



Гаспарян Д.Э. Необъективируемая природа сознания в трансцендентализме Мераба Мамардашвили // Антиномии, 2019. Т. 19, вып. 2, с. 25–44.

УДК 101.8

DOI 10.17506/aip.2019.19.2.2544

## НЕОБЪЕКТИВИРУЕМАЯ ПРИРОДА СОЗНАНИЯ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМЕ МЕРАБА МАМАРДАШВИЛИ<sup>1</sup>

**Диана Эдиковна Гаспарян**

кандидат философских наук,

доцент Школы Философии

Департамента Гуманитарных наук НИУ-ВШЭ,

старший научный сотрудник

Лаборатории Трансцендентальной философии НИУ-ВШЭ, г. Москва, Россия.

E-mail: anaid6@yandex.ru

Материал поступил в редколлегию 20.08.2018 г.

Сознание – это не знание, это – со-знание, это то, в чем мы знаем нечто другое, не зная того, в чем мы это знаем; это нечто, что сопровождает знание и в чем будет знание и только там будет, а в другом месте не будет, но что (то есть это нечто) при этом мы не знаем. Мы не можем со-знание, то есть частицу «со-» в самом со-знании превратить в объект. И это есть то самое дополнительное измерение незнаемого, невидимого, ибо мы не видим сознания. Мы видим содержание сознания, но мы никогда не видим сознание.

*М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский<sup>2</sup>*

В статье предложен анализ некоторых идей М. Мамардашвили о «невидимой» и «незнаемой» (М. Мамардашвили) природе сознания, которая передается в статье термином «необъективируемость». Речь идет об идее принципиальной непредметности сознания, равно как невозможности построения натуралистической онтологии, которая учитывала бы опыт сознания. Под непредметностью подразумевается не только нефизичность сознания, но и логическая невозможность позитивно-утвердительного схватывания сознания в терминах стандартных субъект-объектных определений. Сознание не является объектом, более того, со-знание вообще не может *являться*, хоть и позволяет являться вещам и миру. В статье показано, что значительная часть философской работы М. Мамардашвили была направлена на осмысление феномена изначальности сознания. Аргументируется,

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках гранта РФФИ 18-011-01234 «Принцип трансцендентализма в российской философии (XIX–XX вв.)», 2018–2021 гг.

<sup>2</sup> См.: (Мамардашвили, Пятигорский 1971: 364).

что парадоксальная природа сознания может быть рассмотрена в терминах трансцендентальности. При этом в статье предлагается определенная интерпретация понятия трансцендентального и обосновывается оправданность его применения к сознанию. Утверждается также, что философский метод Мамардашвили можно назвать особым видом трансцендентализма, в котором наряду с традиционными мотивами были выработаны специфические, собственно авторские, акценты.

*Ключевые слова:* философия Мераба Мамардашвили, сознание, трансцендентализм, критика натурализма, рефлексия, критика дуализма.

**Введение: понятие объекта.** Несмотря на то что в советской философии не пользовался популярностью термин «натурализм»<sup>1</sup>, в ней активно использовался термин «материализм». Материализм как направление, разрабатываемое в контекстах советской философии, можно с некоторыми оговорками соотнести с современным физикализмом или, более расширительно, *натурализмом*. В самой обобщенной версии материализм (натурализм) настаивает на отождествлении ментального с физическим, то есть отрицает реальность ментального. Реально то, что протяженно, а в более современных уточнениях – то, что измеримо. В предлагаемом исследовании нет необходимости подробно останавливаться на постулатах материализма, скорее, нас будет интересовать его предшественник, а именно натурализм. Иногда натурализм и материализм полагают равнозначными, но есть основания полагать, что натурализм несколько шире материализма. Натурализм не просто сообщает о том, что реальное есть протяженное или измеримое. Реальной для натурализма становится любая объективация. Реально то, что является или может явиться объектом<sup>2</sup>. Но что есть объект? Если мы намерены использовать смысловую пару понятий «материальное – идеальное», то объектом может быть и что-то вполне идеальное. Какое тогда определение объекта следует сделать рабочим для натурализма и его возможного оппонента? Объектом выступает то, что может быть наблюдаемо или мыслимо без посредства тех свойств или признаков, которые составляют сам этот объект. Иными словами, объект может быть отделен от наблюдателя или процедуры наблюдения. Это то, что можно поставить

---

<sup>1</sup> Впрочем, в советской философии термин «натурализм» частично задействовался при изучении творчества французских философов XVIII в., З. Фрейда, некоторых советских физиологов, а зачастую и всего позднего позитивизма. Также в области исследования проблемы сознания нередко «натурализмом» называют наследие Д.И. Дубровского – в противоположность наследию Э.В. Ильенкова. В настоящей работе подразумевается противопоставление трансцендентализма и натурализма, которое для отечественной философской мысли сравнительно ново.

<sup>2</sup> Необходимо отметить, что способ использования термина «объект» у Мамардашвили нуждается в некоторых оговорках. С одной стороны, несмотря на свои феноменологические предпочтения, М.К. Мамардашвили в ряде работ продолжал классическую традицию философского понимания терминов, согласно которой субъект – это источник активности, а объект – это то, на что направлена активность субъекта. Однако при тематизации сознания Мамардашвили в большинстве случаев подразумевает, что правильной всего было бы «вынести за скобки» субъект-объектную парадигму вообще.

*перед* мышлением или восприятием, соблюдая четкую границу между наблюдателем или наблюдением (если угодно, субъектом) и наблюдаемым (собственно объектом). Отсюда следует, что определение объекта в натурализме будет своего рода диспозициональным. Такие свойства, как «материальность» или «идеальность», отходят на задний план, высвобождая место свойству полной отделимости наблюдаемого (мыслимого) от ненаблюдаемого (немыслимого). Объект в самом широком смысле – это некое «что», или некая «сущность», способная быть выделенной и обособленной.

С данными базовыми определениями мы можем подойти к тому, как сознание понимается у М. Мамардашвили. На этом пути мы попробуем понять, в каком смысле его подход к сознанию противостоит натуралистскому, а также в чем состоит своеобразие развиваемой им феноменологии сознания. Интересным в этом плане может оказаться и обнаружение того, в какой степени его аргументы сохраняют свое значение для различного рода дискуссий между натурализмом и трансцендентализмом в современной философии сознания.

