства и целостности такой формы, как субъект. Только глядясь в антропологический контур другого, можно постичь свое бытие человеком. «Я» в таком случае есть явление социальное, оно может состояться как субъект только благодаря тому, что есть другие. Для Мамардашвили этот сюжет важен потому, что встреча с другим в расширительном ключе будет означать встречу с «общественным сознанием», с бытием других мыслящих индивидов, относящихся друг к другу взаимно-референциально. Но это в конечном итоге подводит к идее о том, что само сознание мыслит не совсем от своего собственного имени – то, что позволяет сознанию сознавать, не является частью самого сознания. Это некий не попадающий в измерение наблюдаемой фактичности уровень.

Уже здесь можно расслышать мотивы, имеющие отношение к тому трансцендентальному, с которым имел дело классический структурализм. Структурализм, в свое время определенный как «трансцендентализм без трансцендентального субъекта» (П. Рикер), ратовал за существование строго объективированных категорий, которые конституируют всякую действительность, в том числе субъективность, которая в данном случае обращается в квази-субъективность. Структуралистское прочтение марксизма, где человек предстает «ансамблем общественных отношений», то есть фактически местом пересечения социальных практик, отчетливо прослеживается в ходе мысли Мамардашвили. Именно с этим прочтением связано обращение к бессознательному, которое имеет у Мамардашвили, как, собственно, и в самом структурализме, скорее кантовский, чем фрейдистский формат. Такое прочтение лучше всего согласуется с поздним периодом творчества философской мысли самого Мамардашвили. Праксис имеет структурное значение и конституирующий потенциал. Не картезианские субъекты, а бессознательные структуры управляют процессами, но проводниками при этом выступают субъекты, чья роль теперь сводится к эпифеноменальной. Именно через

них ретранслируются законы и принципы организации определенных систем, в том числе мышления. Таким образом, структуралистское прочтение марксизма предполагает, что сознание формируется задолго до того, когда оно начинает осознаваться конкретными агентами.

Трансиндивидуальное сознание

Обращение Мамардашвили в более поздний период к идеям трансиндивидуальных форм сознания вовсе не выглядит случайным. Как видим, он был хорошо знаком с сюжетами критики классической теории субъекта через западную философию, а именно, через философские контексты структурализма и западного марксизма. Из прочтения Альтюссера и, вероятно, Фуко Мамардашвили знал о ключевых принципах децентрации субъекта и его рассредоточенности в различных социальных практиках. Поэтому Маркс у Мамардашвили – это в первую очередь Маркс французских интеллектуалов, чьи идеи проникнуты пафосом обрушения ключевых метафизических опор западной рациональности. Отсюда идея субъекта как суммы практик, равно как инстанции, образованной реляционно – через корреляцию с чем-то иным. Классическая традиция мыслила субъекта не просто как субстанцию-сущность, но и как то, что может занять место причины, воздействующей на другие сущности, например, тело. Впервые отношения каузации между миром и его восприятием заменяются на отношения корреляции у Шопенгауэра, что знаменует начало неклассического периода философии. Шопенгауэрианская воля целиком переходит в действие (тела), а действие становится объективированной волей. Важно понимать, что воля не влияет на тело, как причина на следствие, воля и есть тело, а тело и есть воля. Это две стороны одной медали, соотносящиеся друг с другом по принципу корреляции. Корреляция отличается от каузации в первую очередь тем, что в отличие от причины и следствия, которые могут быть отделены друг от друга и хотя бы какое-то время существовать отдельно, в отношениях корреляции оба элемента не существуют друг без друга. Одно есть постольку, поскольку есть его пара, и наоборот. Именно этот мотив звучит и в философии Гегеля, в которой сам Абсолют являет собой тождество субъекта и объекта, а промежуточные отношения между субъектом и объектом устанавливаются как коррелятивные. В философии Гегеля реальность есть, как говорит А. Кожев, «реальность-о-которой-говорят» [Кожев, 1998, с. 37]. И, разумеется, эта же логика предполагается в феноменологическом принципе интенциональности. Сознание есть направленность на объект, и поскольку длится эта направленность, длится и сознание. Объект же есть схваченное в направленности осознание, и поскольку продолжается данное осознание,

существует и сам объект. Ни один из элементов связи не предшествует другому, но их взаимодействие наступает одновременно, удостоверяя в определенном смысле первенство самой корреляции.

