

Н. Ю. Воронина

Судьба некоторых идей трансцендентализма в контексте поисков неклассической рациональности (М. Мамардашвили и Кант)

В контексте реформы «классической рациональности», реформы, понимаемой М. К. Мамардашвили* как создание новой онтологии ума, трансформируются основные идеи трансцендентальной философии. Новая рациональность для него — это новый трансцендентализм, сохраняющий исходные интенции кантовской философии. Но вместе с тем М.К. вносит парадоксальные изменения в ее основные концепты.

Мамардашвили видит принципиальную ограниченность классической онтологии ума в том, что событие мысли не являлось в ее рамках реальностью, а в качестве реального рассматривалось только содержание мысли. Если же учесть эту событийность самой мысли, то классическая схема описания окажется невозможной для реального наблюдателя, а выполнимой только для «абсолютного наблюдателя». В связи с тем, что наблюдение является уникальным и необратимым фактом, выполнение классической схемы означает нарушение топологии мысли, незаконное умножение миров. Нельзя, например, заглянуть в момент «до» открытия законов Ньютона и сказать, что до их открытия и независимо от него эти законы именно в той форме, в какой они были открыты, уже были истинны. «И когда кто-нибудь говорит, что Ньютон открыл угловой момент скорости, и имеет этим в виду объяснить знание отражением действительно присущего физичес-

* Далее — М.К.

кому движению свойства... то он вводит этим в объяснение сознательного явления... предпосылку, в которой уже содержится знание о мире, являющееся само продуктом ньютоновской физики...» [1, с. 26]. Возникает эффект третьего глаза, сравнивающего порядок вещей и порядок мыслей, имея возможность извне (не создавая возмущений в реальности — ни в вещах, ни в мыслях «о них») смотреть на то и другое. Реальное выполнение мысли изменяет реальность — вот вызов, брошенный абсолютному наблюдателю и классическому уму, вызов, который предстоит осмыслить уму «неклассическому».

Рассмотрим важнейшие концепты трансцендентализма, претерпевающие трансформации в неклассической философии.

Целостность трансцендентального субъекта и непрерывность поля опыта

Для Мамардашвили невозможность сохранения целостности когитального сознания вытекает из основного принципа неклассической рациональности — фактичности, событийности мысли, не сводимой к ее предметному содержанию. Событийность мысли ставит под вопрос совершенство, полноту, тождественность когитального сознания: «Я говорил о том, что существуют пустоты или зазор под необратимостью, в который мы не можем со своими понятиями... войти. Что это означает? Это означает радикальные ограничения возможности наблюдателя быть субъектом, т. е. автономным, конечным, деятельным источником содержаний сознания... А это есть принцип трансцендентализма» [1, с. 50].

В чем родственность и в чем различие позиций Канта и Мамардашвили в вопросе о целостности субъекта? И для Канта, и для Мамардашвили концепт единства или целостности трансцендентального субъекта связан с идеей непрерывности и однородности поля опыта.

Опыт понимается Кантом как синтез восприятий, как «эмпирическое знание, т. е. знание, определяющее объект посредством восприятий» [2, с. 146]. Непрерывность поля всякого возможного опыта обусловлена «естественным условием эмпирического единства времени» [2, с. 152]. Этим «естест-

венным условием» Кант, по сути дела, обосновывает все синтетические основоположения рассудка. Так, в отношении аналогий опыта он пишет: «Общее основоположение всех трех аналогий опирается на необходимое единство апперцепции в отношении всего возможного эмпирического сознания (восприятия) во всякое время; так как это единство должно лежать в основе а priori, то, следовательно, это общее основоположение опирается на синтетическое единство всех явлений согласно их отношению во времени. <...> Следовательно, это синтетическое единство отношений во времени всех восприятий, определенное а priori, есть закон, гласящий, что все эмпирические определения времени должны быть подчинены правилам общего определения времени, и аналогии опыта, которыми мы занимаемся теперь, должны быть этими правилами» [2, с. 146–147].

Первая аналогия опыта — это основоположение устойчивости субстанции, согласно которому «то, что изменяется, пребывает» [2, с. 151]. Возникновение и исчезновение субстанций «уничтожило бы естественное условие единства времени, и явления относились бы тогда к двум различным временам, в которых рядом протекало бы существование, что противоречиво» [2, с. 152].