**Критика натуралистской теории сознания.** В знаменитой совместной работе М. Мамардашвили и А. Пятигорского «Символ и сознание» немало страниц посвящено критике возможности создания позитивных и натуралистских теорий сознания, а именно таких, где сознание дано как некий объект, о котором можно говорить с позиций родо-видового или субъект-объектного дуализма. Центральная мысль авторов заключается в том, что говорить о сознании нельзя, и это серьезно путает карты тем, кто намерен создавать различные теории сознания. Главным аргументом в пользу того, что сознание нельзя сделать объектом теоретизирования, становится феноменологическая интуиция, в общем-то классическая для философии. Только с помощью самого сознания мы можем что-либо обнаружить. Оно является той начальной позицией, дальше которой невозможно отступить. Если мы обнаруживаем в мире вещи, мы знаем, что до вещей мы нашли в мире сознание. «...Любая попытка детерминистического восстановления начальных условий содержит в себе уже 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 невозстановимо» (Мамардашвили, Пятигорский 1971: 355). Только через сознание даются нам вещи. Но если это так, то опередить само сознание, поставив себя впереди него, нельзя. Сознание не обнаруживает себя как вещь, но в этом суждении существенна не его нефизическая (невещественная) природа, а то, что оно не объективируется ни как вещь, ни как идея. Его положение относительно нас, носителей самого сознания, парадоксально – оно совпадает с нами, его нельзя отодвинуть и от него нельзя отделиться. К нему нельзя отнестись, поскольку от него нельзя отмыслиться. Оно сращено с наблюдателем, и в то же время наблюдатель знает о своем сознании; он знает, что он сознает, сознает свое сознание. То обстоятельство, что мы знаем о своем сознании, могло бы подвинуть к тому, чтобы настаивать на возможности его объективации. Но это не совсем так. Знание о своем сознании позволяет нам

сказать, что оно есть. Если бы это было не так, то никакие разговоры о сознании, ни утверждающие его, ни отрицающие, были бы невозможны. Но следует ли автоматически из его существования его объектность? Если *что-то* существует, значит ли, что это *что-то* – объект (предмет, сущность)? Как раз против такой связки и выступает критика натурализма и, напротив, на наличии подобной связки всегда настаивает сам натурализм. Все, что мы читаем у Мамардашвили на страницах совместной с Пятигорским работы, указывает на его интуицию размыкания связи между существованием сознания и схватыванием его в качестве некоего объекта (предмета или сущности). «Мы не можем со-знание, то есть частицу “со-“ в самом со-знании превратить в объект. И это есть то самое дополнительное измерение незнаемого, невидимого, ибо мы не видим сознания. Мы видим содержание сознания, но мы никогда не видим сознание» (Мамардашвили, Пятигорский 1971: 364).

Тогда получается, что создание традиционной теории сознания сопряжено с двумя главными трудностями. Во-первых, любая попытка его описания «уже содержит в себе те условия и средства, происхождение которых как раз и должно быть выяснено» (Мамардашвили, Пятигорский 1997: 45). Во-вторых, для того чтобы осознать сознание, его надо приостановить. «Сознание становится познанием, и на это время перестает быть сознанием...» (Мамардашвили, Пятигорский 1971: 364). На этой трудности мы еще остановимся ниже. Теории сознания сталкиваются с трудностями потому, что теория подразумевает выделение объекта. Большинство теорий строятся на основе тривиального разделения на предмет и метод. У теории должен быть предмет, к которому прилагается некий инструмент – метод. При этом предмет не должен сводиться к методу. Но если предмет начинает накладываться на метод, фактически совпадать с ним, то теория строится на каких-то паранормальных основаниях. Как раз на такую паранормальность любых теорий о сознании и указывает Мамардашвили. «...В гуманитарных науках... приходится оперировать понятием единого континуума бытия-сознания и рассматривать “бытие” и “сознание” лишь в качестве различных его моментов, имея в виду области, где теряют смысл классические различения объекта и субъекта, реальности и способа представления, действительного и воображаемого и т. д. Но здесь как раз и появляются (и сохраняются в теории, претендующей на объективность метода описания) превращенные объекты (иррациональные выражения...) как знаки, “свидетельства” неустранимого различия между бытием и сознанием, как символы того, что при всей слитости в некотором общем континууме бытие и сознание не могут быть отождествлены» (Мамардашвили 1992).

В связи с этим он фактически обращает наше внимание на необходимость отказа от риторики объяснительных стратегий в отношении сознания. Как правило, именно объяснительный подход не может обойтись без отсылки к разделению на предмет и метод. Объяснить – значит указать на причинно-следственную связь между одним и другим. Объясняем мы что-то тогда, когда воспроизводим связь понятий или явлений. Кроме того, объяснение предполагает родо-видовые процедуры. Объяснить – значит най-

ти род для вида или встроить вид в род. Но в отношении сознания обе эти процедуры оказываются невыполнимы. У сознания нет рода, ибо его нельзя превзойти. Равно обнаружение причинного ряда, приводящего к порождению сознания в качестве следствия, упускает замечание, сделанное выше – раньше сознания ничего нет, оно субстанциально в классическом философском смысле, поскольку начинается, всегда и только, с самого себя.

**Критика субъект-объектного дуализма как предпосылки натурализации сознания.** Выше мы уже ссылались на такую трудность объективации сознания, как необходимость «приостановки». Если сознание пытается сделать предметом рассмотрения, то «...на это время оно перестает быть сознанием...» (Мамардашвили, Пятигорский 1971: 37).

По сути, это положение, которое восходит к Декарту и большинству новоевропейских философов, имеет в виду критику классической теории рефлексии. Согласно классическому представлению рефлексия – это отражение, которое пассивно, а именно ничего не добавляет и не убавляет, но лишь регистрирует работу сознания в ее первоначальном виде. Волшебная функция сознания заключается в способности превратить самое себя в объект и при этом сохраниться как сознающее этот объект сознание, не чуждое, но со-принадлежащее ему. Оспаривая эту наивную установку западной гносеологии, Мамардашвили специально вводит понятие *сферы сознания*. Делая скидку на условность вынужденных терминов и моделей, попробуем понять, что подразумевается в этом понятии. Как пишет Мамардашвили, план «субъекта–объекта» не является первичным планом умозрения. Таковым выступает другой абстрактный синтезирующий план – сфера сознания. Сфера сознания не есть некий субъект, понимаемый как универсальное основание наблюдения в рамках рефлексивной процедуры, но она включает в себя как свойства объекта, так и свойства субъекта (Мамардашвили, Пятигорский 1971). Это некое лишенное дуальности отношение себя к себе.

В классической философии сознание понимается как некий объект, то, что принадлежит человеку (субъекту), для которого обладание сознанием со всеми его данными является самой достоверной точкой отсчета. Сознание можно определить посредством самоотражения. *Со-знание* есть тогда, когда есть удвоение регистрирования знания – мало просто знать, следует *знать, что знаешь*. Рефлексия вводится как некая уникальная способность *быть для себя прозрачным*. Прозрачность означает, что сознание дано самому себе таким, как оно есть, «по истине», без каких бы то ни было искажений. Ответ философов на неудобный вопрос: «Каким образом сознание может быть предметом исследования?» – предполагал обращение к «чудесным» свойствам рефлексии. К сожалению, эти положения несвободны от ряда парадоксов. Как раз на них обращает наше внимание Мамардашвили.

Главная трудность приписывания рефлексии дуалистических свойств заключается в том, что дуализм если не на первом, то уже на втором шаге обращает сознание в объект. Пусть это заметно не сразу и субъект-объектный дуализм удачно ложится на наши обыденные установки и ожидания здравого смысла. Но уже на втором шаге сознаваемое всякого рефлексивного акта

начинает тематизироваться в терминах объектности, и мы сталкиваемся с описанными выше трудностями.

