

МАРКС БЕЗ МАРКСИЗМА

(Мераб Мамардашвили в 60-е годы)

Виктория Файбышенко

«...только человек знающий, что мысль не властна над реальностью, может мыслить истинные реальности. А стоит только допустить, что эта оппозиция разрешима и задача человека в том, чтобы разрешить эту оппозицию в реальности, — и появляются социальные утопии».
Мераб Мамардашвили. «Другое небо»

Переписка Луи Альтюссера и Мераба Мамардашвили лаконична, то есть полна сознательных умолчаний и обиняков. И тем не менее она может стать триггером для того, чтобы увидеть по-новому самые разные вещи: единство и различие мысли внутри разных социальных режимов, общие для эпохи вопросы и разные ответы и, в частности, специфичность того выбора, который сделал Мераб Мамардашвили относительно марксизма не только как идеологии, но и как критики всякой идеологии. Более того, мы сможем увидеть, что этот выбор сделан в сторону онтологии заведомо невозможного.

Тексты, представленные в этом сборнике, должны с разных сторон ответить на вопрос о том, случилась ли философская встреча Луи Альтюссера и Мераба Мамардашвили. Я полагаю, что встреча эта случилась на скрещенье путей, ведущих в разные стороны, и образовала общее поле, границы которого очерчены понятиями субъекта, структуры, тотальности, общественного сознания и идеологии.

Радикальное расхождение с Альтюссером можно результировать формулой, которой Мамардашвили открывает своего Пруста: «оправдать то, что есть». Однако это парадоксальное оправдание не только не сводится, но противостоит всяким попыткам идеологически сконструировать разумную истину действительности и также противостоит левому паттерну «критики идеологии», тем не менее включая ее в себя.

Попробуем очертить ту фигурацию мысли раннего Мамардашвили, которая очевидным образом отвечает альтюссеровской проблематике и в то же время заключает в себе потенцию выхода за пределы марксистского дискурса.

Сартр и критика «критического сознания»

Критикуя Сартра в статье 1966 года¹, молодой Мамардашвили впервые описывает мнимое сознание, которое, создавая иллюзию преодоления «злого мира», только усиливает мистифицирующую силу механизма, производящего разоблачаемые репрезентации. Работа Мамардашвили с этой превращенной формой позже разделится на сочувствующее чтение символики мира, которое становится самообнаружением автора-читателя мира, и на критическое подвешивание иллюзий передового сознания. Важно помнить, что и тот, и другой подход имеют дело с одной и той же исходной проблематикой «органического или диалектически расчлененного целого»².

В статье Н.В. Мотрошиловой³ мамардашвилевская критика Сартра рассматривается изнутри советской перспективы; в ней Сартр — репрезентант европейской культуры вообще, а критическая модальность высказывания Мамардашвили, с одной стороны, объясняется институциональными ограничениями рецепции европейской мысли в СССР и одновременно принимается в качестве действительной критики именно «буржуазного общества». Однако случай Мамардашвили требует корректив.

Критика Сартра, по существу, не является даже критикой философского экзистенциализма, но критикой определенной позиции, которая социально-психологически сращена с интересом к экзистенциальному философствованию. Пользуясь марксистским языком, Мамардашвили препарирует эту исходную позицию, результирующуюся в некоем типе идеологической ангажированности как массовом эффекте интеллигентского сознания. Не было бы ничего необычного в самом разоблачении «левачества»: поздняя советская мысль — по существу консервативно-охранительная, и левое — постоянный предмет ее критики. Но Мамардашвили — отнюдь не консерватор, вынужденный прикрываться формулами официозного языка. Маркс у него выступает носителем принципа реальности против принципа инфантильного желания, манихей-

¹ Мамардашвили М.К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра // Современный экзистенциализм. М.: Мысль, 1966.

² Мамардашвили М.К. Начало всегда исторично. — <http://www.mamardashvili.com/autobiographical/beginning.html> — (Дата обращения: 2.06.2015)

³ Мотрошилова Н.В. О диалоге Мераба Мамардашвили с Жаном-Полем Сартром. — <http://www.mamardashvili.com/about/motroshilova/4.html> — (Дата обращения: 2.06.2015)

ски делящего мир на то, что погублено материальным воплощением, и то, что в принципе невоплотимо. Заметим, что социальное манихейство может выступать не только в качестве бессильно-революционаристской идеологии, но и наоборот — последней стадией бессознательно циничного конформизма (что, собственно, Мамардашвили и мог наблюдать непосредственно в опыте советской жизни).

Мамардашвили резюмирует: «Всем своим анализом Сартр приводит к теоретическому обоснованию вывода, что закономерные экономические и социальные структуры (в особенности если они развитые и сложные), общественные институты и организации являются как таковые в принципе лишь уродливо отчужденной (или, если угодно, колдовской) надстройкой над скрытой в современном обществе сферой непосредственно индивидуальных “человеческих отношений”»⁴. И именно разрушение сложности, внутренней различности социального тела становится важнейшим теоретическим обвинением советскому проекту.

В записной книжке 1968–1969 гг. Мамардашвили говорит об уничтожении форм опосредования человеческих отношений, в итоге которого носителем вездесущей, но бесструктурной власти оказывается всякий ближний, «сосед». Отмена сложных формализмов — условий существования и воспроизводства человека — освобождает не человека, но некие элементарные массы социальной материи, которые Мамардашвили неоднократно сравнивает с раковыми клетками. Воспроизводящая усилие и воспроизводящаяся им «машина вечности» заменяется иным типом воспроизводства — разрастанием непосредственной власти, метастазирующим весь организм. Можно сказать, что эта власть не является никаким социальным отношением, она безотносительна: «“Социализм”, в действительности, вовсе не есть понятие (социально-историческое), имеющее в виду решение определенных социальных проблем (историко-органических, выросших из реальной массы человеческих историй) и социальный строй или новую форму жизни, устанавливаемую для этого. Это не входит ни в его цель, ни в содержание. Понятие это обозначает определенный тип власти и ее упражнения и воспроизводства. Здесь нет никаких целей вне самой власти. Просто для ее удержания и воспроизводства нужно приводить общество к тому

⁴ Мамардашвили М.К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра. С. 193.