В совокупности эти подходы были призваны пересмотреть классическое представление о субъекте как об автономном источнике знания и суверенном носителе интеллектуальной активности. В своей поздней философии Мамардашвили также будет уклоняться от подобной философской позиции, однако его близость к непосредственно структуралистским версиям размыwania субъективности будет все больше ослабевать. Марксистский мотив «коллективного» субъекта также отступит. Скорее Мамардашвили будет склоняться в сторону современных феноменологических и экзистенциалистских концепций субъективности, сохраняя при этом трансцендентальный уклон, в качестве магистральной линии. Однако и трансцендентализм у Мамардашвили довольно самобытный. Для него субъект не просто результирующая сила, имеющая в своей основе определенные выполненные условия. Эти условия превышают индивидуальную основу субъективности и фактически уходят в некое транссубъективное начало, принадлежность к которому и означает человеческую форму субъективности. Как пишет Мамардашвили, заслуга Маркса состояла в том, что у него «выявились такие стороны сознания, что стало уже невозможным говорить о философской инстанции “чистого сознания”, самостоятельным, творческим агентом и центром которого является мыслящая, размышляющая, прозрачная для самой себя единица – индивидуальный человек. ... Сознание – это лишь одна какая-то из метаморфоз процессов объемного, многомерного целого, лишь надводная часть айсберга» [Мамардашвили, 1968, с. 14-25]. Происхождение этого «айсберга» и условия подключения к нему останутся для нас загадкой, мы не знаем, «кто прочертил в нас эти законы». Однако исходная связь с трансиндивидуальным может быть обнаружена в моменты интенсивной работы мысли, когда мы замечаем, что давно покинули индивидуализированные формы собственного воплощения – персонифицированную жизнь нашей психики.

Как ни покажется странным, к этим довольно известным интуициям своей поздней философии Мамардашвили приходит в том числе и через структуралистское прочтение Маркса, ярким примером которого и является статья 1968 года. Согласно марксистской трактовке субъективности, если сознание и происходит в отдельно взятой голове, то само сознаваемое, законы и принципы, позволяющие этому осознанию реализоваться, проистекают из неких превышающих индивидуальный опыт содержаний. «Текст написан обществом, но он записан в индивидах» [Там же], – пишет Мамардашвили. Используя гораздо менее характерную для его позднего творчества риторику (но более согласную с принятым тогда языком изло-

Гаспарян Э.Д. Трансиндивидуальное сознание в работах М. Мамардашвили и К. Маркса... жения философских мыслей), в статье 1965 года он говорит об этом так: «Исторические образования мысли предстают перед нами ... не только как определенное логическое содержание, но и как социальный феномен, запечатлевают существующее в обществе разделение труда, условия существования и особый образ жизни людей, занятых духовной деятельностью, социальные условия производства идей, способы их распространения и использования и т.д.» [Мамардашвили, 1965, с. 95].

Однако если «Маркс фактически рассматривает образования сознания как явления социальной действительности, запечатленные в субъектах, записанные в индивидах» [Мамардашвили, 1968, с. 14-25], то сам Мамардашвили будет понимать сознание индивидов как ретрансляцию трансиндивидуального знания в духе эйдосов, трансцендентальных структур и идеалов. Индивидуальное сознание есть реактуализация надиндивидуального знания, расположенного вне индивида, но фактически образующего его. Частное сознание не могло бы состояться, если бы не было уже всегда подключено к универсальному знанию. Знание же, в свою очередь, никак не может быть приватным и интимно-психическим. Оно не может быть субъективным. Знание обязано быть объективным, в то время как понимание его может быть вполне субъективным. На протяжении всей жизни Мамардашвили старался понять, как осуществляется эта удивительная встреча, смычка протекающего во времени понимания и вечных истин. Откуда и почему мы можем знать то, что, будучи пригвождены к конкретным времени и пространству, не должны были бы знать. «М.М. неизменно развивал одну общую тему: в состав человека входит не-человеческое, в человеке есть то, что не есть человек, и сосуществование с этим “началом” реализуется в подключении к некоторому устройству типа “машины времени”» [Агафонов, 1999, с. 15]. «Законы мысли выполняются только налаженными «машинами» – «машинами времени» [Мамардашвили, 1992, с. 153]. Под «машинами времени» понимается механизм перенесения нас из текущей единичной сингулярности опыта, внутри которого ничего и никогда невозможно понять, в вечный универсум смыслов и идей, откуда только и можно открыть мир как значащий и значимый. Соответственно, вопрос, к которому Мамардашвили неустанно возвращался, состоял в том, как получается, что ученый, заброшенный в ничтожно малый отрезок истории, производит открытия в областях, имеющих внеисторическое значение? Каким образом он попадает в те измерения, которые во много раз превышают его текущее положение дел? Ища ответ на этот вопрос, Мамардашвили привлекает в собеседники различных философов, от Платона и Декарта до Канта и Гуссерля, но также и писателей, к примеру, Пруста. Привлекает к решению этой проблемы он и Маркса, а именно, его философский механизм интериоризации общего в частное. Размышляя об этом механизме, Мамардашвили использует в том числе фрейдов-