Именно в этой связи Мамардашвили предлагает понятие *сфера сознания*, которое вводится им как разрешающее парадоксы классической теории сознания. Согласно его трактовке можно представить более универсальный способ описания, чем способ методических дуализмов. Первое, что мы обнаруживаем при наблюдении опытов сознания, – это то, что структура события сознания иная, чем структура события внешнего (физического) мира. Но событие сознания не только нельзя описать с помощью «субъект-объектной схемы» (Воронина 2003), данное событие также нельзя разложить на такие понятия, как *сущность* и *явление*. В классической философии, с которой Мамардашвили вновь вынужден разойтись, реальным существованием обладает только сущность, а явление есть нечто фиктивное, как бы мы сейчас сказали виртуальное, обязанное своим существованием чему-то еще, то есть, по сути, не обладающее собственным бытием. В событии сознания нет никакой возможности отделить сущность от явления. Явление обретает самостоятельное существование и ни в какой другой сущности для своего существования не нуждается. При таких условиях оно становится особым явлением или тем, что в феноменологии принято называть *феноменом*. События (или состояния) сознания имеют феноменальную структуру. Что такое феномен? Феномен – это некое целостное образование сознания, далее не разлагаемое и не нуждающееся в объяснении через что-то другое. Например, когда я вижу из окна фасад соседнего дома, то этот факт является феноменом сознания. Феномен самодостаточен и потому в феноменологии приняты «вынесение за скобки» внешнего мира и полная сосредоточенность на данностях сознания.

Сказанное выше напрямую связано еще с одним соображением Мамардашвили, а именно с пересмотром классического представления о *рефлексии как отражении*. Речь идет о сомнениях относительно свойств сознания сохранять нейтральность по отношению к самому себе. Под этим чудесным качеством классическая философия подразумевает способность сознания наблюдать за своей работой, то есть, по сути, способность к ведению режима самоотчета. Как уже указывалось, основной в этом самонаблюдении является пассивность отражающей функции. Такое положение соответствует тому, что служит важной посылкой классической философии, исходя из которой «самая достоверная точка отсчета для любого явления сознания есть данность сознания» (Мамардашвили, Пятигорский 1971: 47).

Согласно этому тезису предполагается, что у сознания имеется прямой опыт самого себя, то есть ему даны такие состояния, о которых оно может с достоверностью сказать, что знает свои мотивы. Как раз этот классический ход ставится Мамардашвили под сомнение. Условием всякого сознательно-го акта являются акты, которые прошли вне и помимо всякой рефлексии, оставаясь для последней недоступными. Речь идет о том, что существует некий «необъективируемый остаток» в мышлении, который собственно и есть само мышление. В сказанном можно легко убедиться – на простейший вопрос: «Как мы мыслим?» – субъект затрудняется дать внятный ответ.

По большей части все сводится к неким тавтологиям – мышление описывается с помощью самого же мышления. Каждый согласится с тем, что, когда он видит вещь, то, конечно, понимает, что это именно *он* ее видит. Проблема заключается в том, что мы не видим, *как* мы видим, не понимаем, *как* понимаем. Можно ли составить алгоритм, который раскладывал бы процедуру понимания таким образом, чтобы ее мог бы воспроизвести кто-то другой или даже мы сами? Скорее все выглядит так, что мы должны были бы сказать: с нами *случается* понимание. «...Мы мыслим то, что порождено в нашей голове каким-то стихийным потоком, что *пришло нам в голову*. Тогда как мыслить в настоящем смысле – это мыслить не то, что мыслится само собой, а то, что порождается на каких-то скоординированных и концентрированных основаниях, в источнике которых находишься ты сам. ... Значит, мы сталкиваемся с какими-то несоставляемыми состояниями мысли, в которых “помыслить” означает знать, что это так» (Мамардашвили 2000: 47).

Допустим, нам дается задание решить некую математическую задачу или отгадать загаданное слово. Мы успешно справляемся с этой задачей. Однако, когда нас просят объяснить, *как* мы пришли к нашему решению, мы лишь *дублируем* его. По большей части *под видом объяснения процесса мышления мышление запускается еще раз*. Мы еще раз показываем готовое решение, но затрудняемся вскрыть его генезис. Точно также прочтение доказательства теоремы Пифагора в первый раз может не привести к ее пониманию, во второй раз – привести, а в третий – вновь остаться непонятым. При этом мы можем помнить о своем понимании, но не испытывать самого понимания. Понимание было, но прошло. В данном случае можно сказать, что понимание к нам приходит; язык тут довольно показателен: когда мы говорим, что «идея пришла нам в голову», мы пытаемся передать интуицию нашего ощущения самих себя как пассивных созерцателей недоступной и ограниченно подконтрольной нам работы сознания. При описании работы сознания речь всегда может вестись только в модусе *постфактум*, как о чем-то случившемся. Чтобы подчеркнуть это обстоятельство, Мамардашвили прибегает к специальному термину *факт сознания*. Факт есть то, что происходит само по себе и может быть лишь застигнуто наблюдателем, который в состоянии констатировать факт, но не в состоянии его изменить.

Кроме того, многие умственные операции, которые мы производим, – от навыка речи до навыка счета – попросту не осознаются нами. Например, никто не будет спорить с тем, что мы не рефлексируем правила языка (грамматики), когда говорим, притом что говорим (на родном языке) по большей части правильно. «Например, применяя те или иные лингвистические формы, люди не думают при этом об их строении и законах, а думают о высказываемом содержании, об объектах» (Мамардашвили 2007: 56). И, наконец, когда мы совершаем любую умственную работу, мы хорошо чувствуем, что имеем к происходящему косвенное отношение – мыслительный процесс как будто протекает по своим собственным законам. В каком-то смысле этот процесс носит бессубъектный характер: задачи решаются, стихи вспоминаются, предложения формулируются, образы рисуются и т.д.

Любопытно, что намерение сохранить субъект-объектный дуализм в сознании фактически ведет к применению дуалистической парадигмы к самому сознанию, а последнее, в свою очередь, легко перетекает в натурализм. Любые практики обращения сознания в объект в конечном итоге подразумевают такую онтологию, где кроме «сознания» есть «не-сознание» и где, заняв позицию «не-сознания», можно вести поиск сознания. Мир оказывается представлен двумя измерениями (в чем и состояла картезианская модель онтологии), и можно попеременно занимать то одно измерение, то другое. Вдвойне парадоксально, что в подобной онтологии способность осциллирующей миграции присваивается субъекту, который в качестве предположительного носителя сознания может тем не менее начинать с констатации вещей как не-присутствующих в его сознании, чтобы потом спрашивать, как и где внутри мира вещей может располагаться сознание. Этот вопрос обычно предстает в следующей редакции: как посреди физических фактов могут возникать ментальные факты? Данный вопрос имеет уже вполне натуралистический заряд, но возникает он из простого расщепления мира на «сознание» и «не-сознание», а еще раньше на «сознание о сознании» или на «сознающее» и «сознаваемое». Само расщепление имеет в себе значительный натуралистический потенциал, подтверждением чему может служить то, что картезианская модель сознания выступает отправной точкой для большинства современных теорий сознания аналитической направленности, где силен натуралистический посыл, даже когда речь касается теорий, критически настроенных по отношению к явному редуccionизму сознания или различным видам физикализма.