виду, при котором воспроизводилась бы *данная* власть. (...) Поэтому любой африканский вождь и может объявить “строительство социализма”»⁵.

Мамардашвили увенчивает критику Сартра предельно ясным пассажем: «...интересно, что провозглашение экзистенциализмом абсолютной свободы человека, одинокого и “заброшенного в мир”, утонченнейший индивидуализм подобных концепций и в то же время их весьма пессимистический взгляд на исторические возможности личности очень легко дополняются на практике столь же абсолютным деспотизмом, претензией исправить и излечить ограниченность и слабость личности посредством авторитарной и бюрократически централизованной власти государства, в том числе деспотическим обобществлением требований “революционности” как определенного морального состояния»⁶.

Философское состояние для Мамардашвили противоположно любой претензии *пасти* народы. И эта фундаментальная установка определит его трактовку идеологии. Критика позиции Сартра — это не политическая публицистика под личиной философской полемики. Мамардашвили уже ведет охоту за «превращенными формами сознания» и, более того, подходит к своей главной теме: поэзису сознания, которое никогда не прозрачно для себя самого.

Предмет рассмотрения Мамардашвили — определенные воспроизводимые состояния сознания, вновь и вновь включающие то, что включает их самих. Они встроены в реальное таким образом, чтобы одновременно и свести его к символической деятельности самого сознания, и противопоставить этой деятельности как ее иное, как ее негацию. Ведь именно нечто материальное, сведенное к совокупности знаков, одновременно противостоит сознанию и полностью сводится к нему, становится его тавтологией: «Это переворачивание и происходит на деле: чем больше реально раздроблен индивид и чем меньше ему удастся развернуть личные элементы действия, свою индивидуальность в действительном созидании, тем больше он иллюзорно “собирает себя” в области внутренней душевной жизни, пропитывая единым “смыслом” все

⁵ Мамардашвили М.К. Записи в ежедневнике (1968–1970 гг.) // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996. С. 164. (Цит. по первоисточнику; исправлены ошибки издания 1996 г. Цитируемая записная книжка относится к периоду 1968–1969 гг.)

⁶ Мамардашвили М.К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра. С. 201–202.

объекты и фактические данные, вовлекаемые в сферу его деятельности, восприятия, желания, потребностей и т. д., а фактически превращая их в символически иносказательные выражения этой жизни, в материальные знаки значений, смысловых образований внутренней субъективности, в которых эти внешние объекты восприняты и которые определяются судьбой личности»⁷.

Это описание предсказывает будущий анализ сновидного сознания, так и не зацепившегося за историческую форму (в чем Мамардашвили видел проблему российской социальности), но частично подбирается и к самопорождению автора в письме, которое Мамардашвили потом исследует у Пруста. Критика социогенных иллюзий, производимая как бы из внешней и безопасной позиции, не уйдет, но потеснится ради метатеории сознания: парадоксального следования за тем, что не может быть увидено, что всегда дано только в превращенной форме.

Феноменологический метод пока остается для Мамардашвили чуждым: «Феноменологической процедуре анализа вообще свойственно закреплять в теории самые плоские и общераспространенные представления обыденного сознания. В данном случае мы имеем в виду тот старый буржуазный предрассудок, о котором Маркс в свое время говорил как о своеобразном идеализме, согласном допустить материальное, но лишь стыдливо, шепотом, в виде “потребности”, вульгарной нужды»⁸. Очевидно: здесь упущена принципиальная для феноменологии процедура *эпохе*. Возможно, открытие освобождающего смысла «воздержания от суждения» в дальнейшем приведет Мамардашвили к феноменологии.

То, что в статье 1966 года предстает формой «несчастливого сознания», Мамардашвили вскоре начнет описывать как неминуемый момент бытия сознания. Он будет все больше и больше интересоваться именно материальными сгустками смысла, которые обретают свободу совершившегося, рожденного бытия только в письме. Само письмо тогда окажется практикой извлечения автора из тьмы, никогда не гарантирующей, впрочем, спасения его фактического бытия.

Вот отрывок из дневниковых записей, показывающий парадоксальную сращенность социально-критической и эстетико-апологетической мысли Мамардашвили: «Достоевский, как и Гоголь, сам

⁷ Мамардашвили М.К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра. С. 174.

⁸ Там же. С. 193–194.

полностью принадлежал этой, стоящей за их созданиями странной реальности, воздух которой забит стрекотаниями и поскрипываниями из лимба неродившихся душ; был плоть от плоти этого мира, отличаясь лишь тем, что душу-то свою он все-таки (как и Гоголь) рождал в слове-феномене и ничего не понимал ни в этом мире, ни в своих созданиях — не понимал *со стороны*, в самоотчете, в системе рефлексии»⁹. Слово-феномен попадает туда, куда не попал автор. В этой ставке на приведение к речи того, что только в ней и может найти разрешение быть, угадывается неожиданная близость к проекту Лакана, о которой мы будем говорить ниже.

Именно теперь, уточнив отношение Мамардашвили к «смыслам» и «значениям», мы чувствуем острие его критики Сартра: это защита однажды рожденного, воплотившегося бытия-артефакта от желания свести его во тьму «непосредственных человеческих отношений», — «кома человеческих тел», как несентиментально называл их Мамардашвили. Сартр — по собственному определению, гуманист. Мамардашвили, в этом, именно этом, смысле, не гуманист. И здесь можно нащупать одну из немногих точек мыслительного тяготения, которое могло связывать его с политически далеким ему Луи Альтюссером.

Альтюссер и Мамардашвили: точка пересечения

Из сегодняшней перспективы дружба Альтюссера и Мамардашвили кажется удивительной. Один — марксист-антигуманист, другой либерал-эстет: что может объединять их кроме того концептуального языка, на котором один говорил по доброй воле, а другой — по воле исторического рока? Между тем параллельное чтение работ Альтюссера и Мамардашвили 60-х годов дает ответ на этот и на еще более интересный вопрос — о самоопределении философа и философии между и одновременно внутри доменов идеологии и теории.

Работы Мамардашвили и Альтюссера 60-х гг. движутся внутри существенного единства философской проблематики этой эпохи. Это единство в политической зоне «левой мысли» образуется пересечением двух потоков: с одной стороны, по-новому поставленный концом сталинизма вопрос о природе и значении человеческого

⁹ Мамардашвили М.К. Записи в ежедневнике (начало–середина 80-х гг.) // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. С. 192–193.