Доказывая вторую аналогию (основоположение временной последовательности согласно закону причинности), Кант говорит о различии между субъективной последовательностью представлений в апперцепции и объективной последовательностью в самом явлении. Различение их как представления и представляемого предмета возможно только благодаря тому, что понятие объекта содержит наличие в нем необходимого способа соединения многообразия. Необратимая последовательная связанность времени — и оказывается чистой формой закона причинности. «Этот прогресс во времени определяет все, и сам по себе ничем более не определяется...» [2, с. 162].

Третья аналогия доказывает непрерывность пространства опыта действием закона взаимодействия субстанций. «В самом деле, если бы мы вообразили, что они отделены друг от друга совершенно пустым пространством, то наблюдение, переходящее во времени от одной из них к другой, правда,

определяло бы существование второй из них посредством следующего акта восприятия, но не могло бы различить, следует ли это явление объективно за первым явлением или оно сосуществует с ним» [2, с. 164]. Объективное восприятие сосуществования возможно только при условии необходимого взаимного причинного воздействия субстанций. «Без взаимодействия... цепь эмпирических представлений, т. е. опыта, должна была бы вместе с новым объектом возникать совершенно вновь...» [2, с. 165]. Отсутствие пустот в пространстве опыта является априорным обоснованием отсутствия пустот в пространстве, как предмете науки, ведь мы можем извлечь из опыта чистые априорные представления пространства и времени как ясные понятия только потому, говорит Кант, что сами вложили их в опыт и посредством них впервые осуществили опыт [2, с. 156]. «Я не собираюсь опровергать таким образом существование пустого пространства: оно может быть повсюду там, куда вовсе не проникает восприятие, и где, следовательно, нет никакого эмпирического знания о существовании; но в таком случае оно вовсе не может быть объектом для нашего опыта» [2, с. 165]. И в доказательстве третьей аналогии последним основанием является непрерывность времени как внутренней формы опыта, из чего следует и отсутствие непроходимых для восприятия явлений «мест» вследствие совершенного взаимодействия субстанций.

Таким образом, последнее основание всех основоположений рассудка — это постоянная возможность опыта как восприятия. А эта возможность, в свою очередь, обосновывается непрерывностью и необратимостью времени как внутренней формы опыта. Непрерывность характеризует, однако, не только чувственный опыт, она определяет и взаимосвязь чувственности и рассудка.

Применение категорий рассудком также требует единства и единственности пространства и времени, в которых чувственность осуществляет синтез многообразия наглядных представлений: «...категории имеют значение только в отношении к единству наглядных представлений в пространстве и времени и могут определять это единство а priori посредством общих понятий соединения лишь благодаря тому, что

пространство и время только идеальны. Где этого единства во времени не может быть, именно в ноуменах, там невозможно не только применение, но даже и какое бы то ни было значение категорий...» [2, с. 187].

«Только идеальность» пространства и времени означает здесь их формальность, т. е. их значение как априорных форм чувственности, и, во-вторых, их «нереальность» в смысле того, что они не представляют собой свойств каких-либо вещей в себе. Говорить о пространстве и времени применительно к вещам в себе означало бы, конечно, возможность признания существования пустого пространства и, следовательно, его прерывности, и возможность наличия нескольких различных времен, в которых рядом протекало бы существование, но только это было бы ни к чему не обязывающим рассуждением за пределами всякого возможного опыта, или тогда нужно было бы признать возможность интеллектуальной интуиции, существования нечувственных наглядных представлений [2, с. 187]. Кант же считает, что интеллектуальная интуиция лежит вне сферы нашей познавательной способности [2, с. 188].

По-видимому, переход к концепту прерывности субъекта и, соответственно, отказ от идеи непрерывного однородного опыта связан с пересмотром самого понятия «опыт». Означает ли и для Мамардашвили, как для Канта, «опыт» синтез восприятия? Как опыт относится к явлениям и вещам в себе? Остается ли в силе кантовский эмпиризм, не видящий возможности объективных суждений за пределами опыта?

Интересно, что, вводя концепт множественности топосов, несоизмеримости пространств, Мамардашвили ссылается на Канта, считая его человеком, «у которого основная метафизическая проблема — проблема пространства, понимаемого как понимаемое место, то есть место, где и откуда что-то видно» [3, с. 59]. Ссылаясь на раннюю работу Канта, Мамардашвили пишет: «Он говорит о метафизической множественности, то есть о множественности миров, возможной в точке. Что не нужно далеко идти. Там, где место души, где человек, в этой точке множество. Почему и как это возможно? Потому что пространства будут разнородные, говорит Кант. Он вносит понятие пространства, имплицитированное в само определение

того, что значит воспринять. Если восприняли, то уже определились пространственно, и это пространство уже не какое-то возможное, а мое. Это мой мир. Конечно, возможны и другие пространственные определения, можно иначе пространственно определиться (ибо в точке нет внешних отношений и возможна множественность), но мы определяемся так. А если определиться в пространстве иначе? Значит, одновременно иначе определиться и в восприятии» [3, с. 59].

«Мой мир», определившийся фактом восприятия, явно понимается в этом контексте не трансцендентально, а, скорее, экзистенциально. Сама идея вещи в себе, по мнению Мамардашвили, «есть мысль, тянущая за собой его исходную мысль о возможности множества миров. (Т. е. идея вещей в себе содержит в том числе и возможность экзистенциального дополнения теории разума)» [3, с. 101].

Таким образом, мы видим, что там, где Кант рассуждает только гипотетически, исходя из требования не выходить за пределы возможного опыта, Мамардашвили видит возможность концептуального введения постулата множественности, причем обоснование этого постулата у него двоякое — теоретическое, основанное на идее событийности мысли, и опытное. Правда, опыт, к которому он обращается, является одновременно и чистым, и экзистенциальным — это опыт понимания как спасения. Опыт, к которому апеллирует мыслитель, не тождествен наглядному представлению. Есть более глубокий пласт, опыт континуума бытия-сознания, или, если перевести на кантовский язык, опыт нераздельности феномена и ноумена, который должен быть учтен как трансцендентальный принцип.

У Канта непрерывность опыта сознания обусловлена постоянством рефлексивного отнесения любых содержаний сознания к трансцендентальному единству апперцепции. Мамардашвили вводит событие мысли, совершающееся вне рефлексивного контроля, «первым шагом», а рефлексия становится возможной только «потом». Неопишимость, ненаблюдаемость самой событийности мысли обусловлена бессознательностью «вложений» в мир, который всегда «уже» закрыт вокруг нас, так что мы всегда уже «в реке», в конти-

нууме бытия-сознания, и поздно решаться входить туда. Такие вложения в мир он называет метафизическим апостериори — апостериори, потому что сознание опаздывает к главным событиям и всегда застаёт их уже случившимися — мир уже закрутился и определился; метафизическим — потому что такие вложения замыкают смыслы на предметах и это замыкание предпосылочно по отношению к дальнейшим возможностям познавания и понимания. Сначала вложился — потом могу понимать...

Таким образом, для М.К., мысль как понимание в отличие от мысли как знания имеет иную топологию: «Очевидно, у знания и понимания как событий есть своя топология. Одно дело — знание как содержание, другое — знание как событие. И хотя Кант никогда не говорит о них отдельно, иначе нельзя понять то, что называется у него трансцендентальной апперцепцией, или трансцендентальным Я, или абсолютным субъектом, абсолютным Я. <...> Для него Я оказалось таким случаем, или случаем такого представления, которое неотлично от существования» [3, с. 202].

То есть единство апперцепции понимается М.К. как представление и событие одновременно, поэтому он ссылается на Канта при введении двух топологий — единственного континуального пространства-времени рациональной мысли, в которой нас никто не водит («Пространство является всеобщим, всеохватывающим отношением в том смысле и в той мере, в какой оно само не является частью никакого другого целого. Одновременно это является и определением рациональной мысли. Что такое рациональная мысль? Это то, ни один элемент чего не является частью другого целого, и, следовательно, это мысль, в которой нас не водят» [3, с. 130].), и топологии дискретного события мысли, впервые и каждый раз заново устанавливающего структуру сознания, в которой мысль может быть определенной, предметной. Представление «я мыслю» является таким дискретным событием установления определенности и континуальности пространства-времени опыта.

Сохраняя кантовскую континуальность пространства-времени рациональной мысли, М.К. вводит дискретность не

только на уровне события когито, но и на уровне форм созерцания. Он иллюстрирует парадоксальное соединение континуальности и дискретности мысли образом ленты Мебиуса, где верх и низ, континуальное и дискретное, максимум и минимум непосредственно совпадают. Метафизическое апостериори, событие замыкания смысла на единичных предметах, имеющих несоизмеримые топосы, располагается «внизу» ленты Мебиуса, а «вверху» на этом единичном выполняется весь континуум сознания: «...если формы созерцания будут дискретными сознательными многообразиями, то и со стороны Я как трансцендентального Я они будут непрерывными континуальными образованиями» [3, с. 216].

Точка, соединяющая и замыкающая максимум и минимум, единичность снизу и единичность сверху — точка когито или выполненности представления «я мыслю»: «Я не есть понятие, подводящее под себя многообразие Я, многих Я и извлекающее общее, — а есть существо, единичность, в себе содержащая многое. <...> В каком-то смысле это есть расширение в феномене осознания или в феномене Я, когда единичность захватывает предмет снизу и вовлекает его в свою сферу так, что на отдельном предмете выполняется также далекое, бесконечно удаленное, но бесконечно удаленное на замкнутой поверхности» [3, с. 220].

Поверхности ленты Мебиуса соединяют единичность созерцаний и единичность континуума идей. «С одной стороны, мы знаем, что внизу ленты Мебиуса, в нижней точке ее сцепления, наше мышление есть мышление на локусах, на местах. Понимание всегда локализовано в пространстве и времени в том смысле, что оно локализовано на пространственно-временных существах, на некоторых умных телах, или формах созерцания. Они дают место пониманию, на них мы понимаем. Но есть понятия, интеллигибельность которых не требует пространственно-временной локализации. Кант будет называть их идеями» [3, с. 257].

Мы видим, что о пространстве-времени применительно к «умным телам» говорится в ином смысле, чем Кант говорит о пространстве и времени как формах чувственности. Речь идет не о феноменальном, не об «идеальном», а о реальном

пространстве-времени, телесности предметов-кентавров, где неразличимы феномены и ноумены, поскольку первым шагом замыкание смысла на этих предметах происходит вне события «я мыслю». Для Канта здесь нет предмета для разговора, а есть эмпирия вне трансцендентального анализа. Для М.К. здесь есть о чем говорить, т. к. тела-кентавры только еще должны стать умными телами понимания, если удастся извлечь смысл, извлечь из них то понимание, которое там уже есть, но еще не извлечено. Эти тела-кентавры и не ноумены, поскольку не являются вещами вне взаимодействия с сознанием, но они и не феномены, поскольку только еще взывают о выполненности «я мыслю», это какие-то *феноумены*, создающие условия понимания. Ноумены могут аффицировать чувственность только через посредничество этих *феноуменов*. Мы обречены на *утрату* и поиск утраченного времени. Обретение утраченного времени и есть превращение тел-кентавров в умные тела понимания, короткое замыкание, происходящее в поле события «я мыслю».

В понятие опыта входит, таким образом, «вложение» в мир или «исторический элемент». Исторический элемент несет неопределенность, поскольку еще не отделился от «внутреннего» и не стал явлением в определенном пространстве и времени, контролируемо воспроизводимым в универсальных и однородных условиях. Вводя «исторический элемент», М.К. осознает себя кантианцем: «Значит, в формуле Канта есть намеки на то, что я называю историческим элементом. По Канту, нужно было бы сначала вложиться в объект, и потом можно знать. Вложившееся в объект есть исторический элемент, остающийся одной ногой в неопределенности сознания, или в Х-мире, а второй ногой (простите за неуклюжее выражение) — эксплицируемый. И если мы его эксплицируем, тогда мы что-то знаем — знаем ровно настолько, насколько далеко до того простиралось восприятие» [3, с. 301–302]. Неопределенность создается фактом необратимости сознавания. М.К. упоминает в этой связи мысль Канта, что мы не знаем субъект сознания ни как ноумен, ни как феномен: «И в этом смысле, по Канту, мы не знаем субъект сознания ни как феномен, ни как ноумен. Именно в этом смысле сознание его —

хотя представлено оно всегда эмпирически во времени — является неопределенным в качестве трансцендентального сознания» [3, с. 256]. Необходимость, тем не менее, допускать и постулировать эту сферу неопределенности М.К. усиливает в связи со своим акцентом событийности мысли, ссылаясь на Канта: «У Канта невидимое и недоступное чувствам стало неопределенным, Х, о котором в принципе нельзя строить никаких догадок, но которое нужно постулировать и все время допускать» [3, с. 257].

Он так же ссылается на Канта, говоря о том, что эмпирия дважды входит в сознание: «Тем самым, по Канту, эмпирия входит в мышление дважды. Первый раз на уровне того, как определился сам исторический элемент в промежутке между первым и вторым шагом мира; на втором шаге эмпирия входит в наше мышление на уровне явлений в пространстве мира, определившегося в наших возможностях его понимания» [3, с. 302]. В промежутке между первым и вторым шагом опыт еще не является синтезом созерцаний, так что на втором шаге, когда возникает определенность мира явлений, необходимо помнить, что неопределенное Х оставило свой след в явлении неконтролируемым образом: «Движения в мире совершились, провзаимодействовали в системной связи со всеми другими предметами и физическими фактами в мире, и теперь мы обратным ходом воспринимаем на уровне сознания эти совершившиеся наши движения, по содержанию своему невосстановимые, но упакованные в историческом элементе, который дает внешней своей стороной определенность всего того, что мы вообще можем выразить... То, что я называю историческим элементом у Канта, можно называть по-прустовски „утраченным временем“» [3, с. 303].

Итак, первичный опыт, опыт неконтролируемых взаимодействий или «вложений» в мир, опыт утраты времени, описываемый М.К., осуществляется в отсутствии события «я мыслю», и субъект этого опыта не может быть понят ни как феномен, ни как ноумен, поскольку это еще до времени, до того, как определился мир вместе с событием когито, кантовский мир возможного опыта с его пространством и временем. Точно так же не могут быть отнесены ни к феноме-

нам, ни к ноуменам «феномены» — тела-кентавры, неопределенность которых связана с неразличенностью в них «субъективного» и «объективного». Этот опыт не является синтезом в кантовском смысле, а является каким-то динамизмом, «взаимодействием субстанций», которое «после» события «я мыслю» предположено как априорное правило (третья аналогия опыта).

Интермитентное когито, заново-рождение события «я мыслю» вводится как трансцендентальное условие понимания: «Следовательно, мы понимаем мир только через обретенное время, через возвращение потерянного, реально бывшего в историческом элементе, а не познаем чистой мыслью, направленной на поименованные внешние предметы» [3, с. 303–304]. М.К. усиливает историчность Канта, у него мы видим не просто необратимость и срезание возможностей объективно говорить о принципиально неопределенном, это еще и введение в априорные условия познания принципа утраты времени. Утраченное время дробит непрерывное однородное поле опыта внешнего созерцания, создавая непроходимые участки, заполненные превращенными формами, наглядно представляющими непредставимое.

Тема раздробленного когито поднимается Мамардашвили в терминах необходимости воссоединения многих Я, разделенных «пляжами», или в терминах интермитентного мерцания когитального сознания. Кантовский трансцендентальный субъект, с учетом неклассической корректировки трансцендентализма, приобретает признаки относительности, в парадоксальном сочетании с сохранением трансцендентальности. Рассеяние в «пляжах» межкогитального существования нельзя мыслить как чистую эмпирию, противопоставленную трансцендентальному сознанию, раз метафизическое апостериори или вложения — необходимые условия замыкания смысла и «сначала вложил — потом можно понимать». Это необнаружимое Я в «промежутках» между своим полноценным собранным бытием не бездействует, вложения формируют точки интенсивности, создавая структурные возможности сознания, инвариантные по отношению к предметности.

Многомерность феномена сознания и структура сознания

Отказываясь от идеи непрерывного однородного опыта и вводя представление о многомерности феномена сознания, М.К. вводит понятие структуры сознания, проясняя этим понятием связанность «верха» и «низа» ленты Мебиуса, связь предметности сознания и его непредметных уровней. Тема структурности сознания неразрывно связана с концептом «топологии» сознания, а введение концепта топологии связано с отрицанием непрерывности поля опыта. Кант формулирует принцип непрерывности опыта, говоря о чувственности и запрещая всякий пробел в ряду явлений: «Принципом непрерывности запрещался всякий скачок в ряду явлений (изменений) (in mundo non datur saltus), а также всякий пробел или пропасть между двумя явлениями в совокупности всех эмпирических наглядных представлений в пространстве...» [2, с. 174]. Согласно этому принципу, пустота не может быть частью эмпирического синтеза. Но непрерывность эмпирического синтеза постулируется в контексте задачи «не допускать в эмпирическом синтезе ничего, что могло бы нанести ущерб рассудку и непрерывной связи всех явлений, т. е. единству понятий рассудка» [2, с. 175]. То есть вполне можно говорить о непрерывности у Канта «трансляции» всех содержаний от чувственности к рассудку и разуму, придающему многообразию рассудочных знаний априорное единство согласно принципам [2, с. 212].

Концепты структурности и многомерности сознания должны пояснить соотношение непрерывности и дискретности в нем, а также переосмыслить все понимание чувственности и трансляции образности рассудку, поскольку именно трансляция *образности* гарантирует непрерывность и однородность сознания, в силу невозможности применения рассудка за пределами опыта.

Мамардашвили близка идея иероглифичности, а не образности материала чувственности. Иероглифичными являются импресии, возникшие в результате вложений в мир. Цитируя Пруста о том, что импресии для писателя — то же

самое, что эксперимент для ученого с той разницей, что у ученого работа ума предшествует, а у писателя следует потом [4, с. 161], Мамардашвили называет эти иероглифы материальной фигурой истины [4, с. 162], которая нуждается в извлечении. Только «вложившись», можно понимать, но материя, из которой только и может быть извлечено понимание, — иероглиф, требующий расшифровки, но отнюдь не впечатления в смысле классической теории познания или обыденного сознания. Импрессия содержит истину внутри себя, являясь материей для мысли, мысли, скорее перетолковывающей иероглифы импрессий, чем воспринимающей от чувственности готовый образ как предмет способности суждения. Таким образом, прерывность в содержании сознания возникает уже между чувственностью и пониманием. Топология понимания в отличие от топологии знания разбивает непрерывность сознания, вклинивается «между» чувственностью и рассудком. Если для Канта о непрерывности было возможно говорить только применительно к пространству-времени как формам чувственности, то для М.К., в силу раздробления указанного континуума, встает более сложная задача «спасения» рациональной мысли в условиях раздробленного когито и раздробленного поля чувственного опыта. (А мы помним, что у Канта этим обосновывалась непрерывность в целом трансляции содержаний от чувственности к рассудку и разуму). Отсюда, закономерно для постклассической философии, которая продумывает концепт прерывности поля опыта, возникает идея топологии как некоей «априорной», до-опытной (в смысле опыта как синтеза восприятий), предпонимательной структурности сознания.

Непрерывность рациональной мысли обеспечивается структурностью сознания. В книге «Символ и сознание» Мамардашвили и Пятигорский говорят о пространственности «структуры сознания»: «Структура сознания представляется нам каким-то чисто „пространственным“ образом существования сознания» [5, с. 68]. Не в том смысле, что сознание «в» пространстве, «а в том, что само это сознание (как структура сознания) есть определенное пространственное расположение относительно самого себя. Сама структура сознания

есть определенная пространственная конфигурация. Сама по себе она есть некоторое пространство» [5, с. 70].

Первичность этой пространственности мысли по отношению к предметности и образности состоит в том, что только попадание в структуру является критерием отличия мысли от ее имитации. Логическое связывание понятий может не быть мыслью. Факт мысли, событие мысли, в отличие от ее содержания, есть выполненность, попадание в структурность, в структурированное поле, где иная мысль может быть возобновлена как моя и для «того же» тогда могут быть найдены другие слова, где связываются предметный и не-предметный уровни сознания, где топосы оказываются соизмеримыми.

М. К. Мамардашвили в интервью «Историко-философскому ежегоднику» обсуждает проблему инвариантности структурных возможностей мысли в контексте темы преемственности историко-философской традиции, темы некоей конгенности мысли, опыта связности сознания, позволяющей «попадать» в мысль, мыслившуюся уже кем-то — Платоном, Декартом, Кантом, но так, что это не будет повторением в смысле плагиата, это не повторение того же самого, а «того самого», как если бы в равенстве $A=A$ не было места для второго A . Этот «повтор» есть вместе с тем воспоминание иного, поскольку мы не могли длить это, сохраняя как тождественность содержания: «Мы вспоминаем всегда иное, но на уровне оригинала, оригинала мысли» [6, с. 291]. Предметные термины, вводимые для этого «того же самого», не носят обязательного характера. «Ну, скажем, тот, кто сказал “cogito ergo sum”, сказал нечто, что может быть помыслено в совершенно других терминах, в других словах и применительно к совершенно другим предметам, нежели у Декарта. Или, например, тот, кто писал о синтетических суждениях априори. Когда это было помыслено Кантом, то было помыслено в предположении, что существуют некие, логически независимые, особые формы суждения, называемые синтетическими суждениями априори. Но это может быть помыслено и совершенно независимо от того, существует ли такой тип суждений. Ведь его может и не быть» [6, с. 289].

Сознание имеет в себе некую всесвязность, которая является чем-то вроде силового поля, из которого предметность выпадает в качестве кристаллизаций: «...эта связность первична по отношению к ее возможным кристаллизациям. Последние оказываются предметными просто в силу, если угодно, определенного сгущения названного мной поля» [6, с. 286], любые содержания мысли являются уже реализованными мыслительными возможностями. По-видимому, то, что Мамардашвили называет «полем», относится к сфере возможного как такового. Однако «поле» имеет определенность, накладывающую ограничения на возможности что-то мыслить в качестве предметностей, т. е. это структура, структурированное поле возможного.

Это — структурность, порождающая структуры, разъясняет Мамардашвили. Вторичные структуры, порожденные в этом поле, являются результатом некоторых мыслительных, в том числе и философских, изобретений, которые он называет «машинами времени», позволяющими упорядочивать, структурировать эмпирические состояния нашей психики, благодаря чему «появляется сама возможность помыслить то, что я мыслю. Сама возможность определенных, а не других каких-то чувств, мыслей и т. д.» [6, с. 288]. Давая язык, эти философские изобретения вводят в определенность мысли, дают ей выкристаллизоваться.

Эти изобретения имеют необратимую событийность: «Ведь мы не можем сегодня мыслить так, как если бы не было, скажем, Декарта или Канта» [6, с. 286]. Но все-таки и вторичные структуры — это не предметность, а необратимость в структурных возможностях сознания, точки интенсивности или событийности. Т. е. вторичные структуры однокачественны с первичной структурированностью как всесвязности поля сознания, в котором соотнесен весь мир.

Мы видим, что на уровне вторичных структур уже входит элемент историчности, дискретности, несоизмеримости топосов, но все-таки, поскольку структурируются и в том, и в другом случае *возможности* мысли, а структурирование есть причастность к какой-то первичной пространственности сознания, М.К. допускает проницаемость этих возможностей,

совпадения дискретного и континуального. Вместо пустого пространства М.К. вводит фактично структурированное поле возможностей сознания, необратимость этой структурированности является следствием реальной, эмпирической истории мысли, которая содержит трансцендентальный элемент, метафизическое апостериори события мысли.

Предметность и структурность сознания

Как считает Мамардашвили, человеческие состояния, любовь, память, свобода, добро и др. — не могут разрешаться на предметах. И хотя кентаврические образования и осуществляются, и это смешение бытия и сознания даже необходимо как условие последующего понимания, все-таки, в конечном счете, человеческое должно быть высвобождено из фиксации на предмете. «Значит, если я вложил себя во что-то и вложенные куски меня живут уже своей жизнью, от меня не зависимой, будучи продолжены в предметах и скованные их рамкой, как у Данте души самоубийц живут, скованные корой деревьев, — тогда есть шанс, что я могу вспомнить» [4, с. 359]. Поиски и обретение утраченного времени — это и есть высвобождение человеческого (мыслей, чувств, состояний) из их похищенности вещами, из их разрешимости на предметах. Состояния сознания или человеческие состояния — беспредметны, не имеют предметов. Мамардашвили приводит слова Пруста, о том что «любовь является в меньшей степени любовью к ней, чем любовью во мне...», что Альбертина — «неадекватная форма, не совпадающая с тем, что упаковалось», «предмета любви нет» [4, с. 408, 409]. Вслед за Прустом Мамардашвили сравнивает реальную Альбертину всего только с моделью «как это бывает у художников». Не эмпирически реальная «модель», а произведение поддерживает любовь как человеческое состояние.