Как нам кажется, Мамардашвили в своем критическом настрое в адрес субъект-объектного дуализма имеет ввиду этот натуралистический сценарий дуальной модели. Именно обращение сознания в объект провоцирует поиски каузальной связи между сознанием и телом, редуccionизм в объяснении сознания (посредством сведения к работе мозга) и любые другие стратегии, в которых познание мира начинается с вещей и упускает при этом само сознание, в котором и для которого эти вещи только и даны.

Однако, по Мамардашвили, задача состоит в том, чтобы дать место иному опыту философствования, наиболее радикально ставящего задачу «пересмотра и ограничения всего классического философского поля мысленных операций и идентификаций... которые обычно практикуются наукой применительно к объектам человеческой реальности» (Мамардашвили 1992: 281). Этот опыт «предполагает иные метафизические допущения и постулаты, чем те, которые допускались классикой и полагались ею в качестве всеобщих и универсальных. Наоборот, последние могут быть частным, специальным случаем. Это касается прежде всего пересмотра формулировки таких абстракций, как отношения “описания извне” объектов человеческой реальности и их “описания изнутри” и т.д. Речь в принципе должна пойти о построении онтологического пространства мысли, отличного от так называемого “декартова пространства” и могущего тем самым послужить лоном отработки или, если угодно, изобретения расширенных форм рациональной мысли и объективного знания и описания» (Мамардашвили 2007: 125).



**Я мыслю там, где не мыслю.** Как же соотносятся друг с другом уровень рефлексии и уровень до-рефлексивного мышления (до-рефлексивного *cogito*)? По мнению Мамардашвили, они вовсе не релевантны друг другу и уж тем более не прозрачны для взаимопроникновения. Их диспозиция такова, что рефлексия есть не нейтральный, но активный процесс, который при своем вторжении *меняет* сознание. «К сознанию можно подходить как не осознанно, так и осознанно. При неосознанном подходе сознание считается случаем отражения или сознания, то есть сознание выступает само как какой-то особый познавательный процесс. И тогда сознание остается “на своем месте”, с ним “ничего не делается”. Но мы здесь предполагаем нечто иное. Мы исходим из того, несколько безумного, предположения, что в тот момент, сейчас, в то время, когда мы рассуждаем о проблеме сознания, когда, как мы говорим, “мы работаем с сознанием”, мы в некотором роде уже его как какой-то спонтанный, естественный процесс исключаем» (Мамардашвили, Пятигорский 1971: 23-24).

Мамардашвили хочет сказать, что, когда мы действительно мыслим, у нашего опыта мышления нет свидетелей, но, как только свидетели появляются, мышление останавливается. Отсюда можно сделать довольно парадоксальный вывод: сознание – это глубоко бессознательный процесс. То же, что мы привыкли называть сознанием (опыт рефлексивного самосхватывания), есть своего рода наивная попытка назначить самому себе свидание. Таким образом, получить доступ к собственному сознанию нам вряд ли удастся. Даже если мы окажемся в заветном месте, мы лишь обнаружим, что сознание здесь было, но ушло. При попытках понять, «как работает сознание», мы привносим изменения в процессы, которые протекают совершенно автономно. То есть, грубо говоря, в нашем присутствии это уже не работает так, как работало «на самом деле». Свообразие сознания состоит в том, что при попытке его описания мы ликвидируем условия его существования. Мы вносим «неконтролируемое возмущение» в протекающий процесс. Происходящее можно сравнить с ситуацией, когда я пытаюсь увидеть место, где меня нет. Когда меня там нет, то как я его увижу? А когда я там нахожусь, это уже не место, где меня нет. Существуют и менее изощренные примеры: скажем, наша неспособность увидеть собственное тело целиком, так, как мы видим тела других людей, служит хорошей иллюстрацией тому, как устроено сознание. Мы не видим свое тело целиком потому, что глаза принадлежат самому телу. Также и сознание не подлежит объяснению, поскольку объяснение принадлежит сознанию. Прибегая к известному высказыванию Витгенштейна о глазе, который не видит сам себя в процессе видения (Витгенштейн 1958: 88) (мы видим, что видит глаз, но не видим видение глаза, ибо способности имеют измерение дления, но не имеют измерения обращения на себя), можно заметить, что если бы глаз видел себя в процессе видения, то мы всегда видели бы только этот глаз, а не вещи вокруг нас. Если же мы хотим сделать объектом исследования глаз, то мы обязаны извлечь его, предварительно лишив функции видения, и поместить в пробирку. Общий смысл проблемности атрибутирования сознанию дескриптивного принципа

выражается в том, что, заняв позицию, *на* которую смотрят, мы теряем позицию, с которой смотрят.

В феноменологической манере об этом можно сказать следующее. Когда субъект пытается формализовать *способ* своих конституций, вскрыть механизм, описать структуру, процедуру, машинерию, ответственную за работу конституирующего сознания, он постигает *ничто*; все, что ухватывается в этом акте оборачивания на себя сознающего, оказывается пустотой. Программа по объективации механики конституирования становится конституированием «ничто». Возможно, еще более нагляден принцип интенционального наведения на объект; в движении, стремящемся ухватить саму интенцию как объект интенционального акта, объектом этого движения оказывается «ничто»; правильнее сказать, здесь мы имеем отсутствие всякого объекта.

В конечном итоге, суть тех трудностей, которые имеет в виду Мамардашвили, состоит в том, что классические подходы к сознанию фактически его не схватывают. Вероятнее всего, сознание и нельзя схватить, но можно путем почти апофатической практики исключений ошибок понять о нем что-то такое, что было бы для нас ценным. Однако для этого придется отказаться от надежд на понимание сознания в утвердительных категориях, характерное для классической философии. Вопреки постулатам классической эпистемологии никакого примата рефлексии не существует. У сознания, пожалуй, нет чудесной способности отражать самое себя; не эта фантастическая способность сознания позволяет ему себя открыть. Совсем наоборот. Именно нерефлексивное сознание делает рефлексию возможной. Мамардашвили подразумевает, что есть некое дорефлексивное *cogito*, которое и составляет условие того, что в классической парадигме принято называть картезианским *cogito* (Быкова 2010). То есть условием всякого сознательного акта являются такие акты, которые уже прошли без какой-либо рефлексии и остаются неотраженными в сознании. Дорефлексивное *cogito* предшествует картезианскому *cogito*, а некий «необъективируемый остаток» в мышлении и является его самой главной деятельной пружиной. «Более того, само я-*cogito* как живое невербальное знание и активность, онтологическое существование в общем виртуальном поле непрерывного и бесконечно длительного рождения, оказывается гораздо ближе к чему-то “третьему”, чем к известным нам двум субстанциям. Так, не есть ли *cogito* то особое место (топос), материя которого тоже особая? Декарт лишь предупреждает: для нас это своего рода непостижимая “третья субстанция”. Мы ее знаем как факт, но для нас он непроницаем, и понять его мы не можем» (Мамардашвили 1993: 44).

Для прояснения своей идеи Мамардашвили использует понятие *состояние сознания*. Состояние сознания – это те операции сознания, которые приводят к его продуктивности, но сами при этом не подлежат осознанию. Эти операции находятся не «внутри» психического акта, ибо вообще не имманентны 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 ухваты-

вается 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. Как раз на это обстоятельство призвано обратить наше внимание введение понятия «состояние сознания». Оно «позволяет нам работать над той стороной нашего бытия, которая не может быть объектом (ни субъектом!) никакого научного рассмотрения. Поскольку все, что в психике не может быть рассмотрено объективно и в той мере, в какой оно не может быть рассмотрено объективно, есть сознание, постольку то в психике, что является нам вне сознания, может быть с введением категории «состояние сознания» приурочено к сознанию в качестве его состояния» (Мамардашвили, Пятигорский 1971: 64). 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. Причем элементом такого события является, например, и то, что Кант называет чувством разума. Казалось бы, странная вещь. Или, кстати, у Пруста потом появится такая замечательная оговорка: он назовет разум бесконечным чувствованием. Очень странно, почему разум – чувствование? Обычно мы различаем эти вещи. А оказывается, 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: 57-58).

Если бы этого чувства не было, мы не могли бы удостовериться свое понимание, регистрировать его как факт. Между тем данный опыт нам все же доступен – его Мамардашвили также относит к «состоянию сознания». По сути, оно «задает возможность “перевода” сознания в сферу доступного опыта. Подобно тому, как в психоанализе в принципе недоступная прямому опыту сфера бессознательного становится доступной косвенно, символически благодаря особому прочтению текстов, возникающих в психоаналитической беседе. Если говорить о психике как тексте сознания, то можно заключить: “состояние сознания” есть возможность интерпретации сознанием психики как самого себя» (Мамардашвили 1988: 55).

**Сознание как избыток.** Одним из опознавательных признаков безобъектности сознания является его невстроенность в объектную логику вещного мира. Сознание трансцендентально в том смысле, в котором оно организует проявленность мира как объектного (вещного или абстрактного), но само никак не проявляется в качестве объекта – будь то вещь или

абстрактное понятие. В свою очередь, эту удивительную «непредставленность нигде» можно трактовать и как *нехватку*, и как *избыток*.

Выше мы писали о сознании скорее как о нехватке – его как бы нет, но благодаря ему есть все остальное. Такая его природа схватывается в тот момент, когда мы пытаемся найти сознание среди вещей и понимаем, что быть его здесь не может, как не может место в зале театра быть одновременно частью сцены. Сознание, согласно Мамардашвили, есть такое трансцендентальное условие, которое, будучи ближайшим к нам, никогда не может быть найдено в мире как нечто от нас отличное. Поэтому и говорить о нем как об объекте (вообще как о *чем-то*) нельзя. Сознание – это то, *через-что*, но не то, *что*. Сознание скорее описывается неким *как*, а не неким *что*. Наверное, самая яркая метафора, которая здесь напрашивается, – это метафора света: сознание можно уподобить свету, в котором мы видим все, не видя его самого.

С другой стороны, если все-таки погрузиться в мир вещей и зафиксировать его собственную внутреннюю логику, а потом вновь вернуться к вопросу о сознании, то можно обнаружить *избыточность сознания*, его необязательность для мира вещей. С точки зрения природы вещей сознание миру не нужно, оно никак не включено в ход естественных процессов. Сознание обнаруживается в природе как не-естественное образование, не выводимое из существующих в природе свойств и качеств и не сводимое к ним.

У нас нет удовлетворительной теории, которая объясняла бы, почему в мире существует такое свойство, как способность знать о себе и иметь внутреннее измерение. Это свойство удивительно, и вдвойне удивительна его собственно человеческая природа (Сенокосов 1991). «Философия, или мысль, существует только потому, что мы не рождаемся естественным путем; это и есть необходимый элемент того органа, посредством которого в нас рождается человеческое, хотя определить его невозможно. Оно рождается на каких-то неестественных, неприродных, немеханических, неавтоматических основаниях, и участником этого рождения есть нечто, что мы называем мыслью» (Мамардашвили 2000: 96).

Почему сознание не нужно миру? Потому что мир не нуждается в том, чтобы его осознали. Этот мир выглядит как тот, который есть, который не предполагает своего осознания или, если предполагает, то осознание является контингентным, случайным и необязательным фактом. Конечно, такую логику можно упрекнуть в том, что она подразумевает разделение на сознание и мир, на расторжение их связи, а значит, подразумевает и отказ от интуиции изначальности сознания, – интуиции, которой мы фактически посвятили эту статью. Как пишет К. Малабу, «этот опустошенный, нейтральный, отчужденный мир безразличен к факту мышления о нем» (Малабу 2018: 103). В данную фразу она вкладывает смысл программы отказа от трансцендентального измерения и трансцендентальной философии и возводит ее к философии К. Мейясу, одного из радикальных борцов с трансцендентализмом. Когда Мамардашвили говорит о неестественности сознания, не закрадывается ли сюда противоречие: если мир отделим от сознания, то он возможен без него, а сознание только приходит сюда

из других сфер? Следовательно, возможен момент, когда сознания нет, и соответственно, как-то можно знать мир, в котором сознания еще нет, и с этого неосознаваемого мира можно начинать его осознание? Мы видим, что запутываемся, но причиной этой путаницы служит не совсем верный принцип, который мы кладем в основу разделения подходов – трансцендентального и нетрансцендентального. Такие современные проблематизаторы трансцендентализма, как К. Мейясу и К. Малабу, очевидно отталкиваются от присущей ряду философов (например, М. Хайдеггеру) интуиции одомашненности мира, всегда уже схваченного сознанием. Если нет мира вне сознания, также как нет сознания вне мира, то их родственная связь дается как примиряющая, исконная, устанавливающая естество их совместного сопребывания. Если сознание и мир не разделены, как это полагалось в дуалистических моделях, но взаимообусловлены, то сознание уже нельзя считать противоестественным для мира, его существование также приурочено миром, как мир приурочен сознанием. В такой логике сознание по-прежнему может сохранить свою трансцендентальность (как это и происходит у Хайдеггера) – сознание (мышление) родственно миру, оно всегда уже по поводу мира, однако оно не находит себя в мире на правах сущего. Сознание не может быть отнесено ни к чему из сущего – ни к вещам, ни к идеям, ибо оно не сущностно (безобъектно). Но вопреки такой, условно хайдеггерианской, логике, противникам трансцендентализма как будто достаточно показать чужеродность мира, его «ласковое равнодушие» (А. Камю) – и тотчас мы утратим всякий трансцендентализм: сознание станет не нужно миру, их связь разомкнется в пользу самодостаточности мира, а сознание окажется ненужным и эпифеноменальным в своей основе, бессмысленным довеском, заставляющим задавать известный философский вопрос по-другому: почему мир должен быть осознан, а не наоборот, не осознан? К этим вопросам мы можем отыскать у Мамардашвили некоторые ответы.