действия в истории, новое «открытие человека», обновление антропологической проблематики в марксизме, с другой — вопрос о внечеловеческом в истории: системе, структуре, эпистеме — о методе познания, не исходящем из заданной сущности человека и не нацеленном на ее ценностную легитимацию. Это единство проблематики как будто несколько размывает границы между советским и внесоветским миром: противостояние Ильенкова «кибернетике» и «структурализму» и противостояние Альтюссера «гуманизму» и «проблеме отчуждения» — противоположные стороны одной системы. Однако тот опыт социального и политического самоопределения, который стоял за выбором каждого, был совершенно различен. Люди, по ту и по эту сторону прохудившегося занавеса выбиравшие «структуру» или «личность», выбирали разные способы «переживания своего воображаемого отношения к истории», говоря словами Альтюссера.

Если попытаться описать ситуацию на языке самого Альтюссера, получится следующее. При пересечении границы советского мира меняются границы, по которым происходит размежевание проблематических полей. Остаются ключевые проблемы, но та совокупность реальных обстоятельств, что определяет содержательную связь проблем, радикально меняется. Поэтому марксистский спинозист Альтюссер — структуралист и «маоист», а марксистский спинозист Ильенков — антиструктуралист и антимаоист, московско-тартуские же гуманитарии-структуралисты, в отличие от европейских, вообще враждебны левой установке как таковой, но при этом так же, как Альтюссер шестидесятых, выбирают «научную теорию» против идеологии (каковой для них фактически оказывается философская рефлексия вообще). Интересным образом принципиально разные философские позиции часто оказываются отреагированием одной идеологической проблематики. Ильенков тоже воюет с вариантом «марксистского гуманизма» в исполнении Адама Шаффа¹⁰, но воюет ради правильной версии того же гуманизма. Философия Ильенкова — философия личности, создавшей себя из интериоризации культуры — материи всеобщего; для Альтюссера личность состоит из того же материала, но его оценка совсем другая: личность есть плод идеологической интерпелляции; идеология материальна, личность иллюзорна.

¹⁰ Ильенков Э.В. О «сущности человека» и «гуманизме» в понимании Адама Шаффа // Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 170–199.

Мамардашвили проходит между этими полюсами, преодолевая идеологическую детерминированность и той, и другой установки. Для этого ему приходится создать собственную теорию идеологии, как и у Альтюссера, тесно связанную с эпистемологической проблематикой.

В предисловии к книге «За Маркса» Альтюссер резюмирует: «...Предварительным условием прочтения Маркса является, таким образом, марксистская теория дифференциальной природы теоретических формаций и их истории, т. е. теория эпистемологической истории, которая есть сама марксистская философия»¹¹.

Собственно, подобную операцию и пытался проделать Мамардашвили. Предмет его интереса можно назвать: «культурно-исторические связи развития в познании» (см. статью «К проблеме метода истории философии»). Сегодняшнему читателю, знающему прежде всего напечатанные посмертно лекции Мамардашвили, стоит напомнить, что как философ-исследователь он занимался именно «теорией эпистемологической истории»: от диссертации «К критике гегелевского учения о формах познания» через «Классический и неклассический идеалы рациональности» к «Стреле познания».

Альтюссер работал над построением марксистской эпистемологии, принципиально не совпадающей с марксистской же идеологией (существование которой он политически оправдывал). Такой проект был близок интересам молодого Мамардашвили. Он означал путь в сторону от программы Ильенкова и вообще отгепельного марксизма. Ильенковская программа представляла собой «онтологизацию приемов и способов мысли в виде свойств мира»¹², но эта онтологизация, в свою очередь, была радикально антропологизированной и встраивалась в учение о «всестороннем развитии человека». Философское обновление марксизма родилось из политического требования новой, гуманизированной идеологии. Это хорошо понимает Альтюссер и разделяет идеологическое использование «гуманизма» (гуманизм = антисталинизм) и научное признание его теоретической мнимости. Мамардашвили же уже в шестидесятые исключил себя из сколь угодно прогрессивного участия в «советском проекте» именно для того, что-

¹¹ Альтюссер Луи. За Маркса. М.: Праксис, 2006. С. 58.

¹² Мамардашвили М.К. Начало всегда исторично. — <http://www.mamardashvili.com/authorbiographical/beginning.html> — (Дата обращения: 2.06.2015)

бы обрести место для мысли, в том числе — и об этом проекте. Как он сам определил, «это было не теоретическим аспектом, а внутренним политическим решением»¹³. Важно схватить внутреннюю парадоксальность этого шага: отказ от онтологизирующей философской установки является на самом деле отказом от иллюзии политического участия в конституировании поля, которое сам Мамардашвили считает радикально антиполитическим. Потому этот отказ и есть единственно адекватное политическое действие. Мамардашвили пишет Альтюссеру в ноябре 1968 года: «Для нас хорошая политика — это деполитизация философии, поскольку у нас нет возможности (цензура, идеологическое давление, тоталитаризм и т. п.) создавать, излагать, публиковать хорошую политическую критику, действовать политически в хорошем смысле, мы воздерживаемся от политики как таковой, в общем и в целом. По той причине, что она может быть только плохой. Поэтому — долой политику!»¹⁴

Альтюссер и Мамардашвили совпадают в поиске эпистемологии, которая способна работать с идеологическими содержаниями, но не сливается с ними в собственном основании. Они расходятся в понимании того, что же такое собственно философия, то есть какая принципиальная для человеческого существа практика является себя в философском опыте и какую «иную возможность» она является собой. Это первичное расхождение будет все увеличиваться с годами.

Сознание и идеология

Альтюссер пишет: «... Великим философским революциям всегда предшествуют великие научные революции, которые “несут их в себе” и “действуют” в них»¹⁵. Сама же философия существует лишь на внешней границе будто бы собственного домена: она — политика в теории и теория в политике.

В письме Альтюссеру (1968) Мамардашвили с вежливой определенностью замечает: «Тебе следовало быть более осторожным в том, что касается исторических отношений (рождения, революций

¹³ Мамардашвили М.К. Начало всегда исторично. — <http://www.mamardashvili.com/autobiographical/beginning.html> — (Дата обращения: 2.06.2015).