ские термины, такие как сгущение, смещение, вытеснение, вторичная обработка и пр. Всеобщие истины сжимаются и воспроизводятся частным сознанием, они представляются некими проекциями или голографическими отпечатками универсального в индивидуальном. При этом индивидуальное не противостоит универсальному, но является его продолжением, его проводником или провозвестником.

Вот что пишет об этом Мамардашвили: «если мы воспроизведем нечто сказанное или написанное так, что при этом действительно сможем это помыслить, то окажется, что в помысленном когда-то, если мы это “когда-то” воспроизвели сейчас и действительно это мыслим, фактически содержится все. ... если мы действительно помыслили какую-то мысль Декарта, то окажется, что это мысль и Сократа, и Платона, и Витгенштейна, и Гуссерля, и так далее. Закон состоит в том, что если кто-то когда-то действительно выполнил акт философского мышления, то в нем есть все, что вообще бывает в философском мышлении. В этом смысле в философии нет ничего нового, никаких изобретений. Мы можем или мыслить, или не мыслить, но если мыслим, то мыслим то ... что уже помыслено» [Там же, с. 15]. Если при этом отталкиваться от феноменологической идеи снятия удвоения между бытием и сознанием, подразумевая их равнозначность, то идея включения индивидуального сознания-бытия должна будет пониматься как идея включения в объемлющее предельное сознание-бытие.

Марксовы отношения, которые сохраняются в сознании в снятом виде, означают для Мамардашвили некие культурные, исторические или символические формы, возвышающиеся над человеком и предоставляющие ему фактически некоторую человечность. Мы мыслим потому, что подключены к смыслам, превышающим наше конечное бытие. Никаким другим способом человек бы мыслить не мог, поскольку извлечь смысл из того, что в каждый конкретный момент времени его окружает, нельзя. Это самое раннее наблюдение философской мысли – мир, окружающий нас здесь и сейчас, не может ничего дать – он текуч, единичен, неустойчив, непостоянен и многообразен. Вывести законы и идеальные абстракции из опыта не получится. Более того, у нас даже нет внятного объяснения тому, как и почему мы понимаем это опыт, потому что понимать опыт с помощью самого опыта нельзя. Опыт понимается из внеопытного, из сверхопытного. Уже понимание маленького ребенка, опознающего мяч или ракетку в любом новой мяче и новой ракетке, представляет собой воплощенное чудо. Распознавание объектов, которое у ребенка не может быть устроено по переборному типу, в силу слишком маленькой библиотеки примеров, устроено по не вполне ясным основаниям. Однако и у взрослого человека процесс распознавания, и в целом познания не имеет переборного типа. Осознание таких абстракций, как «число», «фигура», «бесконечность», «Абсолют», едва ли связано с переживаемым чувственным опытом. Как писал Кант, «ника-

Гаспарян Э.Д. Трансиндивидуальное сознание в работах М. Мамардашвили и К. Маркса...

кое познание не предшествует по времени опыту, однако это не значит, что оно целиком проистекает из опыта». То, что Кант почитает трансцендентальными структурами, категориями познания, Мамардашвили фактически объявит символическими формами – культурными и историческими измерениями сущего, которые трансиндивидуальны и надличностны. Однако индивид как мыслящее существо сформирован именно ими. Когда мы что-то понимаем (действительно понимаем, а не пребываем в иллюзии понимания, поскольку события понимания весьма редки), мы попадаем в эти измерения.