Вместо интенционального сознания Мамардашвили вводит «полевое» сознание, в котором предметность держится точками интенсивностей этого поля, доопределяющего предметный мир, но не разрешимого на нем. Состояние сознания не может «разрешаться» на отдельном предмете. Если попы-

таться интерпретировать состояние сознания в терминах направленности, интенциональности, то возникает представление об одновременной многонаправленности на разные предметы, которые к тому же не являются независимыми по отношению к состоянию сознания. Для реализации состояния сознания (человеческого состояния) нужно несколько индивидов, которые «висят в воздухе» — не создают состояние, а сами поддерживаются им: «Итак, есть как бы не предметывещи, а полевые предметы. <...> Я как психическое сознательное существо участвую в игре интенсивностей, и в этом смысле мир передо мной как бы небо, на котором перекрещиваются и расходятся лучи, идущие от точек интенсивностей, и в их перекресте, как бы на весу, в воздухе держатся предметы. Они сами не держатся — содержание их неадекватно фигуре» [4, с. 410]. Предметность вторична по отношению к «фигуре». Структуры сознания сцепляются в точке выполненности «я мыслю» со многими индивидами — предметностями.

У Мамардашвили совершенная фигура держит предметность, а не наоборот. Замыкание полноты смысла происходит всегда на предмете (предметность эмпирична), в точку интенсивности поля предмет обязательно должен быть затянут, чтобы фигура стала фигурой определенного смысла (как буквы М и Ж, написанные на двери, замыкают ситуацию понимания [4, с. 413]), но состояние вечно и совершенно, а предмет, затянутый в точку интенсивности, всегда будет неадекватен фигуре смысла, состоянию. Такую фиксацию на предмете он и называет метафизическим апостериори. Сама же пространственность, фигурность, расположенность сознания по отношению к себе самому описывается как настоящее априори.

Фигура, стиль или произведение, а не предмет мысли и не образ, являются совершенным артефактом, совершенным воплощением мысли. Произведение расшифровывает материал импрессий-иероглифов, извлекает истину, понимание из этих ее материальных фигур. В произведении совпадает применение чистого и практического разума, онтология ума и его экзистенциальная сторона, поскольку это — путь к спасению, к восстановлению себя вопреки провалам меж-

когитального существования, а не просто интеллектуальное занятие, хотя бы и напряженное.

Внутренняя пространственность произведения, пространственность опыта, не отделяет сознание от мира, а, наоборот, является связыванием, включением сознания в мир, опытом, благодаря которому человек имеет органы, протянутые во внешний мир. Это — «паучья» простертость в мир сразу во многих отношениях, простертость, вобравшая в себя сразу много индивидуальных предметов.

Итак, тема неконтролируемых рефлексией и не поддающихся экспликации предпосылок мысли связана у Мамардашвили с идеей событийности мысли и необратимости этой событийности. Именно эта событийность и необратимость разрушают целостность трансцендентального субъекта, который не может больше обеспечить непрерывность сознания в зазорах «под» необратимостью. В сферу априорного входит бессознательный синтез в точках «вложений», метафизическое апостериори или априорная фактичность, имеющая характер полевой структуры с выделенными точками интенсивностей, инвариантных по отношению к предметности. Эта топологическая расположенность оказывается предпосылочной по отношению к деятельностному, рефлексивному сознанию. Иероглифичность импрессий *уже* несущих в себе истину, которую *еще* предстоит «извлечь», является следствием и входением в трансцендентальный аппарат экзистенциальных предпосылок, формой синтеза бытия и экзистенции. Концепт топологии сознания сохраняет непрерывность поля рациональной мысли и парадоксально соединяет эту континуальность с дискретностью «вложений» и самого события «я мыслю».

ЛИТЕРАТУРА

1. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Лабиринт, 1994.
2. Кант И. Критика чистого разума. СПб.: Тайм-аут, 1993.
3. Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. М.: АГРАФ, 1997.

4. Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995.

5. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

6. Мамардашвили М. К. Идея преемственности и философская традиция // Историко-философский ежегодник, 89. М.: Наука, 1989.