¹⁴ Наст. издание. С. 20.

¹⁵ Альтюссер Луи. За Маркса. С. 359.

и т. п.) между философией и наукой. Возможно, у меня слишком личная точка зрения на этот вопрос, но мне кажется, что нельзя с такой легкостью выводить рождение греческой философии из геометрии (математики в целом), поскольку необходимо объяснить рождение математики, а это рождение осуществляется через философию (а не через технику, практику и т. п.). Короче, необходимо объяснить синкретическое целое, некую форму интеллектуальной активности (рождение этой формы в ритуалистическом и фетишистском обществе), которая является одновременно и философской, и научной. Рождение научной мысли есть одновременно рождение философской мысли. Без этого нет науки. Наука, которая не была бы одновременно и философией, возможна лишь в том случае, когда уже социально и культурологически определены (объективировались и перешли в культурное и социальное бессознательное) философские условия (онтологические, методологические, персоналистические и т. п.), которые не требовали бы от индивида, чтобы он их вновь открывал для себя или же создавал новые и реактивировал (старые). И это происходит в истории, и наука может (будучи, например, технизированной) очень далеко отклониться от философии — по причине также и профессионализации труда. Тогда же появляется эксплуатация»¹⁶.

Мамардашвили делит науку (и искусство, и философию) на культуру — то есть форму, поддерживающую определенную возможность как норму реальности, и на собственно познание: «Это как бы мерцающая и, следовательно, имеющая собственные глубины (или “области”) точка, вокруг которой кристаллизуются все новые отложения-структуры (выстраиваемые нами затем в самостоятельный ряд над этими глубинами и их, конечно, скрывающие, “уминающие”, как я уже сказал)»¹⁷. Таким образом, «отложения-структуры» культурных форм — это всегда уже превращенные формы. Но и Альтюссер шестидесятых годов опирается на схожее радикальное разделение. Его «теоретический антигуманизм», собственно, и есть проведение границы между идеологическим и научным, которое высвобождает научное познание для создания истинной теории.

¹⁶ Наст. издание. С. 15.

¹⁷ Мамардашвили М.К. Наука и культура // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 303–304. (Эта статья впервые опубликована в 1982 г., но описанное деление видно и в ранних текстах.)

Когда на обсуждении статьи Альтюссера¹⁸ Мамардашвили признает себя также «антигуманистом», он подтверждает саму дихотомию идеологического и научного (культурного). Но смысл этой дихотомии иной. «Гуманизм» оказывается элементом воспроизводящих форм. Само вступление в акт познания есть выход из готового человеческого состояния в нечто, что вообще не результируется в виде воспроизводимой формы, а только имеет ее побочным следствием: «Разъясняя образ “возможного человека”, можно сказать, что фактический субъект как носитель и мера знания и как продукт развития есть отложение поиска — через реально сбитое, конструктивное произведение — возможного, другого, а поиск идет дальше, и в каждый данный момент лишь он есть наука как познание»¹⁹.

Альтюссер определяет идеологию как необходимый уровень бытия социальной тотальности, переплетенный с бессознательным и порождающий сознание: «...она глубоко бессознательна, причем даже тогда, когда она принимает (как, например, в домарксовской философии) рефлексивные формы. Конечно, идеология — это система представлений; но эти представления чаще всего не имеют ничего общего с “сознанием”; чаще всего — это образы, порой — понятия, но на огромное большинство людей они оказывают влияние как структуры, т. е. минуя опосредующее звено их “сознания”. Они суть воспринимаемые-признаваемые-переживаемые (*percus-acceptes-subis*) объекты культуры, которые воздействуют на людей функционально, посредством такого процесса, который для них самих остается скрытым. (...) Но что же тогда хотят сказать, когда утверждают, что идеология относится к сфере “сознания” людей? (...) Этим хотят сказать, что “непосредственно переживаемое” отношение людей к миру, в том числе и их отношение к Истории (которое выражается в политическом действии и бездействии), проходит через идеологию, более того, что оно и есть *сама идеология*. Именно в этом смысле следует понимать вы-

¹⁸ Благодарю Е.М. Мамардашвили, познакомившую меня с документом из домашнего архива. Это фрагмент стенограммы обсуждения статьи Альтюссера, представляющий выступление Мераба Мамардашвили. Вероятнее всего, обсуждается статья Л. Альтюссера «Историческая задача марксистской философии» для журнала «Вопросы философии» (статья была написана Альтюссером в 1967 г., ее обсуждение с участием Мамардашвили происходило в 1968 г.).

¹⁹ Мамардашвили М.К. Наука и культура.

сказывание Маркса, что в идеологии (как области политической борьбы) люди *осознают* свое место в мире и в истории: как раз в среде этого идеологического бессознательного люди изменяют свои “переживаемые” отношения к миру и приобретают ту новую, специфическую форму бессознательного, которую называют “сознанием”»²⁰.

Идеология — это структура, принципиально не имеющая автора. Не субъект порождает идеологию, но она порождает субъекта, сама материальная практика которого — идеологична. Именно в этом смысле она бессознательна, но выводит на свет сознание, которое делает возможным «воображаемое отношение», вновь и вновь производящее идеологию. Всякая возможность сознательно изменить собственное бытие определяется двойственностью идеологического отношения: «В действительности в идеологии люди выражают отнюдь не свои отношения к условиям своего собственного существования, но лишь тот *способ*, которым они переживают свое отношение к этим условиям; тем самым мы имеем дело с двумя отношениями — с отношением реальным и с отношением “переживаемым” или “воображаемым”. Идеология, таким образом, есть выражение отношения людей к их “миру”, т.е. (сверхдетерминированное) единство реального и воображаемого отношений к реальным условиям их существования»²¹. Из понимания идеологии как того, что вызывает на свет сознание и создает субъекта, естественно следует невозможность преодолеть идеологию в пределах человеческой истории. Коммунистическое общество, утверждает Альтюссер, будет наделено идеологией, как и любое другое.

