

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное агентство по образованию
Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова

В.Ф. Васильев

Проблемы рациональности

Ярославль 2005

УДК 330
ББК Ю 25
В 19

Рекомендовано
Редакционно-издательским советом университета
в качестве научного издания. План 2006года

Рецензенты:
доктор философских наук, профессор
кафедры философии и истории Ярославской государственной
медицинской академии А.К. Кудрин;
кафедра философии Ярославского государственного
технического университета

Васильев, В.Ф. Проблемы рациональности : моно-
В 19 графия / В.Ф. Васильев ; Яросл. гос. ун-т. – Ярославль :
ЯрГУ, 2006. – 224 с.
ISBN 5-8397-0435-0

Поиски новой гуманитарной парадигмы привели зарубежных и отечественных философов к глубокой переоценке основ классической рациональности. Особенно остро стоит вопрос о границах рациональности как таковой, чему посвящена и данная монография. Она адресована как философам-специалистам, так и всем тем, кого не оставляют равнодушными кризисные явления европейской культуры. Монография может быть использована также в вузовских курсах по проблемам философии науки.

УДК 330
ББК Ю 25

© Ярославский государственный
университет, 2006
ISBN 5-8397-0435-0 © В.Ф. Васильев, 2006

Содержание

Предисловие.....	5
I. Рациональное и иррациональное (герменевтический аспект)	8
II. Вопрос об иррациональной природе творчества.....	20
III. Два рождения европейского рационализма (λόγος и cogito)	33
IV. О пределах рационального	49
1. Классический субъект.....	51
2. Как возможна философия иррационального?	59
3. «Путь Парменида»	66
V. Западная философия науки	73
1. Неопозитивизм	73
«Антикризисная» концепция Б. Рассела	78
О значении «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна	83
2. Э. Гуссерль о кризисе научной рациональности	87
3. Концепции развивающегося знания	93
Критический рационализм К. Поппера	93
Методология исследовательских программ И. Лакатоса	97
Структура научных революций Т. Куна	101
Концепция «эпистемологического анархизма» П. Фейерабенда.....	105

VI. Бытие и Ничто (М. Хайдеггер и Ж.П. Сартр).....	109
1. Проблема Da-sein – вот-бытия (М. Хайдеггер)	109
2. Сущность и существование (экзистенциализм Ж.П. Сартра)	118
VII. После модерна (от деконструкции к потенциации)	130
1. Метод деконструкции (Ж. Деррида)	130
2. Философия возможного (Мих. Эпштейн).....	142
VIII. Дискуссии по проблемам научной рациональности.....	155
1. Перспективы научной рациональности в XXI веке	155
2. Статус науки в современной культуре	193
Приложение. «Философия нужна не более, чем поэзия или музыка...»	202

*Посвящается моей жене Тане,
без которой эта работа
была бы невозможна*

Предисловие

О духовном «повороте» 20-х гг. XX в. Л. Шестов сказал: явился безудержный рационализм. Новый рационализм осознал себя в феноменологии Э. Гуссерля, и поэтому он, по словам Л. Шестова, «испытывает отвращение к метафизике» – к классической метафизике в первую очередь, но черпает свои идеи из классики. Тайную связь с прошлым он таит даже от самого себя, поскольку (Л. Шестов здесь глубок и остроумен) «генеалогические изыскания опасны для претендентов на престол»¹. Добавим, что другой «претендент» – логический позитивизм – в этом ничем не отличался от феноменологии.

В развязке сюжета (в конце XX века) мы видим «поворот» целей технологии. Теперь вся жизнь производна *от* технологии. Мы видим победное шествие рациональности, когда *все производится*, а значит, *все есть «гиперреальность»* (Умберто Эко и Жан Бодрийар, 1976), она же – «*ирреализация*» (Мих. Эпштейн, 2000), гипертрофия и подмена самой действительности². Она

¹ Шестов Л. (Статья о Гуссерле, помещенная в качестве предисловия.) // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 18.

² «Гиперреальность – это иллюзия, – пишет Мих. Эпштейн, – создаваемая средствами коммуникации и выступающая как более достоверная, точная, "реальная" реальность, чем та, которую мы воспринимаем в окружающей жизни. <...> Согласно Бодрийару, реальность исчезает в современном западном мире, плотно окутанная сетью массовых коммуникаций, поскольку она перерастает в

(гиперреальность) имеет ближайшим своим основанием гиперсоциальность³.

И все было предопределено. «Между разумом и действительностью открывается некий непримиримый антагонизм, ожесточеннейшая борьба о праве на бытие... Чем больше одолевает разум, – заключает Лев Шестов, – тем меньше места остается для действительности»⁴. Реальность, о которой говорит русский философ, иррациональна в существе своем; истина поэтому «лежит по ту сторону разума»⁵. Рациональный мир, в свою очередь, лежит по ту сторону свободы и творчества индивида. Впрочем, индивид так прирос к благам технической цивилизации, что вне ее невозможен. Человек, таким образом, оказался расколотым несовпадением (духовного) внутреннего существа и (материального) существования.

В обществе постмодерна западная рациональность, похоже, переступила самое себя – тому немало признаков (о них еще пойдет речь в нашем исследовании), немало свидетельств того, что революция *ratio* пожирает самых успешных своих детей. Примером могут служить идеи Э. Гуссерля и Ж. Деррида.

гиперреальность, производимую искусственно. Реальность сама идет ко дну в гиперреализме, дотошном воспроизведении реального, предпочтительно через посредничающие репродуктивные средства, такие как фотография. От одного средства воспроизведения к другому реальность испаряется, становясь аллегорией смерти. Но в определенном смысле она также усиливается посредством своего разрушения. Она становится *реальностью ради самой себя*, фетишизмом утраченного объекта: уже не объектом репрезентации, но экстазом отрицания и своего собственного ритуального уничтожения: гиперреальностью». (Эпштейн Мих. Постмодерн в России / Пер. Мих. Эпштейна. М., 2000. С. 17.)

³ «Гиперсоциальность – это социальность, возведенная в политический и моральный императив, в степень абсолютного долженствования и именно поэтому ведущая к разрушению социальных связей, разобщению людей и "культу личности". Гиперсоциальность – это суперсоциальность и одновременно псевдосоциальность, т. е. такое усиление социального фактора, которое нарушает его собственную меру, подавляет развитие индивидуального, частного и, следовательно, обнаруживает мнимость самого социального, которое в своей экспансии занимает чужую нишу». (Там же. С. 31.)

⁴ Шестов Л. (Статья о Гуссерле, помещенная в качестве предисловия.) // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 31.

⁵ Там же. С. 48.

Э. Гуссерль (в проектах постклассического рационализма) грезит об абсолютной измеримости всего и вся, что надежно охраняется постулатом *«строгой идентичности значения»*; этот постулат придает исторически определенное качество фундаментальному (для всякой рациональности) принципу тождества.

Идеи Ж. Деррида, позднего рационалиста (пионерски приступившего к иррациональному), завершают начатый круг. Ж. Деррида борется с прошлым, осевшим в языке и речи. И он взрывает рационализм, обосновывает нечто *«самоубийственное»* для логики вообще – *абсолютную изменчивость любого значения*.

И тот, и другой останавливаются перед неразрешимой загадкой времени. Рационализация здесь почему-то дает все время отсутствие настоящего, что указывает на присутствие прошлого в настоящем.

Кардинальное: *«жить настоящим»* – действительно выдвигает *другое начало*, если только *«опорой существованию может стать беспричинная открытость»* (В.В. Бибихин)⁶.

Сегодня многие говорят о возможном *«другом начале»*. Но что такое это *другое* по отношению к *сущему*? Разумно ли искать то, чего нет? Что лежит за гранью рационального?

Наша задача – попытаться понять, где находится эта *«грань»*, каковы границы рационального.

⁶ Бибихин В.В. Другое начало. СПб., 2003. С. 7.

Язык до Киева доведет

Старинная русская поговорка

Законы действительности запечатлелись в человеческом языке, как только он начал возникать... Мудрость языка настолько же превосходит любой человеческий разум, насколько наше тело лучше ориентируется во всех деталях жизненного процесса, протекающего в нем, чем мы сами.

С. Лем

Мой царь! Мой раб! Родной язык!

Валерий Брюсов

I. Рациональное и иррациональное (герменевтический аспект)

О том, что язык – «царь», но, случается, «раб», знали уже древние римляне. Когда император Тиберий неверно использовал слово, а грамматик Атей Капитон польстил цезарю, что оно истинно латинское или станет таким по воле императора, другой грамматик, Марк Помпоний Марцелл, как известно, вошел в историю, возразив: «Лжет Капитон; ты можешь, цезарь, дать право гражданства людям, но не слову». Кажется, уже здесь звучит догадка о сверхчеловеческой тайне языка. Из тех же веков дошло до нас латинское изречение, в котором смысл сказанного (здесь еще едва заметно) сдвигается от царя-языка к манипуляциям речью: «Caesar non supra grammaticos» (буквально: «Цезарь не выше грамматиков»). Эта возможность, однако, оставалась абстрактной двадцать столетий, до тех пор, пока проблема власти языка не явилась одновременно (в нынешней информационной революции) и проблемой техники.

Вот тогда и стало раскрываться существо того, «жилищем» чего является язык¹.

Известный специалист по лингвистике и риторике академик РАО Ю.В. Рождественский в своей статье «Хорош ли русский язык?» пишет о новейшей ситуации следующее: «Современные профессиональные речевые действия невозможны без знания законов всех видов речи, всех форм речевого общения и речевого воздействия. Знание это необходимо прежде всего для того, чтобы уметь критически отнестись и ответственно разобраться в том, что тебе говорят и пишут, иметь свое мнение. Без этого невозможен творческий выбор занятий»².

И это, конечно, другое отношение к делу (к языку и речи), чем то, которое провозглашал в свою эпоху Г. Гегель: чтобы съесть бифштекс, не обязательно знать его химический состав. Выясняется, что в наши дни «знать химический состав» уже необходимо. То, что перестало быть естественным, нуждается в контроле³. Как возможно это новое отношение к языку? Что могло произойти со времен гегелевской «Науки логики» в культуре, что востребовало *применение* (а не только осуществление) законов речи?

В своей некогда знаменитой книге «Мировые загадки», вышедшей в Штутгарте в 1899 г. Эрнст Геккель подвел своеобразную черту эпохе классической рациональности и выдвинул семь нерешенных ключевых проблем (среди них: 1) вопрос об основе физического мира; 2) вопрос о природе движения; 3) проблема

¹ Относящееся сюда известное изречение М. Хайдеггера в переводе В.В. Бибихина звучит так: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты – хранители этого жилища. Их стража – осуществление открытости бытия. Насколько они дают ей слово в своей речи, тем сохраняя ее в языке» (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 192).

² Рождественский Ю.В. Хорош ли русский язык? // Лит. газета. 1996. 4 сент.

³ Разумеется, это справедливо только для искусственных, в том числе «профессиональных» языков. В области мышления искусственное и естественное соотносятся как язык деятельности и язык понимания. Это создает почву для конфликта внутри мышления. «Высвобождение языка из-под грамматики, – замечает М. Хайдеггер, – на простор какой-то более исходной структуры поручено мысли и поэзии» (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 193.)

происхождения жизни; 4) вопрос о целесообразном порядке природы; 5) проблема происхождения разума; 6) проблема связи языка и мышления; 7) вопрос о свободе воли человека). Шестую мировую загадку Э. Геккель определяет как проблему развития «членораздельного языка понятий». Этот рационалистический подход к проблеме (при котором язык только функция мышления) «самоочевиден» в наш информационный век.

Язык и мышление имманентны друг другу, мышление есть деятельность, язык – орудие этой деятельности. Но так ли уж верна и очевидна эта «самоочевидная истина»? Всегда ли язык – орудие? Не заблуждается ли мышление в своих «естественных» правах владеть тем, что ему, возможно, не принадлежит? Не оказывается ли ratio в роли самонадеянного Тиберия, а рационалистическая философия в роли льстящего ему Атея Капитона? *Верно ли, например, утверждение: невозможно, чтобы слово рождалось помимо рассудка или (даже) вопреки ему?* Рационален был бы ответ положительный. Но он противоречит фактам (событиям), поэтому утверждение неверно. Поэтическое слово (о котором Г. Гегель, между прочим, говорит, что оно древнее прозы)⁴ впрямую данное утверждение опровергает.

«Поэт, – замечает Поль Валери, – распоряжается словами совсем иначе, нежели это делает практическая потребность. Слова у него, разумеется, те же самые, но их значимости совершенно иные. Оставаться вне практики, *не сообщать* "о дожде" это-то и есть назначение поэта»⁵. Поэтический язык не дает разгадки, в нем – таинство языка, которое непостижимо, трансцендентно, лежит за всяким возможным опытом, за какими угодно субъект-объектными схемами действия. Постигание (не в гносеологическом смысле) здесь – погружение. Переход в саму стихию. В надеянии вершится дарение. (Это сродни китайско-даосскому погружению в Дао, отчасти напоминает йогическую практику прекращения деятельности мышления. Но в сущности оно отлично от того и другого. В творчестве нет ничего от «себя», в восточных практиках все же есть забота о самости.) Поэтическое – язык поэзии – всегда *над* «слишком человеческим» в

⁴ См.: Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. Т. 3. М., 1971. С. 356.

⁵ Валери П. Об искусстве. М., 1993. С. 312.

человеке и всегда вровень со сверхчеловеческим в нем. Алексей Константинович Толстой о тайне поэтического языка сказал так:

Тщетно, художник, ты мнишь, что творений своих ты
создатель!

Вечно носились они над землею, незримые оку.

<...>

Или Бетховен, когда находил он свой марш похоронный,
Брал из себя этот ряд раздирающих сердце аккордов,
Плач неутешной души над погибшей великою мыслью,
Рушенье светлых миров в безнадежную бездну хаоса?
Нет, эти звуки рыдали всегда в беспредельном пространстве,
Он же, глухой для земли, неземные подслушал рыдания.
Много в пространстве невидимых форм и неслышимых
звуков,

Много чудесных в нем есть сочетаний и слова, и света.
Но передаст их лишь тот, кто умеет и видеть и слышать,
Кто, уловив лишь рисунка черту, лишь созвучье, лишь
слово,

Целое с ним вовлекает создание в наш мир удивленный.
О, окружи себя мраком, поэт, окружися молчаньем,
Будь одинок и слеп, как Гомер, и глух, как Бетховен,
Слух же душевный сильнее напрягай и душевное зренье.
И, как над пламенем грамоты тайной бесцветные строки
Вдруг выступают, так выступят вдруг пред тобою картины,
Выйдут из мрака все ярче цвета, осязательней формы,
Стройные слов сочетания в ясном сплетутся значенье...
Ты ж в этот миг и внимай, и гляди, притаивши дыхание,
И, созидая потом, мимолетное помни виденье!

(Октябрь 1856)

Приобщение к тайне есть допущение ее. Живое слово отдельно от всего *само* приходит или не приходит⁶. Истинно сво-

⁶ В.В. Биbihин говорит о свободно приходящем слове и *мысли*: «Опыт слова и мысли до их осознания есть у каждого...<...> я прихожу к самому себе, извлекаю себя на свет, вывожу к речи тогда, когда на самом деле речь уже успела во мне сложиться, причем – надо сказать странную, но верную вещь – без меня. Мысль и слово всегда уже ворочаются во мне, ворочают мною без меня.

бодная речь поэтому не деятельность, а созерцание. «Мир поэзии, – говорил П. Валери, – обнаруживает глубинное сходство с состоянием сна. <...> Наша воля не властна вторгаться в него и его покидать по нашему усмотрению. <...> Мы никак не можем на него воздействовать, дабы его изменить»⁷. Неразделенный мир этот не имеет ничего общего ни с познающим мышлением, ни с так называемой «коммуникацией». Он древнее и основнее этих двух. Он первоначальнее также и всякого нарратива. Он не сообщает нового, к известному ничего не добавляет и не расширяет круг познания⁸. Язык, следовательно, способен выступать к человеку и говорить с ним. Понятным становится хайдеггеровское «слушание языка»: «Это слушание языка незаметнейшим образом предшествует всякому другому слушанию. <...> Это наше слышание есть прежде всего допущение самосказывания...»⁹. *Идущее* в «самосказывании» иррационально, т. е. в самом истоке оно неподвластно *ratio*, тогда как *пришедшее* из «самосказывания», осевшее на территории *ratio* и оторвавшееся от своего источника взвешивается и оценивается, как все остальное. Однако взвешивание не критика, а самокритика. Ты должен соответствовать дару. Твое «изделие» должно совпасть с явленным тебе образом. Такое соответствие, в платоновско-аристотелевской терминологии, – *подражание* (приближение к идеальному образцу).

Когда две стихии – рациональное и иррациональное – встречаются по эту сторону *ratio*, мысль искушается полной свободой

Оттого, что я их причешу, введу в форму, придам им приемлимый вид, я стану скучен, неинтересен, они станут мертвые». (Бибихин В.В. Слово и событие. М., 2000. С. 41.)

В трактовке В.В. Бибихина, таким образом, мысль не есть деятельность, стихия такой мысли – созерцание. Это верно, на наш взгляд, только по отношению к «бытийной» мысли – в хайдеггеровском смысле. Возможна, наверное, и третья посылающая стихия мысли. Можно предположить, что если неосознанно сложившаяся мысль имеет не бытийный и не деятельностный источник, то этот источник – бессознательное, в том числе юнговское архетипическое бессознательное. Речь тогда о созерцании форм бессознательного как специфически внутреннего мира.

⁷ Валери П. Об искусстве. М., 1993. С. 295, 319.

⁸ См.: Там же. С. 333.

⁹ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 266.

и впадает в гордыню. Они теперь – господин и слуга. Слуге отводят почетное место. Однако место это пустое. Господин тешился одной видимостью овладения – такой же, скажем, как лев в клетке, о котором говорят, что он «царь зверей». Этот лев ничтожен как лев, и он только символ. Но сверх того (в более глубоком смысле) он символ иллюзорной (несуществующей и неосуществимой) власти над иррациональной природной стихией. Стихия все так же свободна, она ускользает от горделивой мысли. *В век информации особенно остро дает о себе знать выявленная Ж.П. Сартром схема «неантизации»:* «...любая вещь, которую называют, уже не является той же самой, она теряет свою невинность»¹⁰. Собственно неантизация (*neant* – ничто) заключается в том, что сознание, по-видимости овладевшее силами воображения, «полагает свой объект как ничто». Такой неантизации исторически предшествует захват абстракцией права судить воображение. В итоге в литературу проникает вирус (или дискурс) рациональной последовательности, серийности. О ней хорошо сказал С. Зенкин: серийность – это «псевдосвязная организация повествовательного времени, когда "событие, случай порождают иное событие, из него вытекающее" (здесь и далее С. Зенкин приводит слова М. Ямпольского. – В.В.), "каждый персонаж только передает другому эстафету и исчезает", а текст в целом действует как отчужденная от автора нарративная "машина" – "автономная логическая структура, которая порождает абсурдный сюжет". Основным предметом такого дискурса являются случаи <...> – абсолютно уникальные и в то же время абстрактно-умозрительные события, при назывании которых происходит не просто дереализация <...>, но "улетучивание" даже вымысла как такового; суть "случая" – это "обнаружение-исчезновение" предметов и людей...»¹¹.

Отчужденная от автора нарративная машина порождает не только «абсурдный сюжет», но через абсурдность (и через отмену первородности языка, энергия которого теперь загнана в ра-

¹⁰ Сартр Ж.П. Что такое литература? Цит. по: Долгов К.М. От Киркегора до Камю. Философия. Эстетика. Культура. М., 1990. С. 209.

¹¹ Зенкин С. Невозможность речи как проблема интерпретации // Книжное обозрение. Ex libris НГ. 1998. 17 сент. С. 4.

циональные русла) она порождает отсутствие самой Литературы. По замечанию Ролана Барта, «литература начинает превращаться в чисто информативный акт»¹². И поскольку, как справедливо указал Ж. Делез, «информация – это приказ!», то попытка интеллектуального высвобождения литературы с идеей деидеологизации и «нулевой степени письма» дает ей в определенном смысле свободу, но не дает, однако, свободы от интеллекта. Последний, покончив со всяким сопротивлением, додумывается до того, что решает вконец «преодолеть Литературу, вверившись некоему основному языку» с характерным для него «полным отсутствием стиля»¹³. Этим отмечена и в целом эпоха постмодерна, в которой отсутствие есть форма присутствия. Что это значит? Это значит: нельзя быть без того, что утрачено (и в этом смысле утраченное есть).

Информация как производство не есть информация в обычном смысле (отвечающая на вопрос; отвечающая насущному). Если бы поток сообщений действительно отвечал нашим потребностям (как это часто изображают), то потребности, во-первых, опережали бы сообщения (в духе гегелевского закона возвышения потребностей), а во-вторых, потребности были бы избыточными по отношению к последним. Но ничего подобного. «Первое, на что следует обратить внимание, – отмечает О.В. Аронсон, – что с развитием компьютерных сетей информация теряет свой *telos*. Она явно избыточна по отношению к потребности в ней»¹⁴. Что «приказывает» информация? Прежде всего, соблюдать (нечеловеческие, технические) правила игры информационного общества. Информация, как и прежде, устраняет неопределенность, однако области неопределенного заданы теперь самим источником информации.

За всем этим есть своя метафизика. Своеобразный символ стандартно-типового сообщения – предлог *о*. Метафизический смысл конструкции «*сообщение о*» – отстраненность, личное неучастие оператора, эмоциональное невникание человека, рабо-

¹² Барт Р. Нулевая степень письма // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / Сост. и пер. Г.К. Косиков. М., 2000. С. 92.

¹³ Там же. С. 90.

¹⁴ Аронсон О.В. Образы информации // Влияние Интернета на сознание и структуру знания / Отв. ред. В.М. Розин. М., 2004. С. 154.

тающего с информацией, в содержание этой информации... Стало чем-то неприличным искренне обсуждать уже и дела профессии в кругу специалистов, — только информировать. О нашем времени С.С. Аверинцев говорит: «Все стало несерьезно...»¹⁵. За несерьезностью нетрудно рассмотреть бегство от непосильно серьезного. В теориях современного русского языка предлог *о* выражает так называемые объектные отношения (наряду с предлогами *про*, *относительно*). В отличие от ряда иных отношений (пространственных, временных, причинных, целевых), выражаемых другими предлогами, объектный предлог *о* выводит говорящего из имманентности факта присутствия и из эмоциональной включенности в ситуацию. Он предупреждает состояние захваченности процессом и ставит человека в сравнительно более отчужденное отношение к нему. Не случайно мы к близким людям с трудом применяем предлог *о*: скучать по сыну (устар. — по сыне), а в более древние времена бытовало еще более теплое *скучаю за тобой*¹⁶. В целом же объектная матрица разбивает континуум мыслей и чувств на отдельные информативно-дискретные части по формальным признакам.

В логическом руководстве для будущих журналистов (этот текст настолько говорит сам за себя, что мы должны дать ему право высказаться) читаем: *«Нельзя ли <...> исправить дефекты стихийных процессов номинации, сознательно уточняя содержание и объем понятия и затем закрепляя за этим понятием одно и только одно имя? Если невозможно полностью освободиться от размытых понятий, то нельзя ли, по крайней мере, свести их употребление к минимуму <...>. В подавляющем большинстве так называемых обыденных ситуаций размытые понятия вполне пригодны для решения соответствующих познавательных и коммуникативных задач. Выше отмечалась неопределенность понятий типа "старый", "толстый", "красивый" и т.п. Однако они полностью отвечают потребностям, скажем, описания знаменитого литературного героя в следующем отрывке: "В бричке сидел господин не красавец, но и не дурной наружно-*

¹⁵ См.: Биbihин В.В. Другое начало. СПб., 2003. С. 30.

¹⁶ См.: Современный русский язык / Под ред. Д.Э. Розенталя. М., 1984. С. 405.

*сти, не слишком толст, не слишком тонок; нельзя сказать, чтобы стар, однако ж и не так, чтобы слишком молод". Вероятно, волею автора облик Павла Ивановича Чичикова мог бы быть нарисован и по более точным "параметрам" (возраст, объем груди и талии и т.д.). Но такое описание было бы неестественным для повествователя и ненужным для читателя»¹⁷. «Дефекты стихийных процессов номинации» – это ведь сказано не о чужеземце и не о дитяти малом, которые березу сосной «номинируют». Дефектной оказывается сама жизнь языка, которая сплошь грешит омонимией и полисемией. Живой язык уступает явно совершенству языка рассудка, он слишком неопределенен, неумен в своих «размытых понятиях». Понимая, правда, что «невозможно до конца освободиться от размытых понятий» (это звучит как страшный сон из царства разума), рассудок, прощая, готов на меньшее, на более трезвое: «свести их [размытых понятий] употребление к минимуму». Выясняется, правда, что это была всего лишь шутка, игра мысли, поскольку «размытые понятия вполне пригодны для решения соответствующих познавательных и коммуникативных задач». К таким «задачам» относятся, например, поэзия и проза (которые *номинируются* рассудком как «литературная фикция»)¹⁸. И далее. При всей ущербной неопределенности понятия «старый», «толстый», «красивый» и т. п. вполне пригодны и отвечают «потребностям... описания» Чичикова, поскольку *более точное описание «было бы неестественным для повествователя и ненужным для читателя»*. Рассудок невольно признал: *читатель живет в неопределенном! Читателю нужен свободный язык.**

Является ли художественное творчество «познавательной и коммуникативной задачей»? Если да, то язык – средство решения такой задачи. В цитированном логическом руководстве приводятся замечательные примеры того, как, по словам Л.Н. Толстого, персонаж «начинает жить собственной жизнью, независимой от воли автора» и «автору только остается следовать его характеру», а также пример с неожиданным для А.С. Пушкина замужеством Татьяны Лариной. Оба примера ис-

¹⁷ Свинцов В.И. Логика: Учеб. для вузов. М., 1987. С. 62, 63.

¹⁸ См.: Там же. С. 31.

толкованы и объяснены двухфакторной детерминацией: «поведение определяется, с одной стороны, заданным потенциалом (теми качествами, которыми наделил его художник) и, с другой стороны, развивающимися объективными условиями, в которых он действует»¹⁹. Но приведенные мнения великих художников абсолютно противоречат (в формально-логическом смысле) предложенной автором двухфакторной детерминации! Персонаж не определяется ни заданными параметрами, ни объективными условиями, — он «живет собственной жизнью». Точнее, в нем живет **целое**. У целого будущее всегда открыто (мы всегда *впервые* созерцаем рафаэлевскую «Мадонну»). Сфера мышления не целое, а **общее**; благодаря *общему* будущее рассчитывается, будущее преднамеренно создается. Повторимся: созерцаемый образ не является способом решения «познавательной и коммуникативной задачи». Язык здесь обладает собственной волей.

Совсем другое — сфера познания. Здесь язык безволен, но в растущем могуществе формы (это бывший синтаксис) он берет реванш. Он связывается, обуславливается повторяемостью алгоритма, формализуется и тогда — *служит*. Служит — чему? Язык служит познанию. Познание — практике, а практика — вновь познанию. Чем более общий характер имеет закон (добытый в познании), тем большую власть над природой имеет практика. Главная тенденция науки (так оно не только по Гегелю, но и по Эйнштейну²⁰) — тенденция обобщения. Нет более высокой задачи у языка познания, стало быть, чем задача обобщения (производная от нее задача — движение от общего к частному). Научное мышление в каждую эпоху отталкивается от *всеобщего*. Заключение как в раковину в исторически определенную форму всеобщего, продукты мышления принадлежат своему времени. Но от времени здесь относительно независим формальный аппарат языка. Именно об этом говорит поправка П. Фейерабенда к принципу соответствия Н. Бора: новая, более общая теория включает в себя предыдущую в качестве своего частного случая,

¹⁹ Свинцов В.И. Указ. соч. С. 32, 33.

²⁰ «Высшим долгом физиков является поиск тех общих элементарных законов, из которых путем чистой дедукции можно получить картину мира». (Эйнштейн А. Мотивы научного исследования // Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. 4. Статьи, рецензии, письма. Эволюция физики. М., 1967. С. 40.)

но это (по Фейерабенду) касается лишь формализма теории, ее синтаксиса и не распространяется на семантику, содержательную часть теории. Как очевидно, в самом языке есть путеводная нить. Язык – и «дом бытия», и стихия творчества.

Подведем некоторые итоги. **Первое:** рациональное и иррациональное регистрируются как реальности определенного и неопределенного. Определенное определено субъектом и в действительном мире субъекта оно объективно. Неопределенное тоже объективно. Оно ничему не служит. Поэзия, например, ничему не служит и ничему не учит, как это делает научное знание²¹. «Читая... произведение, – говорит В. Гете по поводу Винкельмана, – мало чему научаешься, но чем-то становишься»²². О поэтике бессмысленно сказать: «она полезна». Она в душе либо есть, либо ее нет. **Второе:** рациональное и иррациональное соотносятся как общее и целое²³. Целое и общее взаимно предполагают друг друга. Целое мы видим и созерцаем (и понимаем), общее мы мыслим и сообщаем. *Целое*, если оно есть, присутствует «здесь и теперь», *общее* объясняет отсутствующее, специально отчужденное для отсутствия. Наконец, **третье:** общее и целое несоизмеримы.

Эти миры параллельны, как в огороде бузина, а в Киеве дядька. Когда мы говорим, что они несравнимы или несоизмеримы, то мы каким-то образом уже сравнили их. Парадокс в том, следовательно, заключается, что параллельные вдруг сошлись и пересеклись. Несравнимое каким-то образом сопоставляется. Как это вообще возможно? Как соизмеряются между собой деятельность и созерцание, и как, в свою очередь, рациональное общее и иррациональное целое? – Вопрос, надо полагать, не праздный.

²¹ Об этом характерном отличии искусства от науки А. Эйнштейн писал следующее: «Достоевский показал нам жизнь, это верно, но цель его заключалась в том, чтобы обратить наше внимание на загадку духовного бытия и сделать это ясно и без комментариев. При таком подходе никакой проблемы не возникает, и Достоевский никакой проблемы не рассматривал...». (Наука и Бог: диалог. Беседа писателя Мэрфи с Эйнштейном // Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. 4. С. 164.)

²² Эккерман И. П. Разговоры с Гете. М., 1981. С. 227.

²³ В дальнейшем «целое» повсюду означает «*иррациональное целое*».

Двести лет назад в классической – логически одномерной – форме этот вопрос был поставлен И. Кантом – в идее схематизма и позже, в существе своем, был раскрыт в "Логике" Г. Гегеля (в тех разделах, где говорится о парадоксальной природе объекта, – об этом еще речь впереди). Что касается герменевтической двумерной реконструкции этой проблемы (с учетом прав иррационального), то ответ, наверное, следовало бы искать в отдалении от академической философии, возможно, в метафизике вещей снов у больших художников: у поэтов в первую очередь, ведь поэзия, по словам Г. Гегеля, «больше имеет дело с всеобщей сущностью искусства, чем это возможно при любом ином способе создания художественных произведений»²⁴. Каков бы ни был ответ, заранее известно: он будет лежать вне нормативных требований гносеологии и правил коммуникации. Как таковой он несообщаем, так как заведомо немотствует в языке сообщения. Логически точный ответ в этой области был бы неточным, потому что неверным.

И, как замечает В.В. Бибихин в книге «Язык философии», в слишком определенном, «информирующем слове человек отсутствует», отсутствует свобода, поэтому и «не нужно жалеть об утрате мнимой определенности»²⁵.

²⁴ Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. Т. 3. С. 351.

²⁵ Кроме того, замечает В.В. Бибихин, не все требует названия: «...оберегая свое право на умолчание, мы далеко не всегда понимаем, почему так важно не называть вещи своими именами». (См.: Бибихин В.В. Язык философии. М., 1993. С. 24 – 35.)

II. Вопрос об иррациональной природе творчества

Итак, «общее» и «целое» *несравнимы* (у них нет общего, относительно которого отмеривается различное). Справедливо и противоположное: они *сопоставимы*. Нечто поставлено рядом так, что становится очевидным: нет сходного, нет моментов тождества. С другой стороны, поскольку мы приняли интуитивное решение о несравнимости, то в некотором роде мы уже произвели сравнение. О чем это говорит? То, что иррациональное целое не есть общее, означает, что оно существует непонятно, а любые эксперименты по абстрагированию уводят нас из цельности целого. Целое обращено к нам (в поэзии, например) символическими образами или еще как-то, но приходит всегда беспричинно в таинственной неопределенности. Поэтому, если спросим теперь: «Можно ли перевести самосказывание целого на язык логики?», то ответ *очевиден*, но непонятно, однако, почему рационализация вообще тут возможна технически (поскольку целое разложимо на части), а в итоге все равно все абсурдно. Целое логически непознаваемо.

Но, может быть, тогда само иррациональное двуязычно, т. е. способно к языку логики? Вспомним шуточное определение: «поэзия – незарифмованная мысль». Замечательно оно тем, что строгая дефиниция здесь – *сама по себе* аллегория, а в ней прячется смысловой кентавр (парадокс) как символ целого. Это как раз то, что нам нужно. Выясняется, что парадокс как фигура речи схватывает «*есть*» *целого*, но без малейшего уточнения приписанных ему «физиономических черт». Целое – *есть*. «Поэзия – незарифмованная мысль». Строго говоря, это означает, что поэтическое слово не есть логическая мысль. При этом предполагается: поэзия есть нечто в корне отличное от мысли (в обычном, формально-логическом понимании). Целое определяется посредством того, чем оно не является. То, чем оно не является, *несовместимо с очевидно являющимся*, поэтому мы имеем не бесконечно двоящуюся семантику парадокса, а минимальную

определенность конкретного целого. Поистине *definitio est negatio*. Определение есть отрицание.

Целое и общее взаимно определяют друг друга через отрицание. Целое никогда не есть общее, общее не есть целое. Мы еще раз убеждаемся: незнание способно выступить и быть формой знания. Целое и общее соотносятся как созерцание и деятельность. Деятельность создает определенное как нечто общее. Именно форма общего делает мир вычисляемым и предсказуемым. Однозначно определенное общее замещает и заслоняет собой неопределенность целого. Так возникает иллюзия преодоления неопределенности. Но неопределенность целого есть *объективно сущая неопределенность*. В отношении последней (в отношении целостности) можно давать сколь угодно много определений. Например, одно-единственное поэтическое произведение допускает любое количество переводов. Показательно, что без (сверхрациональной) полисемии поэзии нет. Отказываясь от неопределенности, мы отказываемся от целого. От целого мы отказываемся тогда, когда отказываемся от тайны целого.

Причина заключается в том, что любые абстрагированные части из целого не есть части целого. Давно уже выяснилось, что целое существенно больше суммы своих частей (напомним, что в логике и математике запрещается это)¹. Цельность целого недоступна логике и неопределима средствами логики. Но поскольку факт существования целого схватывается (пусть и необычным способом) логикой, логическим парадоксом, то, очевидно, между целым и общим где-то находится третье, пункт перехода одного в другое. Необходимо выяснить это третье.

Мы вправе теперь спросить: «Что является "третьим" членом (источником, основанием) для форм *деятельности* и *созерцания*?». Ближайший ответ нетруден. Весь ход изложения подсказывает: третье – *творчество*. Проблема, однако, в том, как мы его понимаем. Можно сказать: творчество – это тайна сверхчеловеческого в человеке, тайна его свободы. Мы не можем

¹ Б.Г. Юдин, например, называет эту особенность целого «принципом супераддитивности» (в отличие от «принципа аддитивности», означающего: «целое равно сумме частей», что ведет к редукционизму, т. е. неадекватному описанию целого). (См.: Юдин Б.Г. Понятие целостности в структуре научного знания // Вопросы философии. 1970. № 12. С. 81 – 92.)

знать *в-себе* творчества, это выше сил человеческих. Но мы знаем, что в творчестве человек допущен к тайне. Созерцается она в явленном символе, символ отсылает за горизонт. То, что *так* лежит за горизонтом, на наш взгляд, нельзя даже назвать трансцендентным в обычном – относительном – смысле, поскольку, явившись (в отсылающем символе), тайна никогда не перестает быть тайной². Это – чистая трансценденция. Ее можно назвать также «художественной трансценденцией». «Художественная трансценденция» недоступна логике (и логической интуиции), но доступна видению.

В принципе можно утилизировать виденное, поэт, например, может изменить поэзии. Можно обескровить, трансформировать виденное в «мое», личностное (как это иногда бывает при исполнении классических произведений). Нельзя волевым актом вызвать само видение. Здесь нет действия. Творчество – не действие, а *состояние* души. С этой позицией не согласны те авторы, которые понимают под творчеством самовыражение и самореализацию личности. Э. Фромм, например, справедливо замечает, что «только творчество наполняет жизнь человека особым смыслом и позволяет ему радоваться жизни, не цепляясь за ее ценности»³. Но, по Э. Фромму, творчество не дар смиренного созерцания, а исключительно продуктивная деятельность: «творческий человек является таковым лишь тогда, когда он ведет себя не как пассивный реципиент, а как активный производитель, который выступает по отношению к миру как личность»⁴. Таким образом, творчество отождествляется тут с деятельностью. Мы придерживаемся взгляда, что деятельность производна от творчества. Она является вторичной обслуживающей функцией (необходимой, например, при обработке художественной или научной идеи, при оснащениях техникой, технологи-

² «... Тайна творческого начала, так же как и тайна свободы воли, есть проблема трансцендентная, которую психология может описать, но не разрешить. Равным образом и творческая личность – это загадка, к которой можно, правда, приискивать отгадку при посредстве множества разных способов, но всегда безуспешно...» (Юнг К. Психология и поэтическое творчество // Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992. С. 143.)

³ Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 390, 391.

⁴ Там же. С. 390.

ей и др.). В иерархии «кто кого породил» созерцание раньше деятельности. Творчество, прежде всего, есть созерцание.

Наиболее глубокое идейное обоснование творчества-созерцания дано в концепции К. Юнга. *«Установка на личностное, – подчеркивает К. Юнг, – провоцируемая вопросом о личных побудительных причинах творчества, совершенно неадекватна производству искусства в той мере, в какой произведение искусства не человек, а нечто сверхличное. Оно – такая вещь, у которой нет личности и для которой личное не является поэтому критерием. И особенный смысл подлинного произведения искусства как раз в том, что ему удается вырваться на простор из тупиков личностной сферы, оставив далеко позади всю временность и недолговечность ограниченной индивидуальности. <...> Художественное произведение надо рассматривать как образотворчество, свободно распоряжающееся всеми своими исходными условиями <...>, можно было бы, пожалуй, даже говорить, что оно есть самосущность, которая употребляет человека и его личные обстоятельства просто в качестве питательной среды, распоряжается его силами в согласии с собственными законами и делает себя тем, чем само хочет стать»⁵. Это не слишком отвечает концептуальному индивидуализму, но очень хорошо согласуется с фактами⁶.*

У К. Юнга две объяснительные схемы. В первой из них вводятся понятия интровертной и экстравертной установки в твор-

⁵ Юнг К. Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992. С. 103, 104.

⁶ По этому поводу известный отечественный музыковед Т. Чередниченко пишет: «Можно привести высказывание А. Шнитке (1976): "Всякая музыка, которая существует в мире, представляется мне существовавшей и до сочинения ее конкретным композитором. Она имеет видимость объективно существующего некоторого творения природы, композитор по отношению к ней – "приемник"». <...> «Радиоприемником» еще в конце 1960 г. назвал композитора лидер послевоенного авангарда К. Штокхаузен (род. в 1928 г.) (Чередниченко Т. Музыкальный запас. 70-е. Проблемы. Портреты. Случаи. Библиотека журнала «Неприкосновенный запас». Новое литературное обозрение. М., 2002. С. 27-28.) Современная официальная музыка отступила от этого, но истина «уже нащупывается: многие думают, что музыка – на пороге некоторого единого стиля, в котором, возможно, оригинальное авторское начало не будет играть первенствующей роли». (Чередниченко Т. Там же. С. 23.)

честве. «Для интровертной установки, – пишет К. Юнг в статье "Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству", – характерно утверждение субъекта с его осознанными намерениями и целями в противовес притязаниям объекта; экстравертная установка отмечена, наоборот, покорностью субъекта перед требованием объекта. Драмы Шиллера, равно как и основная масса его стихов, на мой взгляд, дают неплохое представление об интровертном подходе к материалу. Поэт целенаправленно овладевает материалом. Хорошей иллюстрацией противоположной установки служит «Фауст», 2-я часть. Здесь заметна упрямая непокорность материалу»⁷. Исходя из приведенных слов К. Юнга можно было бы предположить, что два типа творчества у него равны по зна-

⁷ Юнг К. Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке. С.106.

Приведем более подробные авторские характеристики обоих типов.

«...Существуют вещи и стихотворного и прозаического жанра, возникающие целиком из намерения и решимости их автора достичь с их помощью того или иного воздействия. В этом последнем случае автор подвергает свой материал целенаправленной сознательной обработке. <...> В подобной деятельности художник совершенно идентичен творческому процессу независимо от того, сам он намеренно поставил себя у руля или творческий процесс так завладел им как инструментом, что у него исчезло всякое сознание этого обстоятельства. Он сам и есть свое собственное творчество, весь целиком слился с ним, погружен в него со всеми своими намерениями и всем своим умением... (Там же. С. 104.)

<...> Несомненно, я не скажу ничего нового, заведя речь и о другом роде художественных произведений, которые текут из-под пера как нечто более или менее цельное и готовое и выходят на свет божий в полном вооружении, как Афина Паллада из головы Зевса. Произведения эти буквально навязывают себя автору. Как бы водят его рукой, и она пишет вещи, которые ум его созерцает в изумлении. Произведение приносит с собой свою форму; что он хотел бы добавить от себя, отбрасывается, а чего он не желает принимать, то появляется наперекор ему. Пока его сознание безвольно и опустошенно стоит перед происходящим, его захлестывает потоп мыслей и образов, которые возникли вовсе не по его намерению и которые его собственной волей никогда не были бы вызваны к жизни. Пускай неохотно, но он должен признать, что во всем этом через него прорывается голос его самости, его сокровенная натура проявляет сама себя и громко заявляет о вещах, которые он никогда не рискнул бы выговорить. Ему осталось лишь повиноваться и следовать, казалось бы, чужому импульсу, чувствуя, что его произведение выше его и потому обладает над ним властью, которой он не в силах перечить. Он не тождественен процессу образотворчества» (Там же. С. 105.)

чению. Однако у Юнга это не так. Корневая и основная – экстравертная установка. Другая (интровертная) скорее свидетельствует об иллюзорной (хотя, возможно, и желаемой) независимости художника или мыслителя от захватившей стихии⁸. Таким образом, базовой остается концепция творчества-созерцания⁹.

Не менее интересна вторая концептуальная схема К. Юнга. Она изложена в статье «Психология и поэтическое творчество», где отец аналитической психологии подразделяет творчество на этот раз на *психологический* и *визионерский* типы. С точки зрения К. Юнга, душа человека есть то материнское лоно, где рождаются произведения науки и искусства. Однако произведениям – рознь. Одни носят скорее экзотерический характер, прозрачный для человеческого сознания, и эти произведения сами себя объясняют (они относятся к «психологическому типу»). Другие – эзотеричны, и здесь, по выражению К. Юнга, «уже ничто не объясняет себя само непосредственно» (это – «визионерский тип»)¹⁰.

⁸ Как отмечает сам К. Юнг, «даже тот художник, который творит, по всей видимости, сознательно, свободно распоряжаясь своими способностями и создавая то, что хочет, при всей кажущейся сознательности своих действий настолько захвачен творческим импульсом, что просто не в силах представить себя желающим чего-то иного, – совершенно наподобие того, как художник противоположного типа не в состоянии непосредственно ощутить свою же собственную волю в том, что предстает ему в виде пришедшего извне вдохновения, хотя с ним явственно говорит здесь его собственная самость. Тем самым убеждение в абсолютной свободе творчества, скорее всего, просто иллюзия сознания: человеку кажется, что он плывет, тогда как его уносит невидимое течение...» (Там же. С. 107.)

⁹ Автор, замечает К. Юнг, «возможно, сам убежден в своей полной свободе и вряд ли захочет признаться, что его творчество не совпадает с его волей, не коренится исключительно в ней и в его способностях. Здесь мы сталкиваемся с вопросом, на который вряд ли сможем ответить, положившись лишь на то, *что* сами поэты и художники говорят нам о природе своего творчества...» (Там же. С. 106.)

¹⁰ В «Фаусте» любовная трагедия первой части, замечает К. Юнг, «объясняет себя сама, в то время как вторая часть требует работы истолкователя. Применительно к первой части психологу ничего не остается прибавить к тому, что уже сумел сказать поэт; напротив, вторая часть со своей неимоверной феноменологией до такой степени поглотила или даже превзошла изобразительную способность поэта, что здесь <...> от стиха к стиху возбуждает потребность читателя в истолковании. Пожалуй, "Фауст" лучше, чем что бы то ни бы-

Идеи К. Юнга снимают одни вопросы, порождая другие. Мы узнаем, почему творчество не деятельность, а, наоборот, созерцание. Просто потому, что автор произведения не субъект деятельности. По Юнгу, он даже объект нисходящей к человеку (идущей с небес?) неведомой силы. Творящее созерцание примерно то же самое, что творящее сновидение. Заслуживает ли доверия «сновидческая» концепция творчества¹¹? Например, известно немало легенд об инсайтах во сне. Сторонники бихевиористских схем обычно опровергают эти легенды. Но правы они

ло другое, дает представление о двух крайних возможностях литературного произведения в его отношении к психологии. Ради ясности я хотел бы обозначить первый тип творчества как *психологический*, а второй – как *визионерский*. Психологический тип имеет в качестве своего материала такое содержание, которое движется в пределах досягаемости человеческого сознания, как-то: жизненный опыт, определенное потрясение, страстное переживание, вообще человеческую судьбу, как ее может постигнуть или хотя бы прочувствовать обычное сознание. Этот материал воспринимается душой поэта, поднимается из сферы повседневности к вершинам его переживания и так оформляется, что вещи сами по себе привычные, воспринимаемые лишь глухо или неохотно и в силу этого также избегаемые или упускаемые из виду, убеждающей силой художественной экспрессии оказываются перемещенными в самый освещенный пункт читательского сознания и побуждают читателя к большей ясности и более последовательной человечности. <...> Поэт уже выполнил за психолога всю работу. Или последнему нужно еще обосновывать, почему Фауст влюбляется в Гретхен? Или почему Гретхен становится детоубийцей? Все это – человеческая судьба, миллионы раз повторяющаяся вплоть до жуткой монотонности судебного зала или уголовного кодекса. Ничто не осталось неясным, все убедительно объясняет себя из себя самого. <...> Пропасть, которая лежит между первой и второй частями "Фауста", отделяет также *психологический* тип художественного творчества от *визионерского* типа. Здесь дело во всех отношениях обстоит иначе: материал, т. е. переживание, подвергающееся художественной обработке, не имеет в себе ничего, что было бы привычным; он наделен чуждой нам сущностью, потаенным естеством, и происходит он как бы из бездн дочеловеческих веков или из миров сверхчеловеческого естества, то ли светлых, то ли темных, – некое первопереживание, перед лицом которого человеческой природе грозит полнейшее бессилие и беспомощность» (Юнг К. Психология и поэтическое творчество // Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке. С. 127 – 129.)

¹¹ Приведем мнение на этот счет Жана Поля, автора известных работ по эстетике: «Сновидение – произвольное поэтическое творчество», и поэт, действительно, творит «как во сне», а «если поэту приходится раздумывать, что скажет его персонаж в конкретном случае – «да» или «нет», пусть он бросит его совсем...» (Поль Ж. Приготовительная школа эстетики. М., 1981. С. 221.)

или нет, это не играет особой роли в принятии концепции творчества как созерцания. Поясним сказанное.

17 февраля 1869 г., работая над своим фундаментальным трудом «Основы химии», Д.И. Менделеев открывает новую теорию, перевернувшую все прежние основы. Полвека спустя, в 1919 г., друг Д.И. Менделеева А. Иностранцев вспоминал, что незадолго до той счастливой минуты он навел на Дмитрия Ивановича и застал ученого стоящим в расстроенном состоянии у своей рабочей конторки. Д.И. Менделеев признался ему, что идея целостной систематики элементов у него в голове уже сложилась, а «выразить таблицей (т. е. записать на бумаге) он не может»¹². Далее А. Иностранцев сообщает: позже, после первой публикации, Д.И. Менделеев будто бы говорил ему, что «долгое время у него ничего не получалось с таблицей элементов; [что] усталый, он прилег и заснул. Во сне увидел таблицу, в которой элементы были расставлены "как надо". Встал и записал ее на бумаге. Впоследствии только в одном месте потребовалось исправление»¹³. Академик Б.М. Кедров опровергает «теорию сновидений» следующими доводами: «Так вспоминал А. Иностранцев. Но прошло целых полвека, и его память могла его подвести <...> После появления рассказа А. Иностранцева распространилась версия, будто Д. Менделеев сделал свое открытие во сне. Эта нелепость была теперь полностью опровергнута, поскольку во сне Дмитрий Иванович только "переписал" свою законченную таблицу в обратном порядке»¹⁴. Как видно, Б.М. Кедров во все не пытался опровергнуть факт теоретических видений во сне. Невероятным ему кажется только сновидение главной идеи. Это сугубо занимает Б. М. Кедрова. Не мистическая сила, а сам человек берет «познавательный-психологический барьер (ППБ)» с помощью трамплина-подсказки. Человек должен *сам* решиться на (великое) творческое усилие, должен не как сомнамбула, а сознательно сделать шаг. Иначе заслуга автора нечто случайное.

И все же концепция творчества как «самовыражения» личности не верна в принципе. Стоит ее принять – и есть *яркая лич-*

¹² Кедров Б.М. О творчестве в науке и технике. М., 1987. С. 70.

¹³ Там же. С. 74.

¹⁴ Там же. С. 74, 75.

ность, только нет творчества. Слишком уж не от мира сего, не от воли человека, слишком нелично то, что выходит из рук человеческих, и слишком непонятно оно тому, кто его «сделал». (Отсюда и пошла поговорка: человек глупее своих произведений.) Поэтому Б.М. Кедров, зная положение дел, колеблется, но в конечном счете предпочитает быть верным событиям и наблюдениям. С одной стороны, новая идея вот-вот родится и обобщит факты, факты уже накоплены, но мешает ППБ, *психологический* барьер. Тянут назад теоретические догмы. Но не влияют ли старые теории на (якобы независимый от них) эмпирический базис? Хорошо известно: влияют и еще как, как бы ни протестовала позитивистская «религия факта». Для начала вспомним, что на момент открытия Д.И. Менделеевым в 1869 г. периодического закона у 27 химических элементов из 63 известных в то время были неправильно определены атомные веса. Представим на минуточку, что означало бы прямое логическое обобщение этого материала¹⁵. Поэтому, с другой стороны, Б.М. Кедров в своей книге даже говорит об особом барьере эмпиризма: *«Периодический <...> закон давал возможность проверять, уточнять и даже исправлять полученные эмпирически значения атомного веса в соответствии с местом, которое должен занять данный элемент в общей системе всех элементов. Например, подавляющее большинство химиков вслед за И. Берцелиусом считало бериллий полным аналогом алюминия и приписывало ему атомный вес $Be = 14$. Но место, соответствующее этому значению атомного веса в строящейся системе, было прочно занято азотом: $N = 14$. Пустовало же другое ме-*

¹⁵ Аналогичная ситуация сложилась на момент открытия закона сохранения и превращения энергии. Э. Мейерсон приводит в связи с этим удивительный факт. Идея закона сохранения энергии, выдвинутая Майером и Джоулем, вовсе не обобщала известные физические опыты того времени, и, более того, несовершенные экспериментальные установки просто не могли подкрепить теоретический вывод (это была полумистическая модель, объясняющая причины изменения цвета венозной крови у матросов в различных географических широтах; а формулировка закона Кольдинга была просто мистической, она основывалась на бессмертии духовных «сил»), поскольку они, например, давали результат от 742 до 1 040 футо-фунтов для количества работы, потребной для нагревания фунта воды на 1 градус Фаренгейта! (См.: Мейерсон Э. Тождественность и действительность. СПб., 1912. С. 156 и далее.)

*сто – между литием ($Li = 7$) и бором ($B = 11$) в группе магния. Тогда Д. Менделеев исправил формулу окисла бериллия с глиноземной на магниезиальную, в соответствии с чем получил вместо $Be = 14$ новый атомный вес – $Be = 9,4$, т. е. значение, лежащее между 7 и 11...<...>. Можно сказать, что сугубый эмпиризм, или "покорение фактам", исключал возможность определить атомные веса, исходя из теоретических соображений, и требовал идти только опытным путем...<...> Д. Менделеев в ходе построения своей системы преодолел этот барьер, показав, что всеобщее... может служить критерием правильности установленного факта» (!!)*¹⁶.

Согласимся: факт – объективное событие мира, однако такое, которое уже вошло в мир человеческого измерения, восприятия и понимания. С еще большим основанием это можно сказать о научном факте. Научный факт теоретически нагружен, так как осмыслен в языке теории. Нет и не может быть научных фактов, независимых от теоретического мышления. Это приводит к парадоксу эмпирического обоснования теории: теория существенно определяет факт (его основное содержание), но, чтобы подтвердить или опровергнуть теорию, факт должен быть независимым от нее. Современное решение этого парадокса следующее: способ измерения (при фиксации и описании факта) не должен определяться проверяемой теорией, но должен в то же время определяться той общей теорией, частным случаем которой является проверяемая теория. При таком решении, однако, остается непонятным способ обоснования общей теории. В последнем случае действует схема фальсификации универсалий К. Поппера. Для того чтобы фальсифицировать (опровергнуть) универсальный закон, необходимо предварительно переформулировать его в форму запрета. Например, утверждение «Не существует вечного двигателя» является негативной переформулировкой закона сохранения и превращения энергии. Достаточно одного-единственного нарушения запрета, чтобы фальсифицировать общий закон. Если в вопросе обоснования универсалий кризис в западной и отечественной эпистемологии уже преодолен, то проблема происхождения универсалий остается открытой.

¹⁶ Кедров Б.М. Указ. соч. С. 22, 23.

В наши дни повсюду под именем «творчества» выступает нечто иное. Дело представляется так, будто бы новые идеи возникают путем обобщения фактов. Эта гипотеза, однако, не подтверждается реальной историей идей (последнюю же следует отличать от логически препарированной истории науки)¹⁷. Сошлемся в столь важном пункте на авторитетное суждение А. Эйнштейна. *«Из ньютоновских формулировок, – говорил Альберт Эйнштейн в 1933 г. в своей Спенсеровской лекции, прочитанной в Оксфорде, – мы видим, что понятие абсолютного пространства, связанное с понятием абсолютного покоя, доставило ему неприятное чувство; он понимал, что в опыте, по-видимому, нет ничего, что соответствовало бы этому понятию. Он чувствовал также беспокойство в связи с введением дальнодействующих сил. Но огромный практический успех его учения, по-видимому, воспрепятствовал ему, как и физикам XVII и XIX веков, признать произвольный характер основ его системы. Напротив, большинство естествоиспытателей тех времен были проникнуты идеей, что фундаментальные понятия и основные законы физики не были в логическом смысле свободными изобретениями человеческого разума и что они могли быть выведены из экспериментов посредством "абстракции", т. е. логическими средствами. Ясное осознание неправильности этого понимания по существу принесла только общая теория относительности*

¹⁷ Б.М. Кедров в своей интерпретации применил гегелевскую категорию «всеобщего». Поиск единого порядка среди химических элементов, осуществленный Д.И. Менделеевым, действительно был поиском *конкретной формы всеобщего*, – одной-единственной точки сборки всего объекта в теоретическую целостность. Между тем Г. Гегель тоже искал подобную «точку сборки» для химии (за несколько десятилетий до Д.И. Менделеева, о чем Дмитрий Иванович не подозревал). Исходный эмпирический материал начала XIX в., на который опирался Г. Гегель («Наука логики» была написана в 1812 – 1816 гг.), понимает-ся, еще меньше подсказывал целое, чем это было в конце 60-х гг. Вот какую гипотезу о системе химических элементов выдвигает Г. Гегель: «Следовало бы поставить себе задачу познать показатели отношений определенного ряда удельных весов как некоторую систему, исходя из правила, которое специфицировало бы чисто арифметическую множественность в некий ряд гармонических узлов. Такое же требование должно было быть предъявлено и познанию указанных выше химических сродств (имеются ввиду группы химических элементов. – В.В.)». (Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 461.) Как говорится, комментарии излишни.

<...>. Во всяком случае это доказывает, что всякая попытка логического вывода основных понятий и законов механики из элементарного опыта обречена на провал. <...> Я убежден, что посредством чисто математических конструкций мы можем найти те понятия и закономерные связи между ними, которые дадут нам ключ к пониманию явлений природы. Опыт может подсказать нам соответствующие математические понятия, но они ни в коем случае не могут быть выведены из него. Конечно, опыт остается единственным критерием пригодности математических конструкций физики. Но настоящее творческое начало присуще именно математике. Поэтому я считаю в известном смысле оправданной веру древних в то, что чистое мышление в состоянии постигнуть реальность»¹⁸.

И это не отменяет того, что «все познание реальности исходит из опыта и возвращается к нему»¹⁹. Суть в том, что связь между опытом и **реальным** познанием²⁰ имеет исключительно интуитивный, но никак не логический характер. Чуть раньше приведенных слов А. Эйнштейн говорит о вечном противоречии между опытом и мышлением. Хотя в целом познание опирается на опыт, но теории, идеи, основные понятия, по мысли А. Эйнштейна, «ни в коем случае не могут быть выведены из него». Можно попытаться найти лазейку и предположить: пусть не логически, но математически теории, понятия выводятся из опыта. Но нет, речь идет о том, «что чистое мышление в состоянии постигнуть реальность». Тогда, может быть, на уровне высокой абстракции все-таки одно из другого выводится? Нет, А. Эйнштейн говорит о творчестве, более того, он говорит о вечном противоречии и даже о божественной (сверхчеловеческой) тайне: «В области науки все наиболее тонкие идеи берут свое начало из глубоко религиозного чувства и <...> без такого чувства эти идеи не были бы столь плодотворными»²¹.

¹⁸ Эйнштейн А. О методе теоретической физики // Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. 4. С. 183, 184.

¹⁹ Там же. С. 182.

²⁰ Речь, следовательно, не идет о готовом знании, которое демонстрируется, например, в школьной лаборатории.

²¹ Наука и Бог: диалог. Беседа писателя Мэрфи с Эйнштейном // Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. 4. С. 164.

Творчество безличностно и сверхчеловечно? Тогда, может быть, человек, не музыкант, не искушенный в секретах музыки, мог бы *неволью* сочинить симфонию? Вопрос, казалось бы, риторический. Но приведем надежное свидетельство на этот счет П. Валери: *«Я поделюсь с вами весьма замечательным наблюдением, которое проделал над собой около года назад. Я вышел прогуляться, чтобы в пестроте уличных впечатлений немного рассеяться после утомительной работы. Я шел по своей улице, когда внезапно меня захватил некий ритм, который не давал мне покоя и вскоре вызвал ощущение какого-то чужеродного автоматизма. Точно кто-то воспользовался в своих целях моей **жизненной** машиной. Затем к этому ритму подключился второй и с ним сочетался; и два эти порядка связались какой-то поперечной связью (другого слова я подыскать не могу). Она сочетала движение моих шагающих ног с некой мелодией, которую я напевал или, лучше сказать, которая «напевалась» моим посредством. Эта комбинация непрерывно усложнялась и вскоре превзошла своей сложностью все, что могли бы позволить мне внятно воспроизвести мои обычные ритмические способности. Ощущение чуждости, о котором я говорил, стало теперь почти мучительным, почти что тревожащим. Я не композитор; с музыкальной техникой я совсем не знаком; и вот мною завладевает многоголосая тема такой усложненности, о которой поэту не дано и мечтать. <...> Минут через двадцать чары внезапно рассеялись, оставив меня на берегу Сены недоумевающим, как утка из сказки, которая вдруг замечает, что из снесенного ею яйца вылупился лебедь»²².*

Рациональное и иррациональное несоизмеримы. Но связаны ли они генетически? Действительно ли первое порождает второе? Не предполагают ли они взаимно друг друга (не сводится ли вопрос к известной загадке «курицы и яйца»)?

²² Валери П. Об искусстве. С. 320, 321.

III. Два рождения европейского рационализма (λόγος и cogito)

Вслед за С. С. Аверинцевым мы будем говорить о двух рождениях европейского рационализма. Первое – античное, знаменующее осуществленное Платоном обмирщение и рационализацию божественного Логоса, второе – новоевропейское, опирающееся на картезианско-кантовскую идею обожествленного человеческого разума, *cogito*¹.

В словаре иностранных слов, выпущенном в 1982 г. под редакцией И.В. Лехина и А.Г. Спиркина, греческое слово логос (λόγος) можно найти только в формате «лог» как составной части сложных слов русского языка. И здесь лишний раз убеждаемся: хотя само греческое слово у нас употребляется крайне редко, однако в составе новообразований (особенно научных терминов) оно, наоборот, весьма употребительно, выполняя компенсаторную функцию заместителя иррационального целого (логика, биолог, монолог, слог, пролог, логарифм и т. д.). В упомянутом словаре λόγος истолковывается в значениях: «слово; понятие, учение; мысль; определение; отношение»². Слово, в котором заглядывает «через плечо» иррациональное целое. *Слово, символизирующее предел и Иное любого (конкретного) ряда. Универсальное упот-*

¹ По понятным причинам С.С. Аверинцев обсуждает кантианство (на предмет исходного пункта новоевропейской интеллектуальной революции) и не берет во внимание картезианский *cogito*, а с другой стороны, указывает на особую роль французских энциклопедистов. Интеллектуальная революция, по мысли С.С. Аверинцева, «становится из возможности фактом не тогда, когда открыт новый способ мыслить, а тогда, когда этот способ мыслить доведен до сведения всех носителей данной культуры». (Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 4.) Согласившись с данным историко-культурологическим подходом, мы должны тем не менее оговориться, что соотношение и вклад тех или иных идей будут представляться в несколько иной пропорции, если рассматривать их, например, во внутренней связи.

² Словарь иностранных слов / Под ред. И.В. Лехина и А.Г. Спиркина. М., 1982. С. 282.

ребление формы «лог» и легкое усвоение ее символического значения человеком другой эпохи о чем-то говорит. (Как заметил В.В. Биbihин в аналогичном случае, «молчание, что называется, кричащее».) Это слово живет скрытно, как будто прячется за другими словами от прямого испытующего взгляда, от дешифровки. Для понимания причин столь необычной скрытности в жизни слова (логос, собственно, и означает, ближайшим образом, «слово») опорными для нас будут идеи Гераклита и Платона.

В раннюю послегомеровскую эпоху в Греции сложились две разные традиции в употреблении слова *λόγος*. Первая традиция – историко-литературная – противопоставляет царящим в обществе мифопоэтическим образам, символам и фантазиям жанр *λόγος* («слово», «рассказ»), т. е. прозаическое слово, ищущее в материалах мифологической истории если не действительно происшедшее, то, во всяком случае, условно правдоподобное (для человека древности, разумеется): «Геродот употребляет этот термин, обозначая им обладающие тематическим единством части своего труда, а также весь труд. <...> Позднее этот термин приобрел много значений, но вначале он употреблялся для противопоставления прозаического слова поэтическому и вообще поэзии, например, в одах Пиндара. <...> В качестве литературного жанра логос отличался от басни, сказки и мифа. <...> Для логоса была характерна тенденция рассказать о действительно встречающемся»³.

Вторая традиция – философская. В родившейся греческой философии, у Гераклита, речь идет о сакральной божественной истине (мир при этом вечно живой огонь; значит, Гераклит обходится без первотворца): «Не мне, но логосу внимая, мудро признать, что все – едино»⁴. Сам по себе логос не есть единое, он

³ См. об этом в статье-комментарии В.Г. Боруховича (Геродот. История. М., 1993. С. 458). О той же тенденции в сочинениях Геродота пишет А.Ф. Лосев: «Из Геродота можно подобрать такую массу неуверенно мифологических и даже антимифологических мест, что на этом основании Геродота можно прямо поместить в число скептиков или, может быть, даже просто позитивистов. Вся эта философски историческая пестрота Геродота объясняется тем, что перед нами выступает мыслитель, освобожденный от родовых, а значит, и от мифологических авторитетов, а потому он обязательно над всем рефлектирует» (Лосев А.Ф. Античная философия истории. М., 1997. С. 90.)

⁴ Материалисты Древней Греции / Под ред. М.А. Дынника. М., 1955. С. 45.

чистая трансценденция, но *единое* – уловленная ипостась логоса. «Необходимо следовать всеобщему», «логос всеобщ», читаем у Гераклита⁵. Но логическое всеобщее (в аристотелевском смысле или тем более в гегелевском) еще не открыто, не отрефлексировано и не превращено в органон мышления. Поэтому «логос всеобщ» не означает, что логос есть всеобщее. Тут другой смысл, более ранний: одна высшая мудрость (мы можем о ней и не знать, но она все равно есть, – она есть даже в практическом смысле, поскольку отклонение от нее чревато или наказуемо) для всех общая, одна, поэтому – всеобщая. Всеобщая не как объемлющая форма универсального закона мира (у Гераклита здесь не может быть предвосхищения идеи естественного закона просто потому, что *высшая истина – иное всему известному*), а как *правда*, которая судит и людей («Правда настигает лжецов и лжесвидетелей»)⁶, и Солнце («Солнце не перейдет своей меры, иначе его бы настигли Эриннии, помощницы Правды»)⁷, и вообще все существующее. Все, что можно сказать о тайне высшего, – она присутствует поверх любого мнения, в том числе и философского, она в лучшем случае доверившаяся тебе тайна, открытость (алетейя) полная жизни *пустота, абсолютная неопределенность*. Рациональный порядок мира – ее превращенная форма. После Гераклита высшая (нечеловеческая) Правда все более очеловечивается. Начинается история двух с половиной тысячелетнего «возвышения» рационального над иррациональным в душах людей⁸.

⁵ Материалисты Древней Греции. С. 41.

⁶ Там же. С. 43.

⁷ Там же. С. 30.

⁸ Не будем забывать, что Гераклит жил в обществе, «которое из рода в род воспитывалось на лучших образцах поэзии, гомеровского эпоса, прежде всего, и привыкло к состязаниям поэтов на регулярных культовых празднествах». Древняя Правда была божественно-возвышенной – художественной: «Воссоздавая из раздробленных эпизодов картину мира в ее возможной полноте, эпический поэт максимально расширял ее границы в пространстве и во времени, внося в свой рассказ все новые и новые подробности и надстраивая над чувственным миром людей столь же наглядный мир богов как механизм, связующий и объединяющий человеческое существование в одно целое» (См.: Миллер Т.А. От поэзии к прозе // Античная поэтика. М., 1991. С. 60, 88).

Но где мы могли бы почерпнуть уверенность в «правильном» (отвечающем проблеме) толковании идей Гераклита? По наставлениям Гегеля, например, логическое развитие системы вкратце повторяет историю духа. (Именно поэтому в солидных произведениях рационалистической философии, включая гегелевские труды, Гераклиту не повезло.) Мы более склоняемся к наставлению М. Хайдеггера (из работы «Положение об основании»): главное – вникнуть в самую по себе герменевтическую ситуацию. И здесь мы делаем свой выбор, доверившись герменевтической реконструкции В. В. Библихина, вошедшей в его книгу «Язык философии»: *«Во фрагменте Гераклита, стоящем у Дильса под номером 90, огонь объявляется универсальной валютой мира. "Огонь обменивается на все (τά πάντα во мн. ч., "все в мире") и все – на огонь, как золото на вещи и вещи на золото". Эта мысль у Гераклита не одинока, ср. фр. 30: "Космос... был всегда и есть и будет огонь вечнoживой, зажигающийся соразмерно и гаснущий соразмерно". <...> Предположим, огонь сам себя меняет на вещи и вещи снова на себя, соблюдая при этом ценностное соотношение. Но тогда кто или что диктует огню закон обмена? Если вещи просто то же самое, что огонь, ипо-стаси огня, тогда в каком смысле и чем правит огонь? А если вещи другое огню, пусть они даже из огня, и огонь ими правит, то огонь не единственное начало. Должно быть что-то другое, что видит и огонь и вещи и соблюдает их взаимную меру. <...> Иначе говоря, увидеть в космосе что-то дальше вечнoживущего огня не удастся. <...> "Ибо мудрость – в одном: устанавливать знание, коим владея, ты сможешь всем управлять, что ни есть" – так переведен у этого современного исследователя фр. 41. Мы слышим знакомый голос. Сознание хочет править, взобравшись на вершину вещей. Для сравнения тот же фрагмент в переводе Дильса-Кранца: "Одно мудро: разбираться в мысли, которая правит всем во всем". В переводе А. Лебедева: «Ибо Мудрым [Существом] можно считать только одно: Ум, могущий править всей Вселенной». Гераклитовский ум (логос) здесь то же, что огонь. <...> Еще одно характерное истолкование: Гераклит первым в истории человечества открыл и сформулировал закон сохранения энергии. На месте менялы стоит что-то вроде эйнштейновской формулы превращения*

энергии в вещество и наоборот. Гераклит как бы несостоявшийся физик-теоретик. Но он философ. Для философа любой закон, тем более верховный закон природы, может быть только проблемой, не открытием. <...> "Из всех, чьи речи я ни слушал, ни один не достигает до того, чтобы знать, что мудрое от всего отделено", σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον (фр. 108). От "всего", значит, и от космоса с его меной огня на вещи. Мы не видим в мире ничего, кроме мира, огня и вещей, но из-за того, что не видим, не должны решить, что ничего нет. Оно просто совсем другое. Оно ничто любому что. Оно и есть настоящее дело философии»⁹.

Главное совершается в стихии «праязыка». Поэтому в понятном мысль у Гераклита приносит логически непонятное, хотя (несомненно) видимое и ценное для духа¹⁰. По той же причине пришедшие идеи не дифференцируются от формы поэтической афористики, в которой они появились.

Другого дело – языковая реальность, как она дана в исторических сочинениях Геродота (V в. до н.э.). Геродот меряет исторические события рациональной меркой, т. е. причинно-следственной схемой. И хотя причин, как правило, он не находит, но главное, что он вопрошает о них, ищет их в земном устройстве. Именно причинно-следственные схемы становятся той формой мышления, которая активна (критична) по отношению к содержанию. В геродотовских текстах шаг за шагом, словно в замедленной съемке, мы наблюдаем процесс зарождения европейского рационализма¹¹. «Геродот Галикарнасский излагает сии разны-

⁹ Биbihин В.В. Язык философии М., 1993. С. 121 – 125.

¹⁰ Об этом способе понимания В.В. Биbihин в статье «Понимание божественного слова» пишет: «Вопрос, на который отвечает такое понимание, то есть усвоение смысла, формулируется, вероятно, не «что это значит?», а «что из этого следует?». Такой характер понимания <...> [строит] не параллельные ряды значений, а как бы причинно-целевые цепочки смыслов...» (Биbihин В.В. Слово и событие. М., 2001. С. 31.)

¹¹ «...В V веке рационалистическое объяснение получил уже не только космос, не только мир неживой природы, но и все то, что тесно связано с самим человеком: его физиологические состояния, его деятельность, его высшие нравственные ценности. Исходная позиция рационализма – стремление понять устройство мира не как игру иррациональных сил, а как жесткую связь причин и следствий...» (Миллер Т. Историческая проза Древней Греции // Историки Гре-

скания, дабы ни события с течением времени между людьми не истребились, ни великие и дивные дела, эллинами и варварами совершенные, не остались бесславными; а речь здесь будет, между прочим, и о том, от каких причин пошло между ними кровопролитие»¹². Так начинается книга первая «Истории» Геродота, названная им «Клио».

В аналогичном случае Гераклит утверждает иное: «Война – отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, другим – людьми; одних она сделала рабами, других – свободными»¹³. Война (огненная стихия на земном уровне) диктует судьбу, снимает нарушение равновесия и справедливости. Это не род «желаемого будущего», для Гераклита война – фатальная неизбежность, целительница целого. (Эту Гераклитову идею одобряет Г. Гегель в своей «Феноменологии духа».) Геродот видит войну с другой позиции: что с ней (в принципе) можно поделать, зная, отчего бывает подобное? «Геродот, – замечает по этому поводу Т. Миллер, – смотрел на окружающую действительность уже не глазами доверчивого эпического поэта, а глазами критика, который все проверял судом своего разума»¹⁴.

Таким образом, если у Гераклита сущее отдано высшему суду логоса, то для Геродота и других рационалистов всякое сущее должно найти рациональные основания, стать перед судом *рассуждения*. Далее ступенчатый путь: знание – сила. Чем больше сила, тем больше «сознание хочет править, взобравшись на вершину вещей». В подходах Геродота и Гераклита (в их понимании «первой» причины) есть нечто общее. Мир логоса заранее превышает известный мир.

Здесь мы имеем еще один парадокс: сразу известно, что, кроме известного, существует «подводная часть», *значительное* неизвестное. Известное принципиально неполно. Любое логически определенное знание неполно и недостаточно – в кардинальном смысле. Оно, например, может быть достаточным в из-

ции. Геродот. Фукидид. Ксенофонт / Под ред. С. Апта, М. Гаспарова и др. М., 1976. С. 7.)

¹² Там же. С. 27.

¹³ Материалисты Древней Греции / Под ред. М.А. Дынника. С. 46.

¹⁴ Миллер Т. Историческая проза Древней Греции // Историки Греции. Геродот. Фукидид. Ксенофонт. С. 11.

готовлении техники. Кроме того, техника всегда покажет посюсторонность и воспроизводимость логической формы знания. Рассудок и сам есть нечто техническое, поэтому он слеп в отношении целого. Логос – лекарство от рассудочной слепоты, заместитель неизвестного целого (в данном контексте целое и единое еще не различаются). Поэтому, например, вывод А.Ф. Лосева о том, что логос и эйдос соотносятся между собой как многое (= логос) и единое, нуждается в следующем уточнении: термин «логос» употребляется здесь в одном из гораздо более поздних значений, а именно в значении «формально-логическое понятие». На это указывал и сам автор: «Эйдос созерцается в своем простом единстве; логос же получает свое значение только как соединение и объединение многих моментов. <...> ...эйдос есть нечто цельное. Логос, по той же самой причине, есть нечто множественное и дискретное <...> Логос есть "формально"-логическое понятие»¹⁵.

Через усвоение парменидова неподвижного бытия (перевернутая идея становления из Гераклита) *λόγος* получает новое истолкование в философии Платона. Ключом к пониманию того, какое место *λόγος* занимает в диалогах Платона (в отличие¹⁶ от вечно становящегося огнелогоса Гераклита), является особый гносеологический «крен» в трактовке всех категорий, которые Платоном восприняты от предшественников. Гносеологическая (= рационалистическая) интерпретация всегда подразумевает асимметричное познавательное субъект-объектное отношение, в котором объект предопределен активностью субъекта. Однако рационализм в философии Платона звучит приглушенно, наверху пирамиды дело вершит иррациональное.

В истолкованиях Платона чувства человека (они неразумные, темные по определению) познают неистинный (*несовершенный*, множественный, раздробленный) мир вещей. Как из-

¹⁵ Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1993. С. 703.

¹⁶ В данном случае сравнение Платона с Гераклитом не имеет в виду прогресс философской мысли, т. е. Платон не есть высшее по отношению к Гераклиту, как это, например, представляет Г. Гегель в своих «Лекциях по истории философии». У Г. Гегеля, в частности, это было неизбежным следствием того, что иррациональное у него не пользуется доверием.

вестно, истина вещи у Платона лежит вне вещи в качестве ее идеального совершенного прообраза (εἶδος), восходящего к высшему совершенству: Единое = Благо = Бытие. Иногда это место у Платона понимают так, будто множество несовершенных вещей дано чувствам, а их единое, тождество, совершенная суть – мышлению. Но это не совсем верно. Из текстов платоновского корпуса недвусмысленно выходит, что истина (эйдос в себе, всеобщее как таковое) доступна немногим из философов, точно так же, как в прочих областях морякам, художникам, поэтам, государственным мужам и т. п. требуется «божественное вдохновение», дар провидцев и прорицателей («Менон», 99 С-100 А), чтобы иметь пусть не высшую истину, а просто правильное мнение. Это значит, что логическим путем – рассуждениями, выведениями и т. д. – истина такого уровня (в ее чистоте) не дается. В этом – большое сходство с Гераклитом. Однако мир Гераклита иррационально целостен. У Платона гносеологическая (субъект-объектная) предпосылка приводит к удвоению мира. По одну руку лежит погрязшее в материи множество несовершенных вещей, по другую – мир идеальных сущностей. При таком расколе (намеченном уже у Парменида и Сократа) высвобождается небывалая ранее возможность, поскольку именно здесь возникает то, о чем Г. Гегель говорит: «Бог принимает образ человека»¹⁷. И в том же смысле М. Хайдеггер сказал, что атомная бомба взорвалась уже в поэме Парменида. Платон впервые развернул иерархию чистых идей так, что высшие сущности и абсолюты содержатся уже в самом сознании (человека), они имманентны ему, сознание приобретает мощь спекулятивного (идущего от идеи к идее) разума, поэтому, по Гегелю, именно Платон «сделал возможным дать конструкцию и дедукцию, исходящую из этого принципа»¹⁸.

Сознание, постоянно выходя из себя (к вещам) и возвращаясь к себе, остается у самого себя – тем самым, сознание получает, во-первых, свободу и, во-вторых, власть над вещами. Это и есть главное во всяком рационализме. Вполне точен поэтому из-

¹⁷ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 51.

¹⁸ Там же. С. 116.

вестный афоризм, что последующая западная философия – это подстрочные примечания к Платону. Гегель, в свою очередь, называет Платона и Аристотеля «учителями человечества»¹⁹. В рационализме субъектом фактически является (та или другая) определенная форма всеобщего. Определенная форма всеобщего обогащается опосредствованными (и, значит, присвоенными, «потерявшими невинность», по Сартру) ею вещами. Что такое здесь всеобщее? Всеобщее как сохраняющая себя форма бесконечности, нечто самотождественное в различных своих изменениях, нечто самостоятельное и независимое в бесконечном многообразии форм и проявлений. Субъект (всеобщее) свободен постольку, поскольку в другом он остается у самого себя и остается через это сохранением субъектом всех изменений. Но, только будучи формально определенным, всеобщее способно к деятельности: способно перейти в свое другое, способно различаться внутри себя. Свобода в таком случае обеспечивается выпадением из иррационального целого.

«Свобода, – говорит Г. Гегель по поводу открытий Платона, – заключается лишь в возвращении в себя, неразличенное есть безжизненное; деятельная живая конкретная всеобщность есть поэтому и то, что отличает себя внутри себя, но остается в этом различии свободным. Эта определенность как раз состоит в том, что единое остается тождественным с собою в другом, во многих, в различных. Это является единственно истинным и единственно интересным для познания в том, что носит название платоновской философии, и тот, кто не знает этой ее стороны, тот не знает главного»²⁰. Указанная Г. Гегелем особенность платоновской философии позволяет приблизиться к пониманию природы всеобщего.

Как соотносится между собой всеобщее и иррациональное целое? Гегель говорит о «дейтельной живой конкретной всеобщности». Всеобщее есть деятельностьная форма, форма, обладающая активностью. Любая форма, так или иначе, активна. «Обычную» активность можно определить как отождествление нетождественного. Платоновская форма всеобщего отличается, сверх

¹⁹ Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. вторая. С. 116.

²⁰ Там же. С. 169.

того, также и активностью по отношению к самой себе – рефлексивной активностью. Речь идет об активности разума (не рассудка), который должен осознать собственные границы, в противном случае он не способен перейти в свое другое. Поэтому у Платона высшая форма включает в себя не только идею парменидова неподвижного бытия, но и идею гераклитова становления. «Высшую форму у Платона, – отмечает Г. Гегель, – составляет тождество бытия и небытия»²¹. Это значит, что определенное совершает движение через неопределенное, рациональное – через иррациональное. Всеобщее (по той же логике) невозможно без иррационального целого. В то же время в рационализме дело представлено так, будто иррационального целого вообще не существует либо оно несущественно. Всеобщее, похоже, страшится иррационального целого, поэтому отчуждается и отгораживается от него. Этот страх, вероятно, страх потерять преимущества ничем другим не ограниченной свободы.

С другой стороны, иррациональное целое служит питательной почвой. Тут возможна аналогия с фрейдовской инстанцией «сошедшего с катушек» *супер-эго*, которое, черпая энергию из нарушений равновесия иррационального *Оно*, делает последнее вечно греховным и виноватым ответчиком. Этот конфликт раздувается на путях (покоряющей) деятельности и гасится на путях творчества. Покоряющая деятельность отличается тем, что она все определяет, всему ставит *свой* предел.

В «Софисте» Платон называет основной функцией логоса функцию определения (218C)²². Эту чрезмерную рационализацию позже осудит Аристотель как сократовское присутствие в мысли Платона: «Сократ лучше говорил о добродетели, чем Пифагор, но он также говорил не совсем правильно, так как превращал добродетели в некое знание <...>. Это именно невоз-

²¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. вторая. С. 168.

²² В редко упоминаемом сочинении платоновского корпуса «Определение», написанном, по-видимому, одним из учеников Платона, можно найти дефиницию логоса, замечательную тем, что в ней логос связывается с письменностью и противопоставляется устной поэтически-напевной речи: «Логос – речь, воспроизводимая в письме и обозначающая каждую существующую вещь, наречие, состоящее из имен и глаголов без напевности». (Цит. по соч.: Васильева Т. Путь к Платону. М., 1999. С. 67.)

можно, ибо всякое знание связано с некоторым основанием (λόγος). Основание же находится лишь в мышлении. Он, следовательно, помещает все добродетели в мыслящей <...> стороне души. Он уничтожает поэтому ощущающую <...> сторону души, а именно склонность <...> и нравы <...>»²³. В своих комментариях к этому Г. Гегель указывает, что излишний (понимаемый как сократический «принцип субъективного разумения») рационализм повлек «гибель греческой жизни»²⁴. В этом деле Платон иногда следует учителю, в других случаях он «досократик». Сократу не удалось преодолеть удвоение мира, но удалось создать метод, репрессирующий непослушную часть мира. Например, чувства у него только служебный орган мышления, а иррациональная чувственная жизнь (сама по себе) дефектна. Совершенно тот же взгляд на чувства потом будет у рационалистов другой эпохи, у Р. Декарта и И. Канта.

Мир Платона *открыто, откровенно* расколот (двойственность не скрывается – в этом главная причина, почему мы сегодня со своими вопросами приходим к Платону). В самом расколе есть глубинная правда о том, что уже случилось в греческой жизни. Расщепление идет по линии субъекта и объекта, души и тела, разума и чувства. Через двадцать веков этот раскол будет унаследован (и не только в философии) рационализмом Нового времени. Реальность мира тогда станет иной – «научной» (то, что не научно, того не существует). Но, вообще говоря, субъектно-объектный раскол мира характерен для всякой гносеологии. Первым «гносеологом» был Сократ. Именно Сократ впервые ставит знак равенства между добром (благом) и знанием, впервые знание становится высшим мерилom. До этого момента добро оставалось сверхчеловеческой мерой человека. У Сократа Протагорова идея «человек есть мера...» переведена в метод, и она находит свое твердое основание в *самодвижении метода*. У Платона, напротив, высшее благо есть алетейя, т. е. непотаенность, высшая правда.

²³ Текст цитируется в гегелевском переводе с латыни. См.: Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. вторая. С. 55.

²⁴ Там же. С. 62, 63.

Новоевропейская рациональность отличается от прежней внутренним *историзмом*. Тут нет ничего святого, все гибели достойно. Одна-единственная «священная корова» – прогресс. В определенный «час X» снимаются все границы и определенности, чтобы их место заняли новые недолговечные формы (всю эту эпоху Нового времени Мих. Эпштейн удачно обозначил как эпоху модерности). С.С. Аверинцев о рождении новоевропейского рационализма пишет следующее: «Прорыв в Новое время иного рационализма, принципиально отрицающего границы, был, с нашей точки зрения, концом застоя, но он же с точки зрения старого рационализма был нарушением равновесия и опрокидыванием правил»²⁵. Ближайшее определение новоевропейской рациональности – научная.

Здесь царство субъекта. Им все определяется, субъект – мера всех вещей. Новые слова тоже свидетельствуют о наступлении нового царства. Природные силы и законы здесь *действуют* («результат действия причины», «быстро действующий яд») и *взаимодействуют*. Весьма красноречив язык Д. Дидро: «Живя, я действую и реагирую на действие. <...> всей массой; после смерти я действую и реагирую на действие в молекулах... Родиться, жить и перестать жить – это значит менять формы...»²⁶. Как видим, новый рационализм предпочитает смотреть на человека «снизу». Все очень просто: духовное в человеке несводимо к деятельности, и наступивший деятельный мир кесаря приносит дух в жертву. Самое же поразительное – выражения «на самом деле», «действительно существует» и т. п. В учении о грамматике появляется *действительный* залог: глагольная категория, представляющая действие как активно направленное от субъекта на объект («рабочие строят дом»). Язык намекает, что статус реальности связывается исключительно с действием, с *преобразующей* активностью субъекта (в то время как у древних, вплоть до Аристотеля, слово *теория*, например, буквально означало *со-зерцание*).

²⁵ Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 12.

²⁶ Отрывок из «Сновидений Д'Аламбера» Д. Дидро цитируется в переводе С.С. Аверинцева. (См.: Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 6.)

Новоевропейская рациональность и в самом деле тенденциозна (язык не обманывает). Все сущее предстает теперь в схемах деятельности. Но эта ангажированность *ratio* не осознается в категориях *рассудка* (рассудок видит предмет, но не субъект-объектную связь, в которую заключен предмет), и в рассудке она поэтому не отрефлексирована. Только в метафизической мысли (от Канта до Гегеля) деятельностная схема впервые была выставлена на обозрение, но была преувеличена ее универсальность. В современной литературе эту тенденцию называют также (в зависимости от герменевтической ситуации) «праксиологией» (или «праксизмом»), деятельностным подходом, «принципом субъекта» (или просто «субъектом»), принципом «*cogito*».

Основной смысл картезианского *cogito* хорошо передает следующий отрывок из хайдеггеровской лекции «Время картины мира»: «Благодаря опережающему расчету – природа, а благодаря учету задним числом – история как бы устанавливаются. Природа и история становятся предметом объясняющего представления. <...> [В качестве] есть принимается... только то, что таким образом становится предметом. До науки как исследования дело доходит впервые только тогда, когда бытие сущего начинают искать в такой предметности.<...>

Впервые сущее определяется как предметность представления [пред-ставления] <...> в метафизике Декарта. <...> Можно видеть существо Нового времени в том, что человек эмансипируется от средневековой связанности, освобождая себя...<...> [Но] решающее здесь не то, что человек освобождает себя от прежних связей себе самому, а то, что меняется вообще существо человека и человек становится субъектом. Это слово *subiectum* мы должны понимать, конечно, как перевод греческого ὑποκείμενον. Так называется под-лежащее, то, что в качестве основания собирает все на себе. <...> Человек становится точкой отсчета для сущего как такового»²⁷. Декарт стоит у истоков новой – научной – рациональности. При этом картезианский принцип *cogito* сохранил значение и в наши дни, однако разворачивается он в ином «пространстве». Новейшее неклассическое понимание отличается признанием того, что, по-

²⁷ Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 48.

мимо всего прочего, *объект все же зависит от способа его описания.*

Уже Галилей, впрочем, осознавал, что в математическом описании он имеет дело с искусственной конструкцией объекта, но надежные предсказания в механике давали возможность игнорировать возможное влияние субъекта. Обладающий тонкой интуицией Шарль Бонне (XVIII в.) проницательно заметил: «Мы вовсе не знаем реальной сущности вещей. Мы познаем только следствия, а не сами действующие причины. <...> Мы не можем утверждать, что предмет реально таков, каким он нам кажется. Но мы можем утверждать, что то, чем предмет нам кажется, есть результат того, что мы суть по отношению к нему»²⁸. По правде сказать, опасения по поводу того, что предмет иной, чем кажется, а субъект неразрывно связан с объектом (и предметом) еще не достигли в классической науке той остроты, которая неминуемо переходит в задачу.

Но вот наступает XX в., и В. Гейзенберг уже рефлектирует в физике, как столетием раньше это делал какой-нибудь гегельянец, и философствует он от насущных забот: «Общепринятое разделение мира на субъект и объект, внутренний мир и внешний, тело и душу больше неприемлемо и приводит к затруднениям <...>, в естествознании предметом исследования является уже не природа сама по себе, а природа, поскольку она подлежит человеческому вопрошанию», «мы должны помнить, что то, что мы наблюдаем, – это не сама природа, а природа, которая выступает в том виде, в каком она выявляется благодаря нашему способу постановки вопросов»²⁹.

Напомним, что философия в лице И. Канта, И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга, Г.В.Ф. Гегеля приступила к анализу проблемы субъект-объектного взаимодействия столетием раньше естествознания. Почему это важно? Потому, что в классическом естествознании проблема была, как говорят философы в таких случаях, лишь *в-себе*, но не *для-себя*. Внутри классической фи-

²⁸ Цит. по кн.: Гайденок П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.). М., 1987. С. 299.

²⁹ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987 С. 301. См. также: Гейзенберг В. Физика и философия. С. 36.

лософии та же проблема выступила в эмпирически не замутненном виде, обнажила себя вплоть до «скелетного» логического механизма. Она открылась вначале в своем метафизическом облике.

Иное дело неклассическая наука. Неклассическая наука сознательно оперирует не простым объектом, а неизбежно субъект-объектным отношением. Это так хотя бы потому, что в фокусе всегда остается проблема измерения. Немаловажный момент: присутствие субъекта (в способе измерения) не отменяет однозначную и строгую воспроизводимость результатов. Но как таковое субъект-объектное взаимодействие оказывается затухающим онтологизацией применяемых символов?

Как же обстоит дело в самой философии? Каково метафизическое решение проблемы субъекта и объекта? Тут все предельно просто или, наоборот, сложно – с какой стороны посмотреть. Насколько можно судить, гегелевский способ понимания остается высшим, т. е. в метафизике непревзойденным, и мы шаг за шагом продвигаемся в своем понимании «к Гегелю». И в жизни рациональность эволюционирует тоже по Гегелю. Из подобных наблюдений М. Хайдеггер делает следующие выводы: «Гегель именует "спекулятивную диалектику" также просто "методом". <...> "Метод" есть интимнейшее движение субъективности, "душа бытия", процесс продуцирования, посредством которого сплетается ткань действительности абсолюта в ее целостности. "Метод", "душа бытия" – это звучит фантастически. Считается, что наш век оставил подобные спекулятивные завихрения позади, но мы живем как раз внутри этой якобы фантастики»³⁰.

Наш век, следовательно, *время осуществления метафизики*, оседание ее в ткани социальной действительности. Модернизм, однако, мнит, что дело свое он начинает с нуля, как будто цепь истории можно порвать, оставаясь в самой истории. Парадокс в том, что всякий раз изобретения модернистов и постмодернистов синхронно накладываются на классические схемы и циклы «устаревшей» философии Г. Гегеля (этот факт иногда признается, его открыто признал Ж. Деррида). Тайна, которая

³⁰ Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 383.

прячется здесь, — тайна действительного происхождения и «новизны» новаций.

Неизвестной остается судьба творящего логоса Гераклита. Можно только догадываться, что гераклитов *λόγος*, если он жив, творит незаметно, уклончиво, *неопределенно* (и «бессмысленно» — с точки зрения рациональных практик).

IV. О пределах рационального

Со второй половины XX в. в философских сообществах Запада возобладал онтологический нигилизм. Онтология изгоняется по всему фронту: «материя» только «метафора»; аристотелевская «истина» ничего не значит, потому что непонятно, чему мысль должна соответствовать; беспощадной критике подвергается любая онтологизация «символов», «категорий» и вообще языка и т. д. и т. п.

Главный удар нанесен по «субстанции». Идея субстанции нетехнологична; ничего, кроме *софизма*, не выйдет, если попытаться *вывести* сущее из единого субстанциального начала: выводимое здесь носит слишком специальный характер (эта «нестыковка» стала особенно очевидной после блестящей демонстрации и анализов ее в трудах Г. Башляра). Когда-то субстанция была полезным рациональным коррелятом иррационального целого. Но в 20-х гг. XX в. *идея целого* как-то незаметно выбыла из интеллектуальных практик и была заменена *системой*. К тому же главное свойство субстанции – *causa sui* (быть причиной самой себя) – не созвучна амбициям *ratio*.

Субстанция теперь не способна что-либо прояснить в природе. Почему? На этот вопрос С. Хокинг, виднейший физик-теоретик второй половины XX в., отвечает так: «В XVIII в. философы считали все человеческое знание, в том числе и науку, полем своей деятельности и занимались обсуждением вопросов типа: было ли у Вселенной начало? Но расчеты и математический аппарат науки XIX и XX вв. стали слишком сложны для философов и вообще для всех, кроме специалистов»¹. Субстанция не раскроет и тайн человека. Она противоречит выявленной экзистенциальной природе человека, несводимой к чему-либо субстанциально тождественному. Очевидность этого была признана после работ М. Хайдеггера и Ж.П. Сартра.

¹ Хокинг С. От большого взрыва до черных дыр. Краткая история времени. М., 1990. С. 147.

Таким образом, метафизика переживает один из самых серьезных кризисов в своей истории. Вот, например, к каким выводам пришел известный отечественный философ А.А. Михайлов (взято из его статьи-комментария к обзорному сборнику о западной философии XX в.): *«Мы имеем дело не просто с выявлением принципиально иной предметности, расширением до сих пор неведомых горизонтов исследования. Результатом является трансформация самих оснований философского мышления, отказ от тех, восходящих своими истоками к античности, принципов, которые конституировали ткань европейской культуры и философии. При этом контуры и содержание современной философской мысли подвергаются столь значительным преобразованиям, что тема конца философии уже не воспринимается как эпатирующая позиция... <...> Расставание с эпохой классики и некоторыми ее более поздними модификациями отнюдь не случайно сопровождается попытками найти новое обозначение для того, что прежде называлось "философией" ("мышление" – М. Хайдеггер, "вторая философия" – М. Ридель). <...> Совсем не случайно поэтому, что традиционный понятийный аппарат либо намеренно игнорируется современным философским мышлением ("субъект", "объект", "метод" и т. п.), либо используется с существенно иным смысловым содержанием ("истина", "сознание", "рефлексия" и т. п.). <...> Ощущение бесперспективности дальнейшего развития философии, рискующей в еще большей мере утратить связь с реальной действительностью, преодолевается современным состоянием философского сознания на пути расширения представления об опыте, обращенного к постижению конкретного и индивидуального. Именно поэтому категории "времени" и "языка" выступают своего рода фундаментальной составляющей, радикально преобразующей горизонты современного философского мышления. <...> Предметом вопрошания философии являются отныне не субстанциональная природа субъекта или объекта, в том числе и опосредующего их отношения единства, но само отношение к бесконечной полноте его связей и неисчерпаемой динамике свершения. Обнаруживается, что понятия "субъект" и "объект" являются всего лишь метафорами, а "отношение"*

может быть осмыслено только в свершении фактичности человеческого существования»².

Системный кризис метафизики виден невооруженным глазом (именно потому, что он системный). Все же мы не согласны с автором в том, что простое игнорирование *проблемы субъекта* (и объекта) и есть «тот самый» волшебный путь решения (очень напоминающий, между прочим, предложенное еще Б. Расселом решение парадокса «Лжеца»: то, что противоречит нужному тезису, то игнорируется), что это путь с «расширением до сих пор неведомых горизонтов исследования»; поэтому нельзя согласиться и с тем, что уже произошла «трансформация самих оснований философского мышления» (ссылка на М. Хайдеггера здесь неуместна, поскольку М. Хайдеггер говорит в исключительном смысле *только о завершении* метафизики).

Проблема требует, конечно, более обстоятельного рассмотрения.

1. Классический субъект

Классический новоевропейский субъект все еще здравствует. Именно он несет с собой бесконечную модернизацию и прогресс (базирующиеся на точном знании и применении общих законов). Впервые такого рода субъект заявлен (и тем открывает себя) в картезианском *cogito ergo sum*.

Как ни странно, у Декарта (а также у Ньютона, Лапласа и некоторых других ученых) ставятся под запрет гипотезы, т. е., по сути дела, осуждаются свободные поиски, мучения, колебания в науке – та безрассудная творческая кухня, о которой в начале XX в. сказано: «...настолько ли сумасшедшие ваши идеи, чтобы быть истиной». В «Правилах для руководства ума» Декарт записал, что он отвергает «все вероятные знания», что необходимы только совершенные знания, «в которых невозможно сомневаться». Отсюда интуиция ученого определяется им в «Правилах...» фактически как способ логически однозначного

² Михайлов А.А. Предисловие // От Я к ДРУГОМУ: Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога / Науч. ред. А.А. Михайлов. Минск, 1997. С. 4 – 6.

определения для ума, оказавшегося в поле зрения неопределенного: «...под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения», а, наоборот, «понимание ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем»³. Заметим, что иррациональное – интуицию, понимание – Декарт не может до конца отбросить, им придается вид рационального.

Абсолют не только познаваем, но сразу является нам в законченных формах, как Афина из головы Зевса. Все это обеспечено методом (новой научной дедукцией), точным выводением одного знания из другого. Под дедукцией понимается «всеобщая математика»: то, что у Платона и Аристотеля интуитивно выводилось *наверху* из божественно-таинственного первоначала, а *внизу* логически «от общего к единичному», то в новой дедукции у Декарта выводится сразу из абсолютно прозрачной и точно количественно определенной всеобщей формы по схеме «от простого к сложному». Не Аристотель, а именно Декарт становится основателем фундаменталистской методологии (все выводится из одного основания). Во многих произведениях Декарт говорит о Боге – высшей инстанции, но в механизме выводного знания это не играет никакой роли. Высшей инстанцией на деле становится человеческий разум.

Поэтому знаменитое радикальное сомнение Декарта в действительности есть способ, каким обожествленный разум человека, субъект должен избавиться от самой способности сомневаться, должен произвести автоvivисекцию, своего рода психотерапию. Предваряя свои шесть размышлений «О первой философии» (о *метафизике* – в аристотелевской традиции), Декарт сообщает, что он «разработал некий метод для разрешения любых трудностей в науках»⁴. О том, что такой метод вообще возможен, нужно поверить сразу и бесповоротно. Тут не требуется ничего, кроме веры в потенциальное всеведение логического

³ Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 84.

⁴ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 5.

(математического) разума. В позднейшей терминологии – рас-судка.

«Всеблагой Бог» не может ввести меня в заблуждение, а «злокозненный гений» может. Поскольку субъект абсолютно свободен, он должен *в себе* найти основание. Я, безусловно, могу сомневаться во всем сущем, что оно существует. Но после многих кругов сомнений «меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую – это очевидно. <...> Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно: я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я – ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*); все это – термины, значение которых прежде мне было неизвестно. Итак, я вещь истинная и поистине сущая; но какова эта вещь? Я уже сказал: я – вещь мыслящая»⁵. Субъект – точка отсчета. От него отмеривается, отсчитывается объект. Например, воск: мне кажется, что я воспринимаю воск глазами, но это иллюзия, ведь «мы говорим, что видим тот же самый воск». Декарт заключает: «Таким образом, то, что я считал воспринятым одними глазами, я на самом деле постигаю исключительно благодаря способности суждения, присущей моему уму»⁶.

Декарт ничего не придумал. Этот тип рациональности господствует и по сей день. Все сущее необходимо (есть) постольку, поскольку оно сформировано субъект-объектным отношением. Определителем, тем, кто наделяет определенностью, в нем всегда остается субъект, *ratio*, рассудочно-понятийная форма мышления.

В «Истории философии» (кн. 3) Г. Гегель говорит, что французы, Декарт в том числе, всегда мыслят в категориях деятельности, практической полезности, тогда как «кантовская философия есть сознание этой практики в абстрактной форме»⁷. Все определенное, т. е. все, что стало известным человеку, есть (так или иначе) состав деятельности субъекта. И Кант (невольно) предсказал судьбу такого верховного субъекта (субъекта-

⁵ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. С. 23.

⁶ Там же. С. 27.

⁷ Гегель Г. История философии. Кн. третья. М., 1994. С. 475.

законодателя): субъект восстанавливает против себя природное материнское начало⁸. Это уже звучит в одной странной кантовской идее о том, что человеку аморально жить в согласии с чувствами и природой.

В отличие от кантовского рассудочного субъекта философия Гегеля прослеживает судьбу сверхрассудочного *понятия-субъекта*. Понятие захватывает (пытается ввести в рациональную форму) не одно только сущее, но весь универсум. Все действительное разумно. Есть устное свидетельство слушателей Г. Гегеля: однажды по завершении лекции на «убийственно» точный вопрос, все ли из имеющейся действительности уже разумно, философ ответил в том смысле, *что все должно стать разумным*, и это как раз то долженствование, в котором Г. Гегель ранее упрекал И. Канта. Претензия какой бы то ни было логики, пусть диалектической, на абсолютную власть непомерна, но именно благодаря этому непомерному мысленному эксперименту философия Г. Гегеля помогает осознать нам границы любого субъекта вообще.

Гегелевский субъект-понятие (понятие здесь единственный самодействующий персонаж) руководствуется принципом свободы, а «свобода состоит именно в том, чтобы в своем другом все же быть у самого себя, быть в зависимости только от самого себя, определять самого себя»⁹. В абстрактнейшей мысли, в понятии-в-себе (по замыслу Г. Гегеля) уже свернулась в кольцо Вселенная, субъект вычерпывает из себя любое возможное содержание, ничто не посягает на беспредельность субъекта, он абсолютно свободен. Но так ли это *в итоге* у самого Г. Гегеля? Остается ли субъект «в зависимости только от самого себя», всегда ли он сам «определяет самого себя»? Не встречает ли субъект *внешнего* сопротивления в своей деятельности? Существует ли что-нибудь вне субъекта? Признает ли Г. Гегель такое независимое существование?

Оказывается, признает. В комментариях к гегелевской философии обычно подчеркивается то обстоятельство, что конечные

⁸ См. об этом: Гегель Г. История философии. С. 495.

⁹ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975. С. 55.

вещи должны соответствовать своему понятию, тогда они истинны. Но вот простой вопрос: когда, при каких условиях вещи соответствуют понятию? Ответ так же прост – никогда!

Понятие в своем высшем определении есть идея, которая, в свою очередь, есть истина как «соответствие объективности (в этом подчеркнутом нами слове скрывается зазор; здесь искусственно сведено воедино то, что на самом деле у Г. Гегеля не стыкуется, ведь объективное – то, что *уже* оправдано понятием, разумом в своем существовании. – В.В.) понятию»¹⁰. Что чему должно соответствовать, если заведомо «конечное есть нечто неистинное»?¹¹ И как могло возникнуть неистинное? Разве вещи обладают свободой?

Непонятно, откуда на свет явилось конечное. Еще раз вчитаемся в гегелевский текст. «Идея есть *истина*, ибо истина состоит в соответствии объективности понятию...<...> В идее дело не идет об "этом", о единичном...<...> Единичное бытие представляет собою какую-нибудь одну сторону идеи; последней нужны поэтому еще другие действительности, которые также выступают как обладающие видимо самостоятельным существованием. <...> Единичное, взятое само по себе, не соответствует своему понятию; эта ограниченность его существования составляет его конечность и ведет к его гибели»¹². Но то, что гибнет, то прежде существовало, не правда ли? В сущности, Г. Гегель здесь вынужден отступить от логической аргументации, перейти на эмоции: взгляните на это презренное недолгое существование, которое и существованием-то не назовешь. И вот под эту категорию ненастоящего существования подпадает бесконечное число конечных вещей, без которых, однако, ни понятия, ни абсолютной идеи быть не может.

«В идее дело не идет об "этом", о единичном...». Абсурд рационализма: единичное существует, но существует неистинно. К этой же рубрике как бы ненастоящего Г. Гегель относит еще «случайность»¹³. Спустя время один из этих пунктов (единич-

¹⁰ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика. М.; Л., 1930. С. 21.

¹¹ Там же. С. 304.

¹² Там же. С. 321.

¹³ Там же. С. 245.

ное) становится центром вначале качественной диалектики С. Кьеркегора, а затем идеи *здесь-бытия* в хайдеггеровской философии.

Итак, в данных двух пунктах рациональное не властно. Это значит, что *ratio* бессильно повсюду до тех пор, пока сущее не обращено в объект, в нечто самотождественное.

Поэтому:

1. *Ratio* претендует быть абсолютно независимым субъектом; при этом предполагается: все на свете в конечном счете рационально, все имеет причину (а значит, зависит от *ratio*, им определяется, прозрачно для него).

2. Но тем не менее *ratio* неосознанно учитывает внешнее ему иррациональное, признает его независимость (не на словах и в терминах, а в реальных действиях), хотя бы тем, что борется с ним. Все это отображено в гегелевской мысли¹⁴. Может быть, несколько тенденциозно.

Даже в абсурде недействительной действительности Г. Гегель ничего не сочинил (не *изобрел*, как сказал бы М. Хайдеггер) о характере и судьбах новоевропейского субъекта. Поэтому не вполне корректна следующая издевка Ж. Батая: у Гегеля «был тон раздражительного зазнайки, но на том портрете, где он изображен в старости, мне видится изнеможение, ужас быть в средоточии мира – ужас быть Богом»¹⁵. Как-то сразу вспоминается сартровский лозунг обновленного рационализма: человек должен стать Богом. Не является ли нарисованный Ж. Батаем портрет обобщенным образом *нашего* времени?

Очень точны, однако, другие наблюдения Ж. Батая о Декарте и Гегеле: «Знать – значит привести к известному, схватить нечто неизвестное как тождественное чему-то известному. (Только по одной этой причине творчество окончательно вытесняется из форм определенности в сферы иррационального! – В.В.) Что

¹⁴ В гегелеведческой литературе, в частности в исследовании М.А. Кисселя «Гегель и современный мир», достаточно обоснован тезис о том, что «несправедливо обвинять Гегеля в иррационализме, но его “логический реализм”, несомненно, содержал элементы мистического интуитивизма, совершенно несовместимые с идеалом “научной философии”, которого он сам субъективно придерживался» (Киссель М.А. Гегель и современный мир. Л., 1982. С. 63.)

¹⁵ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 204.

предполагает либо твердую почву, на которой все покоится (Декарт), либо кругообразность знания (Гегель). В первом случае, если почва ускользает из-под ног; во втором, даже уверившись в том, что круг крепко-накрепко замкнут, замечаешь недостаточный характер знания»¹⁶. Тут проглядывает некий закон – извечной неполноты рационального знания: любая рациональная форма в кардинальном смысле ущербна, потому что упускает цельность бытия сущего. Субъект выпадает из целого, поскольку он зациклен на себя через объект, т. е., поскольку он не способен выйти за субъектное, он «перетекает» в объект как свое другое.

У Гегеля *объект* расшифровывается в двух основных значениях. В первом значении объекты тождественны единичным вещам и силам природы, которыми разум манипулирует, преследуя свои цели: «Разум столь же хитер, сколь могущественен. Хитрость состоит вообще в опосредствующей деятельности, которая, дав объектам действовать друг на друга соответственно их природе и истощать себя в этом воздействии...<...> все же осуществляет *свою собственную цель*»¹⁷. В этом значении объект – некое (*как будто бы внешнее*) орудие практики. Внешним оно выступило потому, что практика материальна, а тотальная деятельность разума идеальна.

Если «объект» просто событие в жизни природы, то это не объект. Объект рождается в направленном внимании субъекта (хотя бы и абсолютного субъекта).

Ясно, что объект – это служебная форма субъекта: *существенное* содержание объекта предопределяется действием «логики», «понятия», «проекта», «матрицы», «схемы», «алгоритма», «парадигмы» и т. д. (продолжать можно как угодно долго). Но объект содержит вклады и объективного. Объект, следовательно, есть логическое ... *и что-то еще*. Объект – функция деятельности и еще что-то *иное*. Грубо говоря, объект есть модификация субъекта и, сверх того, *нечто другое*.

Именно в этом смысле (теперь уже без смешения с природными силами) Г. Гегель говорит об объекте во втором его основном значении: соотношение объекта и понятия «может быть

¹⁶ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 201, 202.

¹⁷ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика. С. 318.

правильно» выражено формулировкой, что «в-себе-понятие, или, если угодно, субъективность, и объект суть одно и то же. Но столь же *правильно* то, что они *различны*»¹⁸. Чуть дальше Г. Гегель повторяет свою мысль в более обобщенной формулировке: идею «можно назвать разумом (это – истинно философский смысл понятия разума), субъектом-объектом, единством идеального и реального, конечного и бесконечного, души и тела»¹⁹.

Сверхсубъектную добавку, которая высвечивается в объекте, Г. Гегель во всех случаях обозначает как «непосредственное бытие» (это можно понять так: существует некая сфера вселенского созерцания, содержащая в себе в форме возможности и субъекта). Непосредственное бытие есть цельное бытие – оно целостно до каких-либо абстрагирующих действий с ним. Непосредственное бытие, следовательно, есть предпосылка субъект-объектного деления. Если нет разделения на субъект и объект, то есть непосредственное бытие. Или иначе: в деятельности бытия *уже* нет.

Похоже, что присутствие субъектного, деятельного начала в объекте Г. Гегель мыслит как присутствие (движущего) противоречия. Например: «Объект есть непосредственное бытие благодаря равнодушию и различию, снявшему себя в объекте; он, далее, есть целостность внутри себя...<...> ...он...<...> распадается на различные существования, каждое из которых само есть целостность. Объект есть поэтому абсолютное противоречие между совершенной самостоятельностью и столь же совершенной несамостоятельностью различных существований»²⁰. Мы решимся на следующее толкование: деятельное и противоречивое у Г. Гегеля одно и то же. Действует противоречие. Противоречие и есть сам субъект (ведь противоречие конституировано рациональными определенностями: В-О-Е).

Неопределенное (связанное с бытием) в объекте – то, что сводится к словечку «есть». Если мы остаемся в субъект-объектной схеме, то получится: *роза есть красная*. Если – в бытийном контексте, то: *эта роза есть*. Факт существования *этой*

¹⁸ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика. С. 302.

¹⁹ Там же. С. 323.

²⁰ Там же. С. 304.

розы для *cogito* абсолютно случаен и несущественен. Однако если нет этой и той розы, то уже невозможно, что роза есть красная. В логически определенном *роза есть красная* – «есть» выполняет двойную функцию. С одной стороны, в слове «есть» сохранилась память о бытийном «есть». С другой стороны, термин «есть» означает: *единичное есть общее*. Но мы забежали вперед.

Субъект и объект взаимопредположены и неразделимы. Если нет объекта, то нет и субъекта (и наоборот). Есть объект – ищи субъект, последний можно вычислить по характеру объекта (каков субъект, таков объект, и наоборот). Особенно любопытен частный случай: каков вопрос, таков ответ (любой тезис неявно содержит в себе интенцию скрытого вопроса, подгоняющего мысль в нужном направлении), – на нем Х.-Г. Гадамер построил оригинальную версию герменевтики.

Сказанное подводит к вопросу о *фатальной* неполноте действительностных схем реальности.

2. Как возможна философия иррационального?

Идеи гегелевской философии относятся к двум эпохам – классической и постклассической. Поэтому иррациональное видится Г. Гегелю с двух сторон. Соответственно можно говорить о двух гегелевских толкованиях.

Первое из них дано в классической манере *cogito*. Иррациональное обессиливает разум, толкая человека на ложно-пророческий путь мистицизма. «Эти пророческие речи мнят, – предостерегает Г. Гегель в предисловии к своей "Феноменологии духа", – что пребывают в самом средоточии и в глубинах, с презрением взирают на определенность и намеренно чуждаются понятия и необходимости, как и рефлексии, коей место – будто бы только в конечном. Но как бывает пустая широта, так бывает и пустая глубина; <...> [она], будучи чистой силой без расширения, есть то же, что поверхностность. Сила духа лишь так велика, как велико ее внешнее проявление, его глубина глубо-

ка лишь настолько, насколько она отваживается распространиться и потерять себя в своем раскрытии. – В то же время, когда это не достигшее понятия субстанциальное знание заявляет, что оно погружает своебытность самости в сущность и философствует истинно и свято, то оно от себя утаивает, что вместо того, чтобы предаться богу, оно, пренебрегая мерой и определением, напротив, лишь предоставляет свободу либо в самом себе – случайности содержания, либо в содержании – собственному произволу. – Предаваясь необузданному брожению субстанции, поборники этого знания воображают, будто, обволакивая туманом самосознание и отрекаясь от рассудка, они суть те посвященные, коим бог ниспосылает мудрость во сне; то, что они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидения»²¹. Вот она, энциклопедия наблюдений об иррационализме! Г. Гегель и здесь не изменяет своей манере быть во всем основательным.

Мудрость явилась во сне. Это ужасно. Предположим, в споре упомянуты известные обстоятельства открытия таблицы Д.И. Менделеева, свидетельства художников, музыкантов, поэтов²². Но для cogito факты (в подобных случаях) ничего не значат: иррациональное объявлено вне закона.

О нерациональных философах (мистиках) узнаем от Г. Гегеля, что они: 1) «с презрением взирают на определенность», «пренебрегая мерой и определением», а место рефлексии, как они считают, «будто бы только в конечном»; 2) не понимают, что сила духа пропорциональна его «внешнему проявлению», а глубина – отваге «потерять себя в своем раскрытии»; 3) вместо общего, определенного, обладающего мерой они пытаются постичь «своебытность самости», т. е. независимую индивидуальность; 4) вместо того чтобы подчинить свободу Богу, божественной определенности понятия, они понимают под свободой случайный, спонтанный, произвольный акт.

²¹ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. СПб., 1994. С. 5.

²² Мы уже неоднократно говорили об этом. Сошлемся также на внушительный по объему материал, приведенный в исследовании: Нечаенко Д.А. Сон, заветных исполненный знаков. М., 1991.

Последние два пункта, на наш взгляд, должны войти в положительный состав идей современной *философии иррационального* (ср.: у Г. Гегеля речь о *философах-иррационалистах*), но с одной существенной оговоркой. Гегелевскому «богу», мыслящему в понятиях ограниченного человеческого мышления (по этой причине рефлексия, действительно, остается «в конечном» – см. п. 1), следовало бы противопоставить бергсоновское понимание высшего как неопределенного, – как творческой и творящей «интуиции», без специального уточнения смысла этой «интуитивности». Достаточно, по-видимому, держаться того, что «интуитивное» не сводимо к ограниченной человеческой артикуляции. Этим оно отличается от «интуиции» у Декарта, Спинозы и Канта.

Первые два пункта нуждаются в дополнительном прояснении. Следует ли «пренебрегать мерой и определением» в будущей концепции *иррационального* (см. п. 1)? Думается, что не следует. Неопределенное философская мысль фиксирует относительно определенного. Следует ли согласиться с тем, что «сила духа пропорциональна его «внешнему проявлению», а глубина – отваге «потерять себя в своем раскрытии» (п. 2)? Вопрос сложный. Если говорить о творчестве, безусловное «да». Если – о духовности, то это не предмет рефлексии или вопрошания. И следует оберегать (себя) от посягающей определенности в соотношениях духа и индивидуального духа.

К ведомству иррационального отнесем то, что в восприятии человеку дано (оно в принципе доступно), но не поддается логическому определению. Сюда, как минимум, относятся: 1) дух, духовное, душа (включая совесть, любовь, творчество, свободу, прекрасное и др.); 2) человек, человеческое и сверхчеловеческое в человеке, природа человека; 3) жизнь, тайна живого, смерть и т. д.; 4) понимание, видение целого, интуиция и т. п.; 5) целое, единое; 6) бытие, ничто; 7) индивидуальное; 8) случайное (не то же, что «вероятностное»). Пограничными между областями рационального и иррационального, вероятно, будут: парадоксы времени; парадоксы движения (включая апории Зенона), развития; кантовские антиномии (кроме антиномии свободы); парадоксы в основаниях наук (типа «Лжец»); проблема противоречия (в гегелевском понимании); предельно общие кате-

гории и термины, в первую очередь – парные (общее и единичное, дискретное и непрерывное, форма и содержание и др.).

А. Шопенгауэр, несомненно, прав в том, что выход к иррациональному обеспечен человеку через самонаблюдение и самопознание, однако к этому, вероятно, следовало бы добавить, что философия иррационального невозможна без постулируемой еще досократиками идеи **соразмерности человека** (микрокосма) **и мира** («космоса» в греческом его понимании).

У Г. Гегеля есть еще одно – неклассическое – истолкование иррациональности. В своей «малой логике» (позднем произведении) Г. Гегель заметил, что порой в разных областях используется «превратная терминология: то, что мы называем рациональным, принадлежит на самом деле области *рассудка*, а то, что мы называем иррациональным, есть скорее начало и след разумности...<...> Благодаря тому, что конечное познание не сознает природы употребляемого им метода и его отношения к содержанию, оно может не заметить того, что...<...> дошло до своей границы, а когда оно переходит эту границу, оно не замечает, что находится в области, в которой определения рассудка уже не имеют силы и продолжает грубо применять их там, где они уже не применимы»²³. Иррациональным и даже мистическим кажется то, что не входит в кругозор рассудка, то, что не подчиняется правилам формальной логики. Эта мысль у Г. Гегеля звучит неоднократно: «Все разумное мы... должны, вместе с тем, называть мистическим, но этим мы высказываем лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое»²⁴.

Иррациональное и «разумное» здесь отождествлены. Говоря о сверхрассудочном уровне *мышления*, Г. Гегель отнюдь не имеет в виду «интеллектуальное созерцание», как оно толкуется у Б. Спинозы, Г.В. Лейбница, И. Канта или Ф.В.Й. Шеллинга. С другой стороны, Г. Гегель и сам вынужден прибегать к спасительной цельности и целительной неопределенности созерцания.

²³ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика. С. 336.

²⁴ Там же. С. 142.

В отечественной литературе открытый Г. Гегелем нерассудочный способ мышления нередко называют (по старой памяти) «диалектическим», что связано с марксистской идеей «диалектического метода» как рационального зерна. Однако в трудах Г. Гегеля термин «диалектический» (там, где он строго определяется) расшифровывается как функция отрицания в новом способе мышления. Новый способ мышления – логический. Он тоже оперирует определенными формами, которые рассудку представляются неопределенными. Логическое, по Гегелю, включает в себя “три стороны: α) абстрактную, или рассудочную, β) диалектическую, или отрицательно–разумную, γ) спекулятивную, или положительно–разумную»²⁵. Диалектическая, или отрицательно–разумная, сторона действует на преодоление окостеневших форм рассудка, в этом ее служебная функция, а кроме того, она подчиняется более высокой инстанции – спекулятивному разуму, который, собственно, и заведует формой всеобщего. Всеобщее – тоже момент логической формы. Логический механизм, открытый Г. Гегелем, каждый раз приводится в движение тем обстоятельством, что конкретное целое постулируется как высшая истина и как цель, и оно (конкретное) нависает над исследователем как живой укор (вечно неполное знание); отсюда наиболее точное название гегелевского способа мышления – «способ восхождения от абстрактного к конкретному».

Поскольку логическая форма ни в один момент не способна охватить целое, а *видение* способно, то исследователь-первопроходец все же знает о неполноте своих знаний. Отсюда – особая роль созерцания: на грани определенного и неопределенного необходимо удерживать *видение* целого. Цельность целого лежит за любой возможной формой определенности интеллекта. Попутно выясняется, что интеллект (*ratio, cogito*) фактически не является субъектом процесса познания, он – субъект наведения порядка в уже познанном. К сфере познанного, разумеется, относятся и неявные смыслы имеющихся знаний.

«Интеллектуальное созерцание» приводит к двум крайностям. Либо субъекту не удастся полностью раствориться в «бездне божества», за что Ф.В.Й. Шеллинг упрекает Б. Спино-

²⁵ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика. С. 131.

зу²⁶, либо из абсолютного тождества субъекта и объекта в «интеллектуальном самосозерцании» искусственно совершается переход (т. е. не прослежена необходимость перехода) в фазу субъект-объектного взаимодействия. В последнем случае есть нечто похожее на «А порождает В». Отсутствие необходимости в переходе от созерцания к деятельности получает нелицеприятную оценку Г. Гегеля: «Что же касается формы интеллектуального созерцания, то <...> это – самая удобная манера основывать познание на том, что кому взбредет на ум»²⁷.

Г. Гегель оценивает созерцание с точки зрения достигаемой в нем свободы.²⁸ В одном случае созерцание всего лишь чувства, в которых, говорит Гегель, «я нахожу себя определяемым чем-то другим; я в них не свободен»²⁹. Высшая свобода приходится на созерцание-творчество. Этой теме посвящены заключительные страницы гегелевской «Феноменологии духа».

Дух, выходящий за свои пределы, дух, жертвующий собой, – здесь Г. Гегель заглянул в сокровенные тайны творчества: «Освобождение себя от формы своей самости есть высшая свобода и надежность своего знания о себе. Все же это отрешение еще не-

²⁶ «Интеллектуальное созерцание возникает тогда, когда мы перестаем быть *объектом* для самих себя, когда созерцающее *Я*, замкнувшись в себе, становится тождественным созерцаемому *Я*. <...> Это созерцание самого себя объективировал Спиноза. <...> Созерцая самого себя растворившимся в абсолютном объекте, он ведь все же созерцал еще *самого себя*, он не мог мыслить себя *уничтоженным*, не мысля себя вместе с тем существующим» (Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 68, 69).

²⁷ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга третья // Гегель. Соч. Т. 2. М.; Л., 1935. С. 492.

²⁸ О такой разновидности созерцания, как операции схватывания тождества в различном Г. Гегель говорит довольно часто, и такого рода «созерцание» лучше всего называть, как это принято в современной литературе, операцией отождествления нетождественного. Данный тип созерцания у Г. Гегеля предваряет диалектическое *снятие*. Характерен следующий гегелевский пассаж: «...религиозное сознание, для которого дана в откровении абсолютная сущность, *созерцает* это понятие и снимает *различение* своей *самости* от того, что оно *созерцает*» (Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. СПб., 1994. С. 419.) Или: «Время есть само понятие, которое налично есть и представляется сознанию как пустое созерцание; в силу этого дух необходимо является во времени, и является до тех пор во времени, пока не постигает свое чистое понятие, т. е. пока не уничтожает время» (Там же. С. 429.)

²⁹ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993. С. 87.

совершенно. <...> Знание знает не только себя, но и негативное себя самого, т. е. свой предел. Знать свой предел – значит уметь собою жертвовать. Это жертвование есть отрешение, в котором дух проявляет свое становление духом в форме *свободного случайного* <...> *события*, созерцая свою чистую самость как *время* вовне себя, а свое *бытие* – как пространство. Это последнее становление духа, *природа*, есть его живое непосредственное становление»³⁰. Проще всего поставить философу на вид его же собственной критикой: «Что же касается формы интеллектуального созерцания, то <...> это – самая удобная манера основывать познание на том, что кому взбредет на ум». Но кто сегодня увидел дальше того, что увидел Г. Гегель?

Дух свободен потому, что он свободен от формы своей самости.

На современной почве открылось другое, в то время как гегелевское было забыто. В. В. Биbihин видит сверхдеятельное начало человека в его самости. Если совлечь с себя активизм эго, то воспрянет «самость»; в «самости» мы прерываем диктат социума, прорываем субъект-объектную скорлупу искусственного мира и получаем в дар *целый мир*, как он есть сам по себе³¹. Мир сам по себе, значит человек сам по себе – самость. Эта идея В.В. Биbihина возвращает нас к созерцаниям Гераклита (и других досократиков), т. е. действительно к тому, что было утрачено в философии Г. Гегеля.

Но, утратив одно, Г. Гегель обрел другое. Что увиделось за последней чертой бытия? Дух освобождает себя от самости. Так он выходит в неопределенное. Это не обычная гегелевская свобода деятельности (как познанная необходимость). Это *свобода творчества*. Как она возможна? Идея бесконечности вряд ли передаст это странное сверх-духовное, скорее ее выразит даосская пустота. Дух жертвует собой, и только в жертве *возникает иное всему тому, что есть*, нечто рождается из *ничто*. Без жертвы самости нет творчества, нет созерцания.

³⁰ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. С. 433.

³¹ См. об этом: Биbihин В.В. Общение без индивида // Загадка человеческого понимания / Под общ. ред. А.А. Яковлева. М., 1991. С. 196 – 210.

Кризис онтологии ведет мысль за черту бытия. За чертой бытия философия расстается с вещами и «причащается» к творчеству (в то время как Платон говорит о причащении вещей к совершенным эйдосам, творимым богами).

Появляются контуры неплатоновского пути философии: творчество и Ничто причастны друг другу. *Ничто*, которое не есть крушение бытия. В ничто (в просвете бытия) может *случиться* творчество... Творчество иногда случается.... Только здесь начинается мир Гераклита: вечность – дитя играющее, кости бросающее, то выигрывающее, то проигрывающее.

3. «Путь Парменида»

Для философии в техническом мире не остается места. «Распад философии, – говорил в своем докладе в Гейдельбергской академии наук М. Хайдеггер в 1958 г., – становится очевидным, ибо она растекается в логику, психологию и социологию. Эти самостоятельные сферы исследования обеспечивают за собой возрастающее значение и широкое влияние в качестве функциональных форм и эффективных орудий политико-экономического, т. е. в существенном смысле технического мира. Однако – издавна обусловленный и неудержимый распад философии вовсе еще не обязательно конец мышления, а скорее что-то другое, хотя и не поддающееся общепонятной констатации»³². Философское мышление неудержимо «течет» *в свое иное*. В какую именно форму – мы знать не можем; мысль выживает между техномирами.

Традиционный путь утрачен, вот потому, по Хайдеггеру, не осталось ничего другого, как «разбудить свежий взгляд на дело мысли». Для этого, например, войти в «подлинную традицию» (следовательно, найти развилку у истоков пройденного пути), которая «освобождает нас в настоящее, становясь так главным путеводителем в дело мысли»³³. «Подлинная традиция» не есть

³² Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 381.

³³ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 381.

нечто данное, она всегда освещена в свете, представленном нашим пониманием существа «дела мысли».

Здесь мы оказываемся в области герменевтического круга, о котором М. Хайдеггер говорит, что проблема не в том, чтобы выйти из него, а в том, чтобы в него войти. Но как раскрывается существо «дела мысли» в том случае, если практика, «деятельность» лишаются статуса субстанционального основания мысли? Ведь мы встали на путь, на котором рациональное и иррациональное уравниваются в правах. Возможно ли логическое отображение иррационального именно как иррационального? Существует ли «дело мысли» по отношению к объективно существующему неопределенному? И разве не попадаем мы в безвыходный лабиринт, когда пытаемся определять принципиально неопределенное (а значит, неопределимое)? Разве не состоит «дело мысли» вообще в том, чтобы что-либо определять?

Проблема соотношения определенного и неопределенного уводит обсуждение с твердой почвы канонов аристотелевой логики. Насколько это оправдано? В каком смысле мы тогда применяем термин «логическое»?

На первый вопрос ответить нетрудно, поскольку "Органон" Аристотеля подвергся ревизии уже в начале XX в. Что изменилось в логике? Главная перемена затронула структуру «вещь – отношение». Аристотелевская концепция понятия непосредственно вытекает из платоновского метафизического представления о причастности вещей к идеальному миру эйдосов, что немедленно требует определять вид через род с указанием специфицирующих признаков. Поэтому, как заметил Э. Кассирер, «категория отношения низводится благодаря этому основному метафизическому учению Аристотеля до зависимого и подчиненного положения. По сравнению с понятием о сущности отношение представляется несамостоятельным...»³⁴. В современном математическом мышлении, указывает Э. Кассирер, положение аристотелевой логики о том, что в понятии объем обратно пропорционален содержанию (поскольку понятие абстрагировано от индивидуальности вещей), переворачивается на прямо противо-

³⁴ Кассирер Э. Познание и действительность. СПб., 1912. С. 18.

положное³⁵. В платоновско-аристотелевских учениях субстанциальным основанием был идеальный образ вещи («эйдос» у Платона, «форма» у Аристотеля), подразумевающий реальную вещь, а в современном неклассическом мышлении, подчеркивает Э. Кассирер, первичной (в процедурах мышления) всегда остается идеальная система отношений, в которой вполне уместны «мнимые реальности»³⁶.

Разумеется, речь не о математике только, хотя не будем забывать, что она язык науки. Творят «мнимую реальность» теперь все одним движением пальца на клавиатуре. Творчество действительно стало обыденным «делом мысли», но – в указанном смысле – тогда и постольку, когда и поскольку игре мысли предпослана программа.

В каком же смысле современный неаристотелевский тип мышления все еще логика? Что здесь подразумевает *логическая определенность*? Спросим иначе: что общего в аристотелевском типе мышления (к которому отчасти принадлежит и Г. Гегель) и постаристотелевском (к которому Г. Гегель также причастен)? – Общим для всех исторических типов *ratio* является схема дедукции (В-О-Е), которая одновременно есть принцип всякого доказательства. Разница между аристотелевским и постаристотелевским типами мышления это, прежде всего, разные субстан-

³⁵ «Так, – исходя из общей математической формулы – скажем, формулы кривых второго порядка, – мы можем получить частные геометрические образы круга, эллипса и т. д., рассматривая как переменный некоторый определенный параметр, входящий в общую формулу, и придавая ему непрерывный ряд значений. Общее понятие оказывается здесь более богатым по содержанию. Кто владеет им, тот может вывести из него все математические отношения, наблюдаемые в каком-нибудь частном случае, не изолируя в то же время этот частный случай, но рассматривая его в непрерывной связи с другими случаями, т. е. в его более глубоком, систематическом значении». (Кассирер Э. Указ. соч. С. 32 – 33.)

³⁶ Э. Кассирер приводит здесь следующий пример: «Рассмотрим круг и пересекающую его прямую; путем непрерывных изменений мы можем так преобразовать эту геометрическую систему, что под конец прямая упадет вне круга, и таким образом точки пересечения и соответствующие им направления радиусов могут выражаться мнимыми значениями. Соотнося между собой выведенную фигуру с первоначальной, мы соединяем теперь не фактически наличные элементы, а лишь мысленные: мы имеем здесь случай идеального соотношения». (Там же. С. 114.)

циональные основания. В первом случае основанием является платоновское царство идей, во втором – технически вооруженная практика, которая не только модифицирует объект, но *структурно* преобразует его. Здесь производится техносфера, не имеющая аналогов в естественном мире. Это значит, что такому продукту мы не сможем подыскать соответствия в платоновском царстве идей. Человек (субъект деятельности) становится в безусловном смысле мерой всех вещей.

Существенно новое, что отличает неклассическое мышление от классического, заключается в том, что объект аналитического рассмотрения теперь заранее предположен как определенная структура³⁷. «Чтобы определить структуру, задают одно или несколько отношений, в которых находятся ее элементы...<...> затем постулируют, что данное отношение или данные отношения удовлетворяют некоторым условиям (которые перечисляют и которые являются аксиомами рассматриваемой структуры). Построить аксиоматическую теорию данной структуры – это значит вывести логические следствия из аксиом структуры, отказавшись от каких-либо других предположений относительно рассматриваемых элементов (в частности, от всяких гипотез относительно их «природы»)» (Н. Бурбаки)³⁸.

Подобно тому как машины производятся с помощью машин, алгоритмы мышления поточно создаются на основе алгоритмов³⁹. Происходит механизация мышления, логическое в мышлении (в силу структурированности объекта) не имеет разрывов, оно перманентно. Независимое будущее отменяется. Отменяется и настоящее, потому что действует принцип «настоящее ради будущего». Мышление уже не есть мышление бытия. Все в нем становится методом.

³⁷ «Возникает искушение признать, что современное понятие "структура" в основном сформировалось около 1900 г.; в действительности понадобилось еще тридцать лет изучения, чтобы оно выявилось с полной ясностью» (Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М., 1963. С. 33.)

³⁸ Там же. С. 251.

³⁹ Строгого определения алгоритма, как известно, не существует. В нашем случае вполне достаточно «несильной» логической формулировки: алгоритм есть схема деятельности, применяемая для решения задач.

Все звенья временной последовательности соразмерны между собой, но каждое последующее соразмерно всем предыдущим. Это объясняет, откуда дедукция черпает свою необыкновенную силу.

Дедукцию можно назвать инерциальной силой прогресса. Речь тут не идет о картезианской традиции дедуктивного мышления, в котором постулируется абсолютная обоснованность, прозрачность и достоверность исходного пункта (в современной литературе этот подход иногда называют «фундаментализмом»). Мы говорим о более общей закономерности, открытой Г. Гегелем. В каждом эволюционном интервале начало дедукции признается временным, подлежащим снятию в очередном цикле (в итоге получается так называемый «круг кругов»). В снятии совершается переход в основание-предпосылку. По словам известного исследователя Т. Рокмора, «Гегель совершил революцию в эпистемологии. Установив циркулярное соотношение между исходной частью теории, теории в целом и опытом, он сумел избежать скептицизма как одного из возможных следствий антифундаментализма»⁴⁰. Однако не циркулярная гегелевская структура, а именно фундаменталистская – декартовская – (которая соответствует одному циклу в «круге кругов» Г. Гегеля) формирует современный тип рациональности – системно-структурный подход. Удивительное дело: структуралистская философия сегодня полностью преодолена, но сам подход не только продолжает здравствовать (скрыто присутствуя во всех течениях постмодернизма), но, по-видимому, он близок к тому, чтобы царствовать. Но справедливо это там и постольку, где и насколько уже главенствует технократия (вернее, технократическое мышление, оно же – системно-структурный подход).

В качестве особой методологии системный подход впервые появился в 30-х гг. XX в. в работах Л. Берталанфи, в которых осуществлен синтез биологических, химических и физических идей. Так появилась модель открытых систем с характерным качеством эквифинальности: система способна выходить на конечные состояния даже при наличии нарушений (в определен-

⁴⁰ Рокмор Т. Гегелевская циркулярная эпистемология // Историко-философский ежегодник-91. М., 1991. С. 197.

ных пределах) начальных условий. В дальнейшем общая теория систем развивалась в различных направлениях в трудах М. Месаровича, У. Росс Эшби, А.И. Умова, Ю.А. Урманцева, Р. Акофа, А. Рапопорта, Дж. Клира, И.В. Блауберга, Э.Г. Юдина, Г.П. Щедровицкого, Н.Ф. Овчинникова и др. Кстати говоря, Н.Ф. Овчинникову принадлежит очень удачная формулировка соотношения системы и структуры: структура есть инвариантная, повторяющаяся часть системы. Сама эта идея и словосочетание «структура системы» впервые появились в 1928 г. на Первом международном конгрессе лингвистов в Гааге, что означало, в частности, задание синтаксиса конечной системой форм и правил. У Л. Ельмслева идея структуры была заметно углублена: структура есть автономная сущность внутренних зависимостей. Если мы сравним это утвердившееся в научном сообществе понимание с классическим субстанциализмом, то в одном пункте обнаружим совсем не случайное между ними сходство. Субстанция есть причина самой себя и причина других вещей. Структура есть «автономная сущность» (т. е. иерархически высшая сущность = «причина самой себя»), определяющая соотношения элементов (= причина других вещей). И то и другое является частным случаем дедуктивной схемы в ее полной развертке (В-О-Е: всеобщее-общее-единичное). И то и другое осуществляет управление из пункта «всеобщее». Вот почему можно считать глубоко метафизическим то понимание науки о системах, которое предложил Н. Винер, сказав, что это наука о процессах управления. Еще один шаг в том же направлении делают И.В. Блауберг и Э.Г. Юдин. Они установили, что системообразующими связями (конституирующими, субстанциальными) следует считать «связи управления»⁴¹.

Как видим мы сегодня горячо обсуждавшийся лет тридцать назад вопрос об универсальности системного подхода? Думается, это вопрос о том, как далеко пойдет наметившийся тотализм технократии. Главная опасность здесь – технизация самого образа жизни, вытеснение иррациональности в теневые способы бытования. Поможет ли философия?

⁴¹ Блауберг И.В., Юдин Э.Г. Становление и сущность системного подхода. М., 1973. С. 191.

В рациональном мире от философии нет пользы. Однако не прав ли Ж. Деррида, что миссия философии – выход из тупиков рациональности и что на этом пути она не может не быть «самокритикой западной метафизики»?

Уже в поэме Парменида, говорит М. Хайдеггер, взорвалась атомная бомба. У Парменида читаем:

Как может «быть потом» то, что есть, как могло бы «быть в прошлом»?

«Было» — значит не есть. Не есть, если «некогда будет».

Так угасло рождение и без вести гибель пропала.

И неделимо оно, коль скоро всецело подобно:

Тут вот — не больше его ничуть, а там вот — не меньше,

Что исключило бы сплошность, но все наполнено сущим.

Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим.

Но в границах великих оков оно неподвижно,

Безначально и непрерывно: рождение и гибель

Прочь отброшены — их отразил безошибочный довод.

То же, на месте одном, покоясь в себе, пребывает

И пребудет так постоянно: мощно Ананкэ

Держит в оковах границ, что вокруг его запирают,

Ибо нельзя бытию незаконченным быть и не должно:

Нет нужды у него, а будь, во всем бы нуждалось.

То же самое — мысль и то, о чем мысль возникает,

Ибо без бытия, о котором ее изрекают,

Мысли тебе не найти. Ибо нет и не будет другого

Сверх бытия ничего...⁴²

Парменид осуждает «другой», т. е. гераклитов путь («путь мнения»), признающий Ничто наряду с Бытием. «Это тропа... совершенно неизвестна», «ибо мыслить — то же, что быть».

Обратное тоже верно: каково «бытие», таково мышление. *Это* «бытие» ирреализовало себя в мышлении. В *этом* мышлении отсутствует то, что мыслится. Не доказывает ли это отсутствие бытия завершение исторических «путей Парменида»?

⁴² Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. / Отв. ред. И.Д. Рожанский. М., 1989. С. 296, 297.

V. Западная философия науки

1. Неопозитивизм

Идеи неопозитивизма доминировали в западной философской мысли в 20 – 30 гг. XX в., затем быстро сошли со сцены. В качестве объекта критики неопозитивизм в дальнейшем способствовал появлению многих широко известных школ и течений. Первоначально он формировался в условиях разразившегося кризиса в физике и других областях естествознания и последовавшей за кризисом научной революции в начале века. Благодаря этим двум обстоятельствам эта «околонаучная» философия (она и кадры свои вербовала из специальных областей знания) получила «социальный заказ» на разработку *концептуальной базы* для новой методологии, которая могла бы обеспечить пошатнувшуюся было высоту научной строгости.

Парадоксы, обнаруженные в самом фундаменте, в категориальных основаниях теоретического знания (речь – о парадоксах в теории множеств, о странной невозможности причинного описания отдельной частицы в квантовой механике, о парадоксальном принципе соотношения неопределенностей В. Гейзенберга и др.), выдвинули на первый план проблему логической формы, в которую облекается научное знание. Это не тот случай, когда старые меха заполняются новым молодым вином. Классическая логика Аристотеля (в ее возможностях структурного представления объекта) уже не отвечала народившемуся (неклассическому) идеалу точного мышления. Новизна проблемы была и в том, что прежняя, обычная логика не задавалась особенно вопросом, каким образом стыкуется логическая *форма* мысли с *содержательной* областью фактов.

Первая часть проблемы решается внутри самой логической формы мысли. Мы касались этого вопроса в разделе «Путь Парменида» в связи с кассиреровскими идеями. Напомним, что Э. Кассирер указал на противоречие современного функцио-

нального подхода с аристотелевским (платоновским) пониманием субстанции. Совершенно аналогичную оценку сложившейся ситуации высказывает, например, Г. Вейль в своем докладе «Математический способ мышления» (1940). По словам Г. Вейля, описательная классификация, характерная для логики Аристотеля, «ориентирована на реально существующие объекты»¹, поэтому она хороша, например, в ботанике или зоологии. Однако современное математизированное мышление оперирует практически всегда такими условными конструкциями, применительно к которым (в отличие от независимых аристотелевских наличных объектов) бессмысленно проводить интуитивно-индуктивное обобщение. Утверждение, что два объекта обладают выделенными свойствами, в конечном счете восходит к аристотелевским категориям субстанции и акциденции. В современном мышлении, напротив, «идея функции господствует при формировании математических понятий»².

Несколько иначе обстоит дело с проблемой состыковки логической абстракции и факта (второй частью общей проблемы), в которой реально используется весь арсенал логики Аристотеля. Поскольку факты регистрируются в измерениях обычного евклидова мира, то логика и (фундирующая ее) практика здесь сохраняют свои значения. Но трудность как раз в том заключается, что высокие абстракции неклассического типа должны пройти легитимацию в обычном классическом мире. Научная строгость и точность все еще обеспечиваются «его величеством Фактом» (ср. с другой метафорой – «великий немой»: обе метафоры точно передают иллюзию позитивистского и вообще сциентистского мышления, будто факты абсолютно независимы от субъекта) – ситуация, побуждающая ко все новым и новым бесконечным кругам логико-методологической рефлексии.

Проблема нашла себе благодатную почву в полузабытых идеях французского философа XIX в. О. Конта, родоначальника позитивизма. О. Конт исходит из той (позитивистской) очевидности, что положительное (= научное) знание устраняет религи-

¹ Вейль Г. Математический способ мышления // Вейль Г. Математическое мышление. М., 1989. С. 8.

² Там же.

озные и философские бездоказательные конструкции. Научно лишь то утверждение, которое: а) строго логично; б) непосредственно исходит из фактов.

Что можно сказать о метафизике О. Конта, отменяющей всякую метафизику? Философия, философскими методами опровергающая философию, – в этом есть своя интрига. ...Размах свободомыслия, невозможный, конечно, ни в одной из так называемых «точных наук». Возможна ли математика, отрицающая математику, и физика, опровергающая физические истины?

В своей методологической программе О. Конт требует, чтобы мы избавились от чрезмерного желания объяснить что-либо и остановились бы на задаче реальной и практически полезной, – описании феноменов (событий) и регистрации формальных связей между фактами (без понимания причин). Этого вполне достаточно, утверждает О. Конт, для предвидения значимых для человека событий. Его принцип – видеть настолько, чтобы предвидеть.

Постулаты и принципы новой методологической программы *логического позитивизма* (или неопозитивизма) в XX в. первыми формулируют Р. Карнап, О. Нейрат, Ф. Франк, Х. Рейхенбах. Видную роль в этом философском движении играют идеи Б. Рассела, А.Н. Уайтхеда, Л. Витгенштейна. Логическим новый этап позитивизма назван потому, что формальной логике отводится здесь роль и судьи, и конструктора в решении всех возникающих проблем и парадоксов.

В обобщенном виде к основным чертам логического позитивизма можно отнести следующие его принципы.

1. Сведение (редукция) любого научного знания к опытным данным.

Идею этого тезиса хорошо выразил Л. Витгенштейн, сказав в своем «Логико-философском трактате», что «факт есть логическая субстанция мира», т.е. любые логические определения и другие конструкции должны непосредственно выводиться из факта как из своей субстанциальной основы. О том, что факты осмысливаются в языке теории и с этой стороны они должны зависеть от нее, позитивизм как будто не подозревает. Называя факт субстанцией, мы только в собственных мечтах перескакиваем через пропасть, отделяющую формальное мышление от бы-

тия. В действительности удвоение мира все еще имеет место, только пришедшее на выручку магическое слово «факт» (в зависимости от желаний теоретика) перебрасывается то на сторону мышления, то на сторону бытия. По Расселу, например, психическое — это то же самое, что физическое, отличающееся тем, что оно внутренне связано памятью, а физическое есть то же самое психическое, но связанное между собой каузальной связью. Это не более чем попытка ловкой словесной игрой стереть грань между бытием и мышлением.

Здесь остается непонятой и неотрефлексированной субъект-объектная схема, внутри которой, собственно, и возникает постоянно указанная психофизическая проблема. В субъект-объектной схеме в каждую отдельную эпоху суммируется и неявно присутствует весь технико-технологический арсенал, накопленный цивилизацией. Неопозитивизм, таким образом, игнорирует «вторую» (искусственную) природу, которая одновременно и отделяет, и связывает (служит своего рода «мембраной» или «призмой») мышление и бытие. В данном отношении неопозитивизм оказался значительно ниже кантовско-гегелевской традиции в философии. Ничего удивительного. Обычная плата за прогрессистское высокомерие.

2. Сведение всех функций науки к функции описания.

Мы не имеем права задавать природе вопрос *почему* (не должны вопрошать о причинах происшедшего) и обязаны ограничиться вопросом *как* (при этом фиксируем инвариантные характеристики происходящего). Задача науки не объяснить, а описать явление.

Здесь сложилась иллюзия, будто явление можно описать так, как оно есть «на самом деле», т. е. как оно существует до субъект-объектного взаимодействия. В действительности субъект берет явление, формируя его по определенной мерке. Поэтому (еще раз повторим) и выходит, что описание существенно зависит от способа измерения. Способ измерения, в свою очередь, предполагает тот или иной способ интерпретации (т. е. теоретическую модель), далее он подразумевает и целый ряд допущений, идеализаций, аксиоматических посылок, наконец, описание инструментально зависит также от задачи, стоящей перед исследователем.

3. Вводится принцип верификации.

Согласно данному принципу имеют смысл только такие теоретические знания или такие высказывания, которые допускают прямую проверку опытом. Вот как формулирует его М. Шлик: «Предложение имеет смысл лишь тогда, когда я могу указать, при каких обстоятельствах оно было бы истинным и при каких ложным». Важна не только сама проверка, но и принципиальная проверяемость (верифицируемость) всех утверждений теории.

Пожалуй, это самый слабый пункт логического позитивизма, поскольку во многих важных случаях данный принцип вообще невыполним. Можно ли было «верифицировать» и оправдать подобным образом, к примеру, неевклидову геометрию Лобачевского?

4. Утверждается, что вся философия и вся математика сводятся к логике, а их проблемы, соответственно, должны найти чисто логическое разрешение.

Введение в оборот столь «сильного» (в логическом смысле) утверждения стимулировало разработку некоторых разделов математической логики, и в этом — несомненная польза данного постулата, его положительная роль в истории науки. И все же данное положение неверно. Творчество (и в математике, и в философии) алогично, иррационально по природе своей. Идеи никогда не могут быть сведены к логике.

5. Позитивисты вводят строгие ограничения и правила в практику пользования языком. Это потому, что в строгой науке нет места ни парадоксам, ни поэтическим вольностям (ни произвольным гипотезам). Долой поэтому и порождающий их живой многозначный язык.

Тогда оказывается, что «цель философии — логическое прояснение мыслей». Она (философия) «призвана определить границы мыслимого и тем самым немислимого». Для реализации этой цели М. Шлик, Л. Витгенштейн и другие представители логического позитивизма ставят вопрос о логических условиях, при наличии которых предложение может считаться осмысленным. Таким условием (гарантирующим прямую опытную проверку) является сведение любого высказывания к базисному протокольному предложению типа «NN в интервале времени T в

месте L наблюдал Р». Язык лишь орудие мышления, форма выражения логически точных идей. В сущности, языка уже и нет, поскольку осталась одна логика. У некоторых позитивистов, правда, в особенности у Л. Витгенштейна, роль языка не столь примитивна.

В позитивизме мы сталкиваемся с наивным стремлением «усовершенствовать» живой язык, формализовать его «до дышка» и построить на этой основе некую чудодейственную машину мышления. Эта школа, таким образом, является предтечей новейшей информационной революции.

«Антикризисная» концепция Б. Рассела

В книге «Человеческое познание» Б. Рассел формулирует особые постулаты, «необходимые, чтобы оправдать наше выведение законов из совокупности опытных данных». К ним относятся следующие постулаты научного вывода: 1) постулат квазипостоянства (принцип сохранения, неизменность мира на уровне оснований); 2) постулат независимых причинных линий (возможность выделить обособленные устойчивые процессы); 3) постулат пространственно-временной непрерывности в причинных линиях (принцип сохранения на уровне единичных процессов); 4) постулат общего причинного происхождения сходных структур (здесь постулируется связь общего закона и частных закономерностей); 5) постулат аналогии (возможность экстраполяции выясненных свойств и закономерностей на сходные объекты).

Методологические работы Б. Рассела (отличающиеся в этом отношении от его же довольно популярной «Истории западной философии» и публицистики) отмечены некоторой бессистемностью и даже хаотичностью, что только подчеркивает нетривиальность стоящих задач. Две методологические задачи особенно занимательны; они вовсе «не придуманы», и похоже, что они предсказывают (насколько можно понять) приближение нового кризиса рационализма. Первая расселовская задача – построение «теории дескрипций», вторая – разработка «теории типов». Результаты изложены в работах «Принципы математики» (1913) (трехтомник написан совместно с А. Н. Уайтхедом), в сборнике «Логика и познание» (1918) и др.

В «теории дескрипций» Б. Рассел ставит своей целью рассеять недоразумения, связанные с неряшливостью в логическом мышлении. Часто совершаются следующие типичные ошибки: 1) в ходе рассуждений отождествляются имя и описание (дескрипция); 2) неправомерно приписывается существование логическому субъекту высказывания.

«Под "описанием" я подразумеваю такую фразу, – указывает Б. Рассел, – как, например, "теперешний президент Соединенных Штатов", где обозначается какая-то личность или вещь, но не именем, а некоторым свойством, принадлежащим, как предполагают или как известно, исключительно этой личности или вещи»³. Отождествление имени и описания наблюдается в следующем, например, случае. В предложении «Ющенко есть президент Украины» Ющенко – это имя, а «президент Украины» – дескрипция. Значение имени сохраняется вне зависимости от других слов предложения, напротив, «президент Украины» не имеет собственного значения вне употребленного контекста. Ющенко – это «простой символ», который здесь относится к индивиду, непосредственно обозначая его. Дескриптивное же выражение Б. Рассел называет «неполным символом», получающим полное значение только в сочетании с другими символами. Указанная выше логическая ошибка совершается в том случае, если смысловое тождество двух символов употребляется в качестве тавтологии. Например, из того, что президент Украины – должность, определенная конституцией, вовсе нельзя вывести (по тавтологии), что «Ющенко – это должность, определенная конституцией». Точно так же из положений «Иоанн Павел II – римский папа» и «Римский папа никогда не ошибается» нельзя заключать, что «Иоанн Павел II (человек) никогда не ошибается». В сущности, речь идет о старых, как мир, софизмах, связанных с манипуляциями объемами понятий. Причем расселовские собственные иллюстрации (взятые из жизни) к его теории дескрипций опять же оставляют впечатление путаности, что, на наш взгляд, есть простое следствие невозможности соединить (что настойчиво и пытается сделать Б. Рассел) уровень формальных операций мышления с принципиально ненаблюдаемыми

³ Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т. 2. М., 1993 С. 345.

объектами и уровень наглядных представлений. А собственно логические (и математические) примеры, наоборот, ясны и прозрачны. Б. Рассел выводит свою теорию непосредственно из опытов по определению числа Фреге: «...все определения числа, предложенные до Фреге, содержали элементарные логические ошибки. Обычно "число" раньше отождествляли с "множеством". Однако конкретный пример "числа" – это определенное число, скажем 3, а конкретный пример 3 – это определенная тройка. Тройка и есть множество, а класс всех троек, который Фреге отождествляет с числом 3, есть множество множеств, а число вообще, частным случаем которого является 3, есть множество множеств множеств. Элементарная грамматическая ошибка, состоящая в смешении числа вообще с простым множеством данной тройки, сделала всю философию числа до Фреге переплетением абсурда в самом строгом смысле слова. Из работ Фреге следует, что арифметика и чистая математика в общем есть не что иное, как продолжение дедуктивной логики»⁴.

В приложениях теории дескрипций обсуждается вторая типичная ошибка мышления – наделение существованием логического субъекта высказываний. Предположим на реплику «Золотая гора не существует» вы спрашиваете «Что именно не существует?», и в случае ответа «Золотая гора» может возникнуть иллюзия, что тем самым ей приписывается какой-то вид существования. Б. Рассел вновь не замечает, что в живом языке эта ошибка как раз нетипична и режет слух, а тонкости, ведущие к логической ошибке, целиком связаны с символьной формализацией мышления, отделяющей синтаксис от семантики (поэтому здесь становятся двусмысленными те логические средства, которые заранее обусловлены семантикой языка). Если следовать теории дескрипции, то предложение «Золотая гора не существует» означает: «Не имеется объекта *c* такого, что высказывание «*x* – золотое и имеет форму горы» истинно только тогда, когда *x* есть *c*, но не иначе»⁵. Или: нет такого *x*, который одновременно был бы горой и золотым. Фактически Б. Рассел пытается решить вопрос об истинности высказывания, оставаясь внутри логики,

⁴ Рассел Б. История западной философии. Т. 2. С. 344.

⁵ Там же. С. 345.

не выходя в бытийные сферы. Нужно прежде аксиоматически принять, что «золотой горы не существует», чтобы потом двусмысленное «есть» толковать либо в пользу «действительно есть», либо в смысле «есть только логический субъект, не более того». Однако исходное аксиоматическое положение все равно подразумевает внешнее бытие или небытие. Бытие или небытие, расположенные за пределами логики, оказываются неявными предпосылками, от которых логика пытается укрыться за видимостью аксиоматического предположения. Задача Б. Рассела – *поставить под сомнение (в логике) любое другое существование, кроме существования дескрипций*. Например, возьмем утверждение «Скотт был автором "Веверлея"». На этом примере Б. Рассел поясняет главный вывод теории дескрипций: «Согласно этой теории, может утверждаться только существование описаний. Мы можем сказать: «Автор "Веверлея" существует»; но сказать: "Скотт существует" – плохо грамматически или весьма плохо синтаксически. Все это объясняет два тысячелетия глупых разговоров о "существовании", начатых еще в "Теэтете" Платона»⁶. Теперь мы видим, что ларчик просто открывался. «Автор "Веверлея" существует» – хорошее высказывание, а «Скотт существует» – плохое (заметим, что Б. Рассел не желает здесь уточнять, имеет ли он в виду истинность или логическую правильность). Но на каком основании? Первое утверждение корректно потому, что оно аксиоматично (и уже включено в механику следований), тут ничего проверять не надо, тогда как второе утверждение («Скотт существует») нуждается в уточнении и проверке. Живой мысли с ее неопределенностью здесь нет места. Достается заодно и Платону, и всем глупцам, мыслящим неформально последние два тысячелетия.

В «теории типов» Б. Рассел также в два счета справляется с древним античным парадоксом «Лжеца» (структура которого отсылает к современной проблеме в основаниях теории множеств: множество, которое оказывается подмножеством себя).

Критянин Эпименид говорит, что все критяне лгут. Упрощенная версия того же парадокса – «Я лгу». Я сейчас лгу о том, что лгу, поэтому в действительности, говоря, что лгу, говорю

⁶ Рассел Б. История западной философии. Т. 2. С. 345, 346.

правду и т. д. Оборачивание мысли на самое себя приводит к парадоксу. Какое решение предлагает Б. Рассел? Задача решается простым запретом распространять содержание мысли на саму эту мысль. Для обоснования этого (но обоснования мы как раз и не находим, есть только подробная развертка основного запрета) строится особая теория типов. Все предложения делятся на три группы (три типа):

1. Эти адресуются к внеязыковым явлениям и никогда к совокупностям предложений.

Роза есть красная. P1

Капуста есть зеленая. P2

Лед есть горячий. P3

2. Эти адресуются к предложениям первой группы.

Предложения P1 и P2 истинны. – P4

Предложение P3 ложно. – P5

3. Эти адресуются к предложениям второй группы.

Предложения P4 и P5 записаны на русском языке.

Данная типология исключает перенос смысла высказывания на само это высказывание. Чем же это обосновывается? Обоснования нет. Это – не что иное, как прямой запрет, наложенный на парадоксальную форму мысли. К чему приводят подобные запреты, покажем на следующем примере. Возьмем утверждение «Логически правильная мысль должна быть непротиворечивой и должна исключать любые парадоксы». По правилу Б. Рассела высказанное требование не обязательно для самого этого требования. Еще более интересен частный случай. Попробуем ответить на вопрос, что случится, если правило Б. Рассела применим к предложению: «Высказывания типа "Я лгу" не могут и не должны быть парадоксальными». Результат будет точно такой же, как в знаменитом споре Протагора и Демокрита.

Протагор. Любое высказывание истинно.

Демокрит. В таком случае истинно и то высказывание, которое опровергает мнение Протагора.

В своем предисловии к рецензии на книгу «Философия Бертрана Рассела» Г. Вейль, между прочим, пишет: «Из этой истории одно должно быть ясно: мы менее, чем когда-либо, уверены в незыблемости наиболее глубоких оснований (логики и) математики. Как у всех и всего в мире сегодня, у нас есть свой "кри-

зис". Он существует почти пятьдесят лет. Внешне может показаться, что он не мешает нашей повседневной работе, и все же, что касается меня, я должен признаться, что этот кризис оказал значительное влияние на мою математическую жизнь: он направил мои интересы в области, которые я считал относительно "безопасными", и постоянно подтачивал энтузиазм и решимость, с которой я занимался своими исследованиями. Этот опыт, вероятно, разделяют и другие математики, не безразличные к тому, *что* их научные усилия означают в контексте всего человеческого существования в мире – существования, неотделимого от любви и познания, страдания и творческого начала»⁷. Нам не кажутся пустой риторической фразой слова Г. Вейля о том, что мысль жива лишь *в контексте* человеческого существования и творчества. Мы, наоборот, думаем, что современный кризис рациональности как раз и порожден самим возгордившимся *ratio*, непониманием и недооценкой им духовной свободы мысли.

О значении «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна

Легенда гласит, что уже первая занумерованная фраза «Логико-философского трактата» принесла его автору заслуженное, надо сказать, признание. Эта фраза гласит: «Мир есть все, что происходит» (перевод 1994 г.) (в переводе 1958 г.: «Мир есть все то, что имеет место»). Изданный в 1922 г. трактат Л. Витгенштейна (по словам близко его знавшего и беседовавшего с ним Г.Х. фон Вригта) «можно рассматривать как синтез теории "значений истинности" и идей о языке как образе реальности. Из этого синтеза рождается еще одна, третья по счету, основная идея книги – теория о том, что не может быть сказано, а может быть только показано»⁸. Иногда автора трактата называют логиком и мистиком одновременно (имея в виду парадоксальный сплав глубоких математических интуиций и чувства неведомого сверхлогического, развитого в нем под сильным влиянием идей

⁷ Вейль Г. Математика и логика. Краткий обзор, служащий в качестве предисловия к рецензии на книгу «Философия Бертрانا Рассела» // Вейль Г. Математическое мышление. М., 1989. С. 91.

⁸ Витгенштейн Л. Биографический очерк // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993. С. 15.

А. Шопенгауэра и Л.Н. Толстого). Т. Хилл говорил, что «"Логико-философский трактат" оказал ни с чем не сравнимое влияние на всю философскую литературу трех последних десятилетий»⁹. Можно, конечно, видеть в теории Л. Витгенштейна лишь развитие идей логического атомизма Б. Рассела, определяя совместный их результат как «нейтральный монизм» (но тогда невозможно понять, почему автор «Логико-философского трактата» выразил несогласие с предисловием Б. Рассела к этой книге как в части критики, так и в отношении положительных комментариев). Можно изображать Л. Витгенштейна (человека, принесшего в жертву на алтарь философии свои начинания в других областях – в музыке, архитектуре, скульптуре, авиационной технике) как врага философии, ссылаясь на те места трактата, где, подобно Юму, он утверждает, что метафизика ничего не прибавляет к специальным научным знаниям. Любые определения здесь будут односторонними, поскольку, как заметил Г.Х. фон Вригт «классическим творение человеческого разума становится как раз благодаря сложности и неоднозначности, которые неудержимо влекут к себе, но в то же время сопротивляются любым нашим попыткам достичь окончательного понимания»¹⁰.

Перед нами Трактат в несколько десятков страниц (74 – в первоисточнике и 68 – в русском переводе), т. е. небольшая по объему работа, но именно этот – совершенный на пределе – взлет мысли подытожен в предсмертных словах: я умираю счастливым. Все предложения Трактата – так комментирует его в своей лекции о Витгенштейне В.В. Биbihин – «отголоски одной правды»¹¹. *Мир есть все то, что происходит.*

Употребленный глагол настоящего времени («происходит») вмещает в себя и хайдеггеровское *вот-бытие*, и логическую локализацию факта-события (которое в любом «здесь и сейчас» происходит) и традиционное: то, что естественным образом может произойти. Последнее, однако, разворачивается у Л. Витген-

⁹ Хилл Т. Современные теории познания. М., 1974. С. 466.

¹⁰ Витгенштейн Л. Биографический очерк // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993. С. 28.

¹¹ Биbihин В.В. «Логико-философский трактат» Витгенштейна // Философия на троих. Ахутин. Биbihин. Пятигорский. Рижские чтения I. Рига, 2000. С. 193.

штейна неклассически, разворачивается некартезиански и даже не в духе платонизма, а скорее, по наблюдению В.В. Бибихина, по-гераклитовски, в духе досократиков. Но обсуждается оно в то же время с учетом кантовской проблемы субъекта. В выводе 5,7 говорится: «Я есть мой мир. (Микрокосм)», и сразу под очередными следующими цифрами – продолжение: «Не существует мыслящего, представляющего субъекта. <...> Субъект не принадлежит миру, а представляет собой некую границу мира». Существует метафизический субъект, философское «Я», в котором человек соразмеряется с целым миром (поэтому Л. Витгенштейн записывает: «Философское "Я" – это не человек, не человеческое тело или душа, с которой имеет дело психология, но метафизический субъект, граница – а не часть – мира»). В нашем опыте нет ничего, что можно было бы назвать априорным, поскольку все известное, видимое и вообще все, что мы в состоянии описать, «могло бы быть и другим» (5. 634). Л. Витгенштейн вводит в пространство мыслимого «измерение» иного, если можно так сказать, «надфактичного» мира, но оперировать этим измерением логика не может. В логике «никогда не может быть ничего неожиданного». Субстанцией логически определенного мира являются факты или, наоборот: «Мир – это факты в логическом пространстве» (1. 13).

Все то, что вообще может быть мыслимо, должно быть ясно мыслимо, а то, что может быть сказано, должно быть ясно сказано. Очень похоже на одно из декартовских требований научного метода. Однако есть и серьезные отличия. У Декарта ставший мир – единственно возможный, и нет поистине другого, кроме того, что дан в логических определениях научной (дедущирующей) мысли. Автор Трактата, утверждает все же нечто противоположное. В определенностях мира просвечивает таинственная неопределенность, о которой логика не должна высказываться. О чем невозможно говорить, о том следует молчать.

Может показаться: то сверхлогическое неопределенное, о чем логика молчит, Витгенштейн отрицает. Но есть совершенно четкие разъяснения, данные им в письме к П. Энгельману от 9 апреля 1917 г. по поводу присланной баллады Уланда «Боярышник графа Эберхарда» (баллада с философским подтекстом о невыразимой простоте человеческого счастья). «Стихотворе-

ние Уланда, — пишет Л. Витгенштейн, — действительно великолепно. И это так: если не стараешься высказать невыразимое, *ничего* не теряешь. Но невыразимое — невыразимо — содержится в высказанном!»¹². Невыразимое счастье хранится в молчании. Этот молчаливый мир, на первый взгляд, никак не сопряжен с логическим миром Л. Витгенштейна. Только не будь шума, не было бы тишины. Без определенностей, без статики тождественного не будет и простора неопределенного. Каждое положение Трактата имеет (как заметил В. В. Биbihин) свою надводную и подводную часть. *Только логика должна ограничивать невыразимое изнутри через мыслимое*. Чтобы так ограничивать неопределенное, должно быть некое чувство невыразимого — нечто умнее логики.

Все языковые выражения делятся в Трактате на три вида: предложения, которые истинны, если соответствуют действительности; тавтологии, которые всегда истинны, например, $c^2 = a^2 + b^2$; противоречия, которые никогда не истинны. Тавтологии (т.е. предложения логики и математики), так же как и противоречия, не есть образы действительности, они ничего не изображают, поэтому они «не имеют смысла». Следовательно, сказать, что дело логики есть тождественное — все равно, что сказать: дело логики — техника и не более того. Правда, сама она (независимо от того или иного философа) претендует на большее.

Дело логики — *тождественное*, именуемое Л. Витгенштейном также *тавтологией*. Чтобы понять, что тождественное и есть основное дело логики, достаточно знать, что гуси суммируются с гусями, а яблоки с яблоками, но не гуси с яблоками. Но чтобы *обосновать* это положение, требуется собранность мысли Л. Витгенштейна. Простые основания логики (простейшие категории) обосновываются. Как это возможно? Вот здесь и выясняется, что зачеркивание философии имеет для автора Трактата почти ритуальный и символический характер, наподобие лозунга Великой французской революции: король умер, да здравствует король. Предчувствие конца метафизики, о чем говорит и

¹² Цит. по: Биbihин В.В. «Логико-философский трактат» Витгенштейна // Философия на троих. Ахутин. Биbihин. Пятигорский. С. 204.

М. Хайдеггер в те же дни и годы, что и Л. Витгенштейн, неотделимо от предчувствия конца цивилизации Запада. Л. Витгенштейн, правда, начисто лишен социального инстинкта в философии. Его стояние на краю есть прозревание (и мыслечувствование) простых оснований логики. Это та редкая рациональность, которая умеет ощущать *иное*. «Моя работа, – говорит сам Л. Витгенштейн, – продвигалась от основ логики к основам мира»¹³.

2. Э. Гуссерль о кризисе научной рациональности

О Гуссерле пишут сегодня охотно и много, издают большими тиражами (всего он оставил 45 тысяч страниц рукописей, что сравнимо по объему с хайдеггеровским наследием). Пишут чаще всего в традиционной схеме, называя его предшественником экзистенциализма, как, например, в пособии А.Ф. Зотова и Ю.К. Мельвиля «Западная философия XX века» (1998), в котором Э. Гуссерлю отведен самый большой раздел. Его имя связывают, прежде всего, с рождением феноменологической школы философии в 1904 г., когда только что вышедшая его книга «Логические исследования» послужила организующим центром мюнхенского и геттингенского философских клубов. Начиная Э. Гуссерль как профессиональный математик, но, столкнувшись с непреодолимыми концептуальными и методологическими трудностями в основаниях математики, он уходит в проблемные области «чистой» философии, чтобы найти здесь общее решение.

Кризис науки, очевидно, просматривался в разливающемся по всему фронту позитивизме. Произошла, говорит Э. Гуссерль, позитивистская редукция идеи науки лишь к науке о фактах. Пострадало духовное бытие европейского человечества. Судьба европейского духа разыгрывается в битве живой философии против позитивизма. Для победы духа должны быть возрождены метафизические вопросы: о духе, субъекте, разуме. Они «выходят за пределы мира, отождествляемого с универсумом простых

¹³ Цит. по: Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века: Учеб. пособие. М., 1998. С. 355.

фактов»¹⁴. Но прежняя наивная философия исчерпала себя. Она архаически тяготеет к внешним данностям, обессиливающим разум. Эпиграфом к программе Э. Гуссерля (по замечанию известного исследователя И.А. Михайлова) могут служить слова В. Кандинского: «Когда потеряны религия, наука и нравственность... и внешние устои угрожают падением, человек обращает свой взор от внешнего внутрь самого себя». Такой направляющей взор внутрь самой себя должна была сделать новая рациональность, а имя ей, утверждает Э. Гуссерль, – феноменология. Открытый метод феноменологической редукции – это не одна из возможных идей философии, а единственная возможность философии быть строгой наукой.

Провести феноменологическую редукцию – значит «вынести за скобки» (процедура «эпохе»), т. е. изъять из сферы сознания все, что изымается. (Особенно важно освободить сознание от исторической обусловленности.) Цель этой процедуры – достичь исходных конститутивных структур сознания. Они, по Гуссерлю, полностью определяют и внутренний мир субъекта (например, направляя потоки переживания), и внешний объективный мир с его различными степенями объективации. *В определенном смысле «мир» порожден субъектом, поскольку он (мир) с необходимостью дан в качестве горизонта бытия (субъекта).* Независимое от субъекта бытие – это бессмыслица. Феноменологическая редукция открывает «чистое» (пустое) сознание, простейшую бессодержательную активную форму. Активность сознания – *интенция* – определяется здесь как смыслообразующая направленность к предметам. Вера Э. Гуссерля в мощь идеальных структур сознания столь велика, что он допускает даже (в одном из писем 1920 г.), что идеи могут «произвести соответствующих им живых людей»¹⁵.

¹⁴ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск; М., 2000. С. 551.

¹⁵ Цит. по соч.: Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М., 1999. С. 76.

В научных открытиях, убежден Э. Гуссерль, сознание находит то, что «им заранее предполагается» как «практически желаемое». Оно приходит к тому, что в некотором роде уже заведомо знает: «Если найдены формулы, то уже заранее предполагается практически желаемое предсказание того, что предположено с эмпирической достоверностью в созерцаемом мире конкретной действительной жизни, где математика – это лишь специальная форма практики... <...>...понятно, что было бы ошибочным искать в этих формулах и в их смысле истинное бытие самой природы»¹⁶. Столетием раньше эта практическая природа разума была раскрыта Г. Гегелем, показавшим, что действительность дана логическому мышлению в форме практики. Теперь Э. Гуссерль переоткрывает данный принцип уже на почве точных наук.

В концепции Э. Гуссерля *разум* сам формирует смысл того, *что* осознано («ноэму»), и это предметное *что* в определенной мере зависит от процедурного *как* (от «ноэсиса») – от способа формирования смысла. Две стороны смыслообразования должны соответствовать друг другу, но все же цель важнее средства, и она диктует средство. Нарушение указанного правила создает бессмыслицу. Абсурдно было бы измерять в сантиметрах расстояние от Москвы до Петербурга.

Может показаться, что цели в конечном счете продиктованы материальными интересами и потребностями тела, а разум только обслуживает их. У Э. Гуссерля все наоборот. Именно разум задает цели, а все телесное в человеке только ограничивает их. Однако цели и возможности разума не субъективны. Существует мир идеальных сущностей (в платоновском смысле) и соотношений сущностей (например, $2 \times 2 = 4$), которые разум не в силах отменить, но на который как на реальность он постоянно опирается. Это – сфера *очевидности* для разума. «Очевидность» и «интенция» – вот главные составляющие потока сознания. Поэтому субъективность разума иллюзорна. Дух сильнее материи, и все говорит о *безграничности объективного разума*. Фреге

¹⁶ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 81.

сказал о Э. Гуссерле: у него «все становится субъективным, а субъективное принимает вид объективного».

К слабостям феноменологической теории следует отнести проблему сущности. С этой стороны теория Э. Гуссерля неоднократно критиковалась как зарубежными, так и отечественными философами.

Безусловная привязка сущностей к познающему субъекту насильственно отрывает сущность от связей внутри предмета. Этот неявный зазор между разумом и бытием вновь приводит к удвоению мира, от которого Э. Гуссерль надеялся избавиться, отдав всю инициативу разуму. Сам он упрекал в той же непоследовательности И. Канта, который допустил (как считает Э. Гуссерль) оплошность, сохранив объективный статус «вещи-в-себе». Одни авторы (все постмодернисты) упрекают феноменологию за лазейки, оставленные для объективизма, т. е. для бытия, другие (постпозитивистская философия науки, структуралисты, хайдеггерианцы), наоборот, за излишний субъективизм. Э. Холенштайн, со своей стороны, указал на следующую кардинальную слабость феноменологии: «Сущность какого-либо предмета может быть познана только в его связи с другими предметами ... тогда, когда к рассмотрению привлекается вся область или категория, к которой он принадлежит. Предметы, составляющие какую-либо предметную область (например, фонемы, морфемы и т. д.), сгруппированы не случайно, как вещи, выброшенные прибоем на берег. Они связаны между собой сообразно структурным законам и взаимообусловлены. Однако нигде в феноменологической литературе мы не найдем сколько-нибудь обширного описания пронизывающих какую-либо предметную область взаимозависимостей, для которых отдельные предметные данности будут конститутивными»¹⁷.

Сторонники Э. Гуссерля возражают на это следующим образом. Феноменология позволяет добиться более интимной, более непосредственной близости к действительности, поскольку образующаяся здесь новая пространственность «позволяет помыслить мир, обыкновенно данный в раздельности сущего, как це-

¹⁷ Холенштайн Э. Якобсон и Гуссерль (К вопросу о генезисе структурализма) // Логос. Философско-литературный журнал. 1996. № 7. С. 29.

ное, т. е. впервые делает возможной идею мира»¹⁸. С этого тезиса, между прочим, начинается философия М. Хайдеггера. Что касается феноменологии, то сознание в феноменологическом смысле есть абсолютное (пустое) сознание, причем сознание деятельное, активное (а вовсе не созерцающее сознание), и как из него можно получить «идею мира», остается совершенно непонятным.

В ряде работ Э. Гуссерль специально анализирует кризис научной рациональности. К этим работам относятся «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», «Кризис европейского человечества и философии», «Философия как строгая наука». Пражский цикл докладов по данной теме Э. Гуссерль начинает с вопроса (для него риторического): *«Действительно ли существует кризис наук при всех их постоянных достижениях?»*. Кризис очевиден, отвечает он, а главная опасность для науки и философии – впасть в скепсис, иррационализм и мистицизм.

Если попытаться выразить одним словом, что порождает, по мнению Э. Гуссерля, существующий кризис в философии и науке, то этим словом будет «объективизм»¹⁹.

¹⁸ Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М., 1999. С. 81.

¹⁹ И.А. Михайлов в своей книге о раннем Хайдеггере представил программу преодоления кризиса Гуссерля (как она виделась ему в период разработки феноменологии) в следующих одиннадцати тезисах:

1. Ситуация *кризиса* культуры вызывает к нам: должно произойти нечто новое...<...> она *вынуждает* нас к определенному решению...

2. Преодоление кризиса, этическое самоопределение человека невозможно без *борьбы*.

3. То, с чем приходится бороться человеку, есть *погруженность в мир*, «*потеря себя в мире*».

4. Об этой «погруженности» Гуссерль также говорит как об этическом *падении*...

5. Мы должны признать, что заблуждение есть не только сущностная возможность, но и фактическая определенность нашей человеческой жизни.

6. Возможность выполнения этой программы заключается в особом характере человека: он есть *одновременно объект и субъект* себя самого. <...>

7. Этическое самоопределение человека может быть также названо пониманием себя, пониманием своих *идеальных возможностей*.

8. Поскольку речь идет о преодолении кризиса, а значит, о тех регулятивных принципах, которые возможны, то это понимание есть понимание челове-

Мы восхищаемся, говорит Э. Гуссерль, строгостью наук и их плодотворностью. Однако за этими блестящими успехами и достижениями остается непонятым действительное назначение наук и научного разума и действительное их соотношение с «бытием». Математика приучила нас мыслить в мире идеальных форм. И вот «мир» предстает в образах точных идеальных значений и символов. Но практические успехи этих абстракций как раз и стали основным источником заблуждений. На «природу» мы набросили одеяние идей и приняли его «за истинное бытие, которое на деле есть метод» – с его помощью мы совершенствуем наши предсказания, но «покров идей приводит к тому, что подлинный смысл методов, формул, "теорий" остается непонятым, а при наивном объяснении возникновения метода никогда и не может быть понятым»²⁰. Дело в том, продолжает Э. Гуссерль, что мы упускаем тайну субъективности, которая неодинакова в разные исторические эпохи, но всегда есть тайна о двух концах: это «разум, дающий смысл существующему миру, и его противоположность – мир, существующий лишь благодаря разуму, глубочайшая внутренняя связность разума и сущего, осознанная как мировая проблема, загадка всех загадок»²¹.

ком своих (этических) «возможностей»..., а не того, как с ним обстоит дело сейчас, понимание «форм... возможной жизни»... Необходимость такого понимания увеличивается тогда, когда возрастает «множественность и запутанность практических набросков, планов, способов их осуществлений»... В соответствии с этим «*чистая этика* – это наука о сущности и возможных формах такой жизни в чистой (априорной) всеобщности»...

9. Наши попытки сформулировать априорные условия этической жизни не могут считаться внешними по отношению к ней, потому что «*мы уже живем в априори*».

10. Этика имеет всеобъемлющий характер: она охватывает логику, «требует управления всей индивидуальной жизнью»..., «жизненная этика человека» является «единственной, имеющей абсолютную ценность»...

11. Задача создания такой науки, которая может помочь выходу из кризиса, может быть также названа «математикой этического».

(Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. С. 85, 86.)

²⁰ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. С. 605.

²¹ Там же. С. 557.

Так случилось, что вера в абсолютный разум однажды рухнула и человек (считавшийся дотоле по образу и подобию) потерял веру в самого себя. Ее (веру) можно вернуть актом самопознания разума. Мы должны проникнуться особой миссией европейского человечества, зачатой когда-то еще в греческой рациональности. Греки открыли бесконечность в той универсальной форме, которая не была доступна Востоку, что и предопределило судьбу Запада и Востока. Открывшаяся бесконечность есть не что иное, как путь прогресса: «Научная культура под знаком бесконечности означает также революционизирование всей культуры, революционизирование всего культуротворящего способа существования человечества. Она означает также революционизирование историчности, которая теперь есть история исчезновения конечного человечества в становлении человечества бесконечных задач»²². Наука должна не только *определять* развитие человечества, но и *руководить* им.

3. Концепции развивающегося знания

Критический рационализм К. Поппера

Доктрина науки, изложенная в трудах К. Поппера («Логика научного исследования», «Объективное познание» и др.), названа им «критическим рационализмом». Рационализм этот и в самом деле «критический» – в том смысле, что атакам подвергаются любые забронзовевшие истины в науке, любые окостеневшие формы научной мысли.

Излюбленный объект критики для К. Поппера – позитивизм, и главный удар он наносит по позитивистской идее «верификации». Эта идея, поясняет К. Поппер, «приводит к уничтожению не только метафизики, но также и самого естествознания, ибо законы природы столь же несводимы к высказываниям наблюдения, как и рассуждения метафизиков. (Вспомним проблему

²² Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философии // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. С. 638, 639.

индукции!))»²³. Для К. Поппера индукции вообще не существует²⁴. Он приводит пример с астрологией, ложный авторитет которой опирается на массу эмпирического материала наблюдений – на гороскопы и биографии.

С другой стороны, не то чтобы неподтвержденные, а самые фантастические допущения в метафизике бывают весьма полезными для науки. К. Поппер приводит пример неизменного, равного самому себе «бытия» Парменида. Сегодня мы уже иначе смотрим на этот застывший парменидовский универсум, «который, если добавить еще одно измерение, становится застывшим универсумом Эйнштейна (в котором также ничего не происходит, так как с точки зрения четырехмерности все детерминировано и предопределено изначально)»²⁵. Вместо индукции и основанной на ней верификации предлагается метод фальсификации, т. е. процедуры опровержения научных высказываний по заданным правилам. Отличительная особенность метода фальсификации: он предполагает не индуктивный вывод, а исключительно «тавтологические преобразования дедуктивной логики, справедливость которых не подлежит сомнению»²⁶.

Неопозитивистская верификация сохраняет у К. Поппера узкое значение только для единичных экзистенциальных высказываний, т. е. таких, в которых говорится о существовании конкретного объекта, например, констатируется факт существования змея в данном месте и в данное время. Наоборот, если мы имеем дело с универсальными высказываниями (в них формулируются общие выводы, модели, законы, принципы и др.), то любое количество подтверждающих фактов будет недостаточно для доказательства их универсального характера. В этом случае экстраполяция закона остается без надежного основания и, зна-

²³ Поппер К. Критерий эмпирического характера теоретических систем // Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. М., 1983. С. 238.

²⁴ «С моей точки зрения, – пишет К. Поппер, – индукции вообще не существует. Поэтому выведение теорий из сингулярных высказываний, «верифицированных опытом» (что бы это ни значило), логически недопустимо. Следовательно, теории *никогда* эмпирически не верифицируемы» (Поппер К. Логика научного исследования // Поппер К. Логика и рост научного знания. С. 62.)

²⁵ Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания // Там же. С. 248.

²⁶ Поппер К. Логика научного исследования // Там же. С. 65.

чит, закон перестает быть законом. Поэтому, говорит К. Поппер, прежний критерий верификации «исключает из науки практически все, что наиболее характерно для нее (не исключая в то же время астрологии). Ни одна научная теория не может быть выведена из высказываний наблюдения и не может быть описана как функция истинности таких высказываний»²⁷.

К. Поппер предлагает относительно каждого научного закона проделать одну нехитрую операцию. Нужно перевести его в форму запрета, и после этого достаточно найти хотя бы один случай, нарушающий запрет, чтобы опровергнуть данное универсальное утверждение. Например, закон сохранения энергии может быть переформулирован запретом: «Не существует вечного двигателя». Таким образом, мы принимаем научный закон за условную истину на том основании, что нам не удалось его опровергнуть. В этом – суть принципа фальсификации. Данный метод можно назвать попперовским фальсифицирующим методом от противного (в котором используется логическое правило *modus tollens*: «Если известно, что высказывание А влечет (имплицитно) высказывание В, а также известно, что высказывание В ложно, то, следовательно, А ложно»).

В итоге доказанных теорий вообще нет и быть не может. Существуют только гипотезы, которые еще не нашли своего опровержения. Все законы и теории суть догадки или пробные гипотезы. Однако большинство методологов и естествоиспытателей, с сожалением констатирует К. Поппер, придерживаются «джастификационизма» (от англ. *Justification* – оправдание), с его наивной верой в окончательную проверку теории. Они не учитывают то важное обстоятельство, что факты, которые считаются не зависящими от теории и в силу этого способными подтвердить теорию или опровергнуть ее, эти факты, в действительности, теоретически нагружены, они выступают всегда в субъективной оболочке, раз они осмыслены.

Выбор гипотез и работа с ними – область настоящего искусства исследователя, но, в сущности, гипотеза, как считает К. Поппер, отнюдь не является субъективным феноменом или

²⁷ Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания // Поппер К. Логика и рост научного знания. С. 251.

каким-то выражением субъекта. Наоборот, гипотеза принадлежит объективной духовной реальности, не зависящей от субъекта. Она принадлежит так называемому «третьему миру».

В концепции К. Поппера первые два мира фиксируют деление всего существующего на мир вещей и психический мир сознания. Третий мир – объективно существующие идеи, проблемы, гипотезы и др. Этот бессубъектный мир происхождением связан с человеком, но своей внутренней организацией он не зависит от человека, подобно тому как паутина не зависит от паука после того, как она отвердела.

В третьем мире объективно происходит рост знания, который подчиняется общей закономерности, изображаемой условно схемой:

$$P1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P2$$

Здесь P1 является проблемой, с которой мы начинаем исследование. TT (the tentative theory) – пробные теории, первые попытки интерпретации. EE (error-elimination) – элиминация ошибок, суровая критика нашей догадки. P2 является новой проблемной ситуацией, которая возникает из нашей первой попытки решить проблему. Это ведет к следующей попытке и так далее.

В таком истолковании познание предстает не как процесс добывания истины, а как, подчеркивает К. Поппер, способ уменьшения невежества через устранение ошибочных суждений. Тут идет борьба за выживание гипотез и, по сути, естественный дарвиновский отбор. Человек отличается от животного тем, что критически оценивает результаты своих действий и учится на этом.

Научная рациональность, говорит К. Поппер, «отнюдь не покоится на твердом фундаменте фактов. Жесткая структура ее теорий поднимается, так сказать, над болотом. Она подобна зданию, воздвигнутому на сваях. Эти сваи забиваются в болото, но не достигают никакого естественного или "данного" основания. <...> Мы останавливаемся... тогда, когда убеждаемся, что сваи достаточно прочны и способны, по крайней мере некоторое время, выдержать тяжесть нашей структуры»²⁸.

²⁸ Поппер К. Логика научного исследования // Поппер К. Логика и рост научного знания. С. 147, 148.

Классическая ньютоновская рациональность исходила из веры, что возможно окончательное объяснение посредством сущностей. Этот эссенциалистский подход К. Поппер считает ошибочным, поскольку он создает препятствия для постановки «новых и плодотворных проблем». Другое современное течение – инструментализм (теории – лишь инструменты) – должно быть признано неудовлетворительным с иной точки зрения. Инструментализм способен предсказать известный род событий, таких, как затмения или грозы, но абсолютно не в силах предсказывать «новый вид событий, (которые физики называют "новыми эффектами")... <...> Не довольствоваться выдвижением предсказаний, а создавать новые ситуации для новых видов проверок – вот та функция теорий, которую инструментализм едва ли сможет объяснить»²⁹.

В своих антиэссенциалистских выступлениях К. Поппер не одинок, его отличает только умение до конца провести этот взгляд. К. Поппер и его школа показали, что после демонтажа аристотелевской субстанции идею сущности уже ничто не спасает. И это намек на глобальные изменения в судьбах Запада. Крушение платоновской идеи сущности поставило бы под вопрос всю западную рациональность в целом. Назревающий кризис обещает, кажется, новое «вавилонское столпотворение», поскольку сдерживается он тем же, чем и подпитывается, – размножением искусственных языков. В эпистемологии он осознан (впервые – П. Фейерабендом) как проблема несоизмеримости конкурирующих теорий.

Методология исследовательских программ И. Лакатоса

Наиболее известный труд И. Лакатоса – «Доказательства и опровержения» – был написан под руководством знаменитого математика Д. Пойа. Эта книга, как, впрочем, и другие, создавалась в антипопперовском ключе. С присущим ему остроумием

²⁹ Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания. // Там же. С. 321, 322. *Это и есть новое качество неклассического рационализма, которое в другой попперовской формулировке гласит: непрерывный рост науки есть условие ее сохранения.*

И. Лакатос предлагает применить к методологии К. Поппера тот самый прием фальсификации (опровержения) фактами, который у попперианцев доказывает выживаемость научной теории. Перефразируя известное кантовское изречение, И. Лакатос формулирует свое кредо: «Философия науки без истории науки пуста; история науки без философии науки слепа»³⁰.

Не фальсифицировать ли и методологическую концепцию реальной историей науки? Относительно попперовской концепции сразу выясняется некоторый ее диссонанс с фактами в таком, например, пункте, как поразительная устойчивость научных теорий к эмпирическим аномалиям. Поскольку несоответствие теории фактам не влечет немедленного ее опровержения, как это предполагается в методологии К. Поппера, и поскольку теории, наоборот, обнаруживают, с одной стороны, способность защищаться от эмпирических опровержений, а с другой – способность к самостоятельному «пробегу» в независимом самодвижении, то все это необходимо учесть и в методологической (философской) концепции науки. Кроме того, философия не должна проходить мимо того обстоятельства, что одна и та же совокупность явлений объясняется соперничающими между собой теоретическими подходами, причем соперничество может продолжаться десятилетиями. Все это и стремится обобщить И. Лакатос в своей методологии исследовательских программ (МИП).

«Программа складывается, – указывает И. Лакатос, – из методологических правил: часть из них – это правила, указывающие, каких путей исследования нужно избегать (отрицательная эвристика), другая часть – это правила, указывающие, какие пути надо избирать и как по ним идти (положительная эвристика)»³¹.

Понятие «исследовательская программа» (ИП) обозначает у И. Лакатоса базисные идеи и принципы, лежащие в основе серии сменяющих друг друга теорий. У всех ИП есть «твердое ядро»: это совокупность исходных допущений, принципов, моделей,

³⁰ Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Лакатос И. Методология исследовательских программ. М., 2003. С. 257.

³¹ Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ // Там же. С. 75.

которые приняты по соглашению ученых («конвенционально») и которые сохраняются в ходе развития программы и ее реализации. Ядро ньютоновской исследовательской программы, к примеру, содержит три закона динамики, закон тяготения и допущения, лежащие в основе этих законов. *Отрицательная эвристика* запрещает применять к ядру правило *modus tollens* (попперовский метод фальсификации от противного). «Вместо этого мы должны напрягать нашу изобретательность, чтобы прояснять, развивать уже имеющиеся или выдвигать новые "вспомогательные гипотезы", которые образуют *защитный пояс* вокруг этого ядра; *modus tollens* своим острием направляется именно на эти гипотезы. Защитный пояс должен выдержать главный удар со стороны проверок; защищая таким образом окостеневшее ядро, он должен приспосабливаться, переделываться или даже полностью заменяться, если того требуют интересы обороны»³². Негативная эвристика выполняет здесь функцию громоотвода, отводящего удар от ядра программы. Отрицательная эвристика ньютоновской исследовательской программы (теории тяготения и трех законов динамики) позволила ей выжить в океане окружающих ее аномалий. Сторонники И. Ньютона просто не подпускали *modus tollens* к образовавшемуся идейному ядру.

Позитивная эвристика спасает ученого от замешательства перед хаосом аномалий. В нее входит система более сложных *моделей* реальности (чем просто защищающие гипотезы). В этой деятельности ученый безразличен к опровержениям и занят творческой реализацией программы. И. Лакатос приводит в связи с этим удивительный пример неоднозначного понимания того, что есть «научное открытие»: «Ньютон презирал тех, кто подобно Р. Гуку застревал на первой наивной модели и не обладал ни достаточными способностями, ни упорством, чтобы развить ее в исследовательскую программу, полагая, что уже первый вариант и образует "научное открытие". Сам он воздерживался от публикаций до тех пор, пока его программа не пришла к состоя-

³² Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ // Там же. С. 77.

нию замечательного прогрессивного сдвига»³³. Пример, кстати сказать, играющий роль вспомогательной гипотезы и объясняющий, почему великий ученый нередко затевал судебные иски о приоритете своих идей в науке. Эту тему удачно обыгрывал в своей ночной (с приглашением известных ученых) телепередаче А. Гордон: творец тот, кто создает шедевры.

И. Лакатос задает критерий, с помощью которого мы можем понять, является ли на данный момент ИП все еще прогрессивной или она тормозит развитие: исследовательская программа прогрессивна до тех пор, пока ее теоретический рост превосходит ее эмпирический рост, т.е. пока она предсказывает новые факты. Многие авторы, в их числе и К. Поппер, верят в существование решающего эксперимента, который позволяет дать окончательное заключение об опровержении теории (гипотезы). Согласно И. Лакатосу титул «решающий» может быть присвоен эксперименту только задним числом. В целом И. Лакатос оценивает свою концепцию как «утонченную версию методологического фальсификационизма». К числу тонкостей он относит восстановление в правах метода индукции, которой теперь отводится роль первичных обобщений.

И. Лакатос, подобно К. Попперу, сталкивается с трудноразрешимой проблемой псевдонезависимости факта от теории. Факты всегда теоретически нагружены, раз они поняты и описаны в языке теории. Эту проблему он затрагивает в аспекте новизны факта. Новизна факта толкуется здесь по принципу методологической относительности, т.е. факт считается новым относительно данной теории (гипотезы), если он не учитывался в момент ее формирования. Например, аномалия в поведении перигелия Меркурия была известна до выдвижения общей теории относительности (ОТО), но тем не менее она должна рассматриваться как эмпирическое обоснование ОТО, так как А. Эйнштейн не принимал ее в расчет при построении теории и предсказание поведения перигелия Меркурия явилось неожиданным следствием этой теории. Однако в общей форме проблема независимости факта от теории остается у И. Лакатоса неразрешенной.

³³ Лакатос И. Методология исследовательских программ. С. 82.

По всем пунктам методология исследовательских программ – антипопперианство. Но ирония заключается в том, что сама эта противоположность систематически (в том же виде) представлена у самого К. Поппера и педантично подвержена им критике. «Мы решаем, – говорит он в итоге, – что в случае угрозы нашей системе мы не будем спасать ее никакими конвенционалистскими уловками»³⁴. Несколько огрубляя, можно сказать, что К. Поппер твердо и мужественно стоит за приходящее будущее еще не обеспеченных вольнодумцев в науке. И. Лакатос, напротив, остается в обеспеченном настоящем, он идеолог людей состоявшихся, ему нужна гарантия с надежной «кредитной историей». Необычность в том, что он защищает уже реализованные идеи, т. е. такие, которые вообще-то не нуждаются в защите.

Структура научных революций Т. Куна

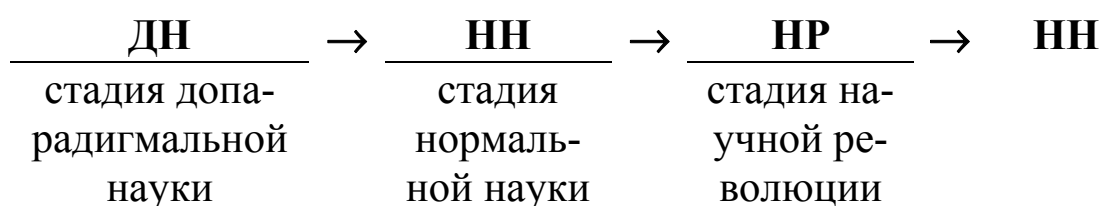
В своей во многом замечательной книге «Структура научных революций» Т. Кун убеждает читателя, что фактическая история науки сильно отличается от традиционных представлений по этому поводу, как философских, так и научных. Он бросает упрек И. Лакатосу, что вот-де всеми уважаемый методолог непозволительно вольно обращается с фактами, подверстывая их под концепцию исследовательских программ. И. Лакатос укрепляет иллюзии, вошедшие в современные учебники и учебные курсы. Необходимо, считает Т. Кун, встать на путь «решительной перестройки тех представлений о науке, которые сложились у нас к настоящему времени»; представления эти («даже у самих ученых») взяты из готовых научных достижений, и они, вероятно, соответствуют «действительной практике научного исследования не более, чем сведения, почерпнутые из рекламных проспектов для туристов или из языковых учебников, соответствуют реальному образу национальной культуры. <...> В результате возникает такая концепция науки, в которой содержится значительная доля домыслов и предвзятых представлений относительно ее природы и развития»³⁵.

³⁴ Поппер К. Логика научного исследования // Поппер К. Логика и рост научного знания. С. 110.

³⁵ Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 17, 18.

Сравнивая подходы к науке социологов и ученых-естественников, Т. Кун поражается количеством разногласий между социологами по поводу правомерности постановки тех или иных проблем и методов их решения и приходит к выводу, что естествоиспытатели вряд ли «могут ответить на подобные вопросы более уверенно и более последовательно, чем их коллеги-социологи»³⁶. Пытаясь ответить на вопрос, почему в отличие от социологов физики, химики, биологи и другие исследователи природы все же не оспаривают основы своих наук, Т. Кун вводит понятие «парадигма». «Под парадигмами, – пишет он в предисловии к своему главному труду, – я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений»³⁷.

Парадигма – ключевое понятие, с помощью которого Т. Куну удастся объяснить циклическую смену эволюционного и революционного этапов в развитии науки. Циклическая структура куновской модели состоит из следующих основных элементов:



1. ДН – *допарадигмальная наука, т. е.* собственно предистория данной науки. Этот этап первоначального возникновения наук типичен, если только «не считать дисциплин, подобных математике и астрономии, в которых первые прочные парадигмы относятся к периоду их предистории, а также тех дисциплин, которые, подобно биохимии, возникают в результате разделения и перестройки уже сформировавшихся отраслей знания»³⁸. В допарадигмальный период накопление фактов подвержено в большой мере случайностям. Ошибки и заблуждения для него закономерны и в некотором смысле даже необходимы для после-

³⁶ Кун Т. Структура научных революций. С. 10, 11.

³⁷ Там же. С. 11.

³⁸ Там же. С. 34.

дующих «правильных» воззрений. Поскольку «практические области являются легко доступным источником фактов... техника часто играла жизненно важную роль в возникновении новых наук»³⁹.

2. НН – *нормальная наука*. Данный этап характеризуется возникновением парадигмы, которая в неявном виде содержится, например, в классических трудах ученых, таких как «Начала» и «Оптика» Ньютона, «Электричество» Франклина, «Химия» Лавуазье, «Геология» Лайеля и многих других. Т. Кун отмечает две существенные особенности этих трудов. С одной стороны, они резко уменьшают число конкурирующих направлений, привлекая их на свою сторону, с другой – «они были достаточно открытыми, чтобы новые поколения ученых могли в их рамках найти для себя нерешенные проблемы любого вида»; эти труды приносят в научную практику образцы или примеры, «которые включают закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование», короче говоря, все, что в совокупности дает нам «модели, из которых возникают конкретные традиции научного исследования»⁴⁰. Проблемы нормальной науки и их решения не обладают выдающейся новизной. Они легко предсказываются заранее. Однако способ решения содержит некоторый элемент творчества. Это – решения всевозможных задач-головоломок (инструментальных, концептуальных, математических). К характеризующим чертам задач-головоломок можно отнести следующие: а) они имеют гарантированное решение; б) они формулируются и решаются по правилам, заданным парадигмой; последняя же дает общую установку и определяет шаги решений.

3. НР – *научная революция*. Важнейший механизм, порождающий научные революции, – это возникновение аномалий в науке, непреодолимых в рамках существующей парадигмы. Они ведут к кризису, а в результате – и к замене одной парадигмы на другую. Для научной революции характерны, замечает Т. Кун, введение в оборот новых фундаментальных фактов, изобретений (внедрение новой техники) и научных теорий. При этом изменяется не только подход к проблемам, но и подход к миру. Рево-

³⁹ Кун Т. Структура научных революций. С. 35.

⁴⁰ Там же. С. 28, 29.

люция изменяет взгляд на мир. В рамках новой парадигмы прежние термины, понятия, эксперименты и т. д. оказываются в новых отношениях друг с другом. Старые кадры оказывают пожизненное сопротивление, говорит Т. Кун, соглашаясь с аналогичными наблюдениями Макса Планка в его «Научной автобиографии».

«Структура научных революций» не содержит строгих формальных определений. Но в чем слабость, в том, как говорится, и сила. Научные революции неформальны по природе своей, поэтому идеал логической точности оказывается здесь ловушкой.

Аномалии, служащие источником кризиса, Т. Кун называет также «контрпримерами». В период нормальной науки «контрпримеры» воспринимаются научным сообществом в гештальте задачи-головоломки, логические требования которых дают неизбежно искажающий эффект в понимании самого «контрпримера». В данном случае Т. Кун рассуждает как герменевтик. К герменевтическому кругу куновских проблем можно отнести и подмеченный им феномен несоизмеримости парадигмально-разных пониманий: «Подобно выбору между конкурирующими политическими институтами, выбор между конкурирующими парадигмами оказывается выбором между несовместимыми моделями жизни сообщества. Вследствие того что выбор носит такой характер, он не детерминирован и не может быть детерминирован просто ценностными характеристиками процедур нормальной науки. Последние зависят частично от отдельно взятой парадигмы, а эта парадигма и является как раз объектом разногласий. Когда парадигмы, как это и должно быть, попадают в русло споров о выборе парадигмы, вопрос об их значении по необходимости попадает в замкнутый круг: каждая группа использует свою собственную парадигму для аргументации в защиту этой же парадигмы»⁴¹. Отсюда видно, что так называемый «плюрализм» не имеет под собой никаких рациональных оснований (но он включает в себе силу катализатора прогресса); не имеет *этих* оснований потому, что хотя мнения бывают разные, но не бывает разных мнений об одном и том же объекте: один и тот же «объект» *здесь* просто отсутствует.

⁴¹ Кун Т. Структура научных революций. С. 130.

Указанная *проблема несоизмеримости* разрабатывалась Т. Куном совместно с П. Фейерабендом. Именно поэтому в предисловии к «Структуре научных революций» П. Фейерабенд назван первым из числа друзей Т. Куна, кто способствовал появлению книги.

Концепция «эпистемологического анархизма» П. Фейерабенда

Если Т. Кун критикует И. Лакатоса за излишний схематизм, за упрощение реальной истории науки, но оставляет при этом открытой возможность более гибкой методологии, то П. Фейерабенд критикует методологический подход вообще. В частности, в концепции исследовательских программ он видит ошибку в самом проекте: здесь нет конкретных условий, при которых одна исследовательская программа может сменить другую. Подобные провалы наблюдаются во всех известных «методологиях», что и превращает их в «чисто словесный орнамент».

В программной статье «Как быть хорошим эмпиристом» П. Фейерабенд заявляет, что принцип эмпиризма (в данном случае имеется в виду проверка теории опытными данными) необходимо дополнить *принципом теоретического плюрализма*. Множественность теорий по каждому изучаемому объекту должна быть нормой, а не подготовкой к одной Теории или к Великому Объединению. Основной пафос данной статьи и других произведений П. Фейерабенда – ярко выраженный антидогматизм, который и составляет, по мнению автора, главную миссию философии: «Наука, свободная от метафизики, находится на верном пути превращения в догматическую метафизическую систему». Смысл этого утверждения можно передать и так, что, отказываясь от лучшей философии (или от всякой философии), мы впадаем в худшую. Мастер парадоксов, он и здесь верен себе, однако было бы ошибкой толковать его анархические устремления популистскими мотивами или реверансами в сторону читателя. То, за что борется П. Фейерабенд – а борется он за *раскрепощение* творческих начал в человеке, – достойно уважения.

Все же в публичных выступлениях он давал иногда пищу своим критикам и недоброжелателям. Одно из наиболее «скандальных» антисциентистских высказываний П. Фейерабенда

приведено в справочнике «Кто есть кто в Америке» за 1991 г. Моя жизнь, сказал однажды П. Фейерабенд, только цепь случайностей, «а не целей и принципов. Моя интеллектуальная работа составляет лишь незначительную ее часть. Любовь и личное понимание гораздо важнее. Ведущие интеллектуалы и их страсть к объективности убивают эти личные элементы. Они преступники, а не освободители человечества»⁴².

Более спокойную версию того же П. Фейерабенд изложил в работе «Наука в свободном обществе». Идею свободного общества и роль в нем интеллектуалов П. Фейерабенд формулирует общим принципом: «Свободным является общество, в котором все традиции имеют равные права и равный доступ к центрам власти (курсив П. Фейерабенда. – В.В.) (что отличается от обычного определения, которое гласит, что индивиды обладают равными правами на достижение положения, заданного некоторой особой традицией – традицией науки Запада и рационализма)»⁴³. Развивается эта идея в десяти «констатациях». 1. Традиции не являются ни плохими, ни хорошими, они просто есть; следствие: рациональность, как особая традиция, не есть верховный судья. 2. Некоторой традиции присущи желательные или нежелательные свойства только при сравнении ее с другой традицией; при сравнении участники традиции осознают, что казавшееся объективным на самом деле является групповой субъективностью. 3. Следствием 1 и 2 является релятивизм протагорского типа. 4. У каждой традиции свои способы убеждения и привлечения сторонников. 5. Выбор пути и оценка исторических событий могут быть иррациональными. 6. Возможны, как минимум, два пути решения проблем: а) *вынужденное взаимодействие*; б) *свободное взаимодействие*. 7. Этот пункт совпадает с общим принципом (см. выше), который дополняется следующим разъяснением: рациональная объективность в идеологических спорах – это всегда иллюзия; так что базисная структура свободного общества вообще не должна быть идеологической, она

⁴² Цит. по: Хорган Дж. Конец науки. Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки. М., 2001. С. 80, 81.

⁴³ Фейерабенд П. Наука в свободном обществе // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 470.

должна быть *охранительной*. 8. Свободное общество может само возникнуть там, где постепенно вводятся охранительные структуры (см. п. 7). 9. Дискуссии в возникающем свободном обществе должны проводиться свободно, а не вынужденно. 10. Свободное общество необходимо придет к отделению науки от государства⁴⁴.

Важнейший опорный пункт «методологического анархизма» – *принцип несоизмеримости научных теорий*, который изложен в книгах «Против методологического принуждения», «Наука в свободном обществе» и в ряде других работ. Если бы существовал нейтральный язык наблюдения, то теории были бы соизмеримы. Но любой язык наблюдения, а значит, и факты зависимы от теории. Понятийный (семантический) аппарат старой теории несовместим с понятийным аппаратом новой теории в той же области. Такова (вкратце) основная идея несоизмеримости.

Если говорить об этом более подробно, то следует вспомнить увлечение П. Фейерабенда гипотезой, или принципом, Уорфа (влияния которого не избежали многие исследователи, например, В. В. Биbihин). «Принцип лингвистической относительности» Уорфа гласит: «Люди, пользующиеся заметно разными грамматиками, направляются своими грамматиками к наблюдениям различных типов и к разным оценкам внешне сходных актов наблюдения, в связи с чем они не являются эквивалентными наблюдателями и должны приходить к различным представлениям о мире»⁴⁵. То же самое получается в интерпретации П. Фейерабенда: языки – не просто инструменты для *описания* событий, но *формообразующие матрицы* событий. Основанный на этой идее принцип несоизмеримости раскрывается в следующих тезисах. 1. Существуют несоизмеримые структуры мышления, действия, восприятия. 2. Индивидуальное развитие у людей восприятия и мышления проходит ряд взаимно несоизмеримых стадий. 3. Научные концепции часто расходятся между собой столь же сильно, сколь идеологии разных культур⁴⁶. Для

⁴⁴ См.: Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. С. 493 – 498.

⁴⁵ Цит. по: Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 448.

⁴⁶ См.: Там же. С. 431 – 434.

сравнения П. Фейерабенд указывает на три главные особенности куновского принципа несоизмеримости, базирующегося на понятии «парадигма»: 1) разные парадигмы используют такие понятия, между которыми невозможны операции включения, исключения, пересечения; 2) они заставляют нас видеть вещи по-разному; 3) они включают в себя разные методы⁴⁷.

Следующий принцип – «все подходит» (anything goes). Он изложен в книге «Против методологического принуждения» и означает, что не существует единых методологических стандартов для отличия хорошей теории от плохой. С этой точки зрения аристотелевская физика по отношению к стандартам научности античной эпохи так же хороша, как и галилеевская физика по отношению к представлениям о научности в Новое время. Данную идею сам П. Фейерабенд называет эпистемологическим анархизмом (а в литературе она чаще встречается под именем «методологический релятивизм») и поясняет, что «эпистемологический анархист» не только не имеет исследовательской программы, но «он против всех программ».

Острые метафоры П. Фейерабенда по поводу методологии (и против сциентизма) эпатируют читателя. На упрек Э. Геллнера и других своих оппонентов, что в научную дискуссию он вносит «элементы клоунады, нарушая нормы полемики», П. Фейерабенд отвечает: «Я не ученый и не имею желания быть ученым».

Нельзя, однако, понимать его концепцию науки как бесцельное размывание всяких границ. П. Фейерабенд освобождает мысль (это и есть цель) из плена методологической догматики. Сама наука представлена им как неограниченная пролиферация (т. е. размножение) конкурирующих альтернативных теорий, которые между собой несоизмеримы. На стадии выдвижения теорий (гипотез) допустимо все (принцип anything goes), после их выдвижения возникает ситуация выбора наилучшей гипотезы, хотя в принципе они равноправны, и выбираешь поэтому то, что хочешь (принцип «делай что хочешь»). Каждый это решает отдельно для себя со всей серьезностью и основательностью, чтобы затем упорно отстаивать свой выбор (принцип упорства).

⁴⁷ См.: Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. С. 500.

VI. Бытие и Ничто (М. Хайдеггер и Ж.П. Сартр)

1. Проблема *Da-sein* – вот-бытия (М. Хайдеггер)

Мысль М. Хайдеггера близка Гераклитовой, ее трудно понять при первом чтении, когда «алетейное» (несокрытое) бытие для читателя еще только странное звучание термина. Хайдеггеровская мысль является «*понимающей*» – герменевтической – по существу своему, по «методу» (который ориентирован на мудрость языка) и по стилю, кстати называемому (Х.-Г. Гадамером, учеником М. Хайдеггера) герменевтикой. Внутри герменевтики «понимание» всегда сопрягается с «бытием», *Da-sein* (точнее – «вот-бытием»), как это видно из следующего хайдеггеровского основоположения: «...всякое понимание бытия, бросающее себя в открытость бытия, должно заглядывать во время как возможный горизонт понимания бытия»¹. Истина бытия зашифровывается в наслоениях времени. Это происходит неизбежно потому, что любая из эпох прогресса мнит себя верховным судьей (абсолютно правильной мерой возможного).

То искусство, с каким М. Хайдеггер развязывает узлы в «окрестностях» бытия, ни для кого не остается бесследным. О школе хайдеггеровской философии с уважением вспоминают виднейшие мыслители XX в. Ж.П. Сартр, Х.-Г. Гадамер, Ж. Деррида, Мих. Эпштейн.

Но чтобы следовать за М. Хайдеггером, нужно видеть реальность проблемного поля, т. е. не только его личную точку зрения. Этот путь софийный в греческом смысле слова, откровенно гуманитарный, выдвигающий свои (метафизические) нормы и идеалы строгого мышления. Хайдеггеровские открытия

¹ Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?». Возвращение к основе метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 33.

легко растерять в переводах на русский язык. И отечественный читатель, слава Богу, имеет возможность знакомиться с великим наследием немецкого философа в замечательных переводах В.В. Бибихина, комментарии и книги которого могут служить и давно служат надежным путеводителем.

Человек у М. Хайдеггера не тело, душа или дух, а все это вместе как связь с простой цельностью мира. Открытость обеих сторон – человека и мира – навстречу друг другу означает «*присутствие*». О том, какое место эта категория заняла в книге «Бытие и время» (1927), В.В. Бибихин пишет: «Этой главной работе Хайдеггера, только сейчас переводимой на русский язык, придавала собранную энергию попытка дать неопределимому человеческому существу определение, которое не нанесло бы ему вреда, не упустило бы из виду его простую цельность. Человек – сущее, существо которого в *бытии-вот*, в *присутствии* (Dasein) <...> Присутствие, если можно так сказать, – нечеловеческое в человеке, его бездонность»². *Присутствие* не может быть предметом или объектом прямого рассмотрения и определения. Фиксации здесь возможны, но любая сумма («система абстракций») ничего не дает.

Герменевтика *присутствия* находится выше слов (она даже не иносказательна), она отсылает к личной совести понимающего, к искрам памяти об особой тишине присутствия. В тишине присутствия человек знает о близости бытия. Но, вообще говоря, бытие есть то, благодаря чему человек видит то, что он видит. И бытие (человека) есть то, в свете чего определяется сущее. Почему это так, неизвестно, но так заложено в чистой исходной основе.

Все же бытие только в конечном счете определяет то, как сущее представляется человеку. Посредствующие звенья между тем и другим могут изменить направление взгляда и само смыслообразование. То, что и как видит человек, всегда было особой заботой цивилизации, и каждая эпоха, разумеется, обустроивает этот канал по-своему. Попытаться снять с бытия вековые слои идеологии – значит встать на путь хайдеггеровской *деструкции*.

² Дело Хайдеггера. Вступительная статья В.В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 4.

В общем философском плане вопрос о деструкции («разборке») искусственных схем понимания, заслоняющих истину бытия) возникает в связи с унаследованной в западной философской традиции античного способа понимания бытия. Речь идет о «пред-ставлении» бытия через тот или иной род сущего. В акте деструкции «обнаруживается, – отмечает М. Хайдеггер, – что античное толкование бытия сущего ориентировано на "мир", <...> "природу" в широчайшем смысле и что оно по сути дела получает понимание бытия из "времени". <...> Сущее в его бытии схвачено как "пребывание", т. е. оно понято ввиду одного определенного модуса времени, "настоящего"»³. Начиная с Парменида непредвзятое понимание бытия исчезает, устанавливается механический способ «понимания» через установления «наличного в его наличествовании», как говорит М. Хайдеггер, что «имеет темпоральную структуру чистой "актуализации" чего-либо»⁴. Культ настоящего или налично данного не оставляет места для естественного света бытия и его теневой стороны – *ничто*.

В знаменитой лекции «Что такое метафизика?» (1929) М. Хайдеггер подчеркивает, что культ наличного образует стержень и современного «точного» мышления. И если в отношении природы это оборачивается растущей (хотя и непонятой, по Хайдеггеру) мощью техники, то в отношении человека то же самое чревато искажением его образа. С этим анализом связана ключевая мысль М. Хайдеггера: *ничто* реально существует, однако «наука не хочет ничего знать о *ничто*»⁵.

Наука отвергает *ничто*, не замечая, что неосознанно им пользуется. Как это возможно?

Науки, как правило, интересуются только тем, что *есть* (в опыте и в связи с опытом), и отвергают все остальное как пустые измышления. В мире нет ничего, кроме сущего. При этом, как считает М. Хайдеггер, теряется из виду, что всякое сущее (в его бытии) фиксируется только на фоне *ничто*.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 25.

⁴ Там же. С. 26.

⁵ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Там же. С. 18.

Позицию М. Хайдеггера можно было бы назвать своеобразным антропным принципом герменевтики. Смысл его в том, что только при наличии *ничто* в материальном мире возможен (в принципе) человек с его душой, свободой, творчеством. И наоборот, если *ничто* нет, то в таком абсолютно детерминированном мире (где все определяется предшествующими состояниями) человек невозможен.

В век науки все подвергается рационализации, наука диктует свои правила. В этом есть не только необходимость или неизбежность. Сама эта рационализация, т. е. вторжение науки в обычную жизнь (причем благодаря тому, замечает М. Хайдеггер, что она «раскрывает сущее»), как раз и помогает человеку «стать прежде всего самим собой»⁶.

Что означает хайдеггеровское положение: Бытие неотделимо от Ничто?

Даже в ограниченном материализме Демокрита ничто (пустота) еще является обязательным условием *движения* атомов. С введением галилеевского принципа инерции и открытием законов движения *ничто* отбрасывается, все пространство становится материально заполненным (рациональность, тем самым, возвращается к Пармениду), и это значит: все объясняется естественными механическими причинами. Этот способ понимания, между прочим, неизбежно ведет к модели Вселенной, запрограммированной в каждом моменте ее существования (например, начальными условиями в модели Большого Взрыва). Проблема заключается в том, что в таком мире свобода невозможна. Однако и творчество, и свобода человека есть факт, который опровергает сплошную материальность мира и доказывает, что человек *реально* имеет дело с Ничто.

М. Хайдеггер заостряет эту проблему. Помимо материального и идеального есть еще Ничто в кардинальном значении этого термина. Ничто в некотором смысле *есть*, т. е. в следующем смысле: всякое бытие содержит в себе небытие. И именно это обстоятельство только и позволяет человеку познать нечто как нечто определенное. Нечто определенное может быть таковым лишь с позиций (и на фоне) иного. Все открывается через Ничто.

⁶ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Там же. С. 17.

Любой акт определения *ничтожит*. Рассудочное определение отрицает сущее в целом, отменяет мир как целое (это происходит и в суждении, и в опыте, основанном на суждении). Хайдеггеровская трактовка, следовательно, опирается на идею мира как целого (рассудок же утрачивает мир как целое, замещая его «системой»). С другой стороны, отнестись к целому вообще возможно только тогда, когда наряду с мировым целым есть еще Ничто, позволяющее выйти за целое, взглянуть на него со стороны. И все, что человек определяет, он определяет через Ничто. Но можно и глубже, кардинальнее сказать о человеке: «человеческое присутствие означает: выдвинутость в Ничто»⁷.

Человек не просто выпадает, он сам постоянно выходит за границу бытия в Ничто, что М. Хайдеггер называет трансцендированием: «Выдвинутое в Ничто, наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступание за пределы сущего мы называем трансцендирующим, т. е. как мы можем теперь уже сказать, не будь оно заранее всегда уже выдвинуто в Ничто, оно не могло бы встать в отношение к сущему, а значит, и к самому себе. Без исходной открытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы»⁸. Субъективно это воспринимается по-разному, но в глубокой своей основе Ничто не может не вызывать ужас.

Люди, посвятившие себя творчеству, дальше других заглядывают в пропасть Ничто. Отсюда – окрыленность и смирение творческой тоски, о которой говорит М. Хайдеггер.

Больше всего, считает М. Хайдеггер, ужас небытия присутствует в обычном «да-да», «нет-нет», т. е. в обычном рассудочном и рациональном поведении. Именно здесь, в первую очередь, человек становится заместителем Ничто. Всякая операция рассудка по сути своей есть отрицание, «*ничтожение*».

Но так как в пределах рассудочного царства все размерено и все известно заранее, то ужас небытия здесь индифферентен чувствам, он как бы застыл в ледяном схематизме «Если А, то В».

Рассудок человека изобретателен, он легко находит средство, чтобы не видеть Ничто. Он погружается в сущее – в искусст-

⁷ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Там же. С. 22.

⁸ Там же.

венную среду, внутри которой подобен пауку в своей паутине. Среда эта предсказуема, поскольку воспроизводима. А воспроизводима она в той мере, в какой упорядочена рассудком (т.е. в какой подчиняется правилам формальной логики). Рассудок поощряет человеческую слабость – желание забыть Ничто (заодно и Бытие, которое от него неотделимо).

Время от времени отлаженный рассудочный порядок взламывается. Он взрывается метафизикой.

По Хайдеггеру, метафизика – это не только теоретическая или учебная дисциплина. Это фундаментальное свойство человека.

Метафизика, говорит М. Хайдеггер, есть вопрошание сверх сущего. Без такого вопрошания, например, не бывает творчества.

В свете указанного понимания иначе уже видится и сам человек. В отличие от самотождественных, однозначно определяемых рассудком вещей (вещь = сущее) *человек вовсе не вещь. Человек – существо эк-зистирующее, т. е. он существует не иначе как только выходя за границу любого сущего.*

Внутри логики существо человека неизбежно рисуется карикатурно, оно искажено логической редукцией того, что превосходит силы логики. Поэзия поэтому больше и глубже, чем наука или логика, знает о человеке.

Очень странными кажутся утверждения М. Хайдеггера (в докладе на баварском радио в 1952 г. «Что значит мыслить?») о том, что человек все еще не мыслит, хотя всякая деятельность его опирается на *способность* мышления. Наука тоже не мыслит.

Эти возмущившие общественность хайдеггеровские положения нужно попытаться понять. Стихия для всякого мышления, по Хайдеггеру, одна и та же. Это – бытие. Но в мерной поступи технического прогресса происходит (как плата Фауста за приобретенную власть) *забвение бытия*. «Вспомнить» бытие означало бы вернуться в мир как целое (целое тогда присутствует во всяком «здесь и теперь»). Это и будет, как можно понять М. Хайдеггера, обретением *присутствия* – присутствия мира для человека и человека для мира. «Мы мыслим уже давно», сказал М. Хайдеггер, «но все-таки мы мыслим еще не по-настоящему, пока остается немысленным то, на чем основывается бытие сущего, когда оно является как присутствие. <...> По-насто-

ящему более всего требующее осмысления по-прежнему скрыто. <...> Поэтому наше мышление еще не попало в свою собственную стихию»⁹. Роль метафизики в этом деле, надо полагать, не последняя.

Метафизика, говорит М. Хайдеггер в своей лекции «Что такое метафизика?», – не раздел школьной философии. Она – главное в природе человека. Пытаясь понять хайдеггеровскую идею, мы должны еще раз вспомнить номинальное определение: метафизика есть выход за пределы сущего. Минимально необходимое условие свободы.

Требуется особое мужество, чтобы покинуть почву привычно-известного, на которой правят местные «божки». Творческий взлет совершается в пространстве безопорности, в пространстве полной свободы – в пространстве Ничто (где отсутствует какая-либо определенность, поддержка или гарантия успеха). Не каждый посвящает себя творчеству. Но в любом случае человек, как удачно выразился Ж.П. Сартр, осужден быть свободным.

Свобода в иерархии стоит выше творчества. Для человека свобода есть, *во-первых*, процесс постоянного высвобождения из-под власти «среды» как искусственно организованного сущего. Тут мы неожиданно сталкиваемся с чем-то, удивительно напоминающим змею, кусающую себя за хвост. Чтобы достичь большей степени свободы, мы должны предшествующий уровень свободы обратить в несвободу, т. е. в (технический) мир функционально связанных между собой вещей. Такой «кругооборот» свободы и несвободы, на самом деле, отчужден от человека и использует его как подсобное средство. В этом контексте становятся понятными следующие слова М. Хайдеггера из его статьи «О сущности истины»: «Человек обладает свободой не как свойством, а как раз наоборот: свобода, экзистентное, раскрывающееся бытие наличного владеет человеком и притом изначально»¹⁰. М. Хайдеггер считает, что данная форма свободы уже исчерпала себя, и поскольку *метафизика* с ней теснейшим образом связана, то последняя тоже должна быть преодолена.

⁹ Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 145.

¹⁰ Хайдеггер М. О сущности истины // Там же. С. 18.

Во-вторых, М. Хайдеггер характеризует свободу как «допущение бытия сущего», что означает: свобода невозможна без той истины (бытия), которая скрыта от человека под наслоением многих времен. Чтобы открыть ее, человек должен научиться мыслить. «Но чья мысль еще думает об осмысленности? Люди заняты изобретательством»¹¹.

Рассудочная манера мышления не есть, по Хайдеггеру, настоящее мышление. Это скорее изобретательство, а изобретать – не значит мыслить. Здесь человек не открывает нечто само по себе существующее и естественно вышедшее навстречу в своей открытости, а мыслит, наоборот, промышляя, преследуя свой интерес властвования над вещами, утверждая свою волю как господствующего субъекта. Такой способ мышления фатально субъективен, хотя, разумеется, он предполагает познание законов природы, материализующихся затем в орудиях власти над природой. Субъект рассматривает вещи с точки зрения того их общего основания, которое, собственно, и дает власть. Могут спросить: а разве бывает иное отношение к миру? Иное – открытое бытию. Хайдеггер отвечает: бывает, и такое отношение было распространенным явлением (но, может быть, в незрелой еще форме) в Древней (досократовской) Греции, и именно в Греции случился поворот в сторону забвения бытия. Если бы человек смог вернуться к тому наивному отношению к миру, при котором он не стал бы нагромождать между собой и миром известные ему общие принципы, модели, технологии, ценности и др., то мир открылся бы ему в своей таинственной цельности. Открылся бы в прекрасных (или ужасных – через Ничто) мгновениях *Вот-бытия*.

Мир (= бытие = целое) всегда присутствует здесь и теперь, но человек, погрузившись в свои заботы, не замечает его.

«Сущность присутствия, – отмечает М. Хайдеггер, – заключена в его экзистенции». Что это значит? Разъяснение – следующее: «Предложение "Человек экзистирует" означает: человек есть то сущее, чье бытие отмечено открытым стоянием внутри непотаенности бытия... Экзистенциальное существо человека

¹¹ Хайдеггер М. Введение к: "Что такое метафизика?" // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 30.

есть основание того, что человек умеет представить сущее как таковое и иметь сознание о представленном. Всякое сознание заранее предполагает экзистенциально понятую экзистенцию в качестве *essentia* человека, причем *essentia* означает то, в качестве чего человек существует, пока он человек»¹². Выход за черту в иное всему сущему ставит человека перед цельностью мира.

В интерпретации Ж.П. Сартра хайдеггеровская формула приобрела вид: «Существование человека предшествует его сущности». Ж.П. Сартр противопоставил человеку *внешнее* (как он думает) бытие в качестве «бытия-в-себе» – косного, инертного, материального бытия, враждебного по отношению к свободе человека. У М. Хайдеггера бытие пользуется, конечно, большим уважением. «Человек стоит в просвете бытия», – скажет М. Хайдеггер в своем знаменитом «Письме о гуманизме». Дело в том, что Сартр уловил только первую сторону хайдеггеровского *присутствия*: отношение человека к миру. Однако в судьбе человека участвует в не меньшей степени вторая сторона: отношение мира к человеку. В ней М. Хайдеггер фиксирует то, что упрямый рационалист обычно игнорирует. Важен ли этот вопрос? Существенна ли эта вторая сторона, предположим, для постижения мира, каков он есть на самом деле (о чем, кстати сказать, искренне заботится рационалист и чем особенно козыряет он в своем упрямстве)? Весьма существенна! Если ты берешься исследовать природу, которая *поставлена в заведомо враждебное отношение* к тебе (как это открыто признает, например, в своих работах З. Фрейд), то, очевидно, в этом качестве она и будет познана.

Целое, утверждает М. Хайдеггер, ускользает от жесткой хватки точного расчета. По-настоящему мыслить – значит мыслить целое.

Рассчитывающее мышление даже не способно ощутить неприручаемую странность целого, которое так и не будет восстановлено после хирургических (вначале виртуальных) операций, а будет только условно замещено некоторой подконтрольной субъекту логической системой. «Точное мышление никогда не

¹² Хайдеггер М. Введение к: "Что такое метафизика?" // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 32.

есть самое строгое мышление...Расчет не позволяет появиться ничему, кроме исчислимого»¹³. Тайнственное целое логике недоступно, но, вместе с тем, оно расположено ближе всего к человеку, к его существу. От расчетливых действий, взгляда и мыслей оно уклоняется, замыкаясь в себе. В логике оно может быть выражено парадоксами, нарушающими логические правила: целое *существенно* больше суммы своих частей; свойства целого не равны сумме свойств частей, которые могут быть из него получены; целое находится в каждом моменте целого (оно «светится» в каждой своей «части», хотя частей, как таковых, здесь быть не может) и др. Целое, в понимании М. Хайдеггера, ни в коем случае не тождественно системе. Оно по своему устройству сверхлогично и сверхрасчетно. Мировое целое не нужно также представлять неким кругом, охватывающим все существующее. Оно целостно присутствует во всем, в любой мелочи, но только в человеке оно может присутствовать «для-себя». И оно, отмечает М. Хайдеггер, *другое* всему сущему.

В отличие от сущего, которое есть предмет деятельности, бытие «лежит» по ту сторону всякой (в том числе мыслительной) деятельности. Бытие свято в своей цельности. Вот поэтому «мыслящий дает слово бытию», а «поэт именует святое»¹⁴.

2. Сущность и существование (экзистенциализм Ж.П. Сартра)

Человек, говорит Ж.П. Сартр, есть лишь то, что он сам из себя делает, подчеркивая, что именно таков первый принцип экзистенциализма. Активность (картезианского) *субъекта* достигает у Ж.П. Сартра такой силы и такой мощи, что субъект уже творит самое себя. Если для М. Хайдеггера важнейшей заботой все время остаются тончайшие отношения человека с миром и мира с человеком, отношения, в которых человек может только надеяться на благосклонность бытия (отношения, которые бесконечно удалены от таких принципов деятельного субъекта, как

¹³ Хайдеггер М. Послесловие к: "Что такое метафизика?" // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 39.

¹⁴ Там же. С. 41.

«природа – мастерская для человека» или «мы не можем ждать милости от природы»), то для Ж.П. Сартра, напротив, идеей, которая безмерно вдохновляет и поддерживает философа, была идея *абсолютной, ничем не связанной свободы субъекта*.

Пассивное отношение к бытию и подчинение бытию, по Ж.П. Сартру, достойно тростника, но недостойно человека. «Человек, – замечает он, – обладает большим достоинством, нежели камень или стол»¹⁵.

То, что у М. Хайдеггера было бытием, цельностью мира, у Ж.П. Сартра стало «бытием-в-себе», косной и скучной средой, антиподом свободы. Сартр осознанно отталкивается от идеи «субъекта», однако главной оппозицией субъекта у него становится не объект, как это было признано в классической философии, а опять же субъект (отсюда – два типа отношений, которые его больше всего интересуют: а) отношения субъекта с самим собой; б) отношения субъекта с другими субъектами).

«Существование предшествует сущности» – это знаменитое сартровское положение можно было бы перевести примерно так: «Во всем хорошем и плохом, в том, как живет человек, он не может сослаться на *внешние* неодолимые обстоятельства, на объективные "условия", "сущности" и т. п., – так что все якобы независимые от субъекта "сущности", на самом деле, созданы самим субъектом». И в этом есть, конечно, большая правда! Очень часто мы становимся рабами своих собственных химер, наделяя их объективной силой. Пожалуй, *в данном контексте* (в контексте: «Как добиться свободы от наших комплексов, от нашей собственной рабской мифологии?») философия Ж.П. Сартра и поучительна, и практична. В этих границах выдвинутый им принцип «существование предшествует сущности», безусловно, оправдан. И это именно то, что Хайдеггер еще раньше назвал «избавлением от божков, которые у каждого есть и у которых каждый имеет обыкновение прятаться». У М. Хайдеггера, кстати, процедура избавления от божков обозначается как «свободное отпускание себя в Ничто» (что напоминает практики древнекитайских даосов).

¹⁵ Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сартр Ж.П. Тошнота. Избранные произведения. М., 1994. С. 439.

Однако Ж.П. Сартр почему-то не замечает, что его субъект не так уж и свободен и даже весьма ограничен. Он себя создает по собственному замыслу, и, следовательно, уровень замысла он превзойти не может. Он ограничен своей субъектностью (рассудочной активностью). Так получается потому, что была отброшена неподрастная никакому замыслу тайна бытия человека. В действительности человек превосходит любой *свой* замысел.

Мы должны возвыситься до сознания, что отвечаем за все человечество: «...человек, который на что-то решается и который сознает, что он не только тот, кем он решает быть, но еще и законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства своей полной и серьезной ответственности»¹⁶. Выбирая себя, рассуждает Ж.П. Сартр, я выбираю человека вообще, и это потому, что я выбираю только хорошее, а то, что хорошо для меня, то хорошо для всех. Так звучит одно из самых «странных» сартровских основоположений (имеющее статус категорического императива), которое, однако, и логически небезупречно. То, что хорошо для ребенка или для женщины, вовсе может не быть таковым для взрослого или для мужчины, а то, что хорошо для грабителя, уж, конечно, не будет благом для его жертвы.

Указанное положение необходимо Ж.П. Сартру как воздух, т. е., выражаясь его собственными словами, оно составляет «учение, которое делает возможным человеческое существование». Чуть выше мы уже отмечали, что идеи Сартра (внешне сформулированные нейтрально-формальным языком) на самом деле подразумевают совершенно конкретные и определенные ситуации, волнующие основоположника экзистенциализма. В данном случае авторская идея лучше всего проясняется с помощью лозунга революции 1968 г. в Париже (вращенной на идеях Сартра): «Вся власть – воображению». Речь идет о том, что люди, наделенные творческим воображением, обладают наивысшей свободой, и, как таковые, они воплощают в себе родовые общечеловеческие качества. И с этим, вероятно, нужно согласиться, с той оговоркой, однако, что подобных вершин среди человечества – единицы. Они – основа и золотой фонд национальной куль-

¹⁶ Сартр Ж.П. Тошнота. С. 440.

туры. Поэтому хотя и кажется, что Сартр «демократично» применяет свою максиму к любому человеку, но все-таки не к любому, поскольку, как только дойдет до дела, люди будут ранжированы по степеням свободы (к тому же уже не по «творческому», а по «деятельностному» критерию свободы). И выборы разных людей уже не будут равны между собой. Поскольку речь идет о власти («вся власть – воображению»), то царство кесаря, само собой разумеется, побивает царство духа, и совершается сие от имени духа.

Интересно наблюдать за манерой, в которой Ж.П. Сартр полемизирует с С. Кьеркегором и Ф.М. Достоевским. Для неискушенного читателя ирония Сартра по отношению к последним может остаться незамеченной, и тогда возникнет еще одна иллюзия, будто Ж.П. Сартр опирается на их идеи самым добросовестным образом. Однако в действительности постмодернистский заряд философии Ж.П. Сартра (хотя как таковой постмодернизм еще не возник) вершит глубокую деструкцию классических идей.

Так, тревога Авраама («является ли обращенный ко мне голос голосом ангела»), по Кьеркегору, разрешается принятием постулата, что человек не есть самоопорное существо, что и побуждает с безусловной необходимостью к выбору в пользу Бога. У Сартра же получилось нечто прямо противоположное. Поскольку Бога нет и опереться больше не на кого, как только на самого себя, то... В общем, разум сам себе и бог и судья (любопытно было бы сравнить эту сартровскую идею с кантианским аналогом; напомним, что у Канта разум – верховный законодатель в сфере познания, у Сартра разум – это особого рода общественный деятель).

Ответственность *любого* индивида за все человечество кажется странной и вычурной идеей, но Сартра очень трудно заподозрить в любви к пустой риторике или в неряшливости фразы. Поэтому и нужно всякий раз отыскивать особый контекст, в котором кажущийся «флуд» прочитывается как остроумные решения (придающие новую респектабельность *cogito* после случившегося очередного кризиса).

Ларчик, в общем, просто открывается. Другие люди, культуры, обычаи и т. д. могут противоречить моему пониманию сво-

боды. И если принять во внимание возможное несогласие других с идеей моей полной свободы, то тут-то и окажется, что *в качестве субъекта – субъекта, потребовавшего себе полную свободу*, – я всюду неизбежно нахожусь в состоянии войны, и, сверх того, моя абсолютная свобода будет означать несвободу для других. Итак, неограниченная свобода *субъекта* оборачивается полным ее ущемлением в интенциональном поле возможных объектов. Не случаен поэтому и эпатирующий публику афоризм Ж.П. Сартра: другие люди – это ад. Прямо по Достоевскому: если Бога нет, то все позволено.

Да, подтверждает Ж.П. Сартр, все позволено («Достоевский как-то писал, что если бога нет, то все было бы позволено. Это и есть исходный пункт экзистенциализма»¹⁷), но что тут страшного, ведь каждый индивид отвечает за все человечество. Полная ответственность, таким образом, крайне необходимый постулат в учении Сартра. *Это индульгенция для неограниченной свободы действий*. Постулат этот главный и в современной концепции глобализма.

Проблема здесь в том, что Ж.П. Сартр ни при каких условиях не мог бы (и не пожелал бы) пожертвовать идеей субъекта.

По Сартру, нет другой реальности, кроме реальности действия. Успешно то действие, которое направлено на достижение абсолютной свободы. Не нужно только забывать, что источник несвободы у него – внешнее бытие.

Методом уничтожения (неантизации) всякого внешнего бытия является воображение. «Неантизация», разрушение бытия достигается изобретением символической реальности, замещающей собой естественную реальность. Воображение, таким образом, у Ж.П. Сартра не творит, а разрушает.

Воображение, эмоции, любое чувство и т. п. – все это подсобные средства расчетливой разумной деятельности. Если, например, чувства начинают диктовать свою линию поведения, то человек утрачивает свободу. Вот поэтому действие не должно руководствоваться чувствами, а еще оно не должно быть связано требованиями какой-либо морали, поскольку в морали также доминируют чувства, а не разум: «Я не могу ни искать в самом

¹⁷ Сартр Ж.П. Тошнота. С. 442.

себе такого истинного состояния, которое побудит меня к действию, ни требовать от какой-либо морали нормы, дающие мне возможность действовать»¹⁸. Я должен исходить не из чувств, а из расчета возможностей.

Вы свободны. Для того чтобы ваше действие не попало в ловушки бытия, вы должны правильно рассчитать возможности. Правильным будет такой расчет, при котором избранные (изобретенные и спроектированные) возможности строго соответствуют вашим действиям.

В системе Ж.П. Сартра действительно все продумано. Сартр за версту чувствует любую опасность, угрожающую милому его сердцу субъекту (*cogito*)... Но, положим, у меня грустное настроение. Рука безотчетно тянется к томику М.Ю. Лермонтова... Или: душа юноши лежит к живописи, и он решил «пойти учиться» в *художественное*... Сартр отвергает «состояние, которое побудит меня к действию». Почему? Потому что оно лишило бы власти *cogito* (субъекта). После этого становится понятным, почему Сартр решился на изобретение совершенно фантастической (однако принятой и реализованной новейшими РР-технологиями) конструкции: «Чувство создается из поступков, которые мы совершаем». Когда-то в классическую эпоху амбиции рассудка не простирались дальше охлаждения и обуздания чувств. В современную эпоху он как будто способен творить чувства. Отчасти это правда: он способен *проанализировать*, т. е. разложить некоторые состояния человека (с получением, конечно, определенного чувственного состояния), но не создать их. Как считает Ж.П. Сартр, необходим экзистенциальный психоанализ, нацеленный на то, что «человек становится Богом».

В учебниках и комментариях об идее *картезианского cogito* нередко говорят как об устаревшей, имеющей, возможно, исторический интерес, не более того. Однако, труды Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.П. Сартра и других философов доказывают, что это далеко не так. Становится все более очевидным, что принцип *cogito* должен быть признан *принципом и ведущей тенденцией* всей западной культуры за последние триста лет.

¹⁸ Сартр Ж.П. Тошнота. С. 445.

Заслуга Ж.П. Сартра поэтому заключается в том, что ему удалось рассмотреть неклассическую модификацию принципа *cogito* и вместе с тем увидеть его новые возможности.

Картезианский субъект есть *субъект познания* природы, поэтому он выступает в оппозиции *субъект – объект*. Другое дело сартровский субъект. Он есть *субъект абсолютной свободы* (уже свободы не относительно природы, а относительно социума), поэтому в центре внимания здесь оказываются *субъект-субъектные* отношения (которые у постмодернистов потом превратятся в отношения интертекстуальные): «Человек, постигающий себя через "*cogito*", непосредственно обнаруживает вместе с тем и всех других людей, и притом как условие своего собственного существования. <...> Таким образом, мы тут же открываем целый мир, который мы назовем интер-субъектом. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие»¹⁹. На первый взгляд, Ж.П. Сартру посчастливилось уйти от объектной направленности субъекта. Если бы это было так, то была бы построена модель субъект-субъектных отношений без того, чтобы *Другой* рассматривался в качестве объекта преобразовательного воздействия. Однако в действительности Сартру это не удастся, и это происходит по той причине, что принцип субъекта (принцип деятельности) *всегда* подразумевает преобразующую направленность на объект. Таким образом, проблема отчуждения между людьми в этой модели никак не может быть решена.

В своей книге «Проблемы метода» (1957) Ж.П. Сартр пишет следующее: «Отчуждение может изменить результаты деятельности, но не ее глубинную реальность. Мы не хотим смешивать отчужденного человека с вещью, отчуждение с физическими законами, управляющими внешними обусловливаниями. Мы настаиваем на специфичности человеческого действия, которое пронизывает социальную среду, сохраняя все детерминации, и преобразует мир на основе данных условий. Для нас человек характеризуется прежде всего превосходством ситуации, тем, что ему удастся сделать из того, что из него сделали, даже если в своей объективации он так и не достигает самосознания. Такое

¹⁹ Сартр Ж.П. Тошнота. С. 450.

превосхождение мы находим в самой основе человеческого, и прежде всего в потребности. <...> Недостаток не есть просто нехватка: он в обнаженной форме выражает некоторую ситуацию в обществе и уже заключает в себе усилие преодолеть ее; даже самое примитивное поведение должно детерминироваться не только обуславливающим его отношением к реальным, имеющимся налицо факторам, но и отношением к определенному будущему объекту, который оно стремится вызвать к жизни. Это мы и называем *проектом*. <...> Человек есть продукт своего же продукта»²⁰.

Сартру приходится оправдываться. Ведь если Другой (другой субъект) всего лишь объект практического воздействия, то сартровский человек (в предложенной схеме) теряет все свое заявленное достоинство и мало чем отличается от камня или тростника. Сартр настаивает, что отличие тем не менее существенно. Оно заключается в том, что человек вновь и вновь преодолевает заданные обстоятельства. В разделе о М. Хайдеггере мы уже отметили, что эта своего рода «сказка про белого бычка» (или про «змею, кусающую себя за хвост»), возможно, исчерпала себя.

В противоположность И. Канту Ж.П. Сартр и его последователи заявляют: человек не цель и не средство, потому что целью любой деятельности человека является свобода.

(В этом рассуждении, кстати, особенно ясно выявляется деятельностный характер философии экзистенциализма Сартра. Для него немислимо признать что-либо в человеке, что не есть деятельность. Напомним, что в своей герменевтике М. Хайдеггер, напротив, стремится преодолеть принцип субъекта и деятельностный подход в целом.)

Свобода, говорит Ж.П. Сартр, – основание всех ценностей. Поэтому она – самоцель. И еще она – самоцель постольку, поскольку человек не может быть самоцелью, раз он «всегда находится в процессе становления».

Мысль Сартра парадоксальна. С одной стороны, он говорит, что «человек ... всегда остается одним и тем же перед лицом из-

²⁰ Сартр Ж.П. Проблемы метода. М., 1994. С. 112 – 114.

меняющихся обстоятельств»²¹, с другой же стороны, тут же, чуть ниже, читаем: «человек ... всегда находится в процессе становления»²². В чем тут дело?

Если бы человек, например, прогрессировал, если бы он в постоянном своем «процессе становления» становился час от часу свободнее, то указанные две идеи (идея свободы как самоцели и идея человека как самоцели) не противоречили бы друг другу. Но у Сартра другой взгляд. Человек остается одним и тем же, в то время как активность его растет. Растет объем подконтрольной внешней среды.

Сартровский «человек – весь движение вовне», и он находится «в центре этого движения». Поскольку он «постигает объекты лишь через отношение к этому движению», то для него существуют только такие объекты, над которыми он потенциально или реально властвует. Вот почему «нет другого мира, кроме человеческого, кроме мира человеческого субъекта»²³.

Впрочем, меняется кое-что и в самом человеке. Меняется «поле возможностей» и, как отмечает Ж.П. Сартр в книге «Проблема метода», «поле возможностей есть цель, в направлении которой действительность превосходит объективную ситуацию»²⁴.

Видимость не скрывает сущности, утверждает Ж.П. Сартр в книге «Бытие и ничто» (1943), она, наоборот, раскрывает ее, а кроме того, «она есть эта сущность»²⁵. С точки зрения формальной логики начало фразы несовместимо с ее окончанием. Ж.П. Сартр опять в парадоксальной манере озадачивает читателя, заставляя его искать вложенные в текст неявные смыслы.

В данном случае Ж.П. Сартр ставит перед собой нешуточную задачу, которую безуспешно пытались решить на протяжении двух с половиной тысячелетий лучшие умы человечества. Существует ли общее: скажем, общие свойства, законы и др. И если да (а проверить в опыте это, между прочим, невозможно: например, нельзя экспериментально подтвердить, что закон со-

²¹ Сартр Ж.П. Тошнота. С. 453.

²² Там же. С. 457.

²³ Там же.

²⁴ Сартр Ж.П. Проблемы метода. С. 115.

²⁵ Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 21.

хранения и превращения энергии является универсальным законом), то как, каким образом оно существует? Примерно таков смысл проблемы, впервые поставленной Платоном и Аристотелем (по поводу которой Аристотель сказал: «Платон мне друг, но истина дороже», склонившись к тому, что общее отдельно от вещей не существует). Помимо всего прочего тут есть загвоздка, побивающая всякий материализм, стоит только признать, что общее существует отдельно от единичного. (А если общий закон в такой форме не существует, то какой же это объективный общий закон?) Ведь тогда окажется, что *идеальное* и есть та основа, которой подчиняется вся сумма описанных в теории частных материальных процессов или взаимодействий.

Логические исследования Г. Гегеля показали, что общее всегда включено в рациональную (разумную) деятельность, а еще раньше И. Кант (поначалу профессионально работавший в точных науках) предположил, что разум предписывает свои законы природе. Во всяком случае, стало ясно: *общее есть необходимая функция субъекта (cogito)*.

Поскольку Ж.П. Сартр бережно сохраняет полновластие субъекта, то это влечет за собой целый ряд следствий, в частности: 1) оппозицию *общее – единичное* Ж.П. Сартр в любом случае вынужден соблюдать, и, следовательно, предпринятую им попытку преодолеть дуализм видимости и сущности мы должны оценить как «покушение с негодными средствами»; 2) несмотря на декларативные заявления о преодолении эссенциализма, у Сартра он все же сохраняет полностью свое значение, так как здесь важно не то, что «сущность» помещена после «существования», а то, что Сартр пользуется данной дихотомией (пользуется сущностью в качестве сущности). (См. подробнее об этом в работе М. Хайдеггера «Письмо о гуманизме».)

Следует считать недоразумением тот упрек Сартра в адрес Декарта, что картезианский субъект есть субстанция. Если *субъект (cogito)* действует субстанциально, то он заранее подводит под возможные объекты некую предельно общую основу. Ж.П. Сартр прав, что в этом случае сознание само себя сковывает определенной субстанцией в ущерб свободе. Но точно так же и сартровский субъект является субстанцией (теряя при этом свободу) просто потому, что субъект у него возведен в абсолют.

Его свобода не свободна от деятельности.

Подводя итог, можно сказать: для него свобода есть такая деятельность, которая очищена от всякой определенности, т. е. деятельность вообще.

По признанию самого Ж.П. Сартра, абсолютная свобода сталкивается с «принципиальной невозможностью для бесконечного числа членов ряда, серии существовать одновременно перед сознанием»²⁶.

Как справедливо замечает по этому поводу Мих. Эпштейн в книге «Философия возможного», у Сартра возможность понимается «как возможность сделать что-то, познаваемая задним числом из самого действия»²⁷.

Абсолютная свобода – это и вопрос о Боге. Атеизм Ж.П. Сартра безусловно остроумен. Даже если Бог есть, то устойчивый независимый от него порядок мира делает его излишним. Самое интересное в рассуждении Ж.П. Сартра – не теологический вопрос. Когда Сартр говорит, что бытие «необъяснимо посредством творения», все ясно: это потому так, что бытие рационально (известно науке). «Бытие есть в себе... У в-себе нет сокровенного». Хайдеггер не прав. Никакой загадки бытия (и человека) не существует. Для ума рационального ничего необъяснимого нет.

Ж.П. Сартр, разумеется, знает о непроходимых трудностях, какие возникли с легкой руки Р. Декарта, когда он (вслед за Сократом и Платоном) разорвал в своей абстракции единство мира и человека, а внутри последнего – душу и тело. После того как мир «разошелся по швам», уже невозможно «восстановить конкретное посредством сложения или организации элементов, которые от него абстрагированы»²⁸.

И что же предлагается взамен? В противовес хайдеггеровскому Dasein, которое, как считает Ж.П. Сартр, не решает проблемы, а только усугубляет ее, нужно вернуться к картезианскому cogito, но провести данный принцип более последовательно.

²⁶ Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. С. 34.

²⁷ Эпштейн Мих. Философия возможного. СПб., 2001. С. 148.

²⁸ Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. С. 42.

Поскольку Dasein (бытие-вот) у М. Хайдеггера изначально не обладает *измерением* сознания, то и в конструируемом единстве человека с миром сознание все равно будет оторвано от бытия. Такое единство фиктивно. Поэтому нужно все же исходить из cogito. Его следует истолковать как абсолютно чистое, пустое, освобожденное от внешнего мира сознание. И оно ведет тогда ко всему потенциально сущему (Ж.П. Сартр не объясняет, правда, как совершается «сцепление» такого рода чистого сознания и бытия). В этом случае остается только субъект (во взаимодействии с другими субъектами), а все прочее, включая так называемый «мир», – не более, чем предмет постоянной модернизации со стороны субъекта.

Это полностью соответствует революционным настроениям, которые никогда не покидали Ж.П. Сартра. В своей книге «От Киркегора до Камю» известный исследователь экзистенциализма К.М. Долгов замечает: «Воспитанный под прессом прогрессистского мифа, Сартр наедине с собой не мог согласиться с тем, что бытие даруется извне, а движение души есть следствие предыдущего движения. (Далее приводятся слова Сартра. – В.В.) "...Мне часто говорили: прошлое нас подталкивает, но я был убежден, что меня притягивает будущее; мне было б ненавистно ощутить в себе работу размеренных сил, медленное созревание задатков. Я загнал плавный прогресс буржуа в свою душу, я превратил его в двигатель внутреннего сгорания, я подчинил прошлое настоящему, а настоящее – будущему, я отринул безмятежную эволюционность и избрал прерывистый путь катаклизмов"»²⁹.

²⁹ Долгов К.М. От Киркегора до Камю. М., 1990. С. 203.

VII. После модерна (от деконструкции к потенциации)

1. Метод деконструкции (Ж. Деррида)

Мысль Ж. Деррида уклончива и парадоксальна и в то же время стройна и понятна так, как бывает двусмысленна, но ясна речь адвоката. Так, в книге «О грамматологии» (1967), представляя миру новые идеи, Ж. Деррида строит хитроумную вязь диалога с текстами Ж.Ж. Руссо, и над ними он скрыто иронизирует. Наивность Ж.Ж. Руссо всякий раз оказывается в проигрыше. Однако стоит изъять цитаты из оборота дерридовской мысли, как выясняется, что один полюс невозможен без другого, критика немыслима без присутствия своего объекта. Подобная ситуация в биологии получила обобщение в виде закона: специалисты (тип организмов) нуждаются в постоянном присутствии своего объекта.

На чем же специализируется новационная методология Ж. Деррида (едва ли не главный сегодня «претендент на престол»)? Какие задачи могут быть решены методом деконструкции? Наконец, насколько «сделана» эта непривычная, на первый взгляд, методология (мы попытаемся показать, что она «сделана» современной историей)? Ответить на перечисленные вопросы просто невозможно, если та или иная мысль Ж. Деррида одной главы не сводится в очной ставке с определенной мыслью другой главы, к которой она отсылает (сложность в том, что мысль локально-конкретно включена в свой контекст).

Сама же она претендует быть открытием послегегелевской эпохи; Г. Гегелю при этом отводится роль символа недавно почившей эпохи онто-теологии. Словечко «онто-теология» может быть своеобразным знаком и нашей эпохи. Оно вошло в лексикон постмодернизма как ирония и насмешка над теми, кто все еще верит в существование мира самого по себе. – Мир таков, каким ты его себе представляешь. Сколько людей – столько ми-

ров, проповедуют нам герои Ричарда Баха, столь любимого нашей студенческой аудиторией. (Но, заметим в скобках, онто-теология — это ведь догматизация *определенного* бытия, в чем нельзя, например, упрекнуть хайдеггеровскую философию присутствия бытия; и поскольку «мир как таковой» и «субъективный мир» отнюдь не исключают друг друга, то баховские герои, очевидно, романтизируют все то же старое картезианство на новый лад.)

На этом пути должна шаг за шагом возрастать самоизоляция *субъекта* от «окружающего мира». К чему, собственно, и пришла, наша «сверхцивилизация». Уход от мира стал повсеместным и желанным явлением, что рождает все более утонченные и изысканные формы абсентеизма. Впрочем, как говорят на Востоке, если ты уходишь от мира, то он бежит за тобой.

Ж. Деррида, оценивая место философии, отвергнувшей бытие, поместил ее вблизи разграничительной линии рационального и иррационального (но все же на территории *ratio*). Об этом, а также о главной особенности своей философии он сообщает следующее: «"Рациональность" (от этого слова, быть может, придется отказаться по причине, которая обнаружится в конце этой фразы), — та рациональность, которая управляет письмом в его расширенном и углубленном понимании, уже не исходит из логоса; она начинает работу деструкции (*de'-struction*): не развал, не подрыв, де-конструкцию (*de'-construction*) всех тех значений, источником которых был логос. В особенности это касается значения *истины*. Все метафизические определения истины и даже то, указанное Хайдеггером определение, которое выводит за пределы метафизической онто-теологии, так или иначе оказываются неотделимыми от логоса и от разума как наследника логоса, как бы мы его ни понимали — с точки зрения досократической или философической, с точки зрения бесконечного божественного разума или же антропологии, с позиций до-гегелевской или после-гегелевской эпохи»¹.

Главный вопрос деконструкции (буквально: разборка с последующей сборкой), как поясняет Ж. Деррида в «Письме японскому другу», это вопрос о переводе с языка на язык (в широком

¹ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 124.

метафизическом смысле) с сохранением ценностей переводимого. Термин был найден после долгих поисков в одном из толковых французских словарей, а подходящий общепонятный смысл прочитан в другом из них: разборка целого и перевозка его на новое место. То, что обстоятельства поиска не были случайны, доказывают постоянные возвращения Ж. Деррида к метафорическому ряду значений термина. Положительный момент деконструкции заключается, по словам Ж. Деррида, «в переприсвоении наличия»². Это имеет смысл не только для философии. Этот же механизм переприсвоения присущ любому историческому процессу, не исключая процесса познания³. Функциональными (орудийными) средствами в деле деконструкции служат «письмо», «след» и «различие» («различАние»).

Письмо в анализах Ж. Деррида только одним похоже на обычное понимание письменности как закрепленных в знаках артикуляции и членораздельности. В обоих случаях говорится о графическом замещении устного знака, поэтому общее здесь – «знак знака». По существу же, Ж. Деррида задает не лингвистический, а откровенно метафизический смысл. Поначалу, когда читаешь тексты Ж. Деррида, *письмо* воспринимается даже как мистическая инстанция, производящая по сути дела всю культуру. Но в конце концов выясняется, что дерридовское «письмо» активно и агрессивно противопоставлено естественному языку, речи, традиции и т. д. Насколько можно понять, причина в том, что стихийные уклады культуры «не желают» добровольно вступать в горнило прогресса; они существуют независимо, а в своем самовоспроизводстве они ориентированы на стихийное и непредсказуемое бытие (оно же «наличие», «объективность», «природное», «трансцендентальное означаемое» и др.). Их культ – наличное. Обычная речь, книги, литературное творчество, попытки найти истину, да, пожалуй, вся культура, находятся в плену «почвы», иллюзии объективности. Человек оказывается во власти неразумных сил.

Все дерридианцы активно атакуют объективность. «Ни один постмодернист, – замечает А. К. Секацкий, – не посмел бы зая-

² Деррида Ж. О грамματοлогии. С. 124. См. также: С. 141, 415.

³ Там же.

вить, что он намерен отстаивать истину, ибо сама эта фигура речи дискредитирована безнадежно, как и многие другие отсылки к исходным категориям. <...> Поза мудрости дискредитирована. <...> Главной современной цензурой постмодерна, состоящей в том, что ты можешь соединять совершенно любые дискурсы, вводить туда маркиза де Сада, кого угодно, но не дай Бог показаться наивным, сказать слово в простоте. Это абсолютно запрещено. Да и невозможно. Поскольку, что бы ни сказал ты в простоте, найдется тот, кто проинтерпретирует твои слова как отсылку к уже имеющейся отсылке»⁴. Конечно, странно, что объективисты не участвуют в общем празднике плюрализма. Все, однако, объясняется просто. Объективизм не укладывается в схему прогресса. Последний, таким образом, берет на себя роль цензуры. Остается одна небольшая проблема: объективизм неискореним в массовом сознании, которое также является своеобразной цензурой. Проблема решается здесь удвоением языка.

Вот так и случилось, что, рефлектируя, философское *ratio* (которое, по крайней мере, от самого себя не должно скрывать угрожающие тенденции) отделилось и заговорило на языке «посвященных», непонятном даже для тех рационалистов, которые практикуют в своих частных областях. Непонимание порой бурно перемежается с обвинениями. Такими, например, как инкриминирование преступного посягательства на физические и математические истины. Виновные здесь – «интеллектуальные самозванцы» от постмодернизма⁵.

Но постмодернизм вообще и деконструкция в частности – это адекватные формы современной рациональности. Рациональность эта хранит в себе не только блага, но и (как неизбежную плату) нечто ужасное. М. Хайдеггер по этому поводу сказал, что сквозное дыхание ужаса «веет в нашем бытии – меньше всего в склонном ужасаться; не приметно – в деловитом с его "да-да", "нет-нет"; раньше всего в затаенном; уверенней всего в

⁴ Горичева Т.М., Орлов Д.У., Секацкий А.К. Беседа о постмодерне // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. Альманах Лаборатории метафизических исследований. СПб., 2000. С. 164, 165.

⁵ См. об этом: Маяцкий М. Война знания с мыслью. Американские ученые объявили бой французским интеллектуалам // Книжное обозрение. Ex libris НГ // Литературная газета. 1997. 20 нояб.

потрясенном и дерзновенном человеческом бытии»⁶. Указанное формально-логическое «да-да», «нет-нет» – остов любого рационализма. Это такие «детали» рационального мира, которые слишком привычны, чтобы на них обращать внимание.

Ж. Деррида их шифрует. Он удваивает их еще и потому, что функция латентности сама является методом и, следовательно, должна быть описана криптографически. Независимая объективная вещь (ее Ж. Деррида не признает) есть *означающее*. *Означающее* (в традиционном смысле) отсылает к означаемому, знаком которого оно является. В действительности же, считает Ж. Деррида, каждый знак отсылает только к другому знаку, поэтому в межнаковом пространстве смыслы одного и того же изменчивы до бесконечности. Признание объективного независимого смысла свидетельствует о добровольном рабстве у того субъективного, которое раболепствующая мысль возводит в ранг объективного. Такой род объективации он называет логоцентризмом. Заметим, что в истолкованиях М. Хайдеггера логоцентризм есть центризм не слова, а логики, активность голой формы. В терминологии хайдеггерианцев Ж. Деррида – логоцентрист.

Письмо, текст у Ж. Деррида шире понятия языка и выполняют по отношению к нему матричную функцию. *Письмо*, которое существует до всякой письменности. Если мы достигли этой ступени понимания, то уже без робости расстаемся с традиционной культурой, скажем с книгой: «...отделяя текст от книги, можно сказать, что разрушение книги, ныне возвещающее о себе во всех областях, обнажает поверхность текста. Это насилие необходимо – как ответ на другое, ничуть не менее необходимое насилие»⁷. Ж. Деррида стоит на пороге новой эры модерна (постмодернизма), заявившей о конце эпохи Гуттенберга.

И именно *письмо* дало основание Ж. Деррида называть свою философию «грамматологией». Правда, его грамматология совсем не похожа на обычную грамматику или лингвистику. Это скорее набор методологического инструментария. Слово «ме-

⁶ Хайдеггер М. Что такое метафизика (1929) // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 24.

⁷ Деррида Ж. О грамматологии. С. 133.

тод» очень редко встречается в текстах Ж. Деррида. Но это слово — ключ к неразгаданным тайнам его грамматиологии.

Кстати, здесь уместно вспомнить способ, каким Ж. Деррида исправляет «непоследовательность», обнаруженную им в феноменологии Э. Гуссерля. Последнего он более всего упрекает в сохранении объективного статуса «самой вещи». Абсурд в том, что феноменология отвергла объективное бытие, но признала вещь саму по себе. Ж. Деррида обнаруживает и причину этой несуразности: Э. Гуссерль остался в плену наивной рациональности, поскольку признал «чтойность» мысли. Устранив ее, Ж. Деррида открыл путь *Метода* как такового, чистой методологической формы без каких-либо познавательных интенций. За вычетом «чтойности» метод становится схемой деятельности, направленной на экспликацию, присвоение и сохранение (в новых формах) существующих смыслов культуры. Метод, единственная задача которого — переприсвоение.

Вместо гуссерлевской «самой вещи» Ж. Деррида берет идею из прагматизма Пирса, в формулировке которого *сама вещь есть знак*. В «фанероскопии» Пирса «сама вещь» никогда не есть в своей самотождественности и самоналичии, она чужда простоте интуитивной очевидности. «Сама вещь» выступает как отсылающий знак, возбуждающий интерпретант, который, в свою очередь, «сам становится знаком, и так до бесконечности». И здесь начинается дерридовская феноменология «следа». Недурным введением к данной теме мог бы послужить следующий отрывок из «Грамматологии»: «Самотождественность означаемого непрестанно скрывается и смещается. Собственное свойство <...> representamen (представления. — В.В.) — быть самим собою и другим, самопорождаться в виде структуры отсылок и отдаляться от самого себя. А значит, собственное свойство representamen в том, чтобы не быть своим <...>, не быть абсолютно близким самому себе...»⁸.

«След», «письмо» — это, прежде всего, возможность речи, потенциальное ее состояние. «След» в более узком значении термина — собственно означающее в игре цепочки означающих. След как отношение к другому, т. е. всякое данное, традиционно

⁸ Деррида Ж. О грамматиологии. С. 171.

наличное берется со стороны его иного, выходящего за традицию. Можно сказать, что «след» – это превращение в путь (в шаги перехода, следы) того, что обычно воспринимается твердо стоящим на своем месте. Такая функция и задача невыполнима для традиционных знаков естественного языка, поскольку естественный язык «логоцентричен» и «онтологичен». Ближайшим образом это проявляется в том, что естественное письмо фонетично в своей основе и через фонетику (особенности в произношении, интонации и т. п.) оно привязано к традиции. Поэтому, заключает Ж. Деррида, метафизика открывает необходимость (и возможность) нефонетического рационального письма, в котором *след*, означаемое выполняют чисто методологическую функцию. Такое следовое письмо владеет и управляет страстной иррациональной природой естественного языка. В главе «Грамматологии», симптоматично названной «Письмо до письма», Ж. Деррида расширяет понятие «следа» вначале до функции культуры как власти над всем природным, естественным, а затем придает ему еще более универсальное значение: «Во всех областях науки, особенно в биологии, это понятие представляется ныне важным и необходимым»⁹. Именно поэтому, возможно (здесь Ж. Деррида строит осторожные предположения), завершается век гносеологии и начинается эра грамматологии, которая будет наукой о науке, «только уже не в форме логики, а в форме грамматики»¹⁰.

Мистика «следа» прикрыла вполне рациональные вещи. В немногих местах сам Ж. Деррида показывает механизм действия следа, но этих указаний более чем достаточно для понимания и однозначного истолкования. «Мы соотносим это понятие (понятие «следа». – В.В.), – пишет Ж. Деррида, – с хайдеггеровским проектом, и тогда – уже за пределами хайдеггеровского рассуждения – оно сотрясает онтологию, которая в своем внутреннем движении определяла смысл бытия как наличие, а смысл языковой деятельности <...> – как непрерывную полноту речи»¹¹. Здесь указана деталь, ценность которой трудно переоценить.

⁹ Деррида Ж. О грамматологии. С. 199.

¹⁰ Там же. С. 145.

¹¹ Там же. С. 199.

Понятие «следа» соотносится с хайдеггеровским проектом. М. Хайдеггер раскрывает значение «проекта» в новой (послеантичной) западной рациональности в лекции «Время картины мира» как предваряющую рассмотрение «схему» или «набросок», так что «процесс попадает в поле зрения как таковой только в горизонте общей схемы»¹². Именно это, по мысли М. Хайдеггера, обеспечивает точность в исследованиях естественных наук и в основанных на них производствах. Однако в гуманитарных областях, считает М. Хайдеггер, проективный подход разрушителен: «Все гуманитарные науки и все науки о жизни именно для того, чтобы остаться строгими, должны непременно быть неточными»¹³. Ж. Деррида не пугает перспектива точности с жертвой научной строгости. На первый взгляд, термин «точность» вообще неприменим к дерридовскому письму. Но Ж. Деррида имеет в виду не точность в эмпирической деятельности, а «точность» как программируемую возможность эмпирических точностей, что имеет смысл во взаимодействии «письма» (сферы знакового рационального действия) и не-письма (образные, природные начала культуры). Поэтому не будем удивляться следующему фрагменту: «В чем же заключаются точность и правильность языка как пристанища письма? Прежде всего в прямоте (*pro-priete*) его значений. Точный и правильный язык должен быть абсолютно однозначным и прямым (*propre*), не-метафорическим. Язык записывается, движется вперед (или же назад (здесь продолжена ранее намеченная Ж. Деррида тема: "Становление разума как письма – это прогресс в виде регресса". – В.В.)) по мере овладения образом, ступенчатости в себе образности. Стереть образ – значит стереть собственное (перво)начало, ибо язык изначально метафоричен»¹⁴. Письмо, таким образом, понимается как зародыш всякой рациональности. Этим схвачена субъектность письма как деятельности.

Письмо до письма приобретает у Ж. Дерриды черты генетического кода любого органического процесса. Хотя в его трактовке смысл «генетики» (порождения) и «кода» (программи-

¹² Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 43.

¹³ Там же. С. 44.

¹⁴ Деррида Ж. О грамматологии. С. 455.

рующего языка) несколько сдвигается. Особенность культурно-исторического процесса (отличающая его, например, от биологических организмов) в том, что здесь звенья распределены по временным эпохам, что задает своеобразную «генетику», моменты которой не встречаются в одном и том же времени. Однако инерция исторического движения как самопрограммирование процесса имеет место. Каждая определенная форма здесь отсылает к другой еще не существующей определенности. Инерция принимает вид отсылания: всякая определенность стремится к иному. Вероятно, это и имеет в виду Ж. Деррида, когда говорит, что «генетическая укорененность отсылает один знак к другому»¹⁵. Но есть еще одно «остранение», отмечающее наивную схему линейной генетики старого рационализма: А порождает В, которое порождает С и т. д. *Письмо* управляет процессом не с помощью букв, а посредством *текста* (в наше время можно было бы добавить – «сценария»). Следовательно, Ж. Деррида отвергает вовсе не всякую объективность, поскольку объективность управляющей формы процесса он признает.

Но как это связано с методологией? Дело в том, что дерридовский метод деконструкции абсолютно исключает пассивную позицию наблюдателя, не говоря уже о позиции созерцателя. Деконструкционная деятельность отправляет свои импульсы не из любой точки, а только из точки, принадлежащей к форме управления и самоорганизации процесса. Деконструкция производится из пункта *письмо*: это такая «рациональность, которая управляет письмом в его расширенном и углубленном понимании»¹⁶.

Субъективная (осмысливающая процесс) деятельность здесь необходима и заключается она в *различАнии* (Diffe'rance).

Различие и различАние – категории Ж. Деррида, выводящие весь комплекс рациональных практик за пределы стихийной западной культурной традиции. Это предел абстракции, позволяющий свести все частные задачи исследования Ж. Деррида к его конечной цели: «Конечная цель этого очерка, – говорит он о своей "Грамматологии", – поставить под вопрос все то, что мы,

¹⁵ Деррида Ж. О грамматологии. С. 169.

¹⁶ Там же. С. 124.

кажется, понимаем под близостью, непосредственностью, наличием...»¹⁷. Здесь, прежде всего, осуждено слово как слово бытия.

Рациональное поле значений, как утверждает Ж. Деррида, покрывает весь возможный универсум (это парадокс, но это так, по крайней мере, с точки зрения человека современной цивилизации, человека рационального). В этом поле ничто не тождественно самому себе, все отсылает к иному. *Различие* есть форма отношения к иному, в которую всегда погружено все, по видимости, самотождественное. Если последнее вовлечено в процесс перехода, но некоторое время оно тешится иллюзией суверенитета, оставаясь для себя непосредственно самим собой, то именно эта позиция упрямой самотождественности создает ложное существование. Поскольку переход распределен на достаточно большом промежутке времени, то для наивного восприятия он не существует. Для наивности остается незамеченным тот факт, что адекватной формой и сущностью данного непосредственного служит его иное, которое, однако, имеет вид чуждой абстрактно-возможной формы. Будучи рационально осмысленной, эта ситуация неизбежно приводит к выводу, что понимающий субъект должен все время находиться в точке «золотой середины», т. е. в точке, полученной расщеплением процесса (становления) на непосредственно данное, с одной стороны, и иное – с другой. «Золотая середина» здесь – промежуток «запаздывания», «отсрочки», «промедления». В новой рациональности единственным (и достаточным) проектом служит непрерывное и бесконечное становление.

В *различАнии* речь идет «о чистом движении, порождающем различие – еще до какой-либо содержательной определенности»¹⁸; это не что иное, как «процесс формирования формы»¹⁹. *РазличАние* есть деятельность, собственно осуществляющая акт деконструкции.

Ж. Деррида о структурализме. Общества (цивилизации), рассуждает автор «Грамматологии», рождаются в результате ка-

¹⁷ Деррида Ж. О грамматологии. С. 199.

¹⁸ Там же. С. 188, 189.

¹⁹ Там же. С. 189.

тастрофы²⁰. Вообще переход от одной структуры к другой невозможно объяснить никаким структурным анализом, никаким первоначалом или сущностью: «скорее дело тут во вмешательстве каких-то внешних иррациональных, катастрофических событий», поскольку «случайность не есть часть системы»²¹. В этом главная слабость структурного подхода. На путях цивилизации межструктурные переходы тоже катастрофичны, и здесь (как, впрочем, и в природных процессах) включаются особые механизмы восполнения ущерба, нанесенного катастрофическим разрушением порядка. Ж. Деррида, так же как и Ж.Ж. Руссо, особо выделяет вмешательство малых причин, «власть которых, однако, поистине удивительна»²². Малые, едва заметные силы способны порождать глобальные последствия, как это происходит с потоком лавины в горах. Структура в периодах устойчивого порядка обладает невероятной инерцией покоя, неколебимой никакими внешними воздействиями. Таким был Советский Союз времен «застоя». Однако события так называемой «перестройки» как раз и являются наилучшей иллюстрацией того, что фаза перестройки делает структуру максимально уязвимой и наиболее подверженной закономерности «малые причины – глобальные последствия».

Ж. Деррида берет свои иллюстрации часто из «Опыта о происхождении языков» Ж.Ж. Руссо. При этом древность начинает двоиться, отсылает к проблемам новейшей рациональности. Если пытаться читать «между строк», то, кажется, не будет ошибкой нижеследующее понимание.

В век информации межструктурные переходы выравниваются в один большой многофазовый переход. Межструктурное движение становится перманентным, непрерывное становление – нескончаемым. Возникает порядок управляемого хаоса, порядок нарушения фазовых (стадийных) порядков. Поэтому непрерывно действующей становится закономерность, которой Ж.Ж. Руссо и Ж. Деррида придают столь большое значение: «малые причины – глобальные следствия». Для деконструкции

²⁰ Деррида Ж. О грамматологии. С. 441.

²¹ Там же. С. 439.

²² Там же. С. 439.

здесь дан сигнал проникновения внутрь структуры с задачей управления межфазовым хаосом: «Движения деконструкции <...> оказываются возможными и действенными <...>, они могут поражать цель лишь изнутри структур, в которых они обитают. *Как бы* обитают, поскольку полноправное обитание исключило бы всякие сомнения. Итак, деконструкция с необходимостью осуществляется изнутри; она структурно (т.е. без расчленения на отдельные элементы и атомы) заимствует у прежней структуры все стратегические и экономические средства ниспровержения и увлекается своей работой до самозабвения»²³.

Такова новая «действительность» с изнанки. С лицевой стороны это уравнивание культур, ценностей, индивидов, высокого и низменного – одним словом, плюрализм. Уже Ж.П. Сартр, провозгласивший, что прочие культуры не отличаются от западной (все прочие отмериваются, таким образом, от западной), постоянно в своих романах проводит то, что позже Ж. Деррида назовет различАнием и деконструкцией. Приравнивание культур не дает равенства, оно ведет к новой иерархии по линии рационального субъекта. Но для этого прежние монолиты культуры должны быть основательно расщеплены. Идея старая (разделяй и властвуй), а механизм ее был понят еще в древнем Китае: кто приравнивает вещи, тот разбивает их единство.

Поздние постмодернисты (философской школы Ж. Деррида) истолковали все на свой лад: «Постмодерн уравнивал все культуры, все народы, эпохи, стили, провел одну сплошную горизонталь, уничтожил отологическую дифференцию. Однако он по-новому поставил и вопрос об иерархии. <...> Без вопроса об иерархии не обойтись. Потому что движение иерархично, жизнь иерархична, мысль иерархична. Вся цивилизация превратилась в прозрачную порнографию...<...> Иерархия – это невозможность диалога со всеми, как бы антидемократия»²⁴.

Можно сказать поэтому, что теория деконструкции выросла из практики «культурологического плюрализма» (за которым проглядывает попытка тотализации западного образа жизни). Поэтому и нет ничего удивительного в том, что герои романов

²³ Деррида Ж. О грамματοлогии. С. 141.

²⁴ Горичева Т.М., Орлов Д.У., Секацкий А.К. Указ. соч. С. 176.

Ж.П. Сартра уже «знают» все основные постулаты современного постмодерна.

Мы уже говорили, что плюрализм метафизически обосновывается у Ж. Деррида через категорию *письма*. *Письмо* есть нечто вроде игры – игры как отсутствия трансцендентального означаемого. Звучит научно и респектабельно. То же самое народным языком (языком объективизма) могло бы прозвучать как «нет ничего святого». В статье «Время плюралистов», посвященной российским проблемам, В. Семенко приводит следующее свое наблюдение: «всеобщая театрализация и карнавализация – любимое занятие "плюралистов", не умеющих из своего плюрализма, из этой дозволенности всего и терпимости ко всему создать свое, новое качество, начать свой, новый этап реальной истории. <...> Все подлинные идеи и ценности, вовлекаемые в плюралистический карнавал, становятся предметом игры и имитации и теряют свою подлинность; этой жизнью не живут – ее изображают и показывают по телевизору»²⁵. Причина «неумелости» отечественных плюралистов, очевидно, в том, что деконструкция эффективна (в долговременном плане) исключительно внутри налаженных связей информационного общества. Однако в кратковременном действии дерридовская деконструкция (как «принцип переприсвоения») наиболее эффективна именно потому, что она плюралистично-безразлична к историческим или культурным конфигурациям местного бытия.

2. Философия возможного (Мих. Эпштейн)

Основная задача Мих. Эпштейна – обосновать новую методологию гуманитарных наук. Называется она «*поссибилизм*» – *философия возможного* (таково и название главного труда автора). Новая методология ставит себя в положение «пост-» по отношению к постмодернизму, критикой которого она является.

²⁵ Семенко В. Время плюралистов. Заметки по семиотике русской культуры // Независимая газета. 1997. 3 окт.

В критике дерридианства Мих. Эпштейн безжалостен, откровенен и точен, особенно когда он говорит о скрытых властных амбициях этого столь модного и сегодня на Западе (а также среди российских философов) течения. Однако сама эта «пост-пост»-критика отталкивается от тех же задач, которые вначале стояли перед духовным отцом постмодернизма и которые были им *заявлены, но не осуществлены*. Такова судьба каждого, кто защищает принцип субъекта.

Лиотаровскую (и ницшевскую) идею о том, что всякие знаки (или даже мысли о знаке) властвуют, Мих. Эпштейн (подобно Мишелю Фуко) доводит до кардинального: всякий дискурс есть дискурс политики, «как сознательная или бессознательная попытка автора осуществить технику захвата власти»²⁶.

Подобно тому как Ж. Деррида идет вначале вдоль линии, намеченной М. Хайдеггером, а затем сворачивает на свой путь, философия Мих. Эпштейна также начинается с хайдеггеровских и дерридовских ориентиров.

В общей перспективе особенно хорошо заметно, насколько искусно постмодернизм освоил хайдеггеровскую критику представления, проецирования, пред-заданности, но если М. Хайдеггер использует эту критику (деструкцию) для возвращения мысли к «подлинному», к «бытию», к «слышанию» и послушанию «зову бытия», то Ж. Деррида и его последователи выступили оппонентами и «подлинности», и «цельности», и смиренной чуткости по отношению к бытию: для них это всего лишь «мифы». Первое дело деконструкции – «разоблачить» метафизику присутствия.

Мих. Эпштейн справедливо усматривает в таком «разоблачении присутствия» дух времени современной цивилизации, но Россия, отмечает он, в силу особого ее положения, здесь, в отрицании и утверждении наличного (в реформациях «переприсвоения»?), опережает Запад: «Подобное разоблачение "метафизики присутствия" издавна отмечается в российской цивилизации – как своеобразная интуиция пустоты, открывающаяся за круговращением знаков и номинаций. <...> (Российская цивилиза-

²⁶ Эпштейн Мих. Постмодерн в России. Литература и теория. М., 2000. С. 61.

ция. – В.В.) обнаруживает свой условный идеологический характер, как набор номинаций, которым ничего не соответствует в реальном мире»²⁷. Мих. Эпштейн в терминах деконструкции выразил то, что принято называть духовной отвлеченностью (от хлеба насущного и других благ земных) и мечтательностью русской души. Заметим, что именно в таких обобщениях Мих. Эпштейна легче всего рассмотреть границы его собственной идеи POSSIBILISMA, оценить в потенциале ее, так сказать, максимум возможного. Приведенные слова автора можно переиначить со следующим уточнением: духовному «ничего не соответствует в реальном мире». Или еще проще: духовного вообще нет (хотя идеальное как возможное Мих. Эпштейн признает). Как всякий рационалист, Мих. Эпштейн мыслит духовное (которое в действительности существует сверхрационально) в качестве условности языка.

По замыслу *философия возможного* должна впитать мудрость прошедших времен и начать с белого листа. Она призвана, во-первых, вывести рациональность из лабиринтов дерридовской философии и, во-вторых, преодолеть пороки двойственности (удвоения мира в платонизме) всей западной метафизики. Самой же фигуре Ж. Деррида отводится роль «последнего из могикан» в ряду неоплатоников (с чем нельзя не согласиться). Поэтому дерридовская деконструкция представлена как деконструкция всей западной метафизики.

Случилось так, что Ж. Деррида наивно гонит логоцентризм через дверь, желая покончить со всяким «центризмом», но этот последний неистребим и обратно влетает в окно в неузнанном образе «граммато-центризма». Любая борьба с метафизикой, включает Мих. Эпштейн, ведет опять к метафизике, поскольку вершится в ее языке и в масштабе ее проблем²⁸.

Вообще вопрос стоит о переосмыслении роли философии по отношению к культуре. Только философия может вывести культуру из ловушки активизма (= модернизма), указав на нее (ловушку), в которую она сама же и завела, увлекая образованный слой европейцев идеями Р. Декарта и И. Канта. «Ловушки» тако-

²⁷ Эпштейн Мих. Постмодерн в России. С. 92.

²⁸ Эпштейн Мих. Философия возможного. СПб., 2001. С. 167.

го рода исторически оправданны, поскольку энергия мысли идет в конструктивное русло, хотя цели, возможно, заведомо невыполнимы (тем самым Мих. Эпштейн повышает статус толстовской «энергии заблуждения» до уровня социального закона; здесь звучит и дерридовская идея о «восполнении» как социальной функции рациональности; рациональные изобретения необходимы по причине неполноценности и ущербности каждой отдельной ступени прогресса).

И Декарт, и Кант, как считает Мих. Эпштейн, задают предпосылки, с позиций которых мир (даже непознанный) превращается в однозначно действующую каузальную машину. А в более ранних истоках каузальное мышление устанавливается по платоновско-аристотелевскому идеалу *одного* общего объясняющего основания, идеалу *единственно возможной* сущности, схваченному в знаменитой «бритве Оккама»: не следует умножать число сущностей без необходимости. И этот укоренившийся эссенциализм (идеал одной возможной сущности объекта) до сих пор служит общей почвой онто-теологических воззрений. «Бритва Оккама» должна быть объявлена предрассудком: на самом деле возможно любое число сущностей одного и того же объекта; более того, ничто нам не мешает конструировать еще не существующие возможные миры. Бытие как будто реабилитируется. *В новом его понимании бытие есть возможное как начало всего сущего.* В этом главная идея POSSIBILISMA, философии возможного Мих. Эпштейна.

Ключевая категория новой методологии – «потенциация». *«Потенциация, – указывает Мих. Эпштейн – это умножение мыслимых объектов путем создания их альтернатив, вариаций, соперничающих моделей.* Рядом с каждой дисциплиной, теорией, понятием, термином живет его "тень", которая при иных условиях освещения могла бы выступить как самостоятельный, первичный объект сознания»²⁹.

В какой мере идея POSSIBILISMA преодолевает картезианско-кантовское каузальное мышление и каковы вообще ее взаимоотношения с принципом субъекта («активизма»), – это вопросы, которые должны были бы стать риторическими в конце на-

²⁹ Эпштейн Мих. Философия возможного. С. 211.

шего рассмотрения. Но мы предварим обсуждение любопытной апорией, поскольку в ней тоже есть своя очевидность. Субстанциализация возможного *необходима* потому, что она пресекает диктатуру *необходимости*, так как вместо одной-единственной необходимости мышление получает в распоряжение их любое число, не связывая себя обязательствами с одной из них. На пути восхождения к большей свободе (такова логика автора) мышление *безальтернативно* и *однозначно* выбирает пессимизм. Но разве не является эта модель каузальной? Этот вопрос и *очевидность* ответа, конечно, еще не есть доказательство, но, во всяком случае, тут есть, о чем поразмыслить.

К природе или свойствам бытия, говорит Мих. Эпштейн, относятся три модальности, которые доныне считались способами мыслить бытие. Это – *действительное, необходимое и возможное*. О них сообщает уже Аристотель и средневековые схоласты, у Канта же они принимают вид деления суждений на ассерторические (суждения действительности), аподиктические (суждения необходимости) и проблематические (суждения возможности). Данной тройственности бытия соответствуют три эпохи философии (и три стадии рациональности): 1) *докритическая (докантовская) эпоха*, которая наивно отождествляет восприятие и саму действительность; 2) *критическая эпоха*; ее особенность – оценка всего сущего меркой идеального должного; в эту эпоху кумиром становится необходимое; 3) *посткритическая – грядущая эпоха*, она нацелена на бесконечные возможности индивидов, эпоха, высвобождающая человека из плена рациональной необходимости. Не случайно и в языке имеются три разновидности предложений и три наклонения глагола: изъявительное («есть»), повелительное («будь») и условное («было бы»). В посткритическую эпоху воцаряется возможность модальность, что означает переход мышления в русло конструктивного, избрательного отношения к миру.

В отношениях людей, замечает Мих. Эпштейн, тоже заканчивается эпоха кантовского критицизма с ее категорическим императивом: «...Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом». В высшей этике, поясняет Мих. Эпштейн, нравственность – это не порядок подчинения человека

всеобщей, отчужденной от индивида норме, а «возможности, которые мы создаем друг для друга»³⁰. «Золотое правило» этики тоже устаревает, поскольку формально проведенная взаимность допускает (и на практике это реализуется сплошь и рядом) человеконенавистнические системы, следовательно, в новых условиях кантовская этическая парадигма нерациональна, т. е. малоэффективна. Возможностная этика должна опереться на «учение апостола Павла о различии духовных даров: одному дается слово мудрости, другому – слово знания, этому – вера, тому – чудо-творение, иному – разные языки... (1 Посл. к Коринфянам, 12:4-11). Именно это различие даров, т. е. человеческих способностей, лежит в основании возможностной этики, которую можно выразить в следующем принципе: *«Поступай так, чтобы твои способности служили наибольшим потребностям других людей»*³¹, причем *«делай то, в чем нуждаются другие и чего на твоём месте не мог бы сделать никто другой»* (Там же). В связи с этой нормой Мих. Эпштейн говорит об «алмазном» критерии единственности: *«Лучший поступок тот, в котором наибольшая способность одного отзывается на наибольшую потребность другого. Делай то, чего могли бы желать все, включая тебя, и чего не мог бы сделать никто, за исключением тебя»*³².

Общее (или всеобщее) – не то же самое, что универсальное. Для Мих. Эпштейна такое различие носит принципиальный характер не только в плане реконструкции этики, но и в плане метафизическом. Общее погашает индивидуальность, и как таковое оно есть характеристика группы обезличенного индивидуального. Общее есть нечто реализованное, слепок с прошлого. Универсальное, напротив, обращено к будущему, существует только потенциально и никогда не может быть реализовано до конца. Различие универсального и общего введено Аристотелем, но впоследствии надолго забыто вплоть до Г. Лейбница, идеи которого были подхвачены немецкими романтиками, в то время как рационализм вновь отодвинул их в сторону. Новейший ра-

³⁰ Эпштейн Мих. Философия возможного. С. 252.

³¹ Там же. С. 253.

³² Там же. С. 254.

ционализм, считает Мих. Эпштейн, должен вобрать в себя и свою противоположность, т. е. иррациональный комплекс смыслов в составе метафор, образов и т. п.

Универсальное есть целое как внутренняя возможность индивидуального. Общее является по отношению к индивиду внешней принуждающей силой.

Новая философия (и рациональность в том числе) должна произвести деконструкцию формы мысли, меняя всю акцентировку с категории «общее» на «универсальное», переходя, тем самым, от необходимостей к возможностям. В итоге философия получает более адекватное представление о самой себе. Дело в том, что возможное – исконная сфера философской деятельности, смысл которой был искажен тяготением ее к логоцентризму. «Философия, – пишет Мих. Эпштейн, – до сих пор старалась объяснять или изменять мир, тогда как собственное ее дело – умножать возможные миры»³³.

Все мыслимое в философии принадлежит модусу возможного, поскольку сущее здесь всегда выступает в свете иного. Таковы, говорит Мих. Эпштейн, *вещь-в-себе* Канта, *трансценденция* Фихте, *абсолютный индивид* Киркегора, *бесклассовое общество* Маркса, *чистый феномен* Гуссерля, *бытие* Хайдеггера. Мышлению открывается только то, что соразмерно мысли как его собственная возможность, поэтому «мыслимое есть возможность мышления»³⁴.

Возможность никогда не реализуется до конца, но это только в том случае, если мы находимся на стороне возможности. С этого угла зрения образуется вечный зазор между возможным и действительным, внутри которого возникают вечные философские вопросы. Этот мир возможных вопросов чем-то напоминает «третий мир» К. Поппера, который, однако, истолковывает его в модусе необходимостей. В отличие от попперовского «третьего мира» философское вопрошание вовсе не «лежит» готовым грузом где-то между мирами, дожидаясь, пока философ бросит на него любопытный взор. Эта сфера, ее сужение или расширение напрямую зависят от мыследействия (активности) философа.

³³ Эпштейн Мих. Философия возможного. С. 54.

³⁴ Там же. С. 78.

«Философствовать, – подчеркивает Мих. Эпштейн, – значит непрерывно расширять сферу возможно-мыслимого в его отличии от сущего и одновременно исследовать смысл сущего в его отличии от возможно-мыслимого»³⁵. Очевидно, что такие мыслимые возможности (и полученные на их основе определения сущего) не есть модусы самого бытия, как это было заявлено в исходной исследовательской программе Мих. Эпштейна. Из прямых указаний автора и из контекста совершенно ясно, что возможные миры предопределяются, с одной стороны, деятельностным характером мышления (соразмерностью мыслимого с процессом мышления), а с другой – наличными знаниями и потребностями субъекта. Следовательно, бытие как иное субъекту, как независимое от субъекта бытие здесь нигде не обнаруживается. Поэтому, когда Мих. Эпштейн иронизирует по поводу «невинной посылки», согласно которой «действительность есть объект мышления», неминуемо ведущей к ситуации «мышление есть субъект действительности»³⁶, то мы невольно спрашиваем, а чем же, отличается авторская позиция в том же самом отношении? Автор указывает, что истинный предмет философии – *мыслимое*, понимаемое как «мир возможного, который открывается мышлению»³⁷. Однако мир этот, несомненно, есть не возможное бытия, а возможное мышления (и, добавим, практического действия), о чем прямо говорится в тексте: «Мыслимое не есть само мышление, а то, что открывается мышлению во всем, что не есть оно само: все, что присоединяется к мышлению как его близкая или отдаленная возможность»³⁸.

Невыразимый дух музыки Моцарта не есть «возможность мышления». Хотя музыковеды и говорят иногда о «новой музыкальной мысли художника», но это все же метафора: тайна музыки есть бытие, как раз независимое от мышления и потому недостижимое для абстракции. Таким образом, остается непроясненным и непонятым, как «мышление о мыслимом» совершает

³⁵ Эпштейн Мих. Философия возможного. С. 71.

³⁶ Там же. С. 78.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 77.

чудо, благодаря которому оно «открыто всему, что находится за пределом мышления как такового»³⁹.

Можно совершенно определенно сказать, что перед нами еще одна грамматология в ее утонченной версии. На первый взгляд, грамматотризм преодолен, поскольку постулировано: философия работает на трансвербальном уровне⁴⁰. Однако данный постулат всего лишь уверение или, может быть, невыполнимое желание, ведь, так или иначе, мышление движется от посылок к выводам (в философии, говорит Мих. Эпштейн, «дерзость посылок сопрягается с кротостью выводов»⁴¹), т. е. мышление обязано быть *определенным*. Не случайно поэтому на следующих страницах тезис о «трансвербальном» уровне мышления дезавуируется тезисом об особой универсальной вербальности философии, превосходящей художественный язык: «Значимость философского слова такова, что не может быть сведена к одному значению, а потому не может и поменять знака, что предполагается пересказом. Пере-сказ (в прозе) и ино-сказание (в поэзии) суть способы дать данному значению другой знак или данному знаку – другое значение. Но философия *непересказуема* и *неиносказательна*. Значимость распространяется на все актуальные и потенциальные значения данного знака и потому не может поменять свой знак или дать ему другое значение. Философское слово семантически шире не только научного термина, но художественной метафоры: оно не однозначно и не инозначно, а всезначно»⁴². Автора более всего мучает задача, никем не решенная и неразрешимая на путях рационализма, – задача не-созмеримости определенности мышления и неопределенности бытия.

Критерием того, придерживается ли данная концепция все еще *принципа субъекта* (в декларативных своих заявлениях Мих. Эпштейн отрицает это: «Опасность метафизики состоит <...> в том, что она устанавливает господство знающего над знаемым, иерархию власти, соотношение мыслящего субъекта и

³⁹ Там же.

⁴⁰ Эпштейн Мих. Философия возможного. С. 115.

⁴¹ Там же. С. 83.

⁴² Там же. С. 117.

предстоящего ему объекта»⁴³) является присутствие либо отсутствие в ней деятельностного подхода или (что то же самое) субъект-объектной схемы взаимодействия. При внимательном чтении текстов легко убедиться, что принцип субъекта сохраняет здесь все свои позиции. К примеру, прямо об этом свидетельствует уже приведенное авторское определение «потенциации» (важно учесть, что речь идет о центральной категории), в котором употреблено выражение «мыслимые **объекты**» (*Потенциация – это умножение мыслимых объектов путем создания их альтернатив, вариаций...и т. д.*). Объектное представление мыслимого, как показал М. Хайдеггер, вообще наиболее характерная черта всякой философии субъекта. Ту же самую субъект-объектную схему мы видим в прикладных аспектах потенциации. О критериях нравственности Мих. Эпштейн, например, сообщает следующее: «Два вопроса образуют критерий нравственности: 1. Хотел бы ты сам стать *объектом* своих действий? 2. Может ли кто-то другой стать *субъектом* твоих действий?»⁴⁴. В программной части постулировалось несведение универсального к общему (этот момент остроумно обыгран Мих. Эпштейном в замечании, что адекватным описанием яблока не могут быть никакие общие модели, только – «эпплизм»), что резко поднимает в цене индивидуальность целого. Однако субъект-объектная схема тут же все обесценивает, поскольку все в ней выступает в конвейерной чеканке категории общего.

Между прочим, экономические идеи «цены» и «стоимости» навели Мих. Эпштейна на очень любопытную метафизическую проблему, отличающуюся истинной новизной. Она связана с дерридовской концепцией «восполнения» и концепцией «экономи» Ж. Батая.

Стирание природных материнских образов в культуре Ж. Деррида представил как состояние *нехватки* (поскольку целое не может теперь само воспроизводиться), требующее *восполнения*. Так начинается история в момент природной катастрофы (оледенения), и так она продолжается в каждом своем шаге в мерной поступи прогресса. «Катастрофическое (пер-

⁴³ Там же. С. 145.

⁴⁴ Эпштейн Мих. Философия возможного. С. 254.

во)начало, – пишет Ж. Деррида, – обществ и языков <...> позволило разбудить скрытые, дремлющие в человеке способности»⁴⁵. Механизм нехватки-восполнения продолжает действовать и сегодня, однако, согласно модели *Diffe'rance*, прибавка, прибыль, получаемая в ходе прогресса, есть не присвоение, а избыток, «экономия чистой прибыли», как ее называет Ж. Батай. Этот избыток достигается «работой различия», создающей принципиально новые возможности и новые горизонты деятельности. «Если следовать этой новой экономии чистой прибыли, – отмечает Мих. Эпштейн, – то различие между означающим и означаемым вовсе не работает односторонне в пользу означающего за счет означаемого, не приносит изобилия одному через опустошение другого, позволяя знакам нагромождаться на том месте, откуда навсегда ушло означаемое. Работа различия создает все новые взаимные возможности для означающих и означаемых, усиливает их метафорическую игру, усиливает перенос значений от одного к другому, увеличивает значимость – как текста, так и того, что означается в нем»⁴⁶. В сущности, та игра различия, о которой говорит Мих. Эпштейн, есть плавная линия прогресса без перерывов и потрясений – «перманентная революция». Даже если бы эта идиллия была возможна, то и здесь оставался бы вопрос о том, почему в модели не принимается в расчет опыт прошлых поколений, осевший в форме «означаемых», который служит необходимой средой (инфраструктурой) «экономии чистой прибыли» и который, с другой стороны, шаг за шагом обесценивается «работой различия». Главный недостаток дерридовского понимания *Diffe'rance* (модели, которая «создает прибыль, не предполагая убыли»⁴⁷, Мих. Эпштейн видит в том, Ж. Деррида недостаточно последовательно и недостаточно радикально проводит принцип различия. Отрыв игры означающих от сферы означаемых «есть скольжение по цепочке никуда не ведущих следов»⁴⁸. Различие подразумевает то, относительно чего оно производится. Поэтому бытийное основание на деле никуда не де-

⁴⁵ Деррида Ж. О грамматологии. С. 438.

⁴⁶ Эпштейн Мих. Философия возможного. С. 169.

⁴⁷ Там же. С. 169.

⁴⁸ Там же. С. 171.

вается, а лишь условно остается за скобками. Следует поэтому, заключает Мих. Эпштейн, вернуться к бытию как трансцендентно иному всему сущему: «почему не предположить, что есть нечто, отличное от самих следов, от самих различий — что есть некое присутствие, отличное от следа, есть некое тождество, отличное от различий?»⁴⁹.

«Потенциация» Мих. Эпштейна и «присутствие» М. Хайдеггера — как они оказались в одной философской упряжке? Ответом может быть лишь крайняя нужда рационализма, ситуация «нехватки» и разумное «восполнение».

Рационализм — это всегда «рацио-центризм», т. е. мифотворчество о всеведении интеллекта. Вечная нехватка рационализма — память об иррациональных мирах духа. В ячейке под названием «дух» память хранит информацию: «Художественный текст относит слова "дух" или "жить" к каким-то вымышленным персонажам и конкретным событиям во времени сюжета. Теологический текст употребляет слово "дух" в специальном отсылочном смысле... <...> "Дух есть сам себя знающий дух" (цитата из Гегеля. — В.В.) — это относится к духу вообще, ко всему, что только может быть духом в системе свободно выбранных философских определений»⁵⁰.

Но где же дух, который веет, где хочет? Тот, о котором нельзя вопрошать, как вопрошает потенция: «Как может быть то, что уже есть?»⁵¹. — Дух остается на воле.

Своему труду Мих. Эпштейн предпосылает эпиграф из Франсуа Рабле (слова произнесены на смертном одре): «Я отправляюсь на поиск *великого Может быть*». Тут же автор снабжает эпиграф пушкинским определением счастья: «Но сча-

⁴⁹ Эпштейн Мих. Философия возможного. С. 170.

⁵⁰ Там же. С. 116.

⁵¹ Там же. С. 144. Этот главный вопрос философии возможного, несомненно, является направленной деконструкцией хайдеггеровского «основного вопроса метафизики»: «Почему вообще есть сущее, а не, наоборот, Ничто?» (Хайдеггер М. Что такое метафизика // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 27.)

стве ... это великое "может быть", как говорил Рабле о рае или о вечности».

Эпиграф удивительно точен. «*Великое*» здесь – о сверхчеловеческом, когда человеческое может только молчать перед тайной, которая свята. «Сверхчеловеческое» присутствует в реалиях человека раньше всего, раньше лепета и первых «Я», «Я сам!» – неумело заученных слов. Утрачивая «сверхчеловеческое», человек теряет самое себя. Реальность вне Иного (как своих действительных границ) становится бессмыслицей. Что касается понимания этого, то оно неизбежно охватывается хайдеггеровским состоянием ужаса.

Поэтому книга Мих. Эпштейна, по сути дела, – бесстрашный свидетель, не скрывший от себя, прежде всего, а значит, и от читателя глобальный процесс «ирреализации» человеческого существа.

VIII. Дискуссии по проблемам научной рациональности

1. Перспективы научной рациональности в XXI веке¹

В работе этого "круглого стола" участвовали: **Вадим Маркович Розин** – профессор, доктор философских наук, сотрудник Института философии РАН, автор ряда исследований и книг, посвященных истории науки, методологии, психологии; **Леонид Григорьевич Ионин** – профессор, доктор философских наук, декан факультета прикладной политологии Высшей школы экономики; **Геннадий Герценович Копылов** – кандидат физико-математических наук, главный редактор методологического альманаха "Кентавр"; **Борис Иванович Кудрин** – профессор, доктор технических наук, главный редактор серий научных трудов "Ценологические исследования" и "Математические и экономические модели в оперативном управлении производством"; **Марк Владимирович Рац** – профессор, доктор геолого-минералогических наук, заместитель директора Института стратегических оценок; **Андрей Геннадьевич Ваганов** – ответственный редактор приложения "НГ-наука" "Независимой газеты".

Выступления участников «круглого стола» (в сокращении)

Андрей Ваганов. Уважаемые участники нашей сегодняшней встречи, мое вводное слово будет кратким. В России, да и во всем мире, в последнее время постоянно и все более активно обсуждается одна тема: при разговорах о судьбе и ро-

Комментарии

По поводу слов Андрея Геннадьевича Ваганова: «*В России ... и во всем мире ... все больше ... откровенных обвинений в адрес науки*».

¹ «Круглый стол» // Независимая газета. НГ-наука. 2000. 16 февр.

ли науки, особенно фундаментальной науки, все больше и больше раздается откровенных обвинений в адрес науки. Самое распространенное среди них – именно фундаментальная наука (в европейском понимании) ответственна за экологический кризис. И вообще, человечество с этой наукой зайдет в такой тупик, из которого уже ничто не поможет выбраться. Таких высказываний в последнее время, повторяю, появляется все больше и больше. Вот только одно из них. "Все это <универсальное распространение естествознания> вело к устранению также и понятия разума, который к концу XIX века, по крайней мере в науках о природе, был сужен до так называемой научной рациональности...", – пишет Пиама Павловна Гайденоко. Совершенно очевидно, что в данном контексте этот термин – "научная рациональность" – низведен на качественно более низкий уровень по сравнению с какими-то другими мировоззренческими концепциями.

Что происходит в конце XX века? То ли чисто психологически человечество хочет перемен, то ли здесь какие-то онтологические корни... По крайней мере, как-то неожиданно в конце века, казалось бы триумфа научно-технического знания, вдруг ставится под сомнение сама идея научной рациональности.

Вадим Розин. Проблема действительно актуальная. Мне накануне нашей сегодняшней встречи переда-

Обвинения, о которых напомнил Андрей Геннадьевич Ваганов, очень близки по духу к известным обвинениям в адрес прогресса. Посмотрим, сохраняет ли силу (в XXI веке) стандартная аргументация *в защиту* прогресса вообще (и научного в частности). Аргументы следующие.

1. Прогресс есть развитие сущностных сил человека.

2. Прогресс есть возрастание свободы человека.

3. Прогресс – неодолимая сила, его нельзя остановить.

4. Прогресс есть развитие наших знаний о мире (что само по себе благо), и на этом основывается любой другой прогресс.

В целом такую аргументацию примет, наверное, каждый, кто размышлял об этом. Главный неоспоримый пункт был сформулирован еще Г. Гегелем: прогресс есть, прежде всего, прогресс степеней свободы. Но *тотализация* прогресса (здесь: превращение его в критерий истины) приводит его к самоопровержению. Так, понимание прогресса, поскольку и оно подвергается развитию, нуждается в постоянном переосмыслении. Например, в таком, как....

1. Не является ли одна и та же неизменная схема прогрес-

ли список тем другого "круглого стола" под названием: "Наука: безграничные возможности и возможные границы". Тут вопросы почти такие же. Способна ли современная фундаментальная физика дать действительную картину реальности? Ограничены ли возможности науки в познании мира? Способна ли наука решать кардинальные вопросы человеческой экзистенции? Способна ли современная наука объяснить мир? И так далее.

А. Ваганов. Мы не сговаривались!

В. Розин. Я поэтому и поразился. Это весьма симптоматично.

Леонид Ионин. И все-таки все происходящее с наукой сегодня – не просто чисто хронологический результат, это не то, что происходит в конце каждого века. Наука, научная картина мира и вообще все, на чем формировался современный мир, – все это дитя Нового времени. И уже больше, чем век, надо числить той тенденции, в которой сейчас происходит разочарование.

А в чем заключается разочарование? Собственно говоря, все критическое, что говорится против науки, направлено не столько против науки, сколько против того, что наука является верховным и последним судьей всего, окончательным средством решения всех вопросов. Это, по-моему, основной мотив.

И вообще, суть постмодернистской идеи в том, чтобы науке найти достойное ее место в общей системе

са явлением застоя, т. е. отсутствием прогресса (в том смысле, что зацикленная «схема» программирует будущее так, что прошлое вновь и вновь тиражируется в настоящем; она пресекает тип развития, в котором будущее открыто)? Как ни парадоксально, но перемена одной «схемы» («спирали») прогресса на другую не ставит ту и другую в соотношение ступеней прогресса. Но тогда что есть прогресс?

2. Должны ли мы тот прогресс, который отчужден от индивида, от конкретной ситуации (от интересов страны), считать критерием правильного целеполагания?

3. Если прогресс отчужден от тонкостей жизнеустройства (от традиций) данной страны, то, разрушая традиции, он в итоге не решит ни одной проблемы. Очевидно, например, что духовное здоровье общества есть эволюция (а не отмена) вековых традиций. В целом же возникает вопрос о жертвах, которые мы приносим на алтарь прогресса.

4. Ясно, что существуют вещи – душа, например, которые строгий научный язык просто не видит (но он их обозначает, так сказать, с чужих слов). О них говорит поэзия, философия и т. д. А с научных позиций души нет, она просто

видов, способов познания, знания, представлений о мире, а не распространять ее, науку, на все без исключения. Наука – не универсальное средство познания. Она просто один из многих способов познания. И в таком виде она может занимать достойное место. Но поскольку ученые столько лет и даже столетий считались и были вершителями судеб человечества, конечно, им обидно, и, конечно, все это переживается ими очень остро, иногда как обскурантизм, который хочет науку вообще истребить и обрушить общество в средневековье. Но в принципе это просто стремление к тому, чтобы наука заняла то место, которого она достойна и которое ей причитается по праву.

А. Ваганов. Но никто ведь специально не занимался, как сегодня сказали бы, промоушеном, маркетингом науки. Однако почему-то так получилось, что наука стала одним из самых мощных и авторитетных социальных институтов. Наверное, для этого есть какие-то рациональные причины. Религия ведь, к примеру, гораздо старше науки.

В. Розин. Вопрос в том, о какой науке идет речь? Думаю, не ошибусь, если предположу, что исключительно по поводу естествознания. Однако в настоящее время проводится демаркация между естествознанием, которое теснейшим образом связано с тем, что называют технократическим дискурсом, и другими типами наук – гуманитар-

условность или химера неточного языка.

5. Вот почему так важен вопрос о границах научной рациональности.

Этот последний вопрос возвращает нас к теме дискуссии.

Неразрешимость ситуации в том, что вопрос о границах рациональности не может быть поставлен на почве самой этой рациональности. *С точки зрения самой рациональности она вообще не имеет границ.*

О тезисе Пиамы Павловны Гайденоко: «универсальное распространение естествознания... вело к устранению также и понятия разума».

Сказанное Пиамой Павловной Гайденоко даже не мнение философа. Речь – о неопровержимых *фактах* истории человеческого духа.

Канту и особенно Гегелю удалось обосновать различие между «разумом» (о нем как духовной реальности мы и будем сейчас говорить) и «*рассудком*» (уровнем дедуцирующего, рассуждающего мышления). В компетенцию *разума* входит *понимание* духа, души, свободы и некоторых других областей, превосходящих возможности рассудка (у Канта разум, естественно, не знаком ни с диалекти-

ной наукой, социальными науками, ориентированными на другие дискурсы и практики. Что это такое – технократический дискурс? Это не просто научная деятельность и не только ориентация естествознания на инженерию, но целая система институтов, которые работают на современную науку и технику, и, что не менее существенно, это особый способ блокирования всех тех разговоров, которые работают против техногенной цивилизации.

В этом смысле действительно требуется полная ревизия в отношении, прежде всего, естествознания, особенно в связи с теми претензиями, которые у него имеются. Чтобы понять это, нужно рассмотреть реальный контекст, в котором естествознание действует. Сегодня становится очевидным, что естествознание работает на две вещи: с одной стороны, оно обслуживает технократический дискурс, который становится все более угрожающим для человеческой жизни; с другой – естествознание постоянно воспроизводит, тиражирует некую картину мира, культурное значение которой тоже может быть оценено только негативно.

Да, современная картина мира, из которой исходит естествоиспытатель, стала деструктивной по отношению к культуре. Я эту картину в своих работах называю "традиционной научно-инженерной картиной мира". Она весьма распространена среди современных ученых, инже-

кой, ни с современной герменевтикой, он поэтому попадает в ловушку тупиковых противоречий). Как бы мы сегодня ни относились к логическим решениям Канта и Гегеля, но мы никакими новейшими методами не опровергнем: существуют области, доступные разуму и недоступные рассудку. Для «доказательства» этого тезиса человек должен всего лишь *спросить себя*, во-первых, есть ли у него душа, свобода и не наблюдает ли он постоянные борения, противоречия в своей душе, а во-вторых, возможно ли их мыслить в рассудке. И может ли рассудок объяснить настоящее чудо души и свободы? После неизбежного ответа «нет, невозможно» человек оказывается перед выбором из двух позиций.

А. Раз эти феномены невозможно мыслить в строгой (формальной) логике, значит, их просто нет.

В. Раз они (феномены) «не по зубам» рассудку, значит, человек обладает способностью более мощной, чем строгое научное мышление (это так, конечно, *постольку, поскольку мы знаем*, что душа и свобода есть).

Выбор «А» опирается не только на *процедуру логического следования*, но и всегда

неров, даже обычных действующих специалистов как форма их непосредственного понимания мира. Прежде всего, это представление о том, что есть природа с бесконечными запасами энергии и материалов, не только здесь на планете, но и в космосе. Что законы природы исследуются естественной наукой; потом на основе этих наук создаются инженерные проекты, разворачивается промышленность; затем создаются вещи, которые используются потребителями. При этом, заметьте, работают идея и убежденность в том, что потребности человека непрерывно растут. Нетрудно заметить, что в этой картине соединены две совершенно разные схемы: одна — познания, понимаемого в контексте естественнонаучного идеала, а другая — потребления. Сцепившись, эти две схемы напоминают змею: естествознание и техника работают на потребление, а бесконечно растущее потребление подтверждает эффективность традиционной научно-инженерной картины мира. В свою очередь, на основе указанной картины мира воспроизводится вся наша техногенная цивилизация, которая в ответ поддерживает традиционную научно-инженерную картину через свои институты.

<...>

Л. Ионин. Чисто терминологическое уточнение. Давайте условимся, что когда мы говорим "наука", мы

еще на *причинно-следственную связь* (которая исключает саму возможность свободы). Таков «технократический дискурс» (здесь мы солидарны с точкой зрения, высказанной на «круглом столе» Вадимом Марковичем Розиным). У технократов сложилась стойкая иллюзия, будто и вся наука такая же. О том, что это в корне не так (т. е. что в творческих прозрениях наука поднимается со ступеньки «рассудок» на ступеньку «разум») свидетельствуют, к примеру, следующие слова А. Эйнштейна (1933): «Я убежден, что события, происходящие в природе, подчиняются какому-то закону, связывающему их гораздо более точно и более тесно, чем мы подозреваем сегодня, когда говорим, что одно событие является причиной другого. Ведь в этом случае наша концепция ограничивается лишь тем, что происходит, в один отрезок времени. То, что при этом происходит, выявляется из всего процесса в целом. Метод, к которому мы прибегаем в настоящее время, пользуясь принципом причинности, весьма груб и поверхностен. Мы ведем себя, как ребенок, который по одному стиху судит о целой по-

имеем в виду Sciences – естественные науки.

В. Розин. Замечательно! В этом высказывании как раз видно, что настоящая наука – это Science, а остальные – это недонауки.

Л. Ионин. У нас всегда происходит путаница. Для нас все – наука. У нас даже астрология – наука, хотя и псевдо. Поэтому постоянно и возникают эти языковые проблемы.

А. Ваганов. <...> По поводу того, обладает ли естествознание диктаторскими функциями по отношению к цивилизации. Можно, наверное, назвать это и диктаторскими функциями. Но готовы ли мы отказаться от тех благ, от комфорта, которые естествознание нам предоставило?

Геннадий Копылов. Здесь мы, по-моему, "зацепили" очень интересный вопрос. В чем источник "диктаторских функций" науки? Это уже не ее авторитет – он во многом пошатнулся. Источник тут другой: наука диктаторствует всем своим миром, своими вещами и системами, которые были созданы с ее помощью.

Я бы привел здесь такую аналогию. В Южно-Африканской республике несколько лет назад был официально отменен апартеид. Но во всем устройстве жизни, даже на бытовом уровне, во всей архитектуре – везде апартеид заложен. Раздельные входы на вокзалы, раздельные про-

эме, ничего не зная о ее ритмическом рисунке...»². Технократическое мышление инфантильно не только в глазах наших потомков, но оно инфантильно и враждебно по отношению к творчеству и в наши дни. В этом, мне кажется, суть переживаемого кризиса, и в этом трагедия, объясняющая неизбежность развенчания духа. Люди творчества, неисправимые романтики сошли (были изгнаны) со сцены как хранители ценностной пирамиды, и в новом прагматичном мире все стало горизонтальным («интерсубъективным»). Сегодня, казалось бы, ничто не мешает большим писателям, художникам, музыкантам взывать с экранов телевизоров к миллионам об утрате духовности, но в мире прагматики (в *этом* культурном пространстве, из механики которого когда-нибудь уйдет человек, – тогда все образуется?) уже безвозвратно «Бог умер», духу остается разве что поиск «параллельных миров».

Как это исправить? Наверное, никак. Возможно, М. Хайдеггер был прав, сказав, что теперь нас только Бог может спасти, однако не без желания же человека? Желания

² Интервью А. Эйнштейна. Эпилог. Сократовский диалог // Эйнштейн А. Собрание научных трудов: В 4 т. Т. 4. С. 157.

ходы по улицам и т. д. И чтобы ликвидировать это, требуется гораздо больше усилий, чем просто сменить правящую партию или даже поменять Конституцию.

Наука – в лице созданной ею технологии, всей промышленности – вошла в само устройство жизни, в ее сердцевину, и отказаться от этого будет так же сложно, как отказаться от себя. Тем более что благодаря такому "скелетному" положению науки выработанные ею картины устройства мироздания перманентно подтверждаются (а другие, обратите внимание, НЕ подтверждаются). Вот в этом-то и корень диктатуры.

А. Ваганов. В конце XX века стало совершенно очевидно, что сейчас человечеству вполне по силам создать технологию практически любой мыслимой степени сложности. Гораздо труднее отказаться, если возникает такое желание или даже необходимость, от той или иной технологии. Примеры с атомной технологией, с химическим оружием.

Но тут мы вторгаемся, по-моему, в область интересов Бориса Ивановича Кудрина, который как раз и изучает этот вопрос: как развивается этот технический мир, кто его толкает или тянет. (См. интервью: Кудрин Б. Планета железных артефактов // НГ-наука. 1998. № 2. февр. – Ред.)

Борис Кудрин. Я здесь, наверное, самый ярко выраженный технократ, поскольку я спроектировал свыше двухсот крупных объектов, которые

ние бы *уже* значило, что человек покинул мир, в котором «Бог умер».

«Совершенно очевидно, – удивляется Андрей Геннадьевич Ваганов, – что в данном контексте этот термин – "научная рациональность" – низведен на качественно более низкий уровень по сравнению с какими-то другими мировоззренческими концепциями». Как мне представляется, проблема требует сравнить между собой не достоинства двух разных «мировоззренческих концепций», а два уровня внутри мировоззрения, и один из этих двух уровней – рациональный. Второй – творческий. После такого уточнения все смотрится значительно проще: творчество выше рациональности; рациональность претендует заменить собой творчество.

Когда Вадим Маркович Розин предостерегает против опасностей технократии, потому как она есть «особый способ блокирования всех тех разговоров, которые работают против техногенной цивилизации», то это то же самое. Блокируется творчество (оно часто блокируется, например, в современном школьном образовании) со всей его непредсказуемостью, но делается это

ми гордились наши партия, правительство и наш народ, — Запсиб, Амурская, Оскольский комбинат и прочие разные. Теперь к вопросу о науке.

Как-то незаметно, кроме классической науки, у нас появилось большое количество технических наук. В России, между прочим, 40 тысяч технических профессий. Если посмотреть сегодняшние учебники химии, то в них 80, а то и все 90 процентов не химия в классическом понимании, а явно выраженное описание методов создания новых материалов, которых ни в какой природе никогда и не было. Поэтому старое понимание, что есть какое-то естествознание, которое улучшит какую-то природу, уже не работает сегодня. Я утверждаю, что любой материал, который сегодня встречается в реальности, уже нельзя назвать природным. Попытки 100 — 150 лет назад посадить корабельный лес, чтобы к сегодняшнему дню сделать из этих сосен мачты, кончились неудачей, потому что на эти деревья сыплется с неба неизвестно что, в почве — неизвестно что. То есть природу мы уничтожили. Сейчас нет людей, которые не были бы напичканы пенициллином, наркотиками и всем чем угодно. Природы как таковой уже нет, а есть новая реальность.

Индустриальное общество было создано в конце прошлого века. На наших глазах оно неудержимо превращается в "следующее" общество

почти неосознанно. Делается искренне и убежденно. *Хороший* технократ тот, кто хорошо решает *стандартный класс задач* (и по большому счету не претендует — не должен претендовать — на большее). *Проблемы* вообще никогда не решаются специалистами (они только конспирируются и усугубляются).

О тезисе Леонида Григорьевича Ионина, что «*суть постмодернистской идеи в том, чтобы науке найти достойное ее место в общей системе ... познания, ... а не распространять ее, науку, на все без исключения*».

Наука возведена в абсолют, и можно согласиться, что «диктаторские функции» ее в этом и заключаются. Однако если мы заново будем вопрошать и искать место науки в *системе познания*, то оно будет таким же. Но спросим иначе. Что выше — наука или искусство, система знания или творчество? В нашем понимании — искусство (в том числе и в самой науке).

Не будем поддаваться заверениям самих постмодернистов, изображающих из себя борцов с рациональностью. Как мы попытались показать в главе «После модерна», борь-

во — постиндустриальное, информационное, когда нет отдельных машин, нет отдельных единиц техники, отдельных технологий, единого материала; перед нами — сообщество машин и механизмов, техноценозы. Достаточно обратиться за примером к собственной квартире и убедиться, что вы попали в некоторое сообщество вещей, предметов — в техноценоз. И вы даже не можете сосчитать, сколько у вас вещей, ни технических, ни бытовых. То есть мы задавлены вещами.

Л. Ионин. Биоценозы кончились?

Б. Кудрин. Биоценозы в старом понимании, конечно, кончились. Они включены в техноценозы как составляющие. Мы всю природу заставили на себя трудиться. А изучаем мы, куда какая пыль несется в радиусе 100 — 150 километров от какого-нибудь завода. Появилась наука — экология! Заместитель главного инженера по экологии, может быть, вообще дуб от сосны если и отличается, то только потому, что у него есть личный участок земли. А так — он выбросы изучает. Но это же не экология в старом понимании.

Короче говоря, мы вошли в мир, где ничего, кроме технического, нет. И мы из этого мира не можем выскочить. Никто!

Л. Ионин. Но для людей это все равно среда, все равно природа, хотя она и изменилась.

Б. Кудрин. Какая это природа! Ну, назовите квартиру природой. На самом деле это некоторая искусс-

ба тут нацелена против одной формы рационализма в пользу другой его формы, более утонченной.

В общем же плане, мне кажется, вопрос стоит не о судьбах *научной рациональности*, а, скорее, о кризисе феномена рациональности как такового. Кризис именно в том, что в империи рациональности последняя становится самоцелью, и она становится движением по инерции. Внешние для такого инерциального движения проблемы все признаются несущественными.

Рациональность (как такая) и технореальность — это одно и то же. Рациональная деятельность есть деятельность техническая, даже если в ней задействованы всего лишь перо и бумага. Когда Андрей Геннадьевич Ваганов выдвигает, на первый взгляд, абсолютно безупречный аргумент, что верховенство науки составляет ее собственную заслугу, поскольку наука *способна* решать сложные проблемы, то нет возражений. Но в мире тотальной рациональности приоритеты предопределены. Проблемы, которые никогда не втискиваются в логику рациональности, лежат и множатся без присмотра (бесконечная говорильня о них, в сущности, есть «замазывание»

венная среда. Естественной она в принципе не может быть. Отключите сейчас электричество... Были такие прецеденты, в Нью-Йорке, например, когда из-за аварии на несколько часов город был лишен электричества. Если света нет 5 минут – еще терпимо. 15 минут – в темноте люди в магазинах начинают что-то приворовывать. Через час – магазин разграблен полностью!

Г. Копылов. Но, кстати, Борис Иванович: для тех, кто создавал науку во времена Галилея, в XVII веке, природа была тоже искусственной, сотворенной средой.

Б. Кудрин. Но тогда считали, что это бог создал. А сейчас мы стоим на той точке зрения, что мы сами это все сотворили.

А. Ваганов. Хорошо. Допустим, мы согласимся с тем, что наука как рациональный способ познания окружающей действительности оказывается не без изъяна и после того, как мы применяем этот способ, наступает множество негативных последствий, о которых здесь уже говорилось. Но можно ведь так вопрос сформулировать: а что тогда взамен науки? Какую концепцию, помимо научной рациональности, помимо научного мировоззрения, можно в принципе помыслить?

<...>

Существовали и эзотерические учения. (Я знаю, что у вас, Вадим Маркович, вышла замечательная книга, посвященная изучению эзотерики.) За ними, за этими учения-

проблем).

Но есть и другая сторона дела. Почти риторическим является вопрос, не играет ли родившийся технологический монстр в свои собственные игры (не служит ли он – вопреки всему остальному – самовоспроизводству)? Разве не такова была (по крайней мере, в одной из своих тенденций) недавняя гонка вооружений времен «холодной войны»? Ведь в целях здесь главенствует не наука, а самая что ни на есть обычная рациональность. Сегодня она всевластна и при этом почти не изучена.

О тезисе Бориса Ивановича Кудрина: «мы вошли в мир, где ничего, кроме технического, нет. И мы из этого мира не можем выско-чить. Никто!».

Если действительно «не можем», тогда конец всему человеческому. И да здравствует человек-техноценоз! Значит, быть плавающим размыкающим фактором глобальной системы. Роль, что ни говори, почетная...

Выбор есть, конечно, вот только какой? То, что хорошо для технологии, то неприемлемо для духа, – для творчества, прежде всего (может ли

ми, — опыт многих тысячелетий.

Но ни одна из этих концепций не смогла развиваться в социальный проект, сравнимый по своему воздействию на цивилизацию с наукой. А ведь науке, естествознанию в европейском смысле 300, ну, 500 лет! Что за ребенок такой буйный или гениальный появился, который за 300 лет весь мир перевернул?! Вот что, на мой взгляд, поразительно!

В. Розин. Андрей, ты рассуждаешь несколько наивно: вдруг... захватила и т. д. Уже в античности были созданы семиотические системы — математика, философия.

<...>

То, к чему мы пришли, вовсе не результат последних трехсот лет, а итог эволюции всей нашей цивилизации, начиная с античности.

И ты, Андрей, зря успокоительно говоришь, что, мол, у современной науки есть некоторые дефекты. Дефекты эти очень серьезные и принципиальные. Как в том анекдоте: уже не беда, а катастрофа. Мы сегодня просто не отдаем себе отчета в том, какой колоссальный разрыв существует между формами осознания и реальной научной и инженерной практикой. Борис Иванович начал здесь обсуждать эту ситуацию. Мы до сих пор представляем дело так: есть природа, мы ее познаем. Какая природа! Природы той давно уже нет и в помине. Это — первых.

Во-вторых, вся инженерная идеология была направлена на то, чтобы

творец действовать по формуле современной цивилизации: максимальный продукт — наименьшие затраты?). Сегодня духовный выбор человека выбрасывает его из техноценоза, и тут, вероятно, Борис Иванович Кудрин допустил некоторое преувеличение, сказав: «...мы из этого мира не можем выскочить». Однако правда в том, что если мы все же «выскакиваем» из него, то сами же и разоряем себя (творчество с рациональной точки зрения неэффективно, слишком затратно, поэтому современный мир и живет в основном старыми запасами). Как говорил Владимир Вениаминович Биbihин, если ты решился на творчество, то будь готов голодать.

Модернизм не нашел достойной замены для высокой классики. Поэтому творчество и сегодня восходит к классическому идеалу, а свобода, наоборот, коренится в технической модернизации.

Дух впервые поставлен перед невозможным для него выбором. Творчество или свобода? То и другое абсолютно необходимо присутствуют в духе как его атрибуты.

По поводу слов Бориса Ивановича Кудрина: «Какая

обеспечить рабочий процесс. Например, самолет должен летать с такой-то скоростью, принимать на борт такой-то груз. В настоящее время стало ясно: этот рабочий процесс запускает цепи экологических изменений, цепи инфраструктурных изменений и резко меняет условия жизни человека. А какой образ познания этому соответствует? Есть природа, над ней парит, созерцая, человек, якобы не включенный в природу, он эту природу познает; и есть инженер, который, поскольку он действует по законам природы, на природу никак не влияет; наконец, есть потребитель, который просто потребляет, но опять же не влияет на природу. И вот сегодня выясняется: практически каждый акт изобретения и инженерного творчества создает абсолютно неконтролируемые, нерассчитываемые волны и цепи негативных последствий.

Поэтому, уж извините, кроме той природы, которая написана на языке математики, а только ее и видит естествоиспытатель, надо различать природу как экологический организм и природу как социальный организм. Причем все эти три природы как-то друг в друга встроены.

Следующий, не менее серьезный момент. Не замечают, что главным двигателем прогресса давно уже стала не инженерия, которая исходит из идеи природы, а технология. Последняя порождает предметы совсем другим способом, чем инжене-

это природа! Ну, назовите квартиру природой. На самом деле это некоторая искусственная среда. Естественной она в принципе не может быть».

Как известно, дом – понятие духовное, а квартира, тут мы согласимся, – технологическое. Если прокрутить историю за последние сто лет перед нашим взором кинематографически, то стало хорошо заметно, что такие иррациональные вещи, как дом, высота чувств, сердечные отношения людей – все это естество человеческое, – поставлены под вопрос. Мы перешли от естественной жизни к искусственной, от дома – к квартире.

Об этом хорошо сказал поэт:

*«Есть творчество навыворот,
и он*

*Вспять исследил все звенья
мирозданья,*

*Разъял вселенную на вес
и на число,*

*Пророс сознанием до недр
природы,*

*Вник в вещество, впился,
как паразит,*

*В хребет земли неугасимой
болью,*

*К запретным тайнам подобрал
ключи,*

рия, да и науку использует иначе. Инженерный способ: сначала нужно обнаружить эффект, создаваемый природой, а потом создать "железку", которая этот эффект реализует. А технологический способ – комплексование, соединение сфер деятельности. Например, сейчас создаются виртуальные системы. За счет чего? За счет соединения самых разных областей знаний, сфер деятельности, технологий...

<...>

Б. Кудрин. Которых нет в природе.

В. Розин. Это все искусственные вещи, артефакты. И это принципиально. А мы по-прежнему пользуемся старой картинкой: природа – естественная наука – инженерия. Тут глубочайший кризис!

Естествознание связано с этой картиной мира, с технократическим дискурсом, который ее обслуживает (и наоборот), а ведь реальность совсем уже другая. Абсолютно другая! Мы давно уже в новом мире, а думаем и видим по-прежнему.

Марк Рац. <...> В силу вполне зрелого возраста XXI век по большей части я уже не застаю. Поэтому меня больше всего волнует то, что происходит сейчас и в обозримом будущем. Мое мнение – большая часть неприятностей, которые мы сегодня имеем и в России, и во всем мире, есть порождение этой самой научной рациональности. Или, как сказал бы я, необоснованной ЭКСПАНСИИ науки в такие

*Освободил заклепанных титанов,
Построил им железные тела,
Запряг в неимоверную работу:
Преобразил весь мир, но не себя, –
Он заблудился в собственных*

пещерах

*И стал рабом своих же гнусных
тварей».*

(Из стихотворения

Максимилиана Волошина

«Путями Каина». 1923)

Интересен, как продолжение темы, следующий фрагмент дискуссии:

«Г. Копылов. *Но, кстати, Борис Иванович: для тех, кто создавал науку во времена Галилея, в XVII веке, природа была тоже искусственной, сотворенной средой.*

Б. Кудрин. *Но тогда считали, что это бог создал. А сейчас мы стоим на той точке зрения, что мы сами это все сотворили».*

Мир в качестве «объекта» – уже «мир» искусственный. Реальность такого «мира» не подлежит сомнению, но реальность в данном случае есть реальная осуществимость наших технологий. Горизонт технически возможного задается, конечно, фундаментальной теорией. Но говорить после этого о какой-то вине фундаментальных наук в том,

области, где ей совершенно нечего делать. Наука хорошо работает там, где нас интересует естественная жизнь материала как такового, материала в системной парадигме, то есть не материи, а всего того, что оказывается предметом деятельности (в том числе и идеи могут быть). Там, где нас интересует что-то другое, наверное, нужна не классическая наука, а другие подходы. Нужна не научная рациональность, а, скажем, проектная рациональность.

Научная рациональность все сводит к каузальной, причинно-следственной логике. Здесь рационально все объяснимое, имеющее причину. Говоря о проектной рациональности, я апеллирую к телеологической логике (логике целей и результатов). Здесь рациональность относится к действию и его результатам. Это то, что еще Макс Вебер выделял как целе- и ценностно-рациональные действия. Для меня это два одинаково частных типа рациональности среди множества других возможностей, которые надо эксплицировать, систематизировать и самоопределяться по отношению к ним. Так я вижу проблему рационализма ХХI века.

Б. Кудрин. Есть множество вещей, которые реализуются и при этом совершенно нерациональны. Пожалуйста, — Чечня. Там чего только не реализуется. Реализуемость — это не критерий рациональности...

что (выражаясь стихом М. Волошина) человек «стал рабом своих же гнусных тварей» абсолютно некорректно. Мы все рабы собственной рациональности и сложившейся системы рационализма. Искусственный порядок придавил нашу естественную жизнь (и, прежде всего, жизнь духа). Можно сказать так: диктатура рационального есть диктатура посредников между человеком и миром.

Человек потерял *непосредственность* своих отношений. Посредники отнимают у человека чувство творца.

О тезисе Вадима Марковича Розина: «То, к чему мы пришли, вовсе не результат последних трехсот лет, а итог эволюции всей нашей цивилизации, начиная с античности».

Многие согласны сегодня и с этим положением, и с хайдеггеровским афоризмом: «Атомная бомба взорвалась уже в поэме Парменида». Вопрос в том, как помыслить

М. Рац. Ровно так же, как и объяснимость. Происходящее в Чечне тоже можно объяснить десятью разными способами. Рациональнее оно от этого не станет.

Сейчас я читаю книжку, где происходит соотнесение модернистской и постмодернистской идеологии. В разделе, посвященном культуре, там обсуждается оппозиция модернизма и постмодернизма. По сути дела, это есть обсуждение все тех же самых вопросов немножко в другом повороте, со ссылками на Дерриду и компанию.

Л. Ионин. "Жила б Деррида родная, и нету других забот!" (Смех. – Ред.)

М. Рац. Вот именно! Но это действительно все животрепещущие темы, и их надо серьезно обсуждать, и не один раз. Потому что мы еще наплачемся с этой традиционной классической наукой и вытекающими из нее непредсказуемыми и неконтролируемыми последствиями наподобие чеченских или экологических: это ведь, как выясняется, явления одного порядка.

А. Ваганов. А второй ваш вопрос – что мыслимо взамен науки, какая парадигма, концепция? Вообще: мыслима ли какая-то другая рациональная познавательная стратегия (некая Наука-2), отличная принципиально от того, что мы называем "научной рациональностью"?

М. Рац. Во-первых, эта новая

сказанное более предметно. Что это за фатальная «генетическая предрасположенность» западной цивилизации? Какие структуры, матрицы или парадигмы характеризуют западную рациональность? Эти «матрицы» должны быть чем-то слишком знакомым, хорошо всем известным, тем, что встречается на каждом шагу и настолько привычным, что мы их вовсе не замечаем.

С нашей точки зрения, наиболее вероятным претендентом на роль «матрицы» является обыкновенная дедукция. Дедукция как принцип любого точного и доказательного мышления. Правда, в этом последнем утверждении нет особенной новизны. Г.И. Рузавин, например, о значении дедукции для точного мышления пишет следующее: «Методы чистой математики основываются на использовании только строго дедуктивных методов рассуждений. Никакое доказательство в ней не будет считаться корректным, если оно не выведено (дедуцировано) по правилам логики из аксиом или ранее доказанных теорем»³. В попытках понимания необычного статуса дедукции главное объяснить источник ее универсальной силы. В

³ Рузавин Г.И. Математизация научного знания. М., 1984. С. 31.

концепция должна замещать один тип научной рациональности множеством различных типов рациональностей. Об этом Геннадий Герценович может более подробно рассказать, потому что он специально занимается этой темой, это идея так называемого полимирия (см.: Копылов Г. Локализация инженерных миров // НГ-наука. 1998. № 8. 2 сент. – Ред.). Могут быть просто парные оппозиции, о которых я сказал, например: научная рациональность – проектная рациональность; естественный подход – искусственный подход и т. д., и т. п.

То есть вариантов – бесконечное количество, просто на этом месте мало топтались, говорю я. Если сравнить это с традиционной наукой, здесь только первые шаги сделаны. Как говорил учитель половины присутствующих здесь – Георгий Петрович Щедровицкий, мы находимся в той ситуации, в которой находился Галилей в свое время.

А. Ваганов. Это примерно то, что я прочитал в одной из ваших книг, Вадим Маркович: "Старое решение о существовании объективной реальности в единственном числе давно себя исчерпало".

В. Розин. <...>

Однако есть еще одна сторона дела, которая меня смущает. По моим наблюдениям, в последние десятилетия быстро падает научный интерес, склонность к познанию, та якобы непосредственная природная любознательность, которая двигала

этом вопросе мы позволим себе процитировать положение из данной нашей работы (из параграфа «Путь Парменида»): «Все звенья временной последовательности соразмерны между собой, но каждое последующее соразмерно *всем* предыдущим. Это объясняет, откуда дедукция черпает свою необыкновенную силу. Дедукцию можно назвать инерциальной силой прогресса». Нуждается в пояснении начало приведенной фразы: «Все звенья временной последовательности соразмерны между собой, но каждое последующее соразмерно *всем* предыдущим». Речь идет о глобальных формах реализации рассудочного принципа недопустимости противоречия. Новое знание должно непротиворечиво вписаться в старое либо (в случае противоречия) преобразовать его с устранением противоречия. Последнее достигается через широко известный принцип соответствия Бора (новая более общая теория включает в себя предыдущую как свой частный предельный случай). Другой боровский принцип – принцип дополнительности – ослабляет универалистские позиции дедукции и сохраняет их только для одних и тех же «исследовательских программ». С это-

всей наукой начиная с XVII века. И это не случайно. Ведь что направляло усилия ученых до недавнего момента? Некоторая картина действительности, в которой мы находимся. Она была задана в античности. Есть подлинная реальность, постижение, познание которой или сделает человека бессмертным (по Платону) или подарит ему высшее наслаждение (по Аристотелю). Затем эта картина была усовершенствована и приспособлена к запросам Нового времени: есть природа, познание которой делает человека могущественным и счастливым. Вот эта вдохновляющая картина овладения силами природы и воодушевляла на протяжении всего Нового времени ученых-естествоиспытателей. Однако, похоже, энергия, заданная этой картиной мира, если можно так сказать, исчерпывается. С одной стороны, оказалось, что человек не стал более счастливым, зато угодил в воронку глобальных неприятностей и неразрешимых проблем; с другой стороны, выкристаллизовались более сильные и значимые интересы. В настоящее время для человека более важны проблемы выживания, поиск других форм жизни, выработка альтернативных ценностей. Это ведет, образно говоря, к прорастанию новой картины действительности, где место науки будет совсем другое. И в этой действительности такого жгучего интереса – все время познавать и открывать – не будет.

Как культуролог, я обращаю ваше

го момента начинается «многомирие» внутри самой научной рациональности. Однако по каждой временной линии исследования (по каждой ИП) дедуктивность (читай: непротиворечивость) остается все той же «священной коровой».

Именно поэтому «все звенья временной последовательности соразмерны между собой», и это, следовательно, приводит ко множеству «рациональных» времен. Шаг за шагом идет саморазрушение рациональности.

Мы говорили, что всякое рациональное мышление строится дедуктивно. Из этого тезиса – прямой выход в ту область, которую постмодернисты называют «интертекстуальностью», а мы назовем ее «непосредственно-социальной природой рациональности». О чем тут речь? При движении от общего к частному возникают новые «узлы» мышления, но никаких новых смыслов не возникает. Этот принцип был хорошо обоснован в трудах Б. Рассела и Л. Витгенштейна, в которых он именуется «тавтологией». Рациональное мышление тавтологично (или, что то же самое, «технично»). В тавтологичном мышлении понимания (смыслов) не прибавляется, следо-

внимание на интересный феномен: вероятно, мы дожигаем последние порции научного горячего – безоглядного интереса к познанию природы и мира. Но, может быть, на самом деле мы его уже лишились. Нас больше сейчас интересуют – и, слава богу, возможно! – другие вещи.

Л. Ионин. Дело к тому же не в том, что кто-то разочаровывается в науке: раньше ее поднимали на щит, а теперь разочаровывается. Она, наука, сама себя завела в тупик. И наука, и технологии, и проектирование тоже. Проектирование гигантских сетей во всех сферах жизни приводит к тому, что эти сети действуют сами по себе, независимо от желания проектировщиков производят эффекты, которые от них не ожидалось, они как бы начинают приобретать собственную жизнь. Как тут не вспомнить Интернет?

Чем дальше будет развиваться Интернет, тем больше он будет выходить – как коммуникационная сеть – из-под контроля. Я бы это так сформулировал: Бог приходит из Интернета, он оттуда появляется, он там рождается. То есть наука сама рождает нечто, что она не в состоянии познать, то, что руководит и ею, и вообще всей человеческой жизнью, производит действия самостоятельные, не поддающиеся человеческому регулированию. А это, собственно говоря, действительно приход Бога.

Тут уже Марк Владимирович упоминал такой термин – многомирие. Многомирие, или, если хотите,

вательно, доказательство тут не означает, что доказанное приоткрывает нечто новое из того, что есть. Но тогда какой вообще смысл в том, чтобы что-нибудь доказывать? Как можно доказывать то, что уже известно? Ясно, что то известное, которое появляется в конце доказательства, не равно изначально известному. В чем же разница между ними? Разница в том, что доказанный тезис является надежным основанием для других доказательств. Этот механизм бесконечного следования позволяет без потерь передавать продукт из одной мыслительной деятельности в другую. В этом – великая сила рациональности. Что касается *акта понимания*, то здесь все, что понято, понято данным индивидом в данном месте и времени. Никогда понимание не передается механически от одного человека к другому. Вот поэтому рациональность есть надындивидуальный непосредственно-общественный феномен. Это означает, в свою очередь, что диктатура искусственного («разума») над естественным есть одновременно диктатура социума над индивидом. Важно подчеркнуть: давящим прессом здесь выступает не община или государство, не социальные слои или институ-

полимундия (смех. – *Ред.*), с моей точки зрения, заключается в том, что эта полимундия появится из-за того, что наука сузит свои границы, а все остальные сферы – художественное творчество, религиозная вера, эзотерические учения – они все будут искать и находить свою собственную рациональность.

Если попробовать подвести это все под рубрику постмодерна, то что такое постмодерн? Постмодерн – это сообщество фундаментализмов. А там, где есть фундаментализмы, там нет одной всеобщей рациональности, которая аннексирует все остальные сферы.

Итак, бог появляется и начинает производить массу образов жизни, стилей жизни, культурных форм.

В. Розин. Что это за бог? – вот вопрос.

Л. Ионин. А это как раз касается той постановки вопроса, которую предложил Андрей: какая парадигма взамен науки мыслима? Ответить точно на этот вопрос невозможно. Мы можем только чуть-чуть что-то угадывать, видеть смутно... А предложить парадигму – это будет чистой воды спекуляция.

М. Рац. Мне кажется, что здесь мы проскочили один очень важный момент. И то, что сказал сейчас Леонид Григорьевич, имеет к нему прямое отношение, и тезис Вадима Марковича о разрыве между практикой и формами ее рефлексии. На мой взгляд, собака зарыта именно здесь.

Все эти гадости, которые проис-

ты общества, а специфические непосредственно общественные связи (развернутые во времени).

О тезисе Вадима Марковича Розина: *«Главным двигателем прогресса давно уже стала не инженерия, которая исходит из идеи природы, а технология.... Инженерный способ: сначала нужно обнаружить эффект, создаваемый природой, а потом создать "железку", которая этот эффект реализует. А технологический способ – комплексование, соединение сфер деятельности».*

Указанная разница между двумя типами рациональности кажется существенной, если мы выбираем из разных типов рациональности тот, который менее разрушителен для человека и природы. Но тут за кадром остались два момента, к которым стоит приглядеться.

Первый момент – а был ли другой выбор и будет ли он впредь (ведь, в конце концов все согласны с постулатом, что прогресс не остановить). Этот вопрос еще не раз будет возникать в обеих дискуссиях, и у нас тоже будет повод к не-

ходят от наркотиков, от загрязнения окружающей среды (хоть природной, хоть интеллектуальной), от чертов, дьяволов, — все это идет ведь по модели классической науки. В том смысле, что во всех этих ситуациях у нас рефлексия и понимание происходящего отстают от реальности. У нас вещи идут впереди, техника. А через 20 лет мы соображаем: что же это мы такое натворили, зачем же мы это сделали.

В 60-е годы кто-то кинул такой лозунг: XXI век будет веком гуманитарной науки либо его не будет вообще.

Л.Ионин. Сегодня этот лозунг можно дополнить: XXI век не будет веком науки вообще. И гуманитарная наука, кстати, это все равно стремление все подверстать под научность...

<...>

Г. Копылов. <...> [В будущем] наука станет одной из инженерных деятельностей, которая творит определенный технологический мир, но не "реальность". И далее, наука не станет предлагать себя в качестве панацеи или всеобщего эквивалента.

А. Ваганов. А куда будет тогда обращаться человечество за панацеей?

Г. Копылов. В самые разные социокультурные институты. А научная деятельность в результате, может быть, вообще прекратится, поскольку иссякнет та энергия, которая движет учеными, — энергия поиска истины. Об этом уже говорил

му вернуться. Сейчас коснемся главного. Андрей Геннадьевич Ваганов очень точен, мне кажется, в своем восклицании: **«Что за ребенок такой буйный — или гениальный — появился, который за 300 лет весь мир перевернул?!»**. Все очень просто. Родилась сила, которая сумела «перелопатить» все естественные уклады жизни. Именно этой идеей пронизан постмодернизм Ж. Деррида в книге «О грамматологии».

Второй момент: подразумевается, что некий коллективный субъект, общество, так сказать, неглупых людей осознает, что новейшая наука впала в страшный грех и что осознание этого все исправит. **В.М. Розин говорит: обнаруженные «дефекты очень серьезные и принципиальные. Как в том анекдоте: уже не беда, а катастрофа»**. Однако то, как характеризуется новая ступень прогресса (соединение, комбинирование сфер деятельности) — лишний раз только доказывает, что сила рациональности возросла неимоверно. Никто в обеих дискуссиях не сказал, что альтернативой может быть духовность, красота, творчество. Просто потому, что это (иррациональный в своей основе) путь *одинок*, который в на-

Вадим Маркович.

Л.Ионин. Мой вариант: в ответ на вопрос "куда обратиться?" – совершенно реальный случай. В Москве, рядом с метро "Калужская", есть Дом культуры "Меридиан". И там на доске объявлений было как-то вывешено расписание: рок-группа такая-то выступает тогда-то, рок-группа такая-то – тогда-то; а в углу аккуратненький листочек: «В ДК "Меридиан" по средам и четвергам в 18.00 – практические занятия по реинкарнации».

В.Розин. Лет десять тому назад в Керчи я видел огромный плакат: "Меняю карму".

А.Ваганов. Это забавно. Но хорошо ли это?

<...>

И еще одно замечание по поводу вашего выступления, Вадим Маркович. Вы сказали, что все должно вернуться к изначальному ядру. И это построение вроде бы выглядит логично. Но ведь изначальное ядро тоже было еще ой-ей-ей какое! Достаточно сказать, что Платон выступал против введения письменности, считая, что это остановит развитие человеческой памяти.

В. Розин. <...> Вот ты, Андрей, говоришь: а разве это не есть снова научная задача? Действительно, в рамках технократического дискурса любая проблема решается техническим или научным путем. И чтобы ни произошло, пусть даже мы на технократическом паровозе летим в пропасть, всегда есть возможность

учном разговоре мало кого интересует. В научном разговоре обсуждаются массовидные явления, т. е. рациональные пути *общества*. Если мы рационально взвешиваем силы разных типов рациональности, то критика существующего положения вещей клонит куда?.. Правильно. В пользу еще большей силы. Все решает сила как таковая. Какая уж тут духовность?!

По поводу слов Марка Владимировича Раца: «Мое мнение – большая часть неприятностей, которые мы сегодня имеем и в России, и во всем мире, есть порождение этой самой научной рациональности. Или, как сказал бы я, необоснованной ЭКСПАНСИИ науки в такие области, где ей совершенно нечего делать».

Почему после столь замечательного аргумента нужно уравнивать научную рациональность проектной? Разве между ними есть принципиальная разница, тем более что первая из них, как мы только что видели, комбинирует разные сферы деятельности? В некоторых областях, действитель-

научно-технического решения проблемы. Но это, на мой взгляд, иллюзия, порожденная тем же технократическим дискурсом. А с другой стороны, дело даже не в этом.

Вот ты говоришь: а что взамен? Но почему ты считаешь, что возможны только такие формы социальной и человеческой жизни, которые обязательно связаны с этими технологиями и т. д. Правда, на это Борис Иванович приводит свой аргумент: а ничего другого у нас уже, мол, нет. Техника – наша судьба и реальность. Есть железные законы техноэволюции. Более того, Борис Иванович, исходя из этих законов, даже рассчитал, когда наступит крах всей нашей цивилизации.

Ситуация в этом смысле достаточно драматическая. Но с гибелью нашей цивилизации можно согласиться, если только считать, что тот способ жизни, которым мы живем, является единственно возможным, а также что от нас с вами ничего уже не зависит. В таком случае зачем мы здесь собрались – устроить великий плач по будущему человечества?

Г. Копылов. В качестве аналогии: 150 лет назад ведущей формой социальной жизни и понимания была религия. И что сейчас с ней стало? Она живет на своем месте. Религиозные мыслители пишут книги о том, как религии жить в секуляризованном техническом мире. То есть религия ищет свои формы существования. И с наукой будет то же са-

но, науке делать нечего. С этой частью тезиса Марка Владимировича Раца мы полностью согласимся. Добавим: внутренних ограничителей у рациональности нет. С ее стороны решения ждать не приходится. И если иррациональное естество человека не будет освобождено в цивилизованных формах, то природа все равно возьмет свое в формах хаоса.

По поводу высказывания Марка Владимировича Раца: «Мы еще наплачемся с этой традиционной классической наукой и вытекающими из нее непредсказуемыми и неконтролируемыми последствиями наподобие чеченских или экологических: это ведь, как выясняется, явления одного порядка».

Сказано это М.В. Рацем не случайно после слов о постмодернизме. Альтернативой по отношению к классической рациональности здесь выступила проектная рациональность. Мы уже упоминали в разделе «После модерна» о том, что «проектное» видение

мое. Будут свои "жрецы", свои "храмы науки", лаборатории по типу монастырей – в социально чужом мире.

М. Рац. На мой взгляд, у науки еще есть достаточно большие потенциалы, которые совершенно не проявлены и не использованы.

Пару лет назад в редакции журнала "Вопросы философии" был проведен "круглый стол", аналогичный нашему сегодняшнему. Только народу было больше, и посвящен он был науке и культуре. Я там такую хулиганскую мысль высказал. Где-то в начале 1970-х гг. наш учитель Георгий Петрович Щедровицкий опубликовал идею различения так называемых НИР-1 и НИР-2, то есть научно-исследовательских работ объектно-ориентированных (НИР-1) и деятельно-ориентированных (НИР-2). Вот если бы 30 лет назад эту идею не похоронили бы в каком-то богом забытом провинциальном сборнике, то сейчас не мы брали бы деньги в долг у МВФ, а они у нас.

Тогда посмеялись, но всерьез к этому никто не отнесся. А ведь за этим, на мой взгляд, стояла и стоит колоссальнейшая перспектива, которая и сейчас, как все в России, оказывается потенцией. Чем замечательна Россия? Россия замечательна своим потенциалом. У нас сумасшедший интеллектуальный потенциал, потрясающий потенциал природных богатств, генетический, географический и какой угодно потенциал. Известный отечественный

мира в постмодернистском дерридианстве претендует на мировое лидерство. Сам Ж. Деррида часто говорил, что главная цель постмодернизма – поставить под вопрос все непосредственное, т. е. вывести всю архаику естественных состояний из устойчивого равновесия, которое их защищает. Этим, собственно, и занимается проектная рациональность. Матричная основа проектной рациональности («письмо») есть орудие вторжения в естественную речь, что Ж. Деррида считает оправданным «злом».

Первым, кто заговорил о проектной рациональности как прорыве в будущее, вероятно, был Ж.П. Сартр. «Будучи одновременно бегством и броском вперед, – писал он, – отказом и осуществлением, проект удерживает в себе и разоблачает преодолеваемую, отвергаемую реальность в том самом движении, которым она преодолевается.<...> Именно превосходя данность в направлении поля возможностей и реализуя из всех возможностей одну, индивидуум объективирует себя и принимает участие в созидании истории. Его проект обретает при этом реальность, о которой, может быть, не знает и сам действователь и которая через выяв-

экономист Александр Иванович Неклесса говорит, что сумма всех тех открытий и изобретений, научных заделов, которые имеются сейчас в России, измеряется десятками миллиардов долларов. Это значит, что мы сидим на этих миллиардах и просим подаяния у МВФ.

А. Ваганов. Не следует ли из всей суммы этих примеров, что это гигантское поле потенциального рельефа от Балтики до Тихого океана потому и пребывает в потенциальном состоянии, что мы все время рассуждаем об идеальных вещах, в то время как на Западе занимаются применением – в техническом, в инженерном смысле. Причем основываются при этом на классическом естествознании.

Г. Копылов. Андрей, в начале нашего разговора вы произнесли этот термин – "промоушен". Конечно, должен быть активный промоушен науки, ее активное социокультурное продвижение. Пока же предполагается, что достижения науки по причине их безусловной истинности должны говорить за себя сами. Я считаю, что, отказываясь от притязаний на истинность в последней инстанции, институт науки должен пользоваться всеми теми средствами социального продвижения, которые наработаны в других общественных сферах. Посмотрите, как поставлено продвижение новомодных религиозных сект или но-

ляемые и порождаемые ею конфликты влияют на ход событий»⁴. Еще раньше сходная идея высказывалась (очень кратко и очень абстрактно) Э. Гуссерлем: рациональность должна не только определять развитие, но и управлять им.

Очевидно, что *контролируемость и предсказуемость последствий* (это и есть главная задача, как ее обнародовал на дискуссии щедровитянин Марк Владимирович Рац) достигается максимально простым и эффективным способом: «последствия» создаются самой проектной деятельностью.

Постмодернизм ошибается только в одном – в своем предположении о новизне подобной проектной деятельности. Ж. Деррида прямо ссылается на хайдеггеровские анализы *«проекта»*, оговариваясь, правда, что вначале мы должны пойти по колее, намеченной М. Хайдеггером, затем – выйти на свой путь. Но М. Хайдеггер показал совершенно недвусмысленно, что проектная форма издавна присуща научной рациональности (еще со времен Галилея).

Просто ту характеристику «проекта», которую он дает применительно к естествозна-

⁴ Сартр Ж.П. Проблемы метода. М., 1994. С. 114 – 116.

вых торговых технологий!

Да, она должна быть на своем месте, ограничить свои притязания, заниматься теми вещами, которыми она должна заниматься. Но эта "граница" заранее неизвестна: есть только определенные методологические соображения по этому поводу, и все определится этим "промоушеном".

А у него должны быть две составляющие: во-первых, новая популяризация науки, методологическая по своему характеру и демонстрирующая ограничения науки, а во-вторых, что неизмеримо важнее, необходима огромная инфраструктура использования науки. Я бы привел здесь такой пример.

Если бы научные исследования, скажем, по электронике сейчас остановились, сколько лет можно было бы разворачивать последствия того, что уже сделано в области производства микропроцессоров, в компьютерных сетях и т. д.? Лет 50, а может быть, и больше. То есть фактически научные исследования сейчас не нужны. А нужно, скорее, всемерное разворачивание всего того, что уже сделано.

Я бы ввел термин по аналогии с экономическим — технологический мультипликатор. Маленькое движение в рамках чистой науки при хорошей технической и социокультурной "раскрутке" дает огромный разворот в плане последствий. Потрясающие социальные инновации мо-

нию, постмодернизм перенес на область желаемых изменений в социуме.

Чтобы легче было представить, о чем идет речь, приведем соответствующие места из М. Хайдеггера: «В некоторой области сущего, например в природе, набрасывается определенная всеобъемлющая схема природных явлений. Этой привязкой обеспечивается строгость научного исследования. Благодаря этому наброску, этой общей схеме природных явлений и этой обязательной строгости научное предприятие обеспечивает себе предметную сферу внутри данной области сущего. <...>»; кроме того, галилеевская наука, продолжает М. Хайдеггер, характеризуется экспериментом, который «начинается с полагания в основу определенного закона. Поставить эксперимент — значит представить условие, при котором определенную систему движения можно проследить в необходимости протекающих в ней процессов, т. е. сделать заранее поддающейся расчету. Выдвижение этого закона происходит, однако, с учетом общей разметки предметной сферы. Она задает критерий и привязывает к себе предвосхищающее представление ус-

гут быть сделаны с помощью какого-нибудь ничтожного научного открытия, главное – построить формы его социального задействования. В этом смысле чисто научные исследования – это совсем не главное, они могут занимать очень маленькое место, но это будут ядрышки совершенно диковинных социальных инноваций. А сейчас, кстати, этот потенциал используется на одну десятую, не более: прогресс бежит вперед, и многие социокультурные и даже технологические последствия просто не успевают реализоваться.

М. Рац. Есть замечательный исторический пример: Япония, которая на протяжении нескольких десятилетий после окончания Второй мировой войны фундаментальную науку, как у нас ее любят называть, вообще не развивала и не имела. Но это не помешало Японии стать одной из богатейших стран мира. При полном, заметьте, отсутствии "природных богатств". Схема была очень простой: достройка до практического использования, до технологии, в частности, открытий фундаментальной науки. Такую стратегию как раз и обеспечивают НИР-2 (хотя в Японии и нет таких форм рефлексии). Где я только об этом не писал – от "Вопросов методологии" до "Независимой газеты"! А воз и ныне там. Но я продолжаю утверждать, что НИР-2 – основа инновационной экономики, поскольку дает нам не-

ловий эксперимента»⁵.

Отсюда видно, что так называемая «проектная рациональность» есть акт восприятия хайдеггеровских идей с переносом их в область социальной инженерии. Но и это все-таки одностороннее понимание, поскольку, по Хайдеггеру, достигаемая в *проекте* подрачетность и предсказуемость результата не есть нечто принципиально новое, и уж, конечно, она никак не может быть новой формой рациональности.

О фрагменте дискуссии:

«Л. Ионин. *Постмодерн – это сообщество фундаментализмов. А там, где есть фундаментализмы, там нет одной всеобщей рациональности, которая аннексирует все остальные сферы.*

Итак, бог появляется и начинает производить массу образов жизни, стилей жизни, культурных форм.

В. Розин. *Что это за бог? – вот вопрос».*

В одной телепередаче Сергей Кургинян сказал как-то, что постмодерн – это управление с помощью хаоса. Для того чтобы хаос мог быть помощником, он, надо полагать,

⁵ Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие. С. 43 – 45.

обходимые знания об объемлющих системах деятельности, куда адресуются новшества. Если бы мы начали четверть века назад интенсивно развивать НИР-2, то мы бы перегнали и Японию, и всех остальных. Да и сейчас, надеюсь, не поздно, хотя многие миллиарды долларов мы на этом уже потеряли.

<...>

Б. Кудрин. Вы все говорите: одна картина, вторая картина; научное, мол, плохо и плохо. Но вы все забываете, что каждый день, прошу прощения, в туалет ходите. А ведь кто-то должен его сделать, кто-то должен разработать. Наука, материализующаяся в окружающие вас вещи, всегда была, есть и будет. Целое КБ разрабатывает зонтики. В "Майкрософт" трудятся 25 тысяч человек! Это же все наука.

Г. Копылов. Но в той же "Майкрософт" меньше одного процента занимаются научными исследованиями и примерно 10 процентов – программированием; все остальные – маркетингом.

Б. Кудрин. Все вместе – это некоторая деятельность по реализации какого-то плана. В тот период, когда вы сделали какую-то вещь и пользуетесь ею в собственном доме, – это не наука. (Как говорил Владимир Набоков, умение починить швейную машинку – это не наука.) Каждая вещь должна быть задокументирована, сертифицирована. Наука сама по себе – это меньшая часть, но все остальное подчиняется науке. А де-

должен быть подконтрольным, а значит, рукотворным.

Идея дополняющих друг друга фундаментализмов, на первый взгляд, прямо противоположна идее постмодерна как управления с помощью хаоса. Фундаментализм есть некий стандартизированный системный порядок, а «сумма фундаментализмов» – это сумма независимых порядков. Однако если мы вспомним, что незадолго до этих утверждений участники дискуссии согласились между собой по пункту: все мы находимся внутри искусственно проектируемого мира, все – внутри техноценоза, то в данном контексте все уже смотрится совсем по другому. Если предположить, к примеру, что фундаменталистские порядки (т. е. любые традиции, обычаи, верования, научные или иные мировоззрения и т. д. и т. п.) имеют силу инерции в некотором интервале времени, достаточном для осуществления «проекта», то они неизбежно становятся объектом манипуляций. И именно соблюдение порядков, формальное следование принципам создает почву для достижения тех или иных целей проекта. Одна и та же традиционная форма поведения может использоваться для получения взаимно ис-

ляет наука в конце концов те вещи, за счет которых вы живете. И это основа. А вы здесь рассуждаете о всяких религиях и прочее и прочее. Это безобразие!

Г. Копылов. Борис Иванович! Представьте себе, что эти все научные исследования остановились. Сколько мы сможем прожить на тех исследованиях, которые уже есть?

Б. Кудрин. А в этом случае к нам через некоторое время явятся какие-то люди, условно говоря, на новых танках, а мы по-прежнему ездим на Т-34.

Г. Копылов. Это и есть самый главный вопрос: что будет определять силу государства в XXI веке?

Б. Кудрин. Сила, основанная на науке!

Л. Ионин. Борис Иванович, вот вы сказали – "безобразие". Но, предположим, есть домработница, без которой прожить невозможно. Но когда домработница претендует на то, чтобы определять уклад жизни, образ жизни, биографию жизни хозяев, – это безобразие. Домработница не может определять интересы хозяев. Раньше наука была служанкой теологии. Сейчас наука должна быть служанкой любого дискурса. Но она не должна сама определять, о чем нам думать.

В. Розин. Я хочу обозначить тут некую позицию. Для меня лично всегда была интересна ситуация перехода от античности к средним векам. Казалось бы, рафинированная культура с высоко развитой наукой,

ключающих результатов. Например, в теледебатах (при обсуждении одного из законопроектов) известного ученого попросили научно аргументировать позицию, но вся его серьезность обернулась конфузом, поскольку времени было полминуты, и симпатии были отданы красноречивому говоруну (эта ситуация также блестяще смоделирована в американском фильме «Китайский синдром»). Что – в итоге? В итоге максимально эффективным становится беспринципное («релятивное» в протагоровом смысле) поведение. Заметим, что прогресс постмодернистского типа во все не заинтересован в разрушении фундаменталистских порядков, он напротив опирается на них как на предсказуемую базу.

Но как же такие выводы здесь всерьез обсуждаются, если в другом месте уже сказано, что искусственные формы разрушительны по отношению к естественным? Но мы зададим встречный вопрос: о каких естественных формах здесь еще можно говорить, если от них и осталась-то одна оболочка? Носители традиционалистских форм поведения реально оказываются (с их стороны) в ситуации хаоса.

Это как раз то, о чем сказал

с комфортными формами жизни... И вдруг появляются люди, которые отказываются от этого комфорта, отказываются от благ цивилизации, от культуры, выдвигают какие-то странные доморощенные идеи (первых христиан называли сумасшедшими: верят в Бога в трех лицах, в воскрешение, в то, что мир был создан по Слову!). Но будущее оказалось за ними, за этими "сумасшедшими". И сейчас ситуация такого же типа.

Например, зачем мне все эти блага, если я уже давно оказался лишь элементом неподвластной мне технической стихии? Эта ситуация принципиально экзистенциальная, она требует выбора. Конечно, вы можете сказать: "Ну и что! Это и есть моя судьба, мне хорошо и приятно. И если я умру под колесами бешено мчащегося автомобиля, или от СПИДа, или от радиации, что ж, это плата за комфорт и цивилизацию. Бесплатно в этом мире ничего не бывает". Но лично меня, Вадима Розина, подобная перспектива не устраивает. И, думаю, кое-кого или многих тоже не устраивает.

Л. Ионин. Вы замечательно говорите, но это все проекция на современного человека. Сейчас для нас, конечно же, речь идет не об экзистенциальном выборе, потому что мы находимся в совершенно другой модельной ситуации. Мы не выбираем, мы рассуждаем о возможностях выбора.

В. Розин. Отчасти все-таки выби-

Ж.П. Сартр: «Проект обретает при этом реальность, о которой, может быть, не знает и сам действователь». Поэтому вопрос участников дискуссии «Что это за новый Бог явился» может иметь и такой вариант ответа: бог-манипулятор. Парадокс в том, однако, заключается, что «нет худа без добра». Цивилизация, которая через многочисленные потоки манипуляций вроде бы многого места не должна оставить от человеческого в человеке, делая его беззащитной марионеткой, эта же цивилизация дает благо самопознания и средство против самой себя.

Здесь открывается мир *как он есть* (открытие опять же о двух концах, оно «умножает печали»). Рождается новый герой.

Именно о таком герое повествует притча Германа Мелвилла «Моби Дик, или Белый Кит», о матросе Измаиле, потерявшем все. Эта притча, пишет известный наш отечественный философ Н.Н. Трубецких, о человеке «поломанном, но также не сломленном до конца, не утратившем если не веру в добро, правду, друзей, если не надежду на то и другое, то нужду во всем этом. О потерявшем все, что может потерять человек, но принявшем взамен как свое послед-

раем. Я, например, выбираю. И поэтому я приветствую термин Сергея Попова – дисциплинарий, чтобы обозначить новый рубеж. Заметьте, в настоящее время лучше не говорить об ученом вообще. Почему? Потому что, когда мы рассматриваем некоторые явления, мы их рассматриваем не с точки зрения того, что они представляют собой, как говорил Аристотель, по природе, мы их рассматриваем с позиции того, как они могут влиять. Например, обсуждаем технику. Разве мы обсуждаем феномен техники вообще, абстрактно или созерцательно, как сказал бы Кант? Ничего подобного! Нас интересует, а можно ли вывернуться из-под власти этой техники, какова судьба человека в связи с техникой, нельзя ли на технику так повлиять, чтобы она и служила нам, и находилась под контролем.

Л. Ионин. Путем экзистенциального выбора, о котором вы говорите. Это выбор между техникой, шире говоря, между технократическим дискурсом и любыми фундаментальными формами существования: религия и прочее.

В. Розин. Правильно. Но заметьте, если соглашаться с термином "дисциплинарий", то есть человек, исследующий некоторый феномен и вместе с тем пытающийся на него сознательно влиять, понимающий, что он делает, какие последствия его

нее достояние весь этот мир, как он есть, со всем его добром и злом, как ни с чем не сравнимое, ничем не способное быть возмещенным, но одновременно и неотчуждаемое, пока жив, никем и ничем не способное быть отнятым благо. <...> О принявшем всю эту вселенную как свой дом и свой храм. Не свое «другое», но свое исконное, подлинное и единственное «я». И нашедшем в этом приятии мира до конца – до предела, до гроба – спасение и жизнь, дальнейшую возможность быть со всем этим, во всем этом и всем этим. Не просто частицей мира, но частицей, вместившей в себя мир»⁶.

Точно так же обстоит и с творчеством. «Фундаментализмы» дают художнику новые средства в виде новых измерений видения. Внутренне сложенные пространства музыки и видеоизображения, если использовать их собственную силу, на пересечении – с помощью современной техники – дают то, на что не способны каждое из них в отдельности. Манипуляции здесь ни в коем случае не изобретение, переходящее в творческий продукт. Просто пото-

⁶ Трубников Н.Н. Притча о Белом Ките // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 61.

действия могут вызвать, как нейтрализовать негативные последствия, вообще, как быть культуросообразным, а не деструктивным, то это и новый рубеж для науки. Наука в старом своем понимании тогда перестает существовать.

Б. Кудрин. Если взять векторы развития техники, изучением чего я и занимаюсь, например, развития электротехники, компьютеров и т.д., то обнаруживается неумолимая тенденция. Все эти "железяки" имеют свойство каким-то образом собираться в квартире, на предприятии, в стране и т. д. Во всем этом четко просматриваются некоторые закономерности. И самая главная среди них – вектор направлен в сторону бесконечного увеличения вещей.

Каждая появившаяся вещь перестраивает человека в направлении, благоприятном для себя. Телевизор вас переделывает под себя, про автомобиль я уж вообще не говорю.

И этот вектор направлен только в одну сторону, назад, в бочку, хода нет.

Л. Ионин. А может, есть. Только этот ход будет не назад, а совсем в другое пространство. Есть иерархии форм деятельности, форм жизни, форм познания. К чему ведет этот пресловутый постмодерн? К тому, что иерархия разрушается. Все равноценны. И в бочку, это не назад, это рядом.

му, что не бывает *современного* искусства. Настоящее (посреди лезущих в глаза подделок) либо есть, либо его нет. С самого начала изощренная электроника (и другая техника) и здесь *рабски* прислуживает тайне творчества, она ничуть не больше, чем кисть в руке художника.

Обо всем этом писал в своих дневниках А.А. Тарковский: «Если говорить строго, то мир, трансформированный кинематографом, и мир, трансформированный музыкой, – это параллельные миры, находящиеся в конфликте. По-настоящему организованный в фильме звучащий мир по сути своей музыкален», хотя, с другой стороны, «используя ту или иную музыку, автор получает возможность подтолкнуть чувства зрителей (и это, конечно, типичная манипуляция времен постмодерна, о которой он же чуть выше говорит как о направленной деформации привычного. – В.В.) в нужном ему направлении, *расширив* при этом границы отношения к видимому предмету»⁷.

Можно заключить, что не

⁷ Тарковский А. Запечатленное время // Андрей Тарковский. Архивы. Документы. Воспоминания. М., 2002. С. 276 – 278.

Г. Копылов. И одновременно в силу того, что вы говорите, техническая цивилизация превращается не в локомотив прогресса (и вообще она не связана с прогрессом!), а в инфраструктуру, которая обеспечивает нашу жизнь. Обеспечивает, но при этом не определяет траекторию жизни! Под электрической лампочкой можно писать террористический манифест, а можно и философский трактат.

Л. Ионин. Форм внетехнического существования в принципе становится все больше и больше.

А. Ваганов. В связи с этим я хотел вот что заметить. Ведь у человеческой цивилизации как минимум один раз была такая точка выбора. Так, российский психолог Николай Носов показал, что крупнейшие богословы Исаак Сирийский и Василий Великий в IV-VI веках нашей эры фактически создали концепцию многоуровневости объективных реальностей. Или, в современной терминологии, множественности виртуальных реальностей. И все эти виртуальные реальности имеют равные права на существование. И если бы тогда развитие пошло по учению этих двух, как их сейчас назвали бы, культурологов, то мы бы уже давно пришли к признанию виртуальных реальностей. И вообще другая была бы наука.

Но дело в том, что в той точке бифуркации развитие человечества пошло по ветви, которая и привела нас к технократическому дискурсу.

так уж все и фатально (в тенденциях постмодернизма)? Что «там, где опасность, идет и спасенье» (как написал Гельдерлин)?

Попробуем разобрать этот последний вопрос. М. Хайдеггер призывал не мыслить технику, а вопрошать ее, потому что мыслить ее как нечто нейтральное – значит быть рабски прикованным к ней. Известно также, что в лекциях своих он говорил: «Нужно мыслить Хайдеггера против Хайдеггера».

Попробуем пойти по этому пути. Что мы получим в объекте, именуемом «техника», если помыслим ее антихайдеггериански – как нечто нейтральное? Например, так, как это сделал ведущий наш отечественный специалист в области философии техники В.Г. Горохов, много лет отдавший поиску фундаментального (атрибутивного) свойства техники. После анализа истории вопроса и разбора десятков только основных определений техники вывод получен, на первый взгляд, тривиальный: «...фундаментальное качество мы видим в принципе преобразования. Исторически цивилизация возникла на Земле на основе преобразующей деятельности человека и общества. Преобразование сре-

Вот что меня интригует! Значит, что-то потенциально было в этом заложено – приятного, интересного, полезного для человека. А мы все время здесь хотим променять эту техническую реальность неизвестно на что, на иллюзию.

М. Рац. Пошли по пути наименьшего сопротивления.

Г. Копылов. Нет, я так не думаю. Мне кажется, секрет в том, что наука в той форме, которая возникла трудами Галилея и Гюйгенса, предоставила самые мощные на тот момент структуры реализации своих идеальных объектов. Именно структуры инженерии.

А по поводу равноправия разных тенденций... Этот тезис не более чем этический принцип. Но реально они доказывают свое право на существование в жестокой борьбе друг с другом. От этого никуда не деться. Если антитехнократический порядок жизни сумеет вокруг себя сформировать жизнеспособный анклав, свою социокультурную реальность, то он выживет и будет альтернативой. Не сумеет – не выживет.

В. Розин. И потом, Андрей, это не такой простой вопрос, как кажется. Надо еще посмотреть: культура древних царств, античность, средние века – это же вовсе не технократический путь развития. Обратите внимание, в средние века изобретения спокойно отвергали, из-

ды, природы, самого человека и человеческого общества лежат также в основе развития культуры и цивилизации. Техника с момента своего возникновения является уникальным средством такого преобразования⁸. Суть дела сводится к *преобразованию* всего природного, стихийно-естественного (объекты же поступают по мере доступности).

Но чего ради? Почему сам этот преобразовательный пафос кажется нам, людям, чем-то естественным? Или, как заявил Александр Гордон в одной из своих телепередач: если техноэволюция закономерна, то она, тем самым, естественна, так за что ее тогда ругают поборники и защитники естества?

Вопрос вполне корректный, и мы должны получше присмотреться к «естеству» человека цивилизации. «Естество» это находится в разуме.

Не «сидит» ли в западном разуме изначальная вражда его к природе и ко всему естественному? И если да, то в чем корни этого неприятия, не в том ли, что разум не может (хотя желал бы) превзойти совершенство природы? И не ощущает ли подсознательно

⁸ Арзаканян Ц.Г., Горохов В.Г. Предисловие // Философия техники в ФРГ / Сост. Ц.Г. Арзаканян и В.Г. Горохов. М., 1989. С. 5.

вестны многочисленные примеры, именно исходя из культурных соображений. То есть можно предположить, что тот выбор, о котором вы говорите, был достаточно случайным событием.

Но одна объективная предпосылка для выбора существовала: культура принципиально семиотична. Культура существует только в связи со знаковыми и языковыми системами, а они уже порождают реальность. Например, нам кажется, что тепло – это природный феномен. Как вещь в себе – конечно. Но что нам делать с таким теплом? Другое дело, тепло как момент человеческой практики, то есть то, что можно объяснить, рассчитать, предсказать, промоделировать. Но такое тепло каждый раз иное. Лет двести люди были уверены, что тепло – это теплород, поскольку такова была семиотическая деятельность. Теперь мы уверены, что тепло – это энергия частиц, ведь сегодня ученые и инженеры иначе объясняют, рассчитывают и предсказывают тепловые явления. А завтра? И этот момент, связанный с тем, что реальность, предметность порождаются за счет знаковой деятельности, является одной из предпосылок вот этой случайности. То есть процесс выбора пути, по которому пошло развитие цивилизации, до некоторой степени был обусловлен природой самой культуры.

разум в себе вину за то, что, выводя человека из «детства» его, из внутреннего состояния покоя и согласия с миром, он не дает полноценной замены утраченного, переводя в бесконечность эту игру «нехватки» и «восполнения» (как ее изобразил Ж. Деррида).

Не окажется ли в таком случае, что «комплекс полноценности», гонящий вперед и вперед рассудок в его деятельности, и есть естественный (по Гордону) механизм прогресса?

Иначе откуда эта застарелая ненависть к врагу-природе, которая слышится, например, в текстах З. Фрейда: природа «нас губит холодно, жестоко и, как нам кажется, бездумно, причем пожалуй, как раз в связи с удовлетворением нами своих влечений. Именно из-за опасностей, которыми нам грозит природа, мы ведь и объединились и создали культуру, призванную, между прочим, сделать возможной нашу общественную жизнь. В конце концов главная задача культуры, ее подлинное обоснование – защита нас от природы. <...> Природа ... колет нам глаза нашей слабостью и беспомощностью»⁹.

⁹ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С. 27, 28.

Культура не может существовать и развиваться, не создавая знаковых систем, не порождая новых реальностей. Когда люди научились создавать новые реальности в форме новых материальных физических миров, они оказались в ловушке. Но не потому, что это был единственный вариант развития и жизни, а потому, что обманулись, обольстились и закоренели в комфорте и в стереотипах техногенной цивилизации. Однако как обольстились и обманулись, так и должны выпутаться. Иначе...

Б. Кудрин. Вся техническая реальность сегодня основана только на жесткой системе технической документации. Незадолго до нашего разговора стало окончательно ясно, что потерпела неудачу американская автоматическая экспедиция на Марс. Одной из возможных причин неудачи считают то, что одна из программ для компьютера была написана в метрической системе, другая – в дюймах. Машина не разобралась. Это говорит о большой роли в наше время документа как такового. <...>

Г. Копылов. А если еще учесть, что основа передачи технологии есть передача документации: сначала то, что делают, надо описать, а потом правильно понять, что написано, и воспроизвести (только тогда весь этот цикл заслуживает имени технологии), то действительно это становится очень важным местом.

Л. Ионин. Еще одна деталь. Вот мы говорим о фундаментализме. А

И теперь иначе уже смотрится исходный тезис «там, где опасность, идет и спасение». Проблемы, похоже, растут из прежних проектов и успешных спасений.

По поводу высказывания Геннадия Герценовича Копылова: «Потрясающие социальные инновации могут быть сделаны с помощью какого-нибудь ничтожного научного открытия, главное – построить формы его социального задействования».

Это и есть постмодернизм: новое ничуть не нуждается в революциях (и даже опасается их); «инновации» – дело солидных людей и надежных проектов.

Реализации (= инновации), безусловно, ценнее и *перспективнее*, чем творческие идеи и «какие-нибудь ничтожные научные открытия». На дворе новый век – *век реализаций!*

О тезисе Вадима Марковича Розина: «Культура принципиально семиотична. Культура существует только в связи со знаковыми и языковыми системами, а они уже порождают реальность».

фундаментализм сопровождается отказом от насильственной семиотизации всего.

Я хочу тут свести, может быть, совершенно далекие вещи. Возьмите чеченскую войну. Возьмите российскую армию, у которой, я думаю, несколько составов только с документацией: приказы, предписания, обеспечение тыловых служб и прочее. И возьмите чеченских боевиков... Многие из них, может быть, вообще неграмотны. Да это и неважно. Но, между прочим, здесь — фундаментализм, его корни, возвращение к истокам, отказ от итогов цивилизации.

Это альтернативная культурная форма, продукт постмодерна. Вот он, живой фундаментализм. С одной стороны, технический фундаментализм со всей его документацией, и с другой — иной фундаментализм: религиозный, этнический, который в этом не нуждается. И поэтому эти два фундаментализма, как Восток и Запад, входят друг в друга, не пересекаясь. И это не первый пример. <...>

То же самое в Чечне: все наше семиотическое культурное оборудование не в состоянии справиться там потому, что оно входит в другой мир, и эти два мира не соприкасаются, здесь нет иерархии, они проходят сквозь друг друга.

А. Ваганов. Но, между прочим, все эти иерархии выравнивает очень простая, сугубо техногенная вещь — атомная бомба.

Идея, которую когда-то высказал еще Уорф. То, что показал Уорф в своем фундаментальном труде «Язык, мысль и реальность», не сводится к идее порождения *внешней* реальности языковыми системами. Грамматики живут своей таинственной жизнью в национальной культуре, а в духовной жизни индивида они являются источником установок и в определенной степени — смыслов.

Согласно Уорфу, на подсознательном уровне здесь создаются предпочтения («тонкие классификации»), которые в рассудке рефлектирующая мысль связывает обычно с внешней объективностью. Эти программируемые предпочтения Уорф называет «крипто-типами». Очевидно, что в искусственном языке рассудка появляется возможность манипуляции процессом смыслообразования именно на уровне формирования «криптотипов».

Рассудок, таким образом, творит свой особенный мир, возмнив его единственно возможным миром. Сдвинуть его с этой позиции объективными «фактами» или «аргументами» невозможно, поскольку все они переводятся на язык рассудка.

Л. Ионин. Во Второй мировой войне, когда встретились русские с англичанами, наши были потрясены тем фактом, что английскому офицеру полагалась резиновая ванна, которая на привале раскладывалась, денщик подогревал воду...

Но дело не в этом. Просто чеченская война — это в принципе постмодернистский феномен.

М. Рац. На этом примере вернуться бы к науке. Если бы те самые НИР-2 у нас существовали не только в качестве названия, но и в качестве реальности, если бы было такое направление научной мысли, то было бы предсказано все то, о чем сейчас говорил Леонид Григорьевич.

А. Ваганов. Да. Но проверить эти предсказания можно было бы только с помощью эксперимента. Эксперимента в ньютоновском смысле.

М. Рац. Бога ради, охота — проверь. Но это было бы теоретически предсказано и заранее известно. А сомневаться и проверять всегда полезно.

2. Статус науки в современной культуре

Заседание клуба «Свободное слово» в Институте философии РАН¹⁰

Выступления участников клуба
«Свободное слово».
(В сокращении)

Вячеслав Семенович Степин – академик, директор Института философии РАН

«Статус науки в современной культуре». Откуда возникла эта проблематика? Она связана с проблемой будущего современной цивилизации. Я разделяю на два типа цивилизационного развития все цивилизации, которые были в истории человечества. Один тип – **традиционалистский** и второй тип – **техногенный**. Различаю я эти цивилизации по базисным ценностям, жизненным смыслам, которые представлены смыслами универсалий культуры. Техногенная цивилизация родилась в европейском регионе примерно в XIV – XVI столетиях, ей предшествовали две мутации традиционных культур. Это – культура античного полиса и культура европейского христианского средневековья. Грандиозный синтез их достижений в эпоху Ренессанса, Реформации и

Комментарии

По поводу слов Вячеслава Семеновича Степина: *«Система ценностей и жизненных смыслов, которая характерна для техногенного развития, включала особые понимания человека и его места в мире. Это прежде всего представление о человеке как деятельностном существе, которое противостоит природе и предназначение которого состоит в преобразовании природы и подчинении ее своей власти».*

По отношению к Западу (не к Востоку и не к России) технологический детерминизм – модель, абсолютно адекватная. Называя цивилизационный тип «техногенным», мы сразу задаем два ряда смыслов: а) культура прогрессирует на основе техники; б) техника тоже неуклонно прогрессирует. Это предопределяет базисные ценности, такие как «ценность ак-

¹⁰ Опубликовано: «Независимая газета» НГ-наука. 2000. № 5 (30). 24 мая.

Просвещения сформировали ядро системы ценностей, на которых основана техногенная цивилизация. Фундаментальным процессом ее развития стал технико-технологический прогресс. Часто на протяжении жизни одного поколения он радикально меняет предметную среду, в которой живет человек, а вместе с тем меняет тип социальных коммуникаций, отношений людей, социальные институты. <...> Система ценностей и жизненных смыслов, которая характерна для техногенного развития, включала особые понимания человека и его места в мире. Это прежде всего представление о человеке как деятельностном существе, которое противостоит природе и предназначение которого состоит в преобразовании природы и подчинении ее своей власти. <...> Но такого понимания не было в традиционных культурах. Здесь идеал деятельности наиболее ярко был выражен в знаменитом принципе древнекитайской культуры «у-вэй» – принципе минимального действия, основанного на чувстве резонанса ритмов мира. Затем при характеристике базисных ценностей техногенных культур следует выделить понимание природы как неорганического мира, который представляет особое закономерно упорядоченное поле объектов, выступающих материалами и ресурсами для человеческой деятельности. <...> Противоположностью

тивной, суверенной личности». Но вот эта ценность «суверенной личности» – считается, что она не определяется непосредственно техникой, она рождается технически устроенным обществом. «Западная» (если так можно сказать) личность рождается западным обществом и вне его невозможна. Тут все понятно. Но в контексте сравнения Восток – Запад выясняются и необычные детали. Когда мы говорим, что в «традиционных культурах личность определена» своей включенностью в «семейно-клановые, кастовые и сословные отношения» (что очевидно), то как-то не замечаем, что фактически о «западной личности» теория утверждает нечто совершенно аналогичное, только в роли общины здесь выступает все общество. Но не только это. Проблема еще в том, что непосредственно общественные феномены (такие, как искусственная стимуляция потребностей, создание неестественных «избыточных» информационных потоков, «самораскручивание» военных технологий и др.) давно и активно манипулируют личностью. Таким образом, личность оказывается непосредственно «лицом к лицу» с технологической детерминантой.

этим установкам было традиционалистское понимание природы как живого организма, малой частью которого является человек.

Затем ценность активной, суверенной личности. Если в традиционных культурах личность определена прежде всего через ее включенность в строго определенные (и часто от рождения заданные) семейно-клановые, кастовые и сословные отношения, то в техногенной цивилизации утверждается в качестве ценностного приоритета идеал свободной индивидуальности, автономной личности, которая может включаться в различные социальные общности, обладая равными правами с другими. <...> В традиционных культурах доминантной ценностью было представление о циклическом развитии и о циклическом времени, где прошлое имеет приоритет перед будущим. В культуре же техногенных обществ время понимается как направленное от прошлого к будущему, развитие ассоциируется с прогрессом. <...> Такое понимание органично увязывается с приоритетной ценностью науки...<...> Техногенная цивилизация дала много всевозможных благ. <...> Но она же и подвела человечество к порогу самоуничтожения... В связи с этим возникает проблема поиска нового пути цивилизационного развития...<...> Можно с уверенностью предположить, что поиск новых ценностей и новых

О фрагменте из выступления Вячеслава Семеновича Степина: «в традиционных культурах ... идеал деятельности наиболее ярко был выражен в знаменитом принципе древнекитайской культуры «у-вэй» – принципе минимального действия, основанного на чувстве резонанса ритмов мира».

Эта идея подробнее раскрывается В.С. Степиным в книге (написанной в соавторстве с Л.Ф. Кузнецовой) «Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации» (1994), в которой принцип «у-вэй» в целом трактуется как действие предельно естественное, а в частностях – как идейный предшественник современной синергетики. Заметим, что во всех подобных характеристиках имеется в виду так называемое «Дао с именем», т. е. *проявившееся*. Более глубокий уровень «Дао без имени» (*великая пустота*) обычно игнорируется как излишний элемент мистики. Но это тот самый элемент, который совпадает с реальной мистикой творчества. Без него поэтому нельзя не то чтобы понять соотношение рационального и иррационального, но даже поставить эту проблему.

Добавим: без него невозможно оценить (во взаимном

путей цивилизационного развития не отбросит научную рациональность на обочину культуры. Она сохранится как базисная ценность, как условие выживания человечества и благоприятных сценариев его будущего.

Елена Аркадьевна Мамчур – доктор философских наук, профессор, заведующая сектором философии естествознания Института философии РАН:

<...> В 1989 году у нас в Институте философии выступал американский исследователь Лейтон. Он рассказал о некоем проекте, в котором была поставлена задача посмотреть, каким образом оправданы затраты на фундаментальные исследования по разработке новейших вооружений. Работа длилась около восьми лет, в течение которых тринадцать групп ученых-инженеров проанализировали семьсот технологических инноваций в системе вооружений. Результаты исследования просто шокировали общественность. Оказалось, что 91% новаций имеют в качестве источника предшествующую технологию. И только 9% – достижения в сфере науки. Причем из девяти процентов только 0,3% можно охарактеризовать как имеющие источник в области чистых фундаментальных исследований. Это говорит о том, что та модель, согласно которой техника, технологии

вопрошании) парадигмальные основания восточной и западной философии.

Об аргументах Елены Аркадьевны Мамчур.

В скоротечной дискуссии, когда нет никакой возможности развить тезисы, точные цифры парадоксальным образом создают эффект неопределенности. Например, – в тезисе: «только 0,3% можно охарактеризовать как имеющие источник в области чистых фундаментальных исследований». Эта фраза (без дополнительных уточняющих деталей) может получить такое истолкование: в фундаментальных областях вообще приращение идет крайне медленно, и те 0,3% новаций, которые приходится на внедрение фундаментальных идей, были решающими и переломными. Или: в США вообще предпочитают покупать «мозги», готовые идеи и технологии, поэтому так мал процент внедрений со стороны американской фундаментальной науки.

В любом случае мы должны принимать во внимание и следующий аргумент: без фундаментальных исследований не-

выступают приложением науки, нуждается в корректировке.

Владислав Александрович Лекