

МАМАРДАШВИЛИ И ПРИНЦИП НЕПОЛНОТЫ БЫТИЯ

Деянов Д., Петков Т.¹ (София)

Фон этой статьи — философский путь Мамардашвили, который будет интересовать нас только избирательно: начиная от сингулярной точки², в которой он — при проблематизировании тематики сознания и превращенных форм у Маркса — вводит противоположность между классическим и неклассическим, до сингулярной же точки, в которой он, пусть и удерживая эту противоположность в качестве фона, покидает ее как тематизированный предмет исследования. Объектом анализа станут здесь наблюдения Мамардашвили в пространстве между этими двумя сингулярными точками, как и те мысли, которые (как сказал бы он сам) «случались», пока он шел этим путем. И отсюда: меня будет интересовать хрупкость этих случающихся мыслей, которые не успевают — в конце концов — выдержать натиск наслаивающихся над ними гетерогенных философов. Натиск же накапливается как метафизическая усталость из-за ускользания в работе Мамардашвили-исследователя той привилегированной точки зрения, которая дала ему возможность говорить от имени неклассической рациональности. Это привилегированная точка зрения, которую (как я уже не раз отмечал в своих работах) он никогда специально не тематизирует, но не перестает мыслить как философскую, игнорируя ту проблему, что сам философский опыт, притом до всякого профессионального философствования, извлекается из превращенной феноменальности: это опыт, приобретенный во тьме «философской пещеры». Говоря коротко, замысел статьи можно обобщенно представить так: надо искать выход из этой пещеры, чтобы восстановить доступ к привилегированной точке зрения, с которой сподручно возобновить наблюдения над проблемным полем неклассической рациональности.

¹ Автор основного текста — Деян Деянов; Тодор Петков — автор Приложения.

² Сингулярная точка — термин Мамардашвили; она противопоставлена «безразмерной, мгновенной, идеальной точке» и, так сказать, беременна отклонением («несет с собой возмущения» — ср. *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси: Мецниереба, 1984. С. 71).

В моей попытке мыслить *через* посредство идей Мамардашвили я сначала попытаюсь извлечь некоторые следствия из неклассического «онтологического принципа неполноты бытия», касающиеся логики и методологии гуманитарных наук (речь пойдет о феномене как явленности, а не проявлении сущности, о «случающейся» необходимости и т. д.); закончу установлением связи этого неклассического онтологического принципа с проблемой символов как «конструктивных машин».

1. НЕКЛАССИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ПРИНЦИП ПРЕРЫВНОСТИ БЫТИЯ

Итак, прерывность сознания, опыта в неклассической аналитике уже означает, что предмет может «выскочить» из него — в том смысле, что есть «тенистые стороны», или «дыры», которые в некоторых моментах времени и в некоторых точках пространства не поддаются непрерывному разворачиванию в то, что Мамардашвили называет внешним наблюдением¹. Новое у Мамардашвили — прежде всего в том, что прерывность опыта, согласно его концепции, обязана **прерывности самого бытия, дырам, ззорам² в нем самом** (таким образом он формулирует один из, как он их называет, «метафизических постулатов» неклассической «онтологии ума»³. Исходя из всего этого, он стремится дать отчет о собственной мере миров сна, ребенка, сумасшедшего и туземца, тем самым и о несоизмеримости между ними, чтобы не мерить их тем масштабом классики, каким является бодрствующий, взрослый и нормальный европеец⁴. Это, говорит Мамардашвили, те внутренние миры, недоступные — вследствие так называемых феноменальных препятствий — для внешнего наблюдения, которые, как мы увидим, поставят нас перед проблемами

¹ См.: Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 9.

² Для обозначения этих прерывностей (несоизмеримостей, гетерогенностей и т. д.), которые, как он говорит, никакой предельный переход не может преодолеть, Мамардашвили использует широкую гамму таких образных понятий-синонимов, как ззор, дыра и т. д. Различные смысловые оттенки, которые он в них вкладывает, мы здесь оставим в стороне.

³ Там же. Ср. с. 3, 79.

⁴ Ср.: Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 12; Деянова Л., Деянов Д. Неклассический идеал за рациональность и социология на символа // Культурное бытие на человека и проблематика на обществознание. София: ЦСФМИ при СУ «Кл. Охридски», 1989. С. 80.

феноменологической онтологии события. Именно здесь — применительно к неклассическому принципу наблюдения — Мамардашвили формулирует **проблему сингулярных точек.** «Наши внешние абстракции, те, которые совершаются в поле внешнего наблюдения», неотделимы от «внутреннего экранирования... сознательными формами», от внутреннего наблюдения¹, — ибо точка любого наблюдения (и наблюдателя) всегда единично-уникальна, т. е. сингулярна. Сингулярная точка, противопоставленная у Мамардашвили «безразмерной, мгновенной, идеальной точке», как сказано, беременна отклонением («несет с собой возмущения»²). Вот почему до того, как в этой сингулярной точке случится акт наблюдения, не определено, как и в каком направлении он развернется. «Закон, который я формулировал бы в системе внешнего наблюдения предметов, не может однозначно определить ход событий, воздействующих на сознание (или сознания)»³.

То, что эти внутренние миры — вопреки прерывности бытия — могут быть понимаемы, наблюдаемы и т. д. также и обитателями миров, несоизмеримых с ними, свидетельствует: феноменологические препятствия все-таки проницаемы. Мамардашвили обращается к проблеме символов (этих избыточных предметов, которые «никого не кормят»⁴) в большой степени для того, чтобы решить, при каких условиях возможна эта проницаемость. **Символы** — это, говорит он, «конструктивные машины»⁵, которые **конституируют эти внутренние миры:** «без них, если бы мы просто естественным образом смотрели на мир (какими угодно глазами, проницательными, умными и т. д.), был бы хаос», т. е. **не было бы мира**⁶. Чтобы прояснить пробле-

¹ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 70.

² Там же. С. 71.

³ Там же. С. 70.

⁴ Они создают вокруг себя не пространства практической жизни, но «другие пространства», возвращаясь из которых, говорит Мамардашвили, «мы рождаемся, а, как известно, люди рождаются только вторым рождением». Проясняя смысл второго рождения, он скажет нам: мы приобретаем «человеческие качества» — такие, как память, верность, честь и т. д., которые нам не даны (ср.: Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 58–60). Далее мы увидим, что неклассическая аналитика сознания может только потерпеть ущерб от наслаивания подобных гуманитарных идеологем над проблемой символа.

⁵ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 59–61.

⁶ Там же. С. 66; ср.: Деянова Л. Мамардашвили — паметта като символна форма // Критика и хуманизъм. 1999. № 6. С. 97.

му символов как проблему конструктивных машин, Мамардашвили и здесь наслаивает такие гетерогенные философии, как «производящие произведения» (и даже *opera operans*), физическая метафизика и т. д. (от коих мы пока отвлечемся). Удивительно, что он, однако, не обращается к переосмысленной им Марксовой проблематике превращенных форм, и прежде всего к так называемым «превращенным феноменальностям» («наглядности, замещающие неразвернутые и пропущенные звенья и делегированно их представляющие» при функционировании социальных систем¹. Удивительно потому, что символы, **конструктивные машины — это машины для производства превращенной феноменальности, т. е. машины власти**², а память, верность, честь и т. д. — как феноменальные состояния — оказываются не «человеческими качествами», как думает Мамардашвили³, а эффектами этой власти (или, как он сам говорит, «эффектами системности»⁴.

Таким образом, если эти внутренние миры могут — вопреки прерывности бытия, зазорам в нем — быть понимаемы, наблюдаемы и т. д., то **это возможно только через символы**, через конституирующие их конструктивные машины, о которых он говорит, что они «бытие, содержащее в себе понимание». В противоположность классическому принципу понимания (который, подчеркивает он, далеко не всегда определялся сколько-нибудь явно и смысл которого: «прежде всего рационально понимаемо... то, что человек сделал сам») Мамардашвили формулирует принцип неклассический: «...мы понимаем сделанным, а не сделанное (которое мы как раз менее всего понимаем и еще менее можем рефлексивно воспроизвести [...])»⁵. Однако этот неклассический принцип, к сожалению, говорит нам только о том, как возможно преодоление феноменологического препятствия, если такое возможно. Иными словами, он подсказывает нам, что и наблюдатели из миров, несоизмеримых с наблюдаемым,

¹ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 77; ср.: Мамардашвили М.К. Стрела познания. набросок естественно-исторической гносеологии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1977.