Но описывая тотальность идеологии во многом так, как его вдохновитель Лакан описывает закон символического, Альтюссер не может отказаться и от старой логики разоблачения, в рамках которой идеология частично ре-рационализируется и оказывается аппаратом воспроизводства государства как инструмента классово-эксплуатации. Таким образом, утверждение вечности идеологии демонстрирует и некоторое пренебрежение к марксистскому канону, предполагавшему отмирание государства после победы над классовым делением общества.

Проблема в том, что философски радикальное дезавуирование субъекта оказывается совершенно бессмысленным с внутриисто-

²⁰ Альтюссер Луи. За Маркса. С. 330–331.

²¹ Там же. С. 331.

рической точки зрения, в которой имеет политический смысл логика разоблачения (на что Альтюссеру указали многочисленные критики), а никакой внеисторической точки зрения у марксиста быть не может.

Можно сказать, что Мамардашвили, сохранив ту же критическую установку на демистификацию сознания, закономерно отказался от установки на разоблачение и дезавуирование своего предмета: «Если с точки зрения научного знания превращенная форма является воспроизведением предмета в виде представления о нем, то в исторической действительности такое “представление” является реальной силой, частью самого исторического движения. Очагом и реальной движущей силой истории, т. е. “объективным событием”, “фактом” (а не представлением, отличным от факта) истории является интерпретированное бытие, в применении к которому нельзя отдельно выделить анализом “интерпретацию” бытия его субъектами (ложную или же более или менее приближающуюся к действительности) и “истинное бытие”, которое складывалось и действовало бы помимо своей интерпретированности»²².

Это «интерпретированное бытие» как будто пришло из «конфликта интерпретаций» Поля Рикёра, так же, как Альтюссер, многим обязанным лакановским инспирациям: «Субъект, который, интерпретируя знаки, интерпретирует себя, больше не является *Cogito*; это — существующий, который через истолкование своей жизни открывает, что он находится в бытии до того, как полагает себя и располагает собой. Так герменевтика открывает способ существования, который от начала и до конца остается интерпретированным бытием»²³.

Для проекта Мамардашвили 60-х–70-х гг. принципиально различие содержания познания и феноменов сознания, в плотной среде которых это содержание только и осуществляется. Само сознание больше не является точкой отсчета для различения между феноменами сознания и их предметными коррелятами. На место пары — вещь — ее отражение (образ; знак) — встает система социальных практик и опосредований, порождающая эффекты, которые

²² Мамардашвили М.К. Превращенные формы // Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. СПб.: Азбука, 2011. С. 261.

²³ Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М.: Академический Проект, 2008. С. 49.

существуют в равной степени вовне и внутри индивидуального сознания, более того, по отношению к ним классическое различие внешнего и внутреннего, субъективного и объективного вообще теряет смысл. Именно эти эффекты в виде многообразных квазипредметностей и есть та непосредственная реальность, в которой обитает человек. Сам процесс порождения эффекта выпал из системы, и может быть только реконструирован. Эти опущенные связи образуют как симптомы «бессознательного», так и превращенные формы сознания. Важно помнить, что именно превращенные формы и есть первые, исходные, далее неразложимые формы, в которых мир задается сознанию.

Имплицитный разговор с Альтюссером, который ведет Мамардашвили, можно проследить текстуально: «Иными словами, превращенные формы регулируют систему путем восполнения отсеченных ее звеньев и опосредований, замещая их новым отношением, которое и обеспечивает “жизнь” системы. Исходное (реальное) отношение здесь не может осуществляться в своем действительном виде в силу изъятости из определенной системы связей или их стертости (в результате, например, того, что Фрейд называл “переопределенностью” предмета, находящегося в слишком большом количестве связей, возмущающих вследствие этого проявления каждую из них в предмете). Его посредствующие звенья и зависимости замазаны действием других связей, которые выталкивают его как нечто оголенное (до его восполнения), самодовлеющее, как предмет-фантом»²⁴.

Эта фрейдовская «переопределенность» есть та самая «сверхдетерминация», которую Альтюссер попытался представить как основной фактор исторического изменения²⁵. «Сверхдетерминация» означает пересмотр вульгарного представления о прямой детерминации событий «законом истории». «Надстроечные явления» — не эпифеномены экономического базиса, а живые связи системы, на уровне которых только и возможно конкретное изменение.

У Альтюссера сознание радикально демистифицировано, но эта демистификация достигается мистификацией самой природы абсолютной идеологии. Если для Альтюссера сознание есть продукт идеологии, та фигурация, которой идеология осуществляет себя в индивиде, то Мамардашвили, имея дело с квазипредметностями,

²⁴ Мамардашвили М.К. Превращенные формы. С. 253.

²⁵ См.: Альтюссер Л. Противоречие и сверхдетерминация // Альтюссер Л. За Маркса.

видит в них в конечном счете способ конституирования континуума бытия-сознания (который совершенно не равен тождеству сознания и бытия; напротив, это «тождество» — есть превращенная форма, каким этот парадоксальный дискретный континуум является мышлению). Именно тут таится человеческая свобода — свобода, в осмыслении которой человек всегда уже опоздал. Это означает, что историческое действие в своей полноте не может быть заранее «спроектировано» как индивидуальным сознанием, так и бессознательной структурой.

Альтюссер заканчивает призывом освободить подлинное исследование динамики исторического от многочисленных идеологических «призраков», прежде всего — от тени Гегеля. Мамардашвили, в сущности, откликается на его запрос и показывает, что «призрак», «фантом» встроен в само событие, которое понимает себя историческим посредством действующего в нем субъекта. «Превращенные формы сознания» и есть тот орган, каким агент сложной системы видит смысл и направленность собственных усилий, восполняя хаос сверхдетерминации. Гегель-фантом есть замещение утраченных связей исторического целого связным и сквозным сюжетом «прогресса в познании свободы». Но «действие синкретического механизма превращенной формы основывается на том, что отношение уровней системы оборачивается: продукты процесса выступают как его условия, встраиваются в его начало в виде предвещающих “моделей”, “программ”»²⁶. Такой встроенной моделью истории и оказывается гегелевская диалектика, в аутентичном ли, или в «марксистски перевернутом» состоянии.