Согласно Мамардашвили, что-либо понимается не на частной территории, а на всеобщей, как сказал бы Маркс, на коллективной. По-видимому, интерес к Марксу в ранний период творчества Мамардашвили обусловлен именно этими интуициями. Так же, как у Маркса мышление есть не приватный опыт отдельно взятого сознания, но ретранслируемая в частном сознании всеобщность объективных практик и отношений, у Мамардашвили сознание мыслит вне себя. Однако внутри себя, на частной территории скорее психического, чем интеллигибельного, сознание не мыслит. Близость к своему психическому Я, к своим интимно-внутренним состояниям мешает развитию мысли. В своих самых радикальных формах приватное есть скорее чувственное, чем ментальное. По мере расширения сознательного опыта интенсивность чувственной составляющей уменьшается, а восхождение к абстрактно-общему и универсальному увеличивается. Чувство индивидуально, но понимание – коллективно, поскольку может быть продемонстрировано и в своей демонстрации воспроизведено. В Марксовой философии Мамардашвили слышит этот мотив – понимание, достигаемое одним, есть ранее достигнутое понимание многих других. Понимание есть по определению коллективное действие, его трудно присвоить вопреки классической картезианской программе радикальной приватности когито. Формула «Познай себя!» будет звучать у Мамардашвили как воззвание к познанию того, что в актах познания «Я» превышает самое себя. Познание суть экстатический, а не когитально-герметичный опыт. Именно в этом положении Мамардашвили и берет себе в единомышленники Маркса.

Сознание как практика и трансцендентальная проективность мышления

Если сознание не вполне приватно, а именно, совершаясь, всегда уже учитывает опыт чужих сознаний, то как оно обнаруживает себя в себе и в мире? Внутреннее самообнаружение сознания выглядит как пройденный, но забытый путь. Для того, чтобы вообще была какая-то

данность сознания, должны быть выполнены некоторые условия попадания в эту точку. Особенность повседневного, равно как и научного, то есть в целом натуралистического сознания в том, чтобы не спрашивать об условиях, но сразу приступать к данностям сознания как к чему-то начальному, самому первому, что только может существовать. Этот тот наивный опыт, в котором мы констатируем первенство восприятия любой предметности или объекта. Мы видим и сознаем небо, землю, собственное тело или все многообразие окружающих нас предметов. Согласно натуралистически наивной установке сознания, это и есть то первое, с чего только и можно начать; кроме того, именно такое начало видится очевидным и несомненным. В противоположность этой установке Мамардашвили придерживается иной, трансценденталистской (во вполне кантовском смысле) позиции, согласно которой предметность никогда не может быть началом. Если ориентироваться на объектность первичной данности, то начало будет систематически упускаться и пропускаться. Условия возможности данности некоторого предметного опыта не только являются «более первыми», нежели сам опыт, но также не попадают в сам этот опыт, оставаясь внеопытным условием возможности самого опыта. «Главное, воздействие чего испытывает читатель работ М.М. – это исключительная по силе настойчивость трансцендентального жеста по поводу самой способности человека думать. Очищенную форму своего трансцендентального вопроса сам М.М. повторяет часто, а именно: что должно произойти, чтобы произошло нечто. Что нужно, чтобы сработала способность подумать, или: в чем заранее нуждается мысль. Более того, сама “мысль” оказывается всякий раз не чем иным, как движением отступления в свои собственные условия и предпосылки. Подумать о чем-то, по М.М., значит подумать, как вообще можно об этом подумать. В его рассуждениях делается попытка перейти к тому виду разумности, который целиком озабочен обеспечением условий своей возможности, к разуму, который словно бы отступает каждый раз назад, стремясь записать себя областью своих собственных предпосылок» [Агафонов, 1999, с. 14].

Развивая этот пассаж, можно сказать, что у Мамардашвили сознание узнает о себе по своим собственным следам, а не через общение с самим собой, в приватной субстанциально-когитальной беседе, как это предполагалось в классической философии субъекта. На языке Маркса эти следы означают некоторые продукты деятельности сознания, обнаруживая которые, сознание либо узнает себя в них, либо умозаключает к себе ретроактивным способом. «Маркс устанавливает детерминизмы и механику образования ... предметностей сознания, являющихся “представителями” (или “заместителями”) чего-то другого, чем они сами и их осознаваемое объективное содержание, и выступающих ориентирами в поведении индивидов» [Мамардашвили, 1992, с. 270]. Но если для Маркса «этим другим оказывается социаль-