² Машины власти, по Фуко — хотя имеется в виду не нормализующая власть, — это, например, паноптическая машина.

³ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 59, 60.

⁴ Ср.: Там же. С. 76.

⁵ Там же. С. 67.

могут его понимать только через символ, который его конституирует. Пусть мы вообще и не сомневаемся, что мы понимали и наблюдали внутренние миры, что мы преодолевали феноменологические препятствия, тем не менее бросается в глаза: здесь имеется в виду **некий дополнительный онтологический принцип, «метафизический постулат», а именно: не следует мыслить бытийные акты, заполняющие дыры в бытии, как *a priori* невозможные**, — и это постулат, сосредоточенный прежде всего в эффекте системности в понимании Мамардашвили.

Если эффект системности состоит в том, «что многообразные слои срабатывают вместе и мгновенно, что состояние системы... есть состояние, сворачивающее и упаковывающее в себя (или разворачивающее) одновременно срабатывающую иерархию многообразных слоев»¹ — то он есть эффект многомерности. Иными словами, он является порожденным соизмерением именно там, где есть несоизмеримость по собственной мере; преодолением зазоров, прерывностей, которые онтологически предшествуют непрерывности; и гомогенизированием на поверхности системы того, что в глубине окажется гетерогенным — так, чтобы она могла беспрепятственно воспроизводить себя и т. д. Как раз через это «срабатывание» несоизмеримые миры все же соизмеряются так, что я, человек модерна — несмотря на то детское, что осталось во мне, на скрытое сумасшествие, каким я страдаю, на мою склонность к сонливости и т. д.², — веду себя как бодрствующий, взрослый, нормальный европеец. Но что стало бы, если бы — вследствие кризиса в системе — они не сработали? Вся эта накопленная в человеке модерна несоизмеримость прорвется наружу и мы наткнемся на факт несоизмеримости, показывающей саму себя сквозь разлагающиеся феноменальные ткани.

Именно здесь может быть прояснен смущающий ортодоксальных феноменологов «выход за феномены», в котором, однако, с точки зрения Мамардашвили, и состоит превосходство Маркса перед ними³. До тех пор, пока слои системы (не будем за-

¹ Там же. С. 75.

² Ср.: Фуко М. Надзор и наказание. Раждането на затвора. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1998. С. 202.

³ Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1992.

бывать, что социальные системы у Маркса функционируют через сознание) феноменально срабатывают, никакой «выход за феномены» не нужен. Но когда они перестанут срабатывать, сами феномены заставляют нас, так сказать, предстать как бы «за их спиной» и объяснить срабатывание слоев, скрывавших до тех пор свою несоизмеримость. Поэтому можно сказать, что у Маркса, как его мыслит Мамардашвили, **система — это феноменологически обоснованная теоретическая конструкция**¹. Следует добавить: в противоположность Галилею неклассический мыслитель не имеет дела с объектами, как бы лишенными внутренности, с «выпотрошенными объектами»; он должен в процессе конструирования удерживать феноменальный слой. А под ним подразумевается то, что Мамардашвили при своем переосмыслении Марксовой проблематики превращенных форм называет «превращенными феноменальностями», — речь идет о тех именно наглядностях, которые замещали и «делеги-ровано» представляли неразвернутые и пропущенные звенья при функционировании социальных систем².

Тот факт, что проблематика несоизмеримых миров мыслится в неклассической рациональности через теоретические конструкции, проникающие в системные эффекты, предполагает некую **непроизвольную привилегированную точку зрения**. Это точка зрения, которую Мамардашвили не тематизирует, он на нее лишь метафорически намекает. Размышляя над переломом, происшедшим к началу века, «очертания которого, хотя в это и трудно поверить, все еще неясны нам, потому что он имеет, очевидно, более крупный масштаб, чем масштаб нашего опыта, мерки нашего понимания», Мамардашвили добавляет: «Он (перелом. — Д.Д.) подобен как бы крупному доисторическому животному, у которого мы видим лишь хвост или голову, а остальная часть туловища теряется где-то в тумане, причем в тумане будущего»³. Но, поскольку Мераб Константинович мыслит при-

¹ Впрочем, если это так, здесь можно сформулировать нечто вроде методологического императива неклассической рациональности: **теоретические конструкции нужно обосновывать не трансцендентально, а феноменологически**.

² См.: Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 77; ср.: Мамардашвили М.К. Превърнатите форми. За необходимостта от ирационални изрази // Критика и хуманизъм. 1999. № 6.

³ Мамардашвили М.К. Современная европейская философия (XX век). 2000. С. 9. Неопубликованная рукопись; копия, предоставленная Юрием Сенокосовым, хранится в архиве Института критических социальных исследований.

вилегированную точку зрения «неклассической онтологии ума» **как сдвигающуюся во времени**, не состоит ли проблема для нас в следующем: что мы можем сказать о ней через двадцать лет после лекций Мамардашвили? Не случилось ли между тем нечто такое, что позволило бы нам рефлексивно тематизировать ее? Не показалось ли уже «чудовище» из тумана будущего настолько, чтобы мы его идентифицировали? Здесь я оставляю эти вопросы как бы про запас, чтобы сейчас перейти от принципа прерывности бытия к «метафизическому постулату», который Мамардашвили называет «онтологическим принципом неполноты бытия»¹.

2. ПРИНЦИП НЕПОЛНОТЫ БЫТИЯ

В обобщенной формулировке принцип неполноты бытия требует «отказа от посылки существования некоторого предустановленного мира с готовыми законами и сущностями»². Отсюда следует, что **классическая противоположность между сущностью и явлением переворачивается**. Ведь классика проводит различие между «миром сущностей и миром явления, через которые мы эти сущности наблюдаем», и идеализирующе предполагает, что «акт воспроизводства и снова наблюдения явлений, поскольку этот акт, по трансцендентальному правилу, не влияет на объективный ход вещей, никоим образом не меняет сущности»³. Иными словами, для «классики» явления — всего лишь проявление сущности. Для неклассического аналитика сознания дело обстоит противоположным образом: этот акт «имеет значение для самой сущности», так как не предполагается само наличие такого пред-данного «мира законов и

¹ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 79.

² Там же. С. 64, ср. с. 16. Значит, этот принцип требует отказа от «теорий, которые относятся к устойчивым, повторяющимся и обратимым явлениям, и затем на фоне этого в качестве добавки, уточнения и т. д. начинают говорить о тех условиях... которые связаны с появлением в мире... нового». Как раз наоборот, нужно начать с появления нового и лишь затем обратиться к «обратимым, устойчивым и повторяющимся в полноте бытия процессам... на фоне концептуально продуманной проблемы рождения, развития и исчезновения новых форм...» (Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 80–81). Отсюда и **хрупкость бытия**.

³ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 15.

сущностей»¹. Речь идет о **явлениях, при которых бытийный акт наблюдения — это событие, изменяющее сущность**; Мамардашвили называет их уникальными². Если задуматься над тем, что до изменения у них нет «за собой» сущности, к которой они бы отсылали, которую они бы проявляли, то следует признать: они суть **явления, показывающие себя в самих себе, т. е. феномены**. Поэтому можно утверждать, что предложенное Мамардашвили переворачивание классической противоположности между сущностью и явлением очерчивает неклассическую проблематику того, что я назвал **феноменологической онтологией события**³.

Здесь я отклонюсь от текстов Мамардашвили, так как из неклассического принципа неполноты бытия следует нечто от него ускользающее, но немаловажное как для феноменологической онтологии события, так и — отсюда — для логики и методологии гуманитарных наук. Полагаю: если мы откажемся от идеализирующего предположения мира с пред-данными сущностями, проблема будет состоять не только в анализе того, как «акт воспроизводства и снова наблюдения явлений» изменяет сущность, а как сама сущность появляется. Можно сформулировать проблему и по-другому: есть такие явления, которые не суть проявления сущности, но в то же время они не уникальны в смысле Мамардашвили — это **явления, из которых сущности появляются** (явления, которые опять-таки показывают себя в самих себе, т. е. они тоже феномены). Событие, в котором появляется сущность, — это точка, из которой начинается линия, прерывающая бытие и тем самым очерчивающая поле бытийной непрерывности — непрерывности бытия, которое имеет та-

¹ См.: Там же. С. 16.

² В своих *Рижских лекциях*, в пассаже, опущенном при публикации, Мамардашвили проясняет смысл, в котором эти явления уникальны: он имеет в виду не то, что они случаются только в опыте немногих, а что они случаются *только один раз* в опыте многих из нас и имеют для нас формативные последствия (ср. у Фрейда: ребенок наблюдает сцену любви между матерью и отцом (*Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 72; ср. 11–12, 16).

³ Я думаю, что именно в этом переворачивании классической противоположности между сущностью и явлением, согласно которому сущность изменяется в акте наблюдения явления (как и в следствиях, которые Мамардашвили извлекает из него), и состоит решение проблемы, как ее ставит Мотрошилова — в чем новизна (если она существует) открытий Мамардашвили как феноменолога (ср.: *Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и феноменология как центральные темы философии М.К. Мамардашвили // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. М.: Издательская группа «Прогресс, Культура», 1994).

кую именно сущность. Не было бы натяжкой сказать, что это обобщение феноменологической онтологии события имеет поистине революционные следствия для логики и методологии гуманитарных наук: из событийности появления сущности следует, что необходимость случается (притом не «по необходимости»), что возможность не предшествует действительности, а происходит от действия, которое не предзадано в самой сущности¹, и т. д.

Бросается в глаза, что символическое конституирование миров через конструктивные машины, эти «производящие произведения» (которые творят около себя «другие пространства»), **противоречит обобщенному принципу неполноты бытия**. Здесь проблема обратна той, которую решает Мамардашвили, а именно: откуда взялись эти «производящие произведения», эти конструктивные машины (которые, не следует забывать, суть вместе с тем и машины власти). Возникает вопрос: как символически конституируется новый мир? Это, несомненно, проблема **символических феноменов — проблема такого появления сущностей, при которой тем самым конституируются внутренние миры**. (По Мамардашвили, это, конечно, обобщение проблемы свободного действия и его продуктов — свободного явления или изменения², и так именно, чтобы она имела значение не только для событий «мыслей» и «законоподобных высказываний», т. е. для теоретического знания, но и для практических миров.) Символическая власть здесь еще не может быть закреплена в храме, иконостасе, короне или деньгах, она может быть только живой, а следовательно, и неустойчивой властью, которая должна — до того как закрепиться — быть испробованной снова и снова. Поэтому, думается, решение обозначенной проблемы затребовало не феноменологию наблюдения, мысли или даже философского удивления, какую предлагает Мамардашвили, а феноменологию того, что М. Вебер называет харизматическим вдохновением. Именно харизматичное действие, при котором — в самом упражнении живой символической власти («писано, но я говорю вам») — конституируется новый мир, и есть **символический феномен *par excellence***. В харизматическом дискурсе дремлет сила, демиургическая для ушей тех, кто его слушает и ему подвластен, сила, которая — вследствие того, что я назвал бы феноменальным состо-

¹ Вацов Д. Погледът срещу гледането (метафизиката като киномашина), част I // Критика и хуманизъм. 1998. № 5. С. 171–172.

² Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. СПб., 1997. С. 292.

янием зачарованности, — сама, без конструктивных машин и «других пространств» вокруг них, простирается из живого тела харизматика и придает всему идентичность.

По моему мнению, именно эта неклассическая интерпретация веберовской проблемы харизмы дает нам шанс обобщить проблему свободного действия и его продукта — свободного явления — и обобщить так, чтобы она была значима не только для теоретических, но и для «практических» практик. Вследствие чего неклассическая онтология ума уже может быть повернута к теории практической логики Бурдье.

ПРИЛОЖЕНИЕ: ОТ НЕПОЛНОТЫ БЫТИЯ К ЛОГИКАМ ПРАКТИКИ

В § 94 «Стрелы познания» Мамардашвили излагает образец неклассической онтологии ума, говоря об онтологии «ноогенной машины», которая представляет собой «прежде всего организацию явлений организацией времени, самого временного процесса в формальном смысле слова», и объясняет в сноске 55: «Тем самым, во главу онтологии ставятся превращения и процессы, а не вещи и их атрибуты»¹. Огрубленно говоря, фундаментальная, «нижнего включения» действительность сознания представлена как «неотчуждаемая и необъективизируемая (в терминах содержания) «внутренняя» реальность», притом и для самого субъекта, и для наблюдателя². Однако и наблюдатель, и сам субъект воспринимают и описывают реальность сознания в ее объективизированном ряду, вложенном «в область с фиксированными реальными пространственно-временными характеристиками», причем совершаются такие рефлексивные процедуры, описание коих у Мамардашвили прямо напоминает им же описанную совокупность идеализирующих предположений классики:

Субъект же смотрит в терминах накрывающего пространства (наблюдаемые «факты», чистая мысль, обратимые, контролируемые сознанием и волей акты мышления и так далее), в каковых его видит и внешний наблюдатель, находящийся с ним в «понимающей» связи». <...> Это рефлексивное пространство Наблюдателя 1) псевдо-Евкли-

¹ Мамардашвили М.К. Стрела познания. набросок естественно-исторической гносеологии. С. 170.

² Там же. С. 171.

дово — идеальная система, охватывающая весь мир, вмещающая все явления в одной перспективе, 2) изофункционально (своей структурой и симметриями) предметам мира, не имеющим «внутреннего»; из прилегающего далекого оно придает суждениям о предметах в точке «здесь и теперь» всеобщность и необходимость, полноту (полное заполняется без каких-либо искажений), 3) субъект-объектно по структуре, то есть покоится от начала до конца на твердом и единообразном разграничении объекта и субъекта¹.

Таким образом, видимость полноты бытия оказывается вторичным эффектом смотрения «в терминах накрывающего пространства», а само это «накрывающее пространство» и смотрение в его терминах — характернейшей чертой классической рациональности. Имея в виду практику чтения авторов XIX и, разумеется, прежде всего XX века, можно сказать, что наличие у данного автора усилий, направленных на освобождение научной мысли от такого «смотрения», может служить безошибочным критерием для причисления его к когорте зачинателей неклассической рациональности. Последнее, однако, не обязательно означает какую-либо онтологическую осознанность, или самоопределение, или же осознание принадлежности к некоему более широкому горизонту типа неклассичности. Поэтому, возможно, извлечение радикальных следствий из неклассических по содержанию открытий нередко оказывается блокированным каким-либо фактором, стоящим вне неклассичности (например, классической формой, в которой были сделаны эти открытия²). Но если от философских формулировок можно ожидать основополагающего воздействия на формирование научных парадигм, то может показаться, что такой принцип, как «онтологическая неполнота бытия», должен иметь самые радикальные следствия не только для метафизики, но и, предположительно, для самой «заполняющей» философской дисциплины — для науки логики, в частности для логики и методологии гуманитарных наук, наверное, и для науки вообще. На деле, конечно, масса неклассических открытий в гуманитарных науках случалась без онтологического обоснования, как бы «в потемках», а потому и без выве-

¹ Там же. С. 172.

² См. об этом, напр.: *Деянов Д.* Хуманитаристиката след смъртта на човека. Увод в логиката и методологията на хуманитарните науки. Пловдив: Пловдивско университетско издателство «Паисий Хилендарски», 2001.

дения логических следствий. Но, как правило, там, где в той или иной форме проявляли интерес к проблематике неклассической онтологии или же онтологии «времени, превращений и процессов», стремление к революционизированию логики налицо. Одним из таких случаев позволительно считать творчество Пьера Бурдьё.

Объявляя в своих лекциях по логике 1925–1926 гг. логику «самой несовершенной из всех философских дисциплин», Хайдеггер поясняет, что ее основной недостаток — то, что она «засела» в настоящем и тем самым утратила временной смысл первичных бытийных структур логического. А значит, эта логика оказывается как раз **логически** неадекватной. Хайдеггер, однако, убежден, что во временном характере Dasein «скрываются более радикальные временные возможности». Остается, правда, вопрос, роковой для философского исследования: «будет ли оно достаточно сильным и интенсивным» для того, чтобы суметь преодолеть ограничения традиционной логики и онтологии на основе этих временных возможностей?¹ В своей статье «Немецкие корни теории Бурдьё» Катрин Колио-Телен² подробно показывает, как Пьер Бурдьё, мысля как бы вместе с Хайдеггером, а одновременно и против него, занимался исследованием этих «более радикальных временных возможностей», начиная с раннего проекта его философской диссертации, посвященной «феноменологии аффективной жизни, или точнее, временным структурам аффективного опыта». Задуманной диссертации Бурдьё так и не написал, но программа обновления логики была им объявлена и разработана под заголовками: «Теория практической логики», «Логика практики», «Практическая логика», благодаря чему он стал одним из главных зачинателей праксеологического поворота в логике. В ранней статье «Практический смысл»³ можно найти такое описание рефлексивных (как практических, так и собственно научных) процедур схематизирования, которое может прозвучать как операционализированная развертка по отношению к тому, что Мамардашвили в цитированном отрывке обозначил как «пространство Наблюдателя». Процитируем Бурдьё:

¹ Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe, Band 21. 1976. S. 415.

² Colliot-Thélène C. Les racines allemandes de la théorie de Bourdieu // Müller H.-P, Sintomer Y. (eds.) Pierre Bourdieu, théorie et pratique: perspectives franco-allemandes. Éditions La Découverte, Paris, 2006.

³ Bourdieu P. Le sens pratique // Actes de la recherche en sciences sociales. 1976. № 1.

Подобно генеалогии, которая замещает пространством однозначных, гомогенных, раз и навсегда установленных отношений разорванную в пространстве и времени совокупность отношений островков родства (которые иерархизированны и организованны в согласии с потребностями данного момента, склонны к прерывистому существованию), и подобно тому, как карта подменяет прерывистое и испещренное пустотами пространство практических передвижений гомогенным и непрерывным пространством геометрии, как и календарь, ставит одно линейное, гомогенное и непрерывное время на место практического времени, состоящего из несоизмеримых островков продолжительности, имеющих каждый свой особый ритм — ритм того времени, которое летит или топчется на месте сообразно тому, что **делается** в нем, т. е. сообразно **функциям**, кои ему придает совершающееся в нем действие, — так вот, подобно всему этому ученый-аналитик обеспечивает себе **привилегию тотализирования** (благодаря инструментам **увековечивания**, таким, как письменность и все техники регистрирования, и еще благодаря достаточному свободному времени, коим он располагает для анализа). В силу этого он... имеет все шансы проигнорировать изменение статуса, которое сам навязывает практике и ее продуктам, и вместе с тем остервенело пуститься в поиск разрешений таких проблем, которые практика не ставит и не может перед собой ставить — вместо того чтобы задаться вопросом, не состоит ли характерное свойство практики в том факте, что она таковые вопросы исключает. Тотализирование, каким оперирует **схема**, сопоставляя в одновременности одного-единственного пространства полную серию... оппозиций — тех, что были задействованы последовательно различными агентами в различных ситуациях и никогда не могут быть практически мобилизованы все вместе (ибо потребности существования никогда не требуют такого синоптического схватывания и обескураживают его даже самой своей неотложностью), вот это тотализирование ввергает всю свою силу эффекту теоретической нейтрализации ...¹

¹ Там же.

Рассказ о том, как именно развивался праксеологический поворот в логике после этой статьи, был бы длинным, увлекательным и далеко не законченным. Сравнения же вышеприведенного пространного (и все-таки почти афористического) отрывка с процитированным ранее пассажем из «Стрелы познания», как представляется, способно показать, какую методологическую силу может иметь философский принцип, подобный принципу «онтологической неполноты бытия». Нетрудно увидеть почти кровное родство между понятиями «неполное бытие» у Мамардашвили и «прерывистое и испещренное пустотами пространство практики» у Бурдые. К сожалению, в нашем кратком тексте не было возможности проследить, как влиял на концепцию теории практической логики Бурдые путь, пройденный Витгенштейном, другим важным первопроходцем праксеологического поворота. Приходится лишь кратко указать, что в период создания «Логико-философского трактата» Витгенштейн чурался идеи Рассела о существовании логического опыта — и именно потому, что мир логики, как и «логическая онтология», виделись ему вполне заполненными. Следовательно, тогда он предполагал, что логического опыта не может быть и что логика должна «быть» до всякого опыта. А вот в «Философских исследованиях», напротив, говорится о «грамматических наблюдениях» и мир логики разбит на «языковые игры»¹. Теперь же, после исследований Мамардашвили, можно уверенно сказать: если есть логический опыт, значит, бытие неполно, и наоборот. Но подобный прямой мыслительный ход не был, в его полноте, осуществлен в XX веке.

¹ См., напр.: *Deyanov D. Wittgenstein and the praxeological turn in logic. Miscellanea Bulgarica, Wien, 2009 (forthcoming).*