И Мамардашвили, и Альтюссер согласны: «...непосредственно переживаемое отношение людей к миру, в том числе и их отношение к Истории (которое выражается в политическом действии и бездействии), проходит через идеологию, более того, что оно и есть *сама идеология*»²⁷. В таком случае роковым вопросом философии становится: а возможна ли в принципе позиция не участия, но понимания той реальности, в которую философствующий втянут с головой. Можно ли «подвесить» механизм производства квазипредметностей — и не для того, чтобы его сломать, а чтобы увидеть и совершить амеханическое действие.

²⁶ Мамардашвили М.К. Превращенные формы. С. 258.

²⁷ Альтюссер Л. За Маркса. С. 330–331.

Для Альтюссера оно будет лежать в сфере теории, которая «никоим образом не является истиной идеологии»: «Между первым и вторым родами познания Спиноза установил отношение, которое в своей непосредственности (если отвлечься от тотальности в Боге) предполагало именно радикальную дисконтинуальность. И хотя второй род делает возможной постижимость первого, он все же не является его истиной»²⁸. Мамардашвили также подчеркивает парадоксальную дисконтинуальность, дискретность самого сознания, случающегося по касательной к континууму бытия-сознания. Осуществляя радикальный анализ сознания как бытийного образования, он пробивается к моменту, по определению Канта, «сверхъестественного в нас» (при этом всячески избегая соблазнов классической модели сознания, прозрачного для самого себя и потому могущего судить мир). Его выбор — метатеория сознания против всех возможных его теорий, поскольку теория сознания неизбежно будет упираться в квазипредметности сознания, онтологизируя их. В точке максимальной близости с Альтюссером обнажается пропасть — не между методами, но между интенциями философов.

Мы видим, что, несмотря на исходное влияние ильенковского подхода (понимания идеального как системы «общественных вещей»), статьи Мамардашвили шестидесятых годов явно выходят за пределы советского оттепельного марксизма. Мамардашвили дает на материале Маркса собственное истолкование социальной реальности сознания — и эта работа явно учитывает концепции Альтюссера, в том числе — и как предмет полемики.

Фрейд, Лакан и Маркс

Пристальное чтение «марксистских» статей Мамардашвили постоянно отсылает нас к фрейдизму. Присутствия Фрейда Мамардашвили нисколько не скрывает: он подчеркивает, что его версия марксистского анализа сознания включает в себя всю проблематику психоанализа. Интересней то, что в некоторых важных пунктах — это фрейдизм в версии Лакана. Имя Жака Лакана, по всей видимости, было еще более неудобосказуемо рядом с именем Маркса для советской цензуры, но Мамардашвили оставляет читателю подсказки, например беря в кавычки лакановский термин «речь другого».

²⁸ Альтюссер Л. За Маркса. С. 114.

Возможно, Мамардашвили говорил о Лакане с Альтюссером, многим обязанным его учению, писавшим о нем и являвшимся анализантом его анализанта (психоаналитик Альтюссера Дядькин сам проходил курс у Лакана). Более того, сама Альтюссера теория идеологии является противоречивой попыткой приложения лакановского психоанализа к классовому анализу Маркса²⁹. Мамардашвили осуществляет собственную и вполне оригинальную попытку взаимного преобразования языков. Он использует психоаналитические термины «сгущение» и «смещение», «инверсия», упомянутый термин «речь другого». Многие термины, восходящие к Фрейду, такие как «инверсия» или «сцена», он понимает уже в лакановском духе. Но дело, конечно, не в заимствовании терминов. Мамардашвили реконструирует Марксов анализ сознания как психоанализ, обращенный на социальное целое, которое, чтобы функционировать, должно включать в себя свои отображения: «Важнее всего то, что происходит до указанного переворачивания или является его движущей пружиной, ибо именно здесь складывается структура, являющаяся “речью другого” в рупоре сознания, то есть его социальным детерминизмом, механикой, говорящей посредством сознания. (...) В качестве фигуры сознания, в качестве сознательного содержания предметная форма и вызвана тем, что реальные отношения объективно опущены и заменены определенными преобразованиями (до и независимо от сознания). Происходят: срастание вырванной из своей связи предметной формы с человеческой деятельностью как таковой, далее неразложимой и конечной; смещение социального значения на побочные, физические свойства предметного тела, приводящие к натурализации знаков значения (фетишизм и символика социального); инверсия, где движение, идущее от производственных отношений в обмене деятельностью к значащему предмету, оборачивается так, будто именно значащий предмет приводит в движение деятельность и форму общения, *причем практически так оно и есть на самом деле*; сгущение, когда конечный для сознания объект оказывается наделенным недифференцированным единством и связью всех отношений целого, всех реально различных его определений (из которых, следовательно, выступает то одно, то другое, создавая известную в психологии амбивалентность многих образований сознания) и т. д.»³⁰.

²⁹ См.: Мэйси Д. О субъекте у Лакана // Логос. 1999. № 5.

³⁰ Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. С. 229–230.

В этом фрагменте хорошо видно, как Мамардашвили последовательно переводит мысль Маркса на язык психоанализа, и наоборот. Мир социальных репрезентаций описывается концептами «истолкования сновидений», при этом все эти концепты («сгущение», «смещение» и пр.) переносятся из фрейдовской «экономической» модели индивидуальной психики в сферу Марксовой абстракции «общественного сознания». Естественно, попытка объединения этих двух «логик подозрения» отнюдь не нова. Фрейдомарксизм возник еще в тридцатые годы. Но то, что делает Мамардашвили, отнюдь не является фрейдомарксизмом!

Предметом социального психоанализа являются не репрессированное желание, порождающее иллюзии сознания, не разоблачение искажений реальности, а сами способы производства, таящие в себе некую трещину, в которой только и живет желание и дает себя не знать реальное. В результате этого анализа «обнажаются предметности сознания, тождественные особым предметным формам, порождаемым отношениями системы»³¹. Символическое непрерывно «совпадает» с реальным, при этом восполняя и тем самым пропускающая-опуская его. Субъект рождается в акте воображающей речи — в возвращении, присвоении (всегда сомнительном) того слова, что вызвало его на свет. В совсем другом контексте именно этот эффект ляжет в основание мамардашвилевского анализа Пруста. Сама реальность уже устроена как репрезентация, дешифровка которой невозможна, если понимать ее как возвращение в точку, где вещи не были отделены шифром... от кого или чего? Первичное превращение, с которым исходно имеет дело сознание — не его иллюзия, но момент самой реальности, невозвратимой к «бытию самому по себе», но порождающей его как интенцию человеческого познания: «...нельзя забывать, что для Маркса не проекция — продукт сознания, а сознание есть обратное присвоение проекции и объективации, совершившихся независимо от индивида, “сработавших” в социальной системе (в качестве создаваемого ею предметного закрепления общественной формы обмена деятельностью, опосредуемой вещами), а теперь читаемых индивидами, которые этим прочтением и развивают в себе внутреннее измерение сознания. Здесь вовсе не предполагается, что сознание как-либо объективируется. Объективируется нечто совсем иное»³².

