

СОБЫТИЙНОСТЬ ПОЗНАНИЯ (К ТОЛКОВАНИЮ ЕСТЕСТВЕННОИСТОРИЧЕСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ М.К.МАМАРДАШВИЛИ)

В своей знаменитой книге «Бытие и событие» А.Бадью ставит вопрос о событии, и в связи с этим - о радикальном обновлении философии. Событие есть свершение опыта, а опыт определяется формами наличного бытия (матема, поэма, политическое изобретение и эрос). Эти формы являются истинностными процедурами бытия, ибо само бытие всегда конкретно. Поскольку бытие как таковое всегда есть единое множественное, постольку онтология есть учение о конкретной истинности бытия. Философия же, по мнению французского философа, имеет дело с Истиной бытия, которая есть «пустое место», т.е. возможность осуществления бытия-как-бытия (точнее – извлечения бытия-как-бытия). Событие – это то, что отличается, но «дает быть» бытию-как-бытию [7,с.199-229¹]. Иначе говоря, философия имеет дело с событийностью бытия, его осуществлением и пониманием. Если бытие дано в своих экстатических схемах, то событие выступает как некое *ортогональное* к этим экстатическим схемам времени *действие*. Ортогональность означает здесь то, что событие оказывается местом доступа к бытию. Бытие – инвариантно, событие - индивидуально. Множественность единому бытию придает именно событийность; она позволяет ответить, почему инвариантно бытие в различных истинностных процедурах. Бытие является в этом случае предметом онтологии, его событие – предметом собственно философии как метафизики. Если онтология как учение о бытии может быть «завершена» (в математике), то философия как учение о его событийности и истине бытия как такового всегда является открытой. Ибо она соотносится с четверкой модальностей события бытия – неразрешимым, неразличимым, родовым, неизменным [1,с.170]. Такая позиция А.Бадью, безусловно, является радикальной по отношению к традиционному пониманию философии и своим платоновским жестом ставит вопрос о новом понимании бытия, истины и субъекта. Можно спорить о действенности и познавательной эффективности такой позиции, но событийность, по-видимому, вообще основная тема современной философии.

Суть данной статьи сводится к простому тезису: философия М.К.Мамардашвили содержит собственную глубоко проработанную и оригинальную *онтологию события*, отличную, конечно, от подхода А.Бадью, но так же радикально ставящую вопрос об обновлении философии. Речь идет о работе «Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии». Она была «заслонена» последующими работами «Идеалы рациональности» и циклом «Декарт-Кант-Пруст», а, между тем, их основные темы заданы именно анализом событийности познания в этой работе². Нас же будет интересовать именно это ее позитивное гносеологическое содержание, хотя она содержит вопрос о событии сознания и новом понимании опыта в философском смысле вообще.

1. Рефлексивная плоскость традиционной гносеологии. Основная проблема классической гносеологии заключается в том, что в ней ее предмет берется дважды: сначала как естественная форма познающего мышления, затем как специально полагаемый и независимый предмет. Происходит как бы «удваивание» ее предмета. Аналитик сначала рефлексивно находит уже готовые акты (формы) сознания, а затем полагает их в реконструкции как независимые от рефлексии, «объективные» содержания сознания. Можно сказать и наоборот, сначала он рассматривает содержания сознания как «объективные» (содержания или объекты «мира»), а затем в рефлексивной позиции – полагает их как формы самого сознания. То, что ученый рассматривает как объективные понятия, философ понимает как идеально-конструктивные построения сознания. Однако при этом совершенно упускается из вида тот момент, что рассматриваемые формы мышления понятия сами являются определенными содержаниями, задающими понимание процесса мышления. В рефлексивной позиции провести это различие между содержаниями и формами мышления сложно; выделить условия видения в рамках самого видения невозможно. Альтернативой является или эмпирическая фактичность описания, или трансцендентальный аргумент. В первом случае теория познания сводится к психологии и теряет свой

¹ Особенно в Размышлении 18: Das Ereignis beruht auf dem Was-nicht-das-Sein-als-Sein-ist, S. 217-219).

² Например, в работе «Идеалы рациональности» многие темы «Стрелы познания» были артикулированы, но не концепт «события».

смысл обоснования процесса познания. Во втором случае вводимые трансцендентальные «дополнения» «выводят» за пределы эмпирического опыта. Так поступала классическая гносеология, немецкая классическая философия, неокантианство. Но в этом случае оказывалось, что теория познания не имеет отношения к реальному процессу познания и к реальному психологическому опыту.

В феноменологии Гуссерля был поставлен вопрос о различии предмета и нормы сознания: то, что схватывается феноменологически как предмет («вещь» сознания), на самом деле является его идеал-конструкцией (нормой). Поэтому, согласно основателю феноменологии, в полном смысле слова теорию познания нельзя назвать теорией, ибо то, что она описывает, не является эмпирией сознания, но является конструкцией, «нормирующей» сам процесс познания. Отсюда и основной мотив феноменологии – понять и пояснить существующие познавательные образования и формации с точки зрения их конститутивных элементов и идеального смысла [8, с.72-87]. Феноменология в итоге оказывается конструктивной дисциплиной, задающей некоторые онтологические основания (ноэтико-ноэматические структуры), которые задают смысл (основание) эмпирическим исследованиям. Описание феноменов является нормативным основанием описания эмпирических психологических форм сознания [6, с.14]. Однако, и в рамках феноменологического подхода сохраняется изначальная трудность теории познания: познающее мышление понимается через само себя. Можно выделить с помощью техники феноменологического анализа некоторые привилегированные акты сознания и рассматривать их как «объективные» основания при анализе других содержаний, а затем – совершив новую редукцию – последние рассматривать как «объективные» смысловые основания первых.

Кризис традиционной теории познания связан именно с невозможностью независимого наблюдения. В рамках рефлексивного подхода существование познающего мышления рассматривается через его сущность, а его сущность как его существование. Но аристотелевский аргумент «третьего глаза» нереализуем, ибо мы не можем найти некоторую «третью» позицию для анализа сознания и сознания самого сознания, сознания как «объекта» и сознания как «субъекта», познающего мышления как предмета теории познания и как метода анализа. И мы не можем «выскочить» из *плоскости* самого процесса познающего мышления (мы говорим «плоскости», ибо рефлексивное мышление разворачивается как временной линейный процесс).