ная материя этих механизмов, реальный обмен деятельностью между людьми», то для Мамардашвили сознание будет «представителем или заместителем» пространства смыслов, пространства понимания вообще. Мамардашвили важен пример конкретизации предпосылок и условий сознания, которые он находит уже у Маркса, но впоследствии он будет придавать этим предпосылкам свой собственный смысл. При этом само наличие следов объясняется тем, что можно было бы назвать «проективным» характером сознания, а именно, его трансцендентальной природой в том значении, которое придает ему позднее Мамардашвили. Это особенность сознания не быть замкнутым на самое себя, не видеть ту точку, из которой видится все остальное. У сознания нет другого пути узнать себя, как в каком-то смысле умозаключить к себе через изучение собственных «продуктов деятельности». «Проективность» означает предшествование некоего «как» некоторому «что». Работа сознания функциональна и производительна в своей изначальности. Сознание вначале действует и лишь потом узнает о субъекте этого действия – заключает к самому себе. В некотором смысле сознание есть процесс самообнаружения, когда сам этот процесс и сознается как сознание. Однако для этого процесс должен запуститься в условиях, когда сознание еще не знает о себе. Если в классической, скажем, картезианской парадигме, сознание и его работа мыслились равнозначными (сознание действует и в том опознает себя), то последующая неклассическая традиция подразумевает задержку, заминку в опыте проявленности сознания. Когда сознание обнаруживает себя, оно уже проделало некоторую работу. В своей производительной самодеятельности сознание не только спонтанно, но и активно, а в своей рефлексивной самосхватываемости скорее пассивно. В момент рефлексии сознанием никакое действие уже не производится. Сознание дано себе как со-знание (сопутствующее), как то, что, выходя из некоего источника, уже никогда в него не возвращается, но, освещая себе путь, «догадывается» об источнике света. Когда Мамардашвили разбирает Марксов принцип связи сознания и практики, он вносит свой собственный смысл, а именно: сознание отдает себе отчет в действиях, но не в том, что лежит в основе их формирования. Сознание не является полностью прозрачным процессом, как предполагала классическая философия. Оно не занимает внешнего метауровневого положения по отношению к самому себе и в этом смысле не занимается самонаблюдением. Сознание не знает, как оно работает, оно просто работает. Этот начальный опыт действующего сознания можно понимать по-разному. Можно полагать его внутренним бессознательным измерением или, по-феноменологически, допредикативным опытом, или, в структуралистском ключе, неким глубинным принципом организации элементов, или, в позитивистском ключе, коллективным апостериорным, которое впоследствии закрепилось как индивидуально-априорное. По-видимому, та интерпретация Маркса, к которой склоняется Мамардашвили в 1968 году, ближе к структуралистскому и позитивистскому

подходам. По Мамардашвили, Маркс меняет классические установки и рассматривает сознание как эпифеномен работы определенных социально-экономических практик. Эти практики осуществлялись в качестве неосознанных, поскольку располагались вне той реальности, где потом сознавалось произведенное ими. «Предметы исследований сознания оказались в другом месте, его пронизали новые зависимости и совсем в иных направлениях, чем раньше, а метод внутреннего наблюдения и понимающей интроспекции долгое время монополично владевший исследованиями сознания, затрещал по швам» [Мамардашвили, 1968, с. 14-25]. Практики могут быть фундированы вполне определенной внутренней логикой, однако суть ее лишь в том, чтобы действовать. При этом, независимо от знания или незнания имплицитной логики, всякий индивид непременно ей следует. Примерно такая логика имеет место в случае с позитивистскими объяснениями этического или эстетического чувства. Эти объяснения укладываются в формулу: «Прекрасно или нравственно то, что в прошлом было полезно». Иными словами, для отдельного индивида прекрасное переживается как нечто априорное, но это означает только то, что истоки апостериорного формирования этого прекрасного безвозвратно утрачены. Индивид может воспринимать прекрасное как нечто иррациональное, красота чего кажется ему абсолютно необъяснимой, но для человеческого рода в целом это прекрасное имело вполне утилитарное назначение. Как мы уже писали выше, Мамардашвили не поддерживает редукционистский стиль в объяснении природы сознания. Если Маркс указывает на то, что проект сознания вначале разыгрывается вовне, в виде определенных отношений и взаимодействий, которые потом закрепляются в качестве осознанных, то Мамардашвили берет за опору только мотив предпосылочности сознания. Однако этот мотив отсылает к идее включенности сознания в нечто превышающее его самое. Все, что нужно будет показать самому Мамардашвили впоследствии и, главное, что заинтересует его в работах Маркса, – это указание на то, что опыт сознания не совершается в отдельно взятой голове, но, напротив, попадает в эту голову благодаря некой спроецированности извне, благодаря своей рассредоточенности, расфокусированности в нечто большее и цельное. Мамардашвили говорит: «Во-первых, есть другой мир, и если мы в этом мире имеем какие-то обязательства, то эти обязательства необъяснимы самим миром, если не предположить, что мы позаимствовали их или заключили их в другом мире. Во-вторых, не зная этих законов или обязательств, мы, тем не менее, подчиняемся им. Ведь в жизни мы бываем добры, совестливы, жертвенны, не зная, кто прочертил в нас эти законы, нас приближает к ним глубокий труд ума, и они невидимы тем, кто этого труда ума не совершит» [Мамардашвили, 1995, с. 187].

В этом вопросе, впрочем, Мамардашвили выступает истинно трансцендентальным философом.

фом, поскольку не считает «другой мир» трансцендентным. Напротив, этот мир трансцендентален – он расположен к нам, если воспользоваться термином Хайдеггера, «наиближайшим» образом. Речь идет о тех трансцендентальных структурах, через которые воспринимается мир. Именно поэтому перед человеком мир предстает осмысленным и наделенным ценностью – он конституируем посредством этих структур. Абсолютные категории – абсолютного блага или абсолютного совершенства – в отличие от философии Платона не находятся на удалении от нас, в непостижимом «умном» мире. Они не есть то, что мы не можем познать, поскольку если их нельзя познать, то нельзя и знать, что оно непознаваемо. Если трансцендентное вводить по-платоновски, как трансцендентный мир идей, то будет неизбежно возникать парадокс, за который часто упрекали философское учение о «вещах-в-себе» (ноуменах). О трансцендентном, как радикально неизвестном, ничего не может быть сказано – ни утвердительного, ни отрицательного. Адекватным «трансцендентным» может быть только трансцендентальное – не то, что в принципе не может быть познано, но то, через что в принципе что-либо может быть познано. Поэтому трансцендентальное также не может быть познано, но не потому, что оно радикально непонятно (как трансцендентное), а потому, что оно абсолютно понятно, является наипонятнейшим. В каком-то смысле Мамардашвили мыслит как марксист и гегельянец, когда отказывается от идеи трансцендентного существования идеалов. «Идеалом мы называем нечто, что является некоторой абстрактной высокой нормой, полностью не осуществляемой, но витающей перед нашим сознанием и нас направляющей. Но ведь от идеалов мы незаметно только что отказались, потому что ... идеалы есть то, что мы называем, или считаем, или выбираем в качестве идеала. То есть они – то, что мы представляем, хотя в данном случае представляемое мы не считаем реальным так, как реальны дерево, или стол, или конкретный человек» [Мамардашвили, 1996, с. 56]. Для Мамардашвили идеалы не трансцендентны, а трансцендентальны, поскольку служат нашей способности познавать мир в качестве ценностно не-нейтрального. «...идея Царства Божьего на земле не есть некий реально достижимый идеал, к которому человеческий род устремлен и который возможен в будущем. Не в этом смысл ... Смысл ... действует в каждый данный момент внутри любой вещи. Представления о другом мире могут быть лишь символами нашей жизни, посредством которых она организуется» [Там же, с. 57].

Тогда проективность сознания означает, что лишь по своей собственной, опережающей самое себя продуктивности оно вообще может о себе узнать. То внешнее к сознанию условие его возможности, по-видимому, и опознается как некое принуждение, присутствующее во всяком идеале. Однако вместе с тем оно переживается как добровольно принятое принуждение, и в этом проступает опознание себя как части некоего единого целого, куда субъект

включен как в свое собственное целое. Трансцендентальное измерение есть тогда, когда оно реализуется и проявляется. Оно не может заявить о себе напрямую, кроме как действовать через проступание в некоем материале. Но и сам материал может проявиться лишь благодаря подключению к той силе, которая делает его возможным. У зрелого Мамардашвили можно будет расслышать вполне христианские мотивы – Бог (или божественное) проявляется только через человеческое расположение к Богу (или божественному), в то время как человек может состояться только потому, что в него уже заложена возможность этого расположения. Но в какую бы сторону ни совершалось это действие, первичным в нем является именно действие, именно работа по исполнению замысла, которого нет, пока не начнется сама работа. В Марксовом анализе сознания Мамардашвили обнаруживает именно этот сюжет процессуальности. Сознание есть тогда, когда совершается работа его непрерывного воспроизводства – сознание есть работа осознания, но никак не то, что осознает, или то, что осознается. Для прояснения своей идеи Мамардашвили в более поздний период своей философской работы введет представление о спонтанной операциональности сознания, которая приводит к его продуктивности, но сама не осознается. Данный вид активности, который он назовет «событием», находится не «внутри» психического акта, ибо вообще не имманентен психике. Если нами понимается нечто, то те законы, по которым понимание происходит, не могут быть поняты, они не могут стать содержанием самого понимающего опыта. Понимание не ухватывается пониманием, но есть принципиально проективное следствие. Это означает, что оно позволяет видеть себя как результат, но не как внутренний процесс; понимание приходит всегда с некоторым опозданием – когда работа сознания проведена и закончена, оно дается нам как следствие, владение которым не позволяет умозаключить к тому, как оно было получено. Несмотря на то, что мы не можем сделать работу сознания прозрачной и последовательно промышляемой, мы, тем не менее, ощущаем, что с нами что-то произошло, мы чувствуем, что с нами случилось понимание. «Следовательно, всякий действительно исполненный акт мысли можно рассматривать как событие. Событие, отличное от своего же собственного содержания. Помимо того, что мысль утверждает какое-то содержание, сам факт утверждения и видения этого содержания есть событие. Событие мысли, предполагающее, что я как мыслящий должен исполниться, состояться. ... здесь имеется в виду как раз то событийное измерение, измерение вот этих событий порядка мысли, в котором состояния мысли, случаясь, не могут быть тем не менее сымитированы, искусственно повторены и продлены мыслью и являются в этом смысле абсолютными» [Мамардашвили, 1988, с. 57-58].

Таким образом, Мамардашвили берет Маркса в попутчики своей мысли в связи с идеей отмены субъектности сознания в смысле классической философии субъекта. Субъект не вы-

ступает заказчиком своей сознательной активности, а смыслы не генерируются в отдельно взятом феноменологическом измерении. Скорее индивиды состоят со своими идеями в очень сложных отношениях. Индивиды не вполне контролируют производство смыслов, но идут вслед за проведенной работой, за непрерывной практикой сознания, которое, находясь в постоянной работе, выходит за пределы частного феноменологического опыта. Кроме того, работа сознания обладает радикально опережающим действием – к нему нельзя расположиться объективирующим образом. С сознанием невозможно встретиться напрямую, поскольку этому опыту должен был бы предшествовать опыт отделения от сознания. Обнаружить его можно лишь по его собственным следам, по результатам его продуктивности. Этот сюжет Мамардашвили положит в основу своей собственной философии сознания, когда впоследствии будет утверждать, что осознание есть принципиально итоговое, результирующее действие. О работе сознания мы узнаем по тем следам, которые сохраняются даже после того, когда сама живая механика сознания, будь то мышление или чувственное переживание, исчерпывается. При этом на правах внешних наблюдателей попасть в трансцендентальное измерение, где совершается сотворение смыслов, мы не можем. Но в этом измерении можно пребывать на правах тех, кто вовлечен в сотворение, тех, кто выступает проводником и ретранслятором сознания, которое лишь «продолжается на уровне человеческой субъективности» [Мамардашвили, 1968, с. 14-25], но не зарождается в ней.

Заключение

Сегодня, когда мы читаем тексты Мамардашвили марксистского периода из определенной перспективы, а именно из перспективы его зрелых философских принципов, то видим, что многие идеи, высказанные в статье «Анализ сознания», впоследствии получают у него свое собственное наполнение. Хотя правильнее было бы сказать, что уже в 1968 году Мамардашвили читал Маркса, исходя из имплицитности своей собственной концептуальной рамки.