Когда Мамардашвили говорит о неестественности сознания, он не имеет в виду возможность отделить его от мира, отказ от феноменологических установок, оговаривающих принципиальную интенциональность сознания, не отменяющую его (сознания) радикальную изначальность. Сознание всегда по поводу мира, но к такому сознанию, сознающему мир, нельзя подойти, его нельзя инициировать и его нельзя положить из каких-то других, несознательных, установок. Сознание всегда дано направленным, равно как отсутствие сознания, опережающее свое начало, не дано. Сознание всегда продолжается, если угодно, как «уже сознание», ибо у нас нет опыта, опережающего сознание. Но из этого, к сожалению, еще не вытекает его родственность миру в значении осмысленности или экзистенциальной близости (как и понятность сути извечного ответа на вопрос: «Почему есть нечто, а не, наоборот, ничто?»). Из одной только направленности на объекты, или трансцендентальной работы сознания, делающей этот мир трансцендентально понятным, еще не следует его экзистенциальная понятность, еще не следует его комфортность и автоматически обеспечиваемая уютность. Мы оформляем этот мир, но мы не понимаем его. Мы живем в мире, «сделанном» под наши трансцендентальные запросы, но нам все еще

не уютно в нем. Мир расположен в нашем пространстве и нашем времени, но мы не находим себя в этом мире как объекты познания и продолжаем спрашивать: к чему это время? и к чему пространство? Почему мы здесь? почему мы такие? почему наше трансцендентальное измерение такое, а не другое? почему у нас ровно столько категорий? пусть это мы сотворили этот мир, но почему мы отныне должны в нем жить? И разве мы выбирали, когда трансцендентально творили этот мир? Был ли у нас вообще выбор? Многие из этих вопросов звучат отчетливо экзистенциально, и это не случайно, так как в определенном смысле подход Мамардашвили можно прочесть как соединение трансцендентализма в значении феноменологии сознания и экзистенциализма как собственно человеческого измерения этого сознания (Мотрошилова 2016).

У Мамардашвили мы читаем про неавтоматичность, неестественность, немеханистичность пребывания человека в мире. Если мир наш, почему мы не вытекаем из него, почему не укладываемся в его логику? Возможно, ответом на этот вопрос может послужить тот особый смысл трансцендентальной философии сознания, который нащупал Мамардашвили. Проводимая им логика позволяет говорить об особой, трансцендентальной, антропологии, исключительно трансцендентальной природе, присущей человеку, человечеству и человеческому в человеке. Эта логика принципиальной внутренней расщепленности и раскола, отсутствия какого бы то ни было изначально общего истока для человека и мира, примиряющего их в их бытии (Деянов, Петков 2010). Человек и есть тот, чье бытие и мышление описывается логикой «вопреки». В мире без человека нет тех смыслов, которые организуют этот мир как человеческий, и человеку дано это понять. В мире нет ни метафизики, ни ценностей, ни смысла, но в нем есть человек, который всегда видит мир через метафизику (осознанно или неосознанно), ценности и смыслы. Как указывал Юм<sup>1</sup>, в мире сущего нет должного, и нам, добавим от себя, приходится знать об этой разнице. Поэтому человеческое понимание сводится к модальности «как если бы». Своеобразие трансцендентализма у Мамардашвили описывается следующим положением: я точно знаю, каким должен быть мир, хоть и не нахожу его таким. Мы имеем в меру отчетливый образ (необъективируемый и не схватываемый в терминах позитивного знания) того, каким следует быть миру, хотя нигде в мире не находим реализации этого образа. После этой констатации можно действовать двумя способами, и мы принципиально свободны в своем выборе пути. Мы или полагаемся на логику мира, и это не означает, что мы забыли или не знаем трансцендентальной метрики, составляющей глубину человеческого. Или мы стараемся следовать трансцендентальной метрике; отсюда

<sup>1</sup> Юм пишет: «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно есть или не есть, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки должно или не должно». И далее: «...различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами» (Юм 1998: 213).

не следует, что мы перестали замечать отличие мира от трансцендентального образа. В этом смысле с точки зрения трансцендентальной природы сознания оба выбора сходны – в основе их лежит осведомленность о несовпадении «сущего и должного». Отличными, скорее, оказываются способы практического пребывания в мире. В одном случае мы систематически направляем внимание на *результаты* работы трансцендентального. В другом – на само *трансцендентальное*. Первое характеризует наше сознание в модусе обыденных установок, второе – собственно философских. Однако в обоих случаях человек систематически выходит за пределы естественного порядка событий. Он руководствуется в своем понимании мира тем, чего в нем нет. Именно поэтому мир вовсе не дается нам как что-то настолько близкое и прирученное, чтобы перестать замечать разницу между природным и не-природным (сущим и должным). Но воспринимать мир в его нетрансцендентальной схваченности мы тоже не можем. Подобный мир напрочь утратит для нас какую-либо понятность. Поэтому дело обстоит, вернее всего, так, что мир становится понятен благодаря нашему усилию. И эта ситуация не может ни устранить ощущение усилия, ни столкнуть нас с миром в обход усилий. Человек обустроивает свой мир в режиме «как если бы», но неотменимость сослагательности не позволяет ему слиться с этим миром, стать «своим» в нем; эта связь всегда остается противоестественной, как и сам факт бытия человека в мире. «Значит, когда мы говорим о сознательных структурах, мы говорим о структурах, которые не существуют природным образом. В том смысле, что они не присущи нам как природным существам; они возникают не логически и психологически (т.е. не из наших намерений и психического материала), а на основе процесса, в области которого как раз и должен быть исследован феномен сознания или сознательных, символических структур, имеющих отношение к возникновению эффектов, которые мы постфактум наблюдаем в мире. Следовательно, если мы устраним понятие сознательных структур, то никак не сможем объяснить (да и просто различить) их существование или случание в мире – так же, как никогда не сможем объяснить факт человеческих взбрыкиваний – проявлений человеческой свободы» (Мамардашвили 1992: 22).

\* \* \*

Мы попробовали понять, в каком аспекте у Мамардашвили трансцендентальное указывает на такой способ бытия человеком, при котором все человеческое не принадлежит миру естественных (природных) фактов и вещей. Все существенное в человеке, что его таковым и делает, – ценности, сознание, свобода воли, смысл – в мире природных фактов не встречается. В природе нет сознания – там есть мозг, в природе нет свободы – там есть физический детерминизм<sup>1</sup>, и там нет ценностей (этического) – бессмысленно спрашивать о том хорошо или плохо, что трава зеленая, а тела падают вниз, а не вверх.

<sup>1</sup> К утверждению о детерминистическом характере природы требуется одна оговорка. Можно возразить, что современное представление о физике природного мира отличается от лапласовского механицизма и предполагает некоторую

Человек избыточен тому миру, в котором ему надлежит пребывать. Он не вытекает из его законов, и в этом, возможно, состоит наибольший драматизм его существования. Поиски себя в мире в формате научного знания, равно как литературных и художественных образов, упускают из вида сущность человеческого (ментального, смыслового, ценностного). Всякая реконструкция образа человека оказывается лишенной целостности – знание получается либо неполным, либо ложным. Человеческое остается рамочным условием всего мира, крепко-накрепко связанным с этим миром, но устойчиво выпадающим из него. Мир всегда есть вместе с человеком, и мир всегда есть человеческий мир, но нигде в этом мире нет самого человека.

Сознание человека как раз и является той инстанцией, где сказанное раскрывается в полной мере. Сознание формирует мир и открывает для себя этот мир, но само в мир не попадает. Оно дает увидеть физические вещи, но ценой принципиального невещизма сознания. Оно позволяет мыслить предметы, но за счет парадоксальной непредметности сознания. Оно порождает знание, укладываемое в теории, но само лечь в основу теории не может. Сознание – это тот свет, который позволяет увидеть все, сам оставаясь невидимым. Невидимость и означает в данном случае безобъектность. Получается, что все самое важное есть то, что суть мы сами и что сокрыто в нас. Но в той мере, в которой объект мыслится как то, что может быть отделено от нас и расположено вне нас, систематическое запутывание в парадоксах при попытках выстроить теорию сознания становится неизбежным. Эта неизбежность может быть и опасной – в частности, именно в ней может скрываться зерно для различного рода социальных и политических идеологий (см. переписку М. Мамардашвили и Л. Альтюссера: Встреча... 2006; Файбышенко 2016). Сознание непрозрачно для себя. Сознание, которое объективирует вещи, не может одновременно и объективировать,

спонтанность и неопределенность. По крайней мере, в современной научной картине мира речи о жесткой предзаданности всех событий не идет. Означает ли это, что Мамардашвили в своем противопоставлении свободы человеческого измерения и детерминизма природы не учитывал современных научных знаний? Как нам кажется, возможный ответ состоит в том, что под «свободой» Мамардашвили понимает не просто непредзаданность (спонтанность, эффект квантовой суперпозиции, бифуркацию или сингулярность), но свободу как осмысленный и субъективный выбор. Речь идет о принципиально антропоморфной интуиции, лежащей в основе нашего понятия «свободы», отличающегося от понятия «случайности». В рамках этой интуиции мы описываем свободу как выбор между одним и другим, решение в пользу одного, а не другого, предшествующий этому акт воли и т.д. Для Мамардашвили свобода – это всегда человеческое действие. Квант, который спонтанно сдвигается направо, а не налево, не ведет себя «свободно», хотя и ведет себя «случайно». Мы не описываем его терминах свободы, поскольку не считаем его выбирающим свое решение, но как только мы это сделаем, мы будем считать квант субъектом и он перестает быть частью природы. Распространение свободы в указанном значении на природу означало бы тотальную антропоморфизацию всего сущего. Кирпич, совершающий падение по «непросчитываемой» логике, тем не менее не свободен, так как не он выбрал это решение – падать. Он был, если угодно, «принужден к этому случаю». Таким образом, Мамардашвили говорит о философской свободе, которая традиционно предполагает акт воли (выбор), так или иначе отсылает к измерению сознания (сознательного выбора), а значит, к человеку.



и объективироваться. Нельзя наблюдать и наблюдаться. Трансцендентальная природа сознания и сам принцип трансцендентальности определяются этой удивительной и вместе с тем очень простой диспозицией: сама природа наблюдения состоит в том, чтобы систематически упускать из поля наблюдения точку, с которой ведется наблюдение. Самим наблюдением «индуцируется поле понимания и возможного движения мысли, создается замкнутое горизонтом пространство, которое в принципе может пробежать взгляд субъекта, а с другой стороны... отбрасывается своего рода “тень”... индуцируется зона принципиального непонимания, “мертвое пространство”, непроницаемое для луча сознания» (Мамардашвили 1992: 45).

Наблюдение, формирующее картину, не является частью картины в качестве изображенного на ней. Но наблюдение присутствует в картине как то, без чего эта картина не была бы возможна. Если угодно, оно при ней, но не в ней. «Но если это так, то тогда из подвеса любых предметных представлений (а они должны быть подвешены, потому что я мыслю, только находясь в мысли, то есть в “топосе” мысли) я не могу еще с третьей какой-то стороны, с внешней этому позиции посмотреть на себя, выполняющего акт мысли. Это некая беспредметная и бессубъектная мысль. И она – условие экзистенциального акта человеческого существования как возможного события в мире. И она же – основание трансцендентального среза мира или трансцендентального сознания, с позиций которого мы рассматриваем говоримое как возможность того мира, о котором говорится» (Мамардашвили 2007).

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Быкова М.Ф. 2010. Событие мысли и проблема трансцендентальной субъективности: об одном аспекте философского проекта М.К. Мамардашвили [Электронный ресурс] // Мераб Мамардашвили: вклад в развитие философии и культуры : сб. материалов Междунар. конф. М. Интелрос. URL: <http://www.intelros.ru/merab-mamardashvili-vklad-v-razvitie-filosofii-i-k/> (дата обращения: 11.05.2018).

Витгенштейн Л. 1958. Логико-философский трактат. М. : Изд-во ин. лит. 248 с.

Воронина Н.Ю. 2003. Концепт «события» у М. Мамардашвили и Ж. Делеза // Философия: в поисках онтологии : сб. ст. / отв. ред. Н.Ю. Воронина. Самара. С. 3-33.

Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер, 2016. М. : Фонд Мераба Мамардашвили. 184 с.

Деянов Д., Петков Т. 2010. Мамардашвили и принцип неполноты бытия [Электронный ресурс] // Мераб Мамардашвили: вклад в развитие философии и культуры : сб. материалов Междунар. конф. М. Интелрос. URL: <http://www.intelros.ru/merab-mamardashvili-vklad-v-razvitie-filosofii-i-k/> (дата обращения: 11.05.2018).

Малабу К. 2018. Можем ли мы отказаться от трансцендентального? // Филос. журн. Т. 11, № 1. С. 99-110.

Мамадашвили М.К., Пятигорский А.М. 1997. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М. : Яз. рус. культуры. 256 с.

Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. 1971. Три беседы о метатеории сознания. Краткое введение в учение виджнянавады // Труды по знаковым системам. Тарту : Центр гуманит. технологий. Т. 5. С. 345-376.

Мамардашвили М.К. 1988. Феноменология и ее роль в современной философии // Вопр. философии. № 12. С. 55-59.

Мамардашвили М.К. 1992. Превращенные формы // М.К. Мамардашвили. Как я понимаю философию. М. : Прогресс. С. 269-283.

Мамардашвили М.К. 1993. Картезианские размышления. М. : Прогресс-Культура. 286 с.

Мамардашвили М.К. 2000. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед. 430 с.

Мамардашвили М.К. 2007. Феноменология – сопутствующий момент всякой философии [Электронный ресурс], 21.10. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5477> (дата обращения: 11.05.2018).

Мотрошилова Н.В. 2016. Диалог Мераба Мамардашвили с Жаном-Полем Сартром [Электронный ресурс] // Омилія : Междунар. лит. клуб. URL: <https://omiliya.org/article/o-dialoge-meraba-mamardashvili-s-zhanom-polem-sartrom-nelli-motroshilova> (дата обращения: 11.05.2018).

Сенокосов Ю.П. 1991. О философе и его работе // Вопр. философии. № 5. С. 3-25.

Файбышенко В. 2016. Маркс без марксизма (Мераб Мамардашвили в 60-е годы) // Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. М. : Фонд Мераба Мамардашвили. С. 75-99.

Юм Д. 1998. Трактат о человеческой природе. М. : Канон+. 420 с.



D. Gasparyan. Neob'yektiviruyemaya priroda soznaniya v transsendentalizme Meraba Mamardashvili [Non-naturalized nature of consciousness in Merab Mamardashvili's transcendentalism], *Antinomies*, 2019, vol. 19, iss. 2, pp. 25–44. (in Russ.).

**Diana E. Gasparyan**, Candidate of Philosophy, Associate Professor, School of Philosophy, Department of Humanities; Senior Researcher, Laboratory of Transcendental Philosophy, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia. E-mail: [anaid6@yandex.ru](mailto:anaid6@yandex.ru)

*Article recived 20.08.2018, accepted 28.02.2019, available online 01.07.2019*

## NON-NATURALIZED NATURE OF CONSCIOUSNESS IN MERAB MAMARDASHVILI'S TRANSCENDENTALISM

*Abstract.* The outstanding feature of M. Mamardashvili's approach to philosophy is his skill of the oral performance. This should not come as a surprise, considering the importance of the concept of consciousness in his philosophical conversations. The very notion of "talking about consciousness" is problematic. This phrase makes no sense, since one cannot speak about consciousness. Contrary to various naturalistic approaches, consciousness is not "something". However, how does the process of cognition works? Misguided by the ambiguity of the concept, one may consider the consciousness as the transparent medium, which one may not notice being fascinated by the things. Then, as an afterthought, one may try to think about it as an object. Nevertheless, consciousness is never an object, and it does not appear to us at all, although it allows things and the world to exist. The intention of modern philosophical tradition is to convey this intuition.

Mamardashvili's philosophical method where the method of performance presentation is never just a formality, can be regarded as special kind of transcendentalism, which develops essential concepts to supplement this philosophical tradition.

*Keywords:* Merab Mamardashvili's philosophy; consciousness; transcendentalism; criticism of naturalism; reflection; criticism of dualism.

### References

Bykova M.F. *Sobytiye mysli i problema transtsendental'noy sub»ektivnosti: ob odnom aspekte filosofskogo proekta M.K. Mamardashvili* [The occurrence of thought and problem of transcendental subjectivity: about singular aspect of Mamardashvili's philosophical project], *Merab Mamardashvili: vklad v razvitie filosofii i kul'tury : sb. materialov Mezhdunar. konf.*, Moscow, Intelros, 2010, available at: <http://www.intelros.ru/merab-mamardashvili-vklad-v-razvitie-filosofii-i-k/> (accessed May 11, 2018). (in Russ.).

Deyanov D., Petkov T. *Mamardashvili i printsip nepolnoty bytiya* [Mamardashvili and the principle of incompleteness of being], *Merab Mamardashvili: vklad v razvitie filosofii i kul'tury : sb. materialov Mezhdunar. konf.*, Moscow, Intelros, 2010, available at: <http://www.intelros.ru/merab-mamardashvili-vklad-v-razvitie-filosofii-i-k/> (accessed May 11, 2018). (in Russ.).

Faybyschenko V. *Marks bez marksizma (Merab Mamardashvili v 60-e gody)* [Marks without Marxism (Merab Mamardashvili in the sixties)], *Vstrecha: Merab Mamardashvili – Lui Al'tyusser*, Moscow, Fond Meraba Mamardashvili, 2016, pp. 75-99. (in Russ.).

Hume D. *Traktat o chelovecheskoy prirode* [Treatise of human nature], Moscow, Kanon+, 1998, 420 p. (in Russ.).

Malabu K. *Mozhem li my otkazat'sya ot transtsendental'nogo?* [Could we forsake the transcendental?], *Filosofskiy zhurnal*, 2018, vol. 11, no. 1, pp. 99-110. (in Russ.).

Mamardashvili M.K., Pyatigorskiy A.M. *Simvol i soznanie. Metafizicheskie rassuzhdeniya o soznanii, simvolike i yazyke* [Symbol and consciousness. Metaphysical thinking about consciousness, symbolism and language], Moscow, Yazyki russkoy kul'tury, 1997, 256 p. (in Russ.).

Mamardashvili M.K. *Estetika myshleniya* [Aesthetics of thinking], Moscow, Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy, 2000, 430 p. (in Russ.).

Mamardashvili M.K. *Fenomenologiya – sopotstvuyushchiy moment vsyakoy filosofii* [Phenomenology as the related concept to any philosophy], October 21, 2007, available at: <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5477> (accessed May 11, 2018). (in Russ.).

Mamardashvili M.K. *Fenomenologiya i ee rol' v sovremennoy filosofii* [Phenomenology and its Role in Contemporary Philosophy], *Voprosy filosofii*, 1988, no. 12, pp. 55-59. (in Russ.).

Mamardashvili M.K. *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian Meditations], Moscow, Progress-Kul'tura, 1993, 286 p. (in Russ.).

Mamardashvili M.K. *Prevrashchennye formy* [Converted form], *M.K. Mamardashvili. Kak ya ponimayu filosofiyu*, Moscow, Progress, 1992, pp. 269-283. (in Russ.).

Mamardashvili M.K., Pyatigorskiy A.M. *Tri besedy o metateorii soznaniya. Kratkoe vvedenie v uchenie vidzhnyanavady* [Three conversations about meta-theory of consciousness. Short introduction into the teachings of Vijñānavāda], *Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, Tsentri gumanitarnykh tekhnologiy, 1971, vol. 5, pp. 345-376. (in Russ.).

Motroshilova N.V. *O dialoge Meraba Mamardashvili s Zhanom-Polem Sartrom* [About the conversation of Merab Mamardashvili with Jean Paul Sartre], Omiliya, Mezhdunarodniy literaturniy klub, 2016, available at: <https://omiliya.org/article/o-dialoge-meraba->

mamardashvili-s-zhanom-polem-sartrom-nelli-motroshilova (accessed May 11, 2018). (in Russ.).

Senokosov Yu.P. *O filosofe i ego rabote* [About the philosopher and his work], *Voprosy filosofii*, 1991, no. 5, pp. 3-25. (in Russ.).

Voronina N.Yu. *Kontsept «sobytiya» u M. Mamardashvili i Zh. Deleza* [Concept of 'occurrence' in the works of M. Mamardashvili and J. Deleuze], *N.Yu. Voronina (resp. ed.) Filosofiya: v poiskakh ontologii : sb. st.*, Samara, 2003, pp. 3-33. (in Russ.).

*Vstrecha: Merab Mamardashvili – Lui Al'tyusser* [Meeting: Merab Mamardashvili – Louis Pierre Althusser], Moscow, Fond Meraba Mamardashvili, 2016, 184 p. (in Russ.).

Wittgenstein L. *Logiko-filosofskiy traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus], Moscow, Izdatel'stvo inostrannoy literatury, 1958, 248 p. (in Russ.).