Позиция М.К.Мамардашвили как раз и заключается в том, чтобы рассматривать акты познания нерефлексивным путем, т.е. как некоторые реальные события действительности, отнюдь не сводящиеся к содержанию самих себя. Общий смысл подхода философа заключается в том, чтобы рассматривать само событие познания как такое событие реальности, первоначально нерасчлененного континуума «сознания-бытия», которое разворачивается в своем осуществлении как становление самого сознания как «сознания» противоположного ему «бытия». Такой подход предполагает смену позиции, М.К. называет ее «феноменологическим сдвигом» или «необъективирующей рефлексией». Этот «феноменологический сдвиг» противоположен гуссерлевской позиции. Речь идет о том, чтобы «сдвинуться» не в плоскости сознания и его смыслов, а «сдвинуться» перпендикулярно, ортогонально, в плоскость самого свершения, осуществления акта познания. Иначе говоря, рассматривать его как *бытие*. Сознание в таком случае рассматривается как некое бытийное, живое образование, некий естественный объект, живущий своей жизнью, ««полевым» эффектом которого являются мысли в наших головах» [6, с.20]. Повторимся: речь идет не о содержании сознания – предметном или рефлексивном, ибо и то и другое есть идеальные и конструктивные образования самого сознания. А о его бытии как действии, как реальном осуществлении. Событие сознания оказывается таким его свершением, становлением, явлением, которое происходит совершенно «объективным» путем в силу его специфических законов. И его нужно понимать как некое объективное движение, как движение самой реальности или в реальности [6, с.20]. Поэтому речь идет о собственной «физике» познающего мышления, о его «вещных», предметно-деятельностных механизмах. Эти предметно-деятельностные механизмы сознания суть не идеал-конструктивные содержания, контролируемые волей и сознанием, но образования самого сознания, его генетические, порождающие, «производящие» структуры.

Осуществление (событие) этих предметно-деятельностных механизмов сознания и порождает и само содержание, и «знания» как его продукт, и рефлексивное различие «субъекта» и «объекта», и даже само различие между сознанием и Миром. Короче говоря, нужно понять сознание не как *со-знание*, а как бытие, точнее – поскольку со-знание само есть бытийствующий феномен (в своем рефлексивном модусе) – как *со-бытие*. Сознание в таком случае есть естественноисторическое образование, а процесс познания не логический, а естественноисторический процесс.

В таком случае, теория познания становится, во-первых, действительно теорией, ибо ее предметом становится познающее мышление как действительный *объективный* процесс. Теория познания становится действительной онтологией, а не метафизикой. Эта действительная онтология в качестве предмета имеет опыт (Erfahrung) как единство события (Ereignis) и развертывания сознания (Synthese), в том числе и в форме рефлексивного обращения (Reflexion).

Во-вторых, в этом случае мы имеем дело не с рефлексивными актами сознания, а с его онтологическими механизмами, не с рефлексивным «псевдогенезисом» (воспроизведением), а с действительным его генезисом, причем – с генезисом, понимаемым как свободное явление, свободное предприятие.

В-третьих, это радикально меняет сами основания описания сознания. А именно, мы не можем строить теорию познания рефлексивным путем на основе образа деятельности, но должны рассматривать это произведенное действие непредметным путем – как чистое осуществление. Иначе говоря, наш язык описания должен быть символическим языком, а не представлением.

В-четвертых, эта теория познания является естественноисторической потому, что имеет дело с познанием как естественным жизненным экспериментом, развивающимся историческим путем.

2. Топология события. Теперь необходимо мыслить событие как действие, прямое осуществление знания, акт установления некой причинно-следственной связи или закона, который и будет фиксироваться в содержании знания. Но эта фиксация всегда происходит и затем продолжает обнаруживаться всегда после, вторым шагом. М.К.Мамардашвили вводит образ Бога, осуществление которого и является творением мира и его законов, так что изменение этих законов «всегда» уже может быть только после само акта творения. Невоплощенный Бог не мог бы познавать [6,с.96-97]. А следовательно, событие (акт творения) есть непосредственное осуществление бытия, как того что может быть познано, но только уже вторым шагом; бытие-как-бытие становится «знанием» на втором шаге (не рефлексивно пока, а именно как осуществленное «знание» бытия).

Итак, событие есть некоторый неразделимый момент *«теперь»*, который «вмещает» в себя все бытие, разом и необратимо. Это в полном смысле осуществление, воплощение, обретение размерности бытия. Но это значит, в свою очередь, что само «теперь» имеет свою собственную размерность, некий топос, вмещающий в себя всю полноту бытия. Это своеобразная «растяжка» момента «теперь» не поддается линейному изображению, поскольку касается *различия* в самом бытии. Речь идет не о мыслительно-познавательном различии, но о различии в самом бытии³. Это такое «потенциальное» пространство, ортогональное временной линии «теперь». Это время, развернувшееся пространством как бы «поперек» привычной «линии времени», фиксируемой после в сознании. В момент события актуально происходит как бы «растяжка» этого момента «теперь», так что в этом интервале воплощается вся полнота бытия. Значит, в каждом моменте «теперь» бытия и ортогонально к нему содержится вся полнота потенциальных возможностей осуществления, можно сказать вся мировая гармония, но которая «кусочно», «конечно» воплощается в моменте осуществления. И потому, осуществляясь полностью в актуалгенезе события, бытие предстает только конечным образом - в точке события. (И таковым предстает и для познающего субъекта: знание всегда конечно, а процесс познания предстает как конечный набор операций). Такая точка «теперь» оказывается «мировой точкой», фактом мирового устройства.

Поэтому событие необратимо: в каждый конечный момент «теперь» осуществляется вся полнота потенциального бытия, но необратимым образом. Поскольку речь идет именно об осуществлении, то мы не можем до самого акта осуществления эмпирического явления, говорить не только о бытии (осуществлении Бога) и «знании», но и самом субъекте познания. Классическая теория познания предполагала и бытие, и знание, и истину, и самого субъекта как бы преданными процессу познания. Между тем, чтобы стать предметом познания, бытие должно быть, осуществиться, и только вторым шагом оно выступает как познаваемое бытие. Акт события и есть акт данности, «реализованности» бытия, но такой в котором нет различия между бытием и его познанием; это единый акт. Поэтому «постулат о его обязательной, далее не анализируемой данности (данности не сознанию, а самого по себе – «должно иметь место, происходить, быть») и вырывает нас впервые из философии сознания, из регулятивных рамок аподиктической первичной ясности «данности сознания» - должно «само сделаться» (вместо умозрительной лишь непрерывности...)» [6,с.51]. Поэтому событие оказывается реальным актом осуществления бытия (познания), точнее актом осуществления в котором единая континуум «сознания-

³ Это различие бытия и события у М.К.Мамардашвили принципиально отличается от различия бытия и со-бытия у Хайдеггера.