³¹ Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса. С. 227.

³² Там же. С. 228.

Пример работы символической функции из «Римского доклада» Лакана описывает эту же реальность со стороны субъекта. «Символическая функция обнаруживает себя как двойное движение внутри субъекта: человек сначала превращает свое действие в объект, но затем, в нужное время, снова восстанавливает это действие в качестве основания. Двусмысленность этой каждый момент дающей о себе знать процедуры и задает поступательный ход функции, непрерывно чередующей действие и познание. ...на первом этапе человек, занятый в общественном производстве, зачисляет себя в разряд пролетариев, на втором он, во имя принадлежности к ним, принимает участие во всеобщей забастовке»³³.

И у Лакана, и у Мамардашвили субъект полностью лишен онтологической первозданности, но он способен присвоить (в некотором относительном, а не абсолютном смысле) себе «свои» слова. Его прочтение этих слов и будет письмом. Это прочтение вольно или невольно обнаруживает форму, которая его ведет, — или, говоря лакановски, закон: «Психоаналитический опыт вновь открыл в человеке императив Слова — закон, формирующий человека по своему образу и подобию. Манипулируя поэтической функцией языка, он же, опыт этот, дает человеческому желанию его символическое опосредование»³⁴. Конечно, сопоставление Мамардашвили и Лакана потребует прежде всего анализа их теорий символического, но здесь нас интересует именно мамардашвилевское прочтение Маркса из лакановской перспективы.

Для Мамардашвили, как и для Лакана, способом мыслить немислимое становится топология. Одним из ключевых топологических образов у обоих является лента Мёбиуса: «В этой топологии реализуется измерение, которое Лакан называет “эффектом смысла” (*effet de sens*). “Внутреннее” и “наружное” здесь неразличимы, а язык с его двойственной структурой оказывается “дырой” (*trou*), в которую все проваливается. Структура языка удваивает значение смыслом. В этом пространстве, описываемом лентой Мёбиуса, означающее удваивается фонематической оппозицией, не соотносящейся с ним как означаемое с означающим. При всей своей неразличимости “наружное” сталкивается здесь с “внутренним”, и в этом столкновении гнездится картезианское *cogito*»³⁵. Именно

³³ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995. С. 54.

³⁴ Там же. С. 90.

³⁵ Дьяков А.В. Жак Лакан. Фигура философа. М.: Территория будущего, 2010. С. 270–271.

открытие этого «эффекта смысла» Мамардашвили приписывает Марксу: «Пользуясь схемой системной причинности, Маркс фактически прослеживает эффекты действия системы одновременно и на стороне объектов, и на стороне субъекта и делает для себя интересное открытие, что применительно к этим одновременно взятым эффектам бессмысленно проводить различие предмета и сознания, реального и воображаемого»³⁶. Возможно, это ключ к пониманию столь важного для Мамардашвили понятия формы: всякая форма есть лента Мёбиуса; различенность внешнего и внутреннего, одновременная с невозможностью различения). Континуум бытия-сознания также описывается этой фундаментальной метафорой.

Для Лакана лента Мёбиуса выражает непрерывность, отсутствие дихотомии между сознанием и бессознательным. Эта непрерывность ложится в основание трактовки психоанализа у Мамардашвили: «Ведь психоанализ в действительности не исследует предмет так называемого бессознательного, который [есть] будто бы внутреннее, а создает возможность, условия для улова другого сознательного»³⁷. Альтюссер, кстати, считал трактовку бессознательного как «другого сознания» типичным примером опустошающей внешней эксплуатации психоанализа (в данном случае в интересах академической философии). Но Мамардашвили имеет в виду вовсе не еще одно расширение домена сознания за счет бессознательного, а то «*другое сознанию*», что неразрывно с ним слито и даже выступает органом сознания, которое само также орган этого иного.

Конечно, не следует преувеличивать интеллектуальную близость Лакана и Мамардашвили. Однако при всех (критических) отличиях в понимании сознания, кажется, следующая формула Лакана была Мамардашвили близка: «... Бессознательное есть та часть конкретного трансиндивидуального дискурса, которой не хватает субъекту для восстановления непрерывности своего сознательного дискурса»³⁸. И квазипредметности, превращенные формы «регулируют систему путем восполнения отсеченных ее звеньев и опосредований, замещая их новым отношением, которое и обеспечивает “жизнь” системы»³⁹.

³⁶ Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса. С. 225.

³⁷ Мамардашвили М.К. Начало всегда исторично. — <http://www.mamardashvili.com/autobiographical/beginning.html> — (Дата обращения: 2.06.2015).

³⁸ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 28.

³⁹ Мамардашвили М.К. Превращенные формы. С. 253.

Метафизический поворот

От понимания запаздывающего присутствия сознания Мамардашвили движется к попытке схватить сам момент чтения-письма, момент действительности, которая, только случившись, производит свою возможность. Этот момент не принадлежит сознанию, не контролируется им, но может быть встречен сознанием (и тем самым уже непоправимо преобразован). Поворот в интересе к мышлению имеет последствия и для понимания континуума бытия-сознания в его аспекте социальной тотальности.