Когда Мамардашвили берется за анализ марксистского понятия «объективного сознания», он подразумевает некое «трансиндивидуальное сознание», в трансцендентально философском смысле. Со временем идея погружения человеческого сознания в нечто большее, чем оно само, станет ведущей в философии Мамардашвили. Трансцендентальное прочтение Маркса имело определенный исторический прецедент в европейской философии XX века, а именно в работах структуралистов, которые разрабатывали своего рода «кантианство без трансцендентального субъекта». Структурализм показывал, что нет большого противоречия в том, чтобы отрицать классические формы субъективности, с одной стороны, и утверждать транс-

цендентальные законы и принципы – с другой. Трансцендентализм вполне возможен как определенная практика, которая, тем не менее, может и не быть привязана к самому субъекту. Мамардашвили в свой ранний марксистский период проявит хорошее знакомство с данными контекстами и в значительной степени будет склоняться к западной рецепции марксизма, в основе которого заметно просматривались идеи структурализма. На этом пути в его рассуждениях будут слышаться мотивы структурного психоанализа и отсылки к бессознательному, в частности, идея конституирования субъекта как следствие обращения к нему Другого в расширительной редакции – в виде языка, социальных практик, культурных норм и общественно-экономических отношений. Однако мотив диссоциации субъекта в объективных практиках будет в значительно меньшей степени интересовать Мамардашвили, нежели все более выявляющийся сюжет ретранслируемости в индивидуальных сознаниях неких превышающих наиндивидуальных законов и принципов. Речь идет о включенности индивидуального сознания в некое над- или трансиндивидуальное знание. Наше психологическое мышление может быть вполне индивидуальным – в силу присущности ему уникальных и глубоко индивидуальных предпочтений и особенностей формирования впечатлений. Но собственно интеллектуальная часть нашего сознания – трансиндивидуальна и напоминает некий эйдетический континуум, который не обязательно понимать буквально, как платоновский резервуар идей или истин, – скорее этот континуум понимается как идеальный алгоритм или формула схватывания, по которой только и может быть совершен определенный понимающий акт (как своего рода нотная запись симфонии понимания). Психологически акт понимания может переживаться как индивидуальный, но сама эйдетическая часть понимания универсальна и трансиндивидуальна и будет являть собой своего рода коллективное действие, сохраненное во множественных усилиях различных индивидов и отлитое в форму культурно-исторической памяти.

Финансирование

Статья подготовлена при поддержке Гранта РФФ «Отечественная философия XIX-XXI вв. в интеллектуальном пространстве Запада: критика, рецепция, диалог», 2019-2021, № 19–18–00100.

Литература

Агафонов С. Позиция Чужого в текстах М. Мамардашвили. Логос. 1999. Т. 9. №. 4(14).
Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998.

Гаспарян Э.Д. Трансиндивидуальное сознание в работах М. Мамардашвили и К. Маркса...

- Мамардашвили Е. Мераб Мамардашвили: Феноменология – сопутствующий момент всякой философии // Центр гуманитарных технологий. 21.10.2007. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5477>
- Мамардашвили М. Анализ сознания в работах Маркса. Вопросы философии. 1968. No. 6.
- Мамардашвили М. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996. С. 7-154.
- Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М.: Прогресс: Культура, 1992.
- Мамардашвили М. К проблеме метода истории философии: (Критика исходных принципов историко-философской концепции К. Ясперса) // Вопросы философии. 1965. No. 6.
- Мамардашвили М. Лекции о Прусте. Психологическая топология пути. М.: Ad Marginem, 1995.
- Мамардашвили М. Превращенные формы (о необходимости иррациональных выражений) // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс: Культура, 1992. С. 270-271.
- Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. М., 1973.
- Соколов Е. Философия передовиц. Мераб Мамардашвили как советский философ. Логос. 2017. Т. 27, No. 6.
- Файбышенко В.Ю. Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение. О некоторых чертах феноменологического проекта М.К. Мамардашвили // Международный журнал исследований культуры. 2013. No. 3(12). С. 35-40.
- Файбышенко В. История познания, или Познание как история // Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 265-270.
- Файбышенко В. Маркс без марксизма (Мераб Мамардашвили в шестидесятые годы) // Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. С. 75-99.
- Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц., комм. и послесл. С. Табачниковой. М.: Касталь, 1996.

Поступила в редакцию 01 декабря 2019 г. Дата публикации: 28 декабря 2019 г.

Сведения об авторе

Гаспарян Диана Эдиковна. Кандидат философских наук, PhD, доцент, Школа философии и культурологии факультета гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», ул. Старая Басманная, д. 21/4, 105066 Москва, Россия.

E-mail: anaid6@yandex.ru

Ссылка для цитирования

Гаспарян Д.Э. Трансиндивидуальное сознание в работах М. Мамардашвили и К. Маркса// Психологические исследования. 2019. Т. 12, № 65-66, С. 3. URL: <http://psystudy.ru>

Адрес статьи

<http://psystudy.ru/index.php/num/2019v12n65-66/1808-gasparyan65-66.html>