бытия» дифференцируется на различие «сознания» и «бытия». Событие оказывается дополнительным, но безусловным условием самого процесса познания; «дополнительным» в том смысле, что каждый момент (акт) познания и должен быть понят как событие на всем множестве единичных индивидуальных проявлений⁴. Событие – трансверсально.

Классическая гносеология, безусловно, понимала событийность познания. Более того, момент событийности четко фиксировался в «ортогональности» творения по отношению к линейной развертке конечной дедукции знания. Эта «вертикаль» находит выражение в свободном моменте «теперь», отличном от простой длительности (duration), в «дополнительности» силы Бога к существованию cogito у Декарта. В соединении в Боге атрибутов мышления и протяженности у Спинозы, где параллелизм идей и тел находит свое соединение в Боге (как бы «вертикально» от плоскости атрибутивного развертывания). В гармонии монад у Лейбница, которые не взаимодействуют друг с другом, однако в себе воспроизводят весь универсум, поскольку их природа (сущность) выступает мерой их совершенства как выражения совершенства всего универсума (бытия). Наконец, в понимании явления как реального синтеза сознания у Канта: именно реконструкция синтеза чувственности и рассудка как реального события позволяет открыть временность явления. Однако, эта событийность познания в классической гносеологии развертывалась рефлексивно и рефлексивно реконструировалась, а потому событийность развертывалась как «линейное время», как время сукцессивного ряда. Скажем у Канта как синтез аппергензии, антиципации и рекогниции, в котором единый момент времени как бы «растягивался» в интервал, вмещающий в себя моменты «до», «теперь» и «после» как одновременный и одномоментные. Аналогичным образом построено понимание временного синтеза и у Гуссерля – как единство существования интенции, ретенции и протенции. Правда, у Гуссерля диаграмма времени уже учитывает и событийность, вводя «вертикальную» координату синтеза времени (у Канта роль «вертикали» играет апперцепция). Между тем, даже рефлексивную реконструкцию необходимо понять как событийность, а потому наряду с линейным временем необходимо ввести дополнительную ортогональность трансверсальности события.

Поэтому необходимо понять, что перпендикулярно каждому моменту «теперь» линейного времени синтеза сознания развернуто еще время самого события. Это виртуальное (понимательное) время, это своеобразный топос или интервал «между» двумя примыкающими друг к другу точками «теперь». Необходимо заметить, что непрерывность линейного времени есть только рефлексивная непрерывность; на самом деле между моментами «теперь» линейного времени лежит бесконечность и от одной точки линейного времени нельзя перейти к другой, если само событие не повторится второй раз. Время события дискретно⁵. Все решается здесь, заново, необратимо и негарантированно, т.е. свободно. Поэтому событие и должно быть понято как творение. (Это момент постоянного творения Богом мира у Декарта: каждый момент времени в конечной точке «теперь» должна быть собрана вся полнота бытия, тоже самое на второй раз, заново). М.К.Мамардашвили выражает понимание симультантного времени события в новой *диаграмме* времени (§10,48,84б), где поверх и ортогонально линейному времени «что» явления имеется незакрытое «как» явления: «как» - потому, что выражает само действие осуществления сознания (нерасчлененное пока что тождество бытия и сознания), незакрытое – потому что каждый раз

⁴ «В действительности, проблемой соответствия являются не отношения знания «А» к объекту А, а отношение структурированного, организованного посредством «А» множества единичных, наблюдаемых А1, А2, ...Аn к А (скажем А будет предельной мыслимостью вариаций А1, А2,...Аn) и к «А». Научный предмет («закон и тому подобное), существование которого состоит в индивидуально, психологически и социально независимой мыслимости (потенциальной или актуальной) ...его множественных экземпляров... и который лишь в абстракции логической актуальной бесконечности определяется независимо от построения [задание «истины в себе», «понятия в себе»...]» [6,с.31-32].

⁵ «...С точки зрения содержания возможного свободного изменения, течение абстрактного времени, как это видно было еще Декарту, никак не связано, не содержит никакого синтеза: ни один последующий его момент в этом плане (хотя само время плотно и непрерывно) не вытекает ни из одного предшествующего. ...Поэтому речь и должна идти о синтезе времени: направленного порядка нет ни в естественно становящемся ряду показаний аппаратов отражения..., ни в последующих «чистых» соображениях, выводах, сравнениях, сопоставлениях, дискурсиях, осуществляемых мыслью под черепной коробкой, ... процесс может остановиться и прекратиться на любом месте до конечного состояния; не время его связывает и не какая-нибудь реальная связь в вещах-предметах мысли (она ведь должна установиться «один раз и только один раз» как раз в этом процессе), а транснатуральная сфера сознания, сознание, синтез времени, беспредметное сознание возможности нас самих в качестве знающих и понимающих...» [6, с.130-131].

это «как» недоопределено (доопределение и есть «закрытие», свертка в точку «теперь»). Только потом – после осуществления, после доопределения «как» и превращения его в «что» - происходит рефлексивный акт, который задним числом разворачивает свою реальную историю осуществления в логическую Историю⁶.

Таким образом, событийность познания предполагает как бы «объемную» развертку в двух измерениях: в горизонтальной плоскости синтеза временных «теперь» (бытия-явления) и вертикальной плоскости синтеза самого момента времени (события-осуществления).

3. Эмпирическая «метафизика» опыта. Онтология событийности познания М.К.Мамардашвили предполагает другое понимание опыта вообще. Это означает понять феномен как единство события и бытия, т.е. как *состояние*. Состояния, которые, конечно же, являются абстракцией гносеолога, должны обладать и феноменологической реальностью, нередуцируемым бытием (причем, бытием, не именованным в смысле субъекта) [6,с.85]. Эта феноменологическая, неустранимая реальность и есть само бытие понимания и смысла. Ключевыми моментами здесь являются следующие положения новой гносеологии.