Говоря об отказе участвовать в интеллектуально-административных способах управления реальностью, Мамардашвили поясняет свой выбор в интервью 1990 года: «Отсюда и внутренняя полемика, отрицание всех конструктивных способов вмешательства <в социальную жизнь>; отсюда — на этом уровне — восстановление европейской, гражданской, свободы. И, опять же, человек, обуреваемый этой идеей, не может сесть за создание теории организации и даже теории игр в той мере, в какой теория игр является частью или элементом теории организации. Хотя ясно, что есть какие-то аналитически проясняемые последствия, возможна и математическая обработка этого рода идей, но это уже не дело философов, это то, что позитивное исследование не может и не должно делать. Понимаете, есть вещи, которые вообще не могут быть предметом теории. Мышление, например, не может быть таким предметом. Возможна метатеория, но она обозначает просто то, что возникает внутри какого-то отношения к мышлению и какой-то работы с ним, а вовсе не является свойством некоего объекта. В качестве такого свойства мышление не существует, потому что даже основного мыслимого мы не можем обнаружить в качестве содержания нашей ментальности...»⁴⁰

В записной книжке 1968–1969 гг. запечатлен момент перелома, перехода к новой «исследовательской программе», вдруг кристаллизовавшейся между двух абзацев одной записи: «Философия, в отличие от искусства, не есть свободное творчество, т. е. она создает объекты для понимания предшествующего (и предзаданного) опыта, тогда как искусство — само этот опыт *ex nihilo* и не строит ника-

⁴⁰ Мамардашвили М.К. Начало всегда исторично. — <http://www.mamardashvili.com/autobiographical/beginning.html> — (Дата обращения: 2.06.2015).

кого понимания, ничего предзаданного пониманию. Интересно, что лишь современное искусство пришло к пониманию (и превратило это в сознательную процедуру), что произведение есть предмет, т. е. не означает ничего вне его, а само есть это нечто. В этом отношении философия родственна науке. Непредзаданным в ней (как и в философствующей науке) является лишь бытие мыслящего.

Все это неверно. И должно быть переписано так, чтобы философия и наука не отличались в этом отношении от искусства. Они — тоже творение форм (ничего не дублирующих в “реальности” — другое дело, что они на нее же бросают новый свет)⁴¹.

В первом абзаце философское понимание еще берется в ветхом смысле — оно пристроено к понимаемому. Второй абзац поворачивает к пониманию, одновременному своему объекту и находящемуся с ним в онтологическом единстве. В этой точке важно не впасть в новую иллюзию контроля над пониманием, не поддаться идее, что само производство форм *ex nihilo* целиком понимает себя. Сознание — есть возможность явления нового в бытии. Сознание поддерживает формы воспроизводства и одновременно (и почти тем же самым) провоцирует невозпроизводимость.

Вот запись 1972 г., в которой намечена «метафизическая» программа, выходящая за пределы как анализа историко-социальных обстоятельств познания, так и критики идеологии (но, безусловно, наследующая социоанализу сознания, предпринятому в шестидесятых): «Метафизика и онтология точечных пульсаций (рождение миров) и абстракций *ex nihilo*, а не человеческой субъективной организации, укорененной в универсальном, непрерывно едином (до любых пределов) миропорядке (где онтология — онтология сознания, а познание описывается через конструкцию самосознания). (...) Но интерпретированное бытие разрывает связь. Это вообще не вопрос лучшего знания того же. Оно вообще может быть не в том же бытии. Интерпретированное бытие разрывает связь, т. е. оно из себя порождает мир или миры. А не является опытом (неточным, смутным, несовершенным, ложным) относительно одного и того же (которое известно за него другому, еще и страдающему — при случае — за него). Науки о человеке так и не перестроили до сих пор. Как интерпретировано — так и есть. Это самостоятельный, бесконечно рефлексированный внутри себя

⁴¹ Мамардашвили М.К. Записи в ежедневнике (1968–1970 гг.) // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. С. 157–158.

творческий принцип, творческий источник новых форм. Как здесь расширить объективное?»⁴²

Отвергая грубую онтологизацию предметов сознания, Мамардашвили приходит к парадоксальной онтологии интерпретированного бытия. Интерпретация здесь — не отношение, овладевающее бытием, а необратимо случившееся исполнение бытия — каждый раз всего и сразу. Поэтому на место последовательного разворачивания истории мысли должно встать дискретное схватывание, которое само понимает себя как экспериментальное исполнение, дающее толчок бытию, но не завершающее его. Этот подход открывает и новое видение истории, и новое понимание философии как опыта-испытания.

История есть событие, в привычном смысле, неисторическое. Это «то же самое», случающееся непредсказуемым образом, бесконечно различное, но принадлежащее одной и той же истине: «...Вспыхивает и рождается то, что в действительности есть, и есть всегда (если я есть, то есть и это, приходит и привносится со мной (из вечности?)). В том смысле, что это принадлежит к тому нечто, что должно приниматься как беспричинное (или, что то же самое, *causa sui*), абсолютное или... откровенное. В этом смысле всякая истинная и точная мысль набожна — без какой-либо специальной религиозной спецификации. Антиномия “сделанного” и саморожденного, “дарованного”»⁴³. В конечном счете это и есть философия истории Мераба Мамардашвили. И это же описание структуры и смысла философского действия: «Помочь акту мысли родиться — вот дело философии, выполнив которое она может отходить в сторону и замолкать. Вспоминается Витгенштейн: действительно, задача философии в том, чтобы перестать философствовать, когда хочешь. Ибо прийти в движение мысли мы вынуждены. А ищем то, что пойдет само. Подобно тому, как Декарт гордился тем, что управляет снами (которые работают сами). Помочь жизни и отойти: она *сама!*»⁴⁴

Новая интуиция истории не предполагает возможности завершить историческое движение формой, которая до конца познает сама себя. Держание формы, о котором Мамардашвили столько

⁴² Мамардашвили М.К. Записные книжки (1972–1980 гг.) // Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 2. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. С. 1074.

⁴³ Там же. С. 1075.

⁴⁴ Мамардашвили М.К. Записные книжки (1970 г.) // Там же. С. 1062.

говорит, задает только возможность совершения поступка, который артикулирует сам себя, но никак не предсказуемость и управляемость его последствий. Вопрос о свободе человека решается именно в рамках этой парадоксальной бессущностной онтологии, а не отсылает к антропологизированной сущности. Свобода — не то, чем человек распоряжается к пользе или ко злу для себя. Свобода вносится в мир, который может состояться только благодаря вторжению этой аномальной свободы; это свобода самого мира, но она не может явиться изнутри него. Дать ей сыграть и есть предел человеческого расчета.