Во-первых, это другое понимание пространства-времени опыта. Как уже отмечалось, такое понимание требует различения временного синтеза и синтеза самого времени [6,с.96]. Поэтому необходимо ортогональное понимание состояний, для которых точка «теперь» является только проекцией. В таком случае, мы имеем как бы две ортогональные развертки: линию времени и истории – линию узловых мер «теперь», и по отношению к каждой точке теперь «вертикальный топос» времени смысла. Причем это именно «топос», т.е. пространство, ибо растяжка момента «теперь» по вертикальной оси открывает потенциальную полноту смысла и понимания, которая в реальном событии актуалгенеза должна осуществиться в точке «теперь», но только уже как конечный смысл («здесь»). Переход во времени от одного представления к другому в каждое мгновение времени восстанавливает весь континуум пространства – уходящую в бесконечность «низа» смысла прошлого и устремленный ввысь космос смысла будущего⁷. Причем в каждый момент времени эти бесконечности и их граница актуально присутствуют в своей полноте: точка времени «вмещает» в себя бесконечность пространства. Это означает, что актуально в каждый момент времени мы не только имеем *актуально реализованную* «плюс» и «минус» бесконечности, но еще имеем потенциальные бесконечности пространства, относящиеся к моменту будущего времени (по узловой линии времени)⁸.

⁶ «Акт интерпретации вынимает из физической цепи и ставит в другое, логическое пространство, где свои последовательности и цепи. И может ничего общего не иметь с последовательностью (ячеечной, линейной) принимаемых восприятий единичных объектов и мыслей о них, о которых мы судим в своей, предполагаемой универсальной последовательности» [6,с.49].

⁷ Здесь «течение» времени идет будущего к прошлому, а прошлое оказывается нереализованными не реализуемым до конца, ибо момент времени «теперь» «закрывает» возможность осуществиться этому прошлому. Поэтому М.К.Мамардашвили и задумывается о «высвобождении» прошлого, которого никогда не было или которое никогда не было настоящим. – См.: [6,с.31].

⁸ «...«Время» здесь – пространственно видимым (различимым непосредственно) смыслом представленная симультанность-синтез (синтез времени, возможность не перебирать в последовательности то, что и не непроходимо в конечное время или чего вообще нет). Время – схема смены, перехода, движения, захвата движением разного в Одном. Вернее, время – схема возможного изменения, преобразования в то или иное *состояние*. Но сначала «качество» должно быть представлено пространственно как предельное и граничное условие взаимодействия (то есть не в том смысле, что оно пространственно, а в том, что *представляется* в нем – например, в «чистом»). За счет того, что в пространстве осимулирована схема направляющего изменения (свободного, самопричиненного преобразования, а не рассеянно причинного) *versus* неконтролируемые, утекающие изменения. Для нас его (а вместе с ним и весь поток) держат символы. Это связанное время... С другой стороны, задание *места*, смотря из которого мы видим предмет таким (а не другим). Символ является местом. Время здесь – не движение, не последовательность, а временное *состояние* (символически, трансверсально), законченный и заверченный снимок бесконечно-многого. ...А последовательность теперь уже будет по континууму *событий*. То есть прикрытие накрывающими точками «между» (которые на деле не есть одна и та же точка пересечения) эмпирические «тела глубины» должны быть вынуты из них и для них должно быть составлено, задано, построено *их* целое поверх и поперек непрерывно сбитой внешней реальности целого физического мира, данного нам классическим описанием-спектаклем, субъектно-объектно разграниченной рефлексивной структурой знания» [6,с.112-113]. См. так же:[6, с. 149-154].

Во-вторых, в таком случае необходимо понять феномен познания как своеобразный «полевой» эффект: актуализация в момент конечного «теперь» бесконечного смысла. Это реальное явление бесконечного смысла в конечном моменте времени познания и обеспечивает эффект «закона» и независимости от случайностей: в противном случае истина носила бы случайный характер [6,с.57-58]. ««Поле» - поле мысленного действия, функциональное по связностям и аргументативности элементов, очерчиваемое или создаваемое, выделяемое точками пересечений различий, ... поле продуктивное (в том числе, и в воссоздающем воображении)» [6,с.58-59]. Это феноменальное поле представляет собой универсум монад, или сверхиндивидов, каждая из которых представляет собой некую целостность смысла, имеющую, однако, поскольку речь идет о реальном событии, «тело» существования. Здесь мысль М.К.Мамардашвили очень близка к мысли Лейбница. Мир представляет собой универсум монад, каждая из которых является целостной единицей; каждая монада имеет внутренний смысловой принцип существования, выражающий присущую ей меру совершенства (сущность); эта мера совершенства (сущность или природа монады) выражается в наличии у нее «тела», каковым являются менее совершенные монады. Согласно М.К.Мамардашвили, монады есть потенциальные формы (целостности) смысла, которые в своем актуальном осуществлении имеют свою пространственно-временную развертку в человеческой психологической чувственности. Поэтому в действительности мы всегда имеем дело с феноменальным телом, с телом понимания, телом смысла в его чувственной форме. Это можно выразить и так. Необходимо мыслить целостные формы-сущности в поле смыслов, это целостные структуры смыслов; само «поле», «топос», универсум смыслов есть некий сверхиндивид (как у Лейбница, Бог есть супермонада). При актуализации, в момент «теперь», в событии, в линейном времени осуществляется «тело понимания» монады. То, что в универсуме смысла присутствует как чистый, идеальный смысл, в событии осуществляется в своем бытии телесным образом («чувственность понимания», «физика понимания»). Монада как целостность смысла является чистой формой или структурой, чистым различием. При актуализации смысла в момент «теперь» структура развертывается «поверх» индивидуальной человеческой чувственности, поверх особенностей нашего чувственного аппарата (потому-то монады сверхиндивидуальны). Монада *не есть*, она осуществляется в «теле понимания»; структура смысла воплощается в «качествах». Смысл всегда событийно «дополнителен» к своему воплощению в конечном «качестве» (в точке «теперь», в точке «пересечения»).

В таком случае, необходимо событийность познания понимать как чистую действенность, как осуществление, как «развертывание» на и поверх чувственных качествах структур смыслов. Поэтому «поле» познания является континуумом «бытия-сознания», которое в силу собственных реальных эффектов, действий и различий различается. «Поле» это континуум матричных структур (форм-монад), которые в событии актуализации получают телесное воплощение. Сами по себе эффекты осуществления и действия различения не фиксируются, они носят событийный характер. Фиксируются - всегда уже потом и рефлексивно - их продукты, их собственные содержания - «бытие» и «сознание», «субъект» и «объект», «смысл» и «чувственность», «идею» и «тело». В терминах наблюдений само действие (событие) и его продукт неразличимы; смыслы неотделимы от чувственных «качеств» и предметных воплощений [6,с.90].

Сам по себе чувственный телесный аппарат как природный орган не познает. Необходимо дополнение сверх и поверх линейной рассеянности амплификация (усиление) чувственности. «Монадология» М.К.Мамардашвили и описывает такую амплификацию: событие оказывается осуществлением в конечном качестве смысла, монада-форма получает телесное воплощение в «чувственной» ткани явления. Собственно в этом случае есть два пути: платоновский – полагание другого мира смыслов, и кантовский – полагание априорных форм самого аппарата познания⁹. Мамардашвили М.К. предлагает «третий» путь: «...но неразложимые в терминах объектных содержаний, «качества» разложимы в терминах матриц (матричных состояний и матричных структур) человеческого эксперимента и предметно-деятельностного бытия «монадо-существ», в сложном структурном единстве и сращении (симбиозе) с которыми находятся реальные живые существа» [6,с.71]. Дело в том, чтобы

⁹ ««Качества», «действенности», наблюдаемые в «точках пересечений» соответствий и неразложимые в терминах объектных содержаний, остаются психологической и духовной мистерией (оставляющей религиозно-метафизический выход из той земной случайности, которую это вносит в картину физических законов). Тяготеет к двум мирам – миру идеальностей и миру физиологии, индивидуально-психологических механизмов, между которыми пропасть» [6,с.71].

понять именно континуальность и событийность первоначально нерасчленимой реальности бытия-сознания.

В-третьих, такое понимание хронотопа познания приводит М.К.Мамардашвили к топологическому и энергийному пониманию сознания. Здесь он очень близок к пониманию событийности субъективности Ж.Делеза¹⁰. Как известно, вместо традиционного – временного и ментального – понимания мышления Ж.Делез разрабатывает особое понимание мышления как топологической реальности. Пространство логосферы, сферы смыслов определяется рельефом, складками, которые есть возмущения и аттракторы малых перцепций субъективности. Понятие дифференциалов мышления, очень близкое к теории малых перцепций Лейбница, напрямую связано с таким пространственно-энергетическим истолкованием: для того, чтобы сознание осуществилось как со-знание, т.е. рефлексивно, оно должно обладать определенной силой интенсивности.

Стало быть, можно мыслить само мышление как некий волновой процесс различной степени интенсивности; смыслы есть «пики», достигающие определенного порогового уровня восприятия. Сознание и мысль вообще есть интерференция малых перцепций, так, что сознательной становится та перцепция или точнее – их эффект «сложения», которая в силу этого «достигает» поверхности осознания. Смыслы – это гребни и пики складок малых перцепций, или суммарных эффектов их резонансов. Ясно-смутные мысли есть указание на их генетическое основание: дифференциальные отношения между малыми перцепциями [2,с.153]. Мышление есть конфигурирование субъективности, складывающееся в такую рельефную картину смыслов. В этом смысле, сознание есть поверхность мышления, субъективности; сознание поверхностно, мышление (субъективность) глубинно. И в том, и в другом случае – мысль есть некая *складка*. Непрерывность сознания обеспечивается определенной силой интенсивности-энергичности самого мышления.

М.К.Мамардашвили также предлагает мыслить полевые эффекты и действия в актах познания. Они рассматриваются им как «складки», «упаковки», «полости», «пазухи», «мешочки», необратимые «развертки» и «сворачивания» в точках «теперь» смыслов, в чувственных «качествах» монадических структур и т.д. [6,с.141-142]. Именно в рамках понимания мышления Ж.Делез, как известно, и пользуется аппаратом «импликации-экспликации-перпликации». Более того, описания актов познания как живых явлений у М.К.Мамардашвили разворачивается не только в энергийно-топологическом описании полевых эффектов мышления. Описания индивидуации сознания М.К.Мамардашвили практически конгениальны описаниям Делеза «дифференциации/дифференциации» мышления (М.К.Мамардашвили говорит – *differanse*) и актуализации как осуществления идеального смысла (волны познания) [6,с.71-76]. Фактически актуалгенез смысла (формы-монады) (в «вертикальной плоскости» поля) в точке «теперь» может быть понят как индивидуализация смысла. То есть как такая актуализация, в которой происходит дифференциация (различение) самого актуализируемого смысла (структуры смысла). В самой точке «теперь» (в «горизонтальной плоскости» поля) актуалгенез выступает как становление чувственного «качества». То есть как такая актуализация, в которой происходит дифференциация (становление) самого «тела монады» как ее воплощения. Различение в первом смысле есть импликация («упаковка») смысла в телесное «качество», различие во втором смысле есть экспликация («распаковка») чувственности тела смысла. Это амплифицирование чувственности: тело- это орган смысла.

В этом понимании живой событийности субъективности М.К.Мамардашвили и Ж.Делез конгениальны и одновременно оригинальны. Отличие второго от первого заключается в том, что для Ж.Делеза вопрос заключается в констатации самого различия, критике философии представления и необходимости «эмпирической онтологии». Для М.К.Мамардашвили же в данной работе констатация необратимости события познания требует изменения в основаниях теории познания и методологии науки. Однако, и у того, и другого речь идет об изменении самих оснований европейской метафизики.

В-четвертых, это означает иное понимание самой эмпирии опыта (явления). Здесь «снимается» вопрос об эмпирии как чувственности как таковой и вообще вопрос классической гносеологии (в кантовской постановке) о явлении как синтезе чувственности и рассудка. Первичная эмпирия – это «тела понимания», изначально наполненная смыслом чувственность, поскольку речь идет о едином и нерасчленимом континууме «бытие-сознание». Кантовская постановка вопроса сохраняет свое значение, поскольку

¹⁰ Отметим, что и тот, и другой опираются при этом на Лейбница. Лейбниц в отличие от Декарта и Канта имел дело не с *cogito*, а с универсумом сознания. Это и приводит его к метафизике «полевых» эффектов сознания. М.К.Мамардашвили специально указывает на это. – См.: [6,с.150].

мы имеем дело всегда с уже совершившимся «синтезом» сознания. Но дело в том, что это единственная и изначальная реальность опыта. *Мы понимаем не сделанное, а сделанным*, говорит М.К.Мамардашвили¹¹. Иначе говоря, понимание, рефлексивное осознание, познавательное «разложение» сознания на элементы, дифференциация способностей совершаются уже после. Это последующее понимание, которое опирается на первое необходимым образом. В этом смысле первичный синтез самого события понимания, сознания, мышления – это *Urgrund, Urbild* самого сознания, каким оно дано себе в самосознании. Произошло событие (эффект) осуществления понимания, первичная трансценденция, которая этим же движением экранировалась, закрылась от своего понимания. Эмпирия опыта здесь чувственность как смысловое тело, как «превращенная форма»¹². «*Без понимания нет знания, а есть только вещи*» [6,с.101]¹³. Здесь не только снимается антиномия между трансцендентализмом и психологизмом, но появляется возможность иного истолкования платоновского видения и анемнезиса. Это не чувственность как природный орган, а понимающий организм, нерасчленимый «кентаврический» объект (различение «чувственности» как пассивной отражательной восприимчивости и «идеальной формы» являются не более чем абстракциями, правда, объективно порождаемыми самим фактом необратимости и нерасчленимости первичного синтеза). Это чувства-теоретики¹⁴. В результате первичной трансценденции, сама чувственность становится условием понимания: само видение и видимое становится функцией органа зрения, слышимое существует только благодаря слушанию, и т.д.¹⁵. Мы нечто понимаем, не потому что это есть и мы его видим, а мы это видим, потому что понимаем видимое: если не понимаем, то и не видим; в самой по себе природе нет вынуждения для понимания и для видения.

Это в полном смысле другая, особая эмпирия¹⁶, речь идет не собственно об органах тела, а об *органах понимания и действия*. М.К.Мамардашвили называет их неудобоваримыми словами – «машины мышления», «ноогенные машины», «амплификаторы чувственности» и т.д. А между тем, речь идет у него о том, что понимание познания как мирового события, как реальной живой трансценденции требует понимания того, что психика как естественный объект не имеет смыслового наполнения. Эмпирия опыта есть феноменологическая ткань, тело смысла, отнюдь не локализованное в пространстве тела и психики

¹¹ *Понимание сделанным* - есть исток мамардашвилевской идеи «произведенного произведения», *orega orekans*. Эта идея, по нашему мнению, более фундаментальна, чем идея понимания посредством письма Дерриды.

¹² «Мы понимаем телом...» [6,с.31, с.88]. Здесь отметим, что нельзя путать понятие «континуума «бытие-сознание» и понятий «превращенная форма», «кентавр-объекты», «янус-космология», «големические тела» и т.п. Континуум «бытие-сознание» есть первичная нерасчленимая реальность, которая своим собственным осуществлением закрывается своими продуктами. Эти продукты первичных действий эмпирически предстают как «сознание» («знание») или физические «предметы». Однако, они есть ни то, ни другое, а именно продукты первичного превращения. Для их анализа М.К.Мамардашвили и разрабатываются понятия «превращенных форм» и т.п. Они и есть «третьи вещи».

¹³ См. так же схему опыта [6,с.252].

¹⁴ Поэтому это «эмпирическая метафизика», которую М.К.Мамардашвили в «Кантианских вариациях» называет «метафизикой а posteriori».

¹⁵ «Орган видит (то есть рождает, организует ситуации, из которых извлекаемы уже затем правильные структуры, что и есть видеть, иначе мы не видим), слово говорит (то есть рождает бесконечное число правильных и осмысленных фраз). Это безсубъектное сознание, т.е. неограниченное, бесконечное – как раз неинтенциональное. И бессубъектное – «оно» понимает» [6,с.80].

¹⁶ «Орган зрения не есть глаз, а чувственная ткань, простирающаяся в мир вне ограничений, видимой дискретной формы тела... В проработке сознанием психики (и материи и образуются органы, образуются квазивещественной укладкой, инскрипцией понятий и значений (живущих теперь своей собственной, неконцептуализированной жизнью) и не существуют вне «проработочной» сферы сознания каким-либо натуральным образом (хотя проявления их действия и наблюдаемы со стороны физически,будучи, тем не менее, естественными законами не объяснимы). Это и не материя, и не дух. А в составе космоса есть» [6,с.129]. И еще: «...«Тело» (или «телоформа») должно вырасти, индивидуально-психический механизм должен проработаться сознанием..., приставить к себе насадки и амплифицироваться его инскрипциями – тогда что-то породиться. Породится в том смысле, что «человеческий объект» («причина») – «третья вещь», первичная символическая жизнь сознания, которая никогда не предстанет сама, - пришлет своего заместителя, понимающую материю своего отсутствующего присутствия... (где мышление и есть действительность, где что-то из действительности есть «ходячее» мышление; но не в смысле унаследованной философии сознания с ее Я=Я), бесконечно (независимо от текущей интенсивности чувственных состояний) обновляемый познавательный эффект. Эти порождающие свойства психики и есть расширенная чувственность» [6,с.104].

человеческого индивида, но существующая на нем. Мы не можем полагать врожденные формы Декарта-Лейбница или априорные механизмы сознания в смысле Канта, но мы можем понимать то, что «есть» (существуют) некие собственные деятельностные структуры сознания, неотделимые от его эффектов и реализуемые и проявляемые в них. Эти структуры и формы не предданы, а проявляются как собственные структуры в каждом акте события сознания (познания). Они не есть индивидуально-психологические, но в полном смысле слова структурируют, определяют индивидуальную психику в самом акте познания. Повторимся, нет необходимости метафизически полагать их где-то – их топос носит феноменологический характер, и нет необходимости рассматривать их как «всеобщие родовые формы» сознания. М.К.Мамардашвили говорит, что по отношению к индивидуальной психике они выступают как амплификаторы, усилители, «доводящие» ее до понимания [6,с.130]. Это в полном смысле слова априорные по отношению к индивидуальной психике механизмы, но заключенные не в психическом пространстве, а в пространстве деятельностно-предметном, а потому феноменологически-событийном [6,с.94].

Поэтому, в-пятых, речь должна идти о предметно-деятельностных механизмах сознания. Содержание знаний неразрывно связано с предметной деятельностью и в ней прежде всего корениться в смысле основных своих условий и продуцирующих знания сплетений, а не в какой-либо заданной и природно вечной организации психики. Предметно-деятельностные механизмы сознания – это именно развернутые в реальном физическом пространстве акты деятельности – и предметно-практической деятельности человека, и акты понимания, т.е. акты деятельности живого существа. При этом собственно реальным являются не сами физические предметы, акты деятельности или акты сознания, но именно единое пространство (континуум «бытия-сознания») ¹⁷, где полюсы понимания и физических явлений связаны в едином событии деятельности. Деятельность (здесь в смысле – объективного процесса) оказывается топосом, «местом» сцепления и связывания в нерасторжимую связь физических событий и событий понимания. Это единое пространство связывание физических процессов (объектов) и актов понимания и выступает как «объективные мыслительные формы», которые и структурируют индивидуальную психику: единичные физические предметы и действия становятся элементами этих мыслительных форм. «То есть нашим предметом являются предметно-деятельностные машины (и тела) понимания. Развитие и превращение отличается от обычных (или обычно изучаемых) физических процессов тем, что они не в универсуме полного знания (=полного бытия) и гипотетически божественной мощи интеллекта осуществляются» [6,с.101-102]. Иначе говоря, само существование, деятельность, понимание это всегда экспериментальное испытание мира, в событии и осуществлении которого устанавливаются, исторически формируются сами эти «объективные мыслительные формы» (структуры сознания и понимания). «Это значит, что содержание деятельности (≠ содержанию предмета) производится и существует в исторических формах, что «сетки» и содержательные конструктивные поля мышления историчны, образуют замкнутые горизонты мысли (развитие есть их размыкание), и что, следовательно, в конкретном содержании знания существуют и действуют генетические мыслительные связи (помимо структурных, одновременных)» [6,с.94]. Событийность сознания в момент «теперь» в актуалгенезе не только связывает в единый узел самим этим актом объективную предметность и потенциальную полноту смысла, объективируя их единство. Но в следующий момент «теперь» (по линии «горизонтального» времени) именно благодаря дискретности понимания эта объективация «определяет», «задает», «актуализирует» собой новое понимание: оно исторически обусловлено в этот момент первым. Поэтому «...центр тяжести истории, исторических изменений и перестроек лежит, вопреки видимости, не в эмпирическом потоке, а в этих объективациях, идеализациях, предметно произведенных допущениях...», - короче в том, что можно назвать онтологической, метафизической и экзистенциальной ситуацией проявления свойств и отношений, характеризующих полагаемую в мире физическую сущность. Или «машиной времени»» [6,с.53]. Речь идет именно об «объективных мыслительных формах», о структурах сознания, о «машинах мышления» именно потому, что анализ предметно-деятельностных механизмов сознания позволяет рассматривать его как объективное мировое явление, помимо его проявления в индивидуальных психиках людей (contra традиционной гносеологии). Как известно, первым опытом такого анализа сознания М.К.Мамардашвили считал работу К.Маркса [3,с.295-314].

¹⁷ М.К.Мамардашвили описывает его как пространство 3-х прилеганий: реальности, аппарата отражения и сознания. [6,с.77, с.58].

Следствия и опасности. Таковы основные моменты понимания событийности познания М.К.Мамардашвили¹⁸. Коротко укажем на главные, по нашему мнению, радикальные и позитивные следствия такого понимания событийности познания для современной теоретической гносеологии.

1). Вопрос о языке. Такое понимание ставит радикальным образом проблему языка для теории познания. необратимость событий познания и необходимость анализа объективных предметных механизмов сознания помимо его рефлексивных образов. Для описания объективного генезиса познания требуется иные приемы, чем феноменологическая дескрипция или рефлексия¹⁹ и иной язык. Наш язык предметен, он «приспособлен» к описанию предметов макромира, а не явлений генезиса. Для описаний событийности познания необходим новый непредметный язык, символический язык. Символ – это место презентации непредметного, это предметное описание того, что непредметно, а действительно. Только символический язык позволяет описать феноменологический топос событийности познания, выразить его трансцендентальность [6,с.119-121,с.189-193]. Все эти вышеописанные «сгустки», «складки», «инверсии», «тела смыслов», «горизонты обращений», образы «ленты Мебиуса» (в «Кантианских вариация»), математическая символика и т.д., необходима М.К.Мамардашвили для того, чтобы описать непредметное. Основы такого символического языка при анализе сознания, как известно, были им разработаны вместе с А.М.Пятигорским в работе «Символ и сознание» [5].

Сам по себе символический язык не спасает от «натуралистического» понимания в гносеологии, и всегда есть опасность метафизического гипостазирования символических описаний (например, опасность предметного понимания мамардашвилиевской монадологии или лакановского психоанализа). Тем не менее, ориентация на символический, даже – на математический язык, и критика представления при описании генезиса и событийности познания (Лакан, Делез, Деррида) - это вообще магистральная линия современной гносеологии.

2). Вопрос об истине. Постановка вопроса о событийности познания заново ставит вопрос об истине. В классической гносеологии и «знания», и истина были предзаданы познающему сознанию, которое на них было направлено. Иначе говоря, с одной стороны, и «знания», и истина первоначально полагались как нечто противостоящее сознанию, а затем в рефлексивном обращении обнаруживались как его собственные «содержания». Однако, критика «третьего» глаза и понимание континуальности «бытия-сознания» ставит вопрос об истине как феномене становления, события: истинно то, что стало таким вот образом. Иначе говоря, истина получает «онтологическое» толкование: она есть непосредственная фактичность становления. Истина, поэтому, не абсолютна, но и не относительна; она событийна [6,с.57-58]. В конкретный момент «теперь» осуществляется вся истина как смысловой момент этого «теперь». Поэтому «закон» может иметь единичное воплощение. Истина действительна, потому что она действительным образом осуществляется в конкретном событии, она возможна, потому что вся ее смысловая полнота в каждый момент времени должна быть повторена.

3). Вопрос о развитии. Только понимание событийности познания выводит нас на действительное понимание развития и историчности. Время события есть феноменальное время, интервал, растянутый над точкой линейного времени «теперь», означает возможность осуществления и изменения того, что само по себе произойти не может. Событие необратимо («стрела познания»). Необратимость означает здесь то, что происходящее производит такие изменения, которые самим фактом своего свершения порождают новое²⁰. Необратимость здесь означает то, что событие познания своим собственным

¹⁸ «Единица подхода – событие (вечно живое, безразличное к тому, что было, и определяющее, что будет; тянущее за собой прошлое и предопределяющее будущее», - волна распространения состояния (это формальная связность), - естественные объекты (структуры), сверхиндивиды (имеющие форму-сущность и тело). (Они устроены определенным образом, и то, как они устроены, так они и развиваются). Первая связность события (со-стояние) есть форма в смысле возможности следующей связности события – содержательной структуры (но это именно структура, а не предметное расположение содержаний). Versus самому себе равный, единый, «высвечивающий» ум» [6,с.139-140].

¹⁹ «Техника репродуктивно-предметного анализа и (раз)объективаций – непсихологического рефлексирования на реальных феноменах, где теория получается путем обратной проработки освобождений сознания, параллельных самому проявлению предметов теории как покинутых сознанием, расцепившихся с ним и, следовательно, поддающихся квазипространственной (обратной) развертке (с конечной ее растяжимостью) = появлению новых объектов. Обоснование-самообоснование» [6,с.79, с.69].

²⁰ «Развитие это то, в силу чего реализуется прошлое, деструктивное для до-развития. И сознательная наша жизнь не в универсуме полного знания (полного бытия) и абсолютной (бесконечной, божественной

действием производит свои продукты, в которых оно экранирует само себя, закрывает себя. Необратимость здесь означает, что событие сознания дискретно. Это и порождает проблему начала и проблему истории развития²¹. История есть реконструируемая реальность, но именно в качестве таковой она становится конструктивным элементом самой событийности.

Событийность познания вводит в гносеологию *свободу*: нередуцируемость дискретности событий и недедуцируемости, неразлагаемости моментов «теперь» приводит к тому, что необходимо понимать предметно-деятельностные механизмы как механизмы порождения свободных, незаданных, негарантированных до их свершения состояний, переживаний, пониманий и т.д. Только, когда они произойдут событийно, мы можем говорить, о переживании, понимании, свершении свободы (и о причинности мира) [6, с.198-202, с.209-210, с. 229]. Сама постановка вопроса о предметно-деятельностных механизмах свободных состояний кажется «странной», если забыть, что речь идет о функциях и работе этих механизмов: они не «производят» и не «вырабатывают» свободу, но их деятельность и есть *свободное действие* [6, с.50].

Вопрос о негарантированности (свободе) истины (бытия), необъяснимой устойчивости свободного явления как раз и «снимается» не путем гипостазирования субстанциальных идей или априорных форм, а указанием на то, что само явление, событие, опыт познания есть не «открытие», «обнаружение», а само сотворение, реализация этих структур, форм, идей. Поскольку речь идет о реальности неразделенного континуума «бытия-сознания», постольку это есть некая изначальная фактичность, первичная данность, дальше которой мы идти не можем.

4). Вопрос о субъекте. Такое понимание предполагает новое решение вопроса о субъекте. Само понимание опыта как единства события и явления не только ставит вопрос о новой эмпирии, новой чувственности, нового эстетизма опыта. Синтез опыта должен быть понят бессубъектное сознание [6, с.80, с.243-249]. «Субъект» здесь есть позиция различения, точка «теперь», в которой неразделимо бытие и сознание, но из которой возможным последующим шагом их различить. Само действие сознания, понятое событийно; «мысль – реальность» [6, с.79]. В момент «теперь» осуществляется сама мысль целиком и полностью как объективное, реальное действие. Но в следующий момент она себя экранирует, «упаковывает» себя в себя прошлую. Поэтому Ж.Делез называет мысль складкой бытия. М.К.Мамардашвили по этому поводу говорит, что такая временная «складка» - сингулярность есть «...состояние, без какого-либо классического «где», «когда», «кто», ибо оно само есть и «где» и «когда» и само себя понимает. В одном срезе точка, в другом срезе – интервал(эмпирический) сферы «бытие-сознание»» [6, с.90-91]. Мы не можем, поэтому, во-первых, привязывать мысль к наличному чувственному аппарату: субъект есть позиция *cogito*, или даже просто – *позиция*. Это вторым, рефлексивным шагом, мы можем и вынуждены в силу самого первого шага осуществлять такую «привязку» и полагать «субъекта» как наличного чувственно-телесного индивида со всей философией «Я». А, во-вторых, само объективное осуществление мысли как складки (монадического тела) требует понимания того, что само событие осуществления делает возможным/невозможным последующую мысль, последующее понимание – в том числе и самого себя как субъекта или «Я». Поэтому вопрос о субъекте для современной гносеологии – это вопрос бессубъектного мышления познания.

5. Мышление как экзистенция. Это важнейшие следствия естественноисторической гносеологии М.К.Мамардашвили; очевидно, что они лежат в русле основных проблем современной теории познания. Однако, они имеют важнейшие последствия не только для методологии науки, а и для понимания сути самой философской работы. Путь от «Стрелы познания» не случайно ведет к «Декарту-Канту-Прусту». Само мышление есть экзистенция; это есть принципиально неустранимый или, наоборот, вводимый в теорию познания элемент. Здесь необходимо разводить экзистенциальную философию и философию как экзистенцию. Для Ж.Делеза само мышление является философией, и, поэтому, здесь возникает опасность современной «софистики». А.Бадью, поэтому, различает онтологию и философию: последняя есть условие мышления (истины) бытия-как-бытия. Для М.К.Мамардашвили познание в целом, а не

в пределе) мощи интеллекта совершается. Феноменологическое выделение (жизненного) мира (мира развития и превращений) [6, с.87].

²¹ С одной стороны, мы не можем дедуцировать «начало» познания и обречены только на его реконструкцию. С другой стороны, эта реконструкция определена первоначальным сцеплением события начала. С одной стороны, история есть только рефлексивная реконструкция того, что «было». С другой стороны, она есть История потому, что в каждый момент эта реконструкция «определена» предыдущим моментом генезиса. С одной стороны, каждый момент событием, с другой стороны, есть «повторение предыдущего».

специально гносеологическом, смысле есть экзистенциальное предприятие, живая работа мышления, В таком случае, оно оказывается экзистенцией, обращенной и направленной на себя. Философия как мышление есть познавательный опыт существования. Но такой познавательный опыт в глубинном смысле оказывается изначально напрасным, незаконченным, обреченным на провал... Но вместе с тем, он является неустранимым условием самого существования и понимания. Философия тогда есть тщета и напрасность мышления, и его неустранимая необходимость. Это опыт без надежды на тотальное понимание, но дающий быть... Если в теории познания важно понимание мышления как экзистенции, то в философии в целом важно понимание экзистенции как мышления. Важен опыт бытия. «...Кто-то уже реализовал бытийный эксперимент своей жизни. И этим создал жизнь (как *форму*, разрешающую приведенные в действие силы) и передал ее другим» Нам остались символы этого деяния, которыми мы непрерывно и вновь и вновь воссоздаем себя в качестве живущих *этой* жизнью» [6,с.51]. «Философия должна реконструировать то, что есть и оправдать это» [4,с.10].

Литература:

1. Бадью А. Манифест философии.- СПб.: Machina, 2003. С.170.
2. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М., Логос, 1998. С.153.
3. Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Как я понимаю философию. М., 1990. С. 295-314.
4. Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. М., 1995.
5. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке). М., 2009.
6. Мамардашвили М.К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии. М., 1996.
7. Badiou A. Das Sein und das Ereignis. – Berlin: Diophanes, 2005.
8. Husserl E. Phänomenologische Psychologie. Text nach Husserliana, Band IX. – Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2003. S. 72-87. (§9. Die Wissenschaft als genuine Methode der Erfassung des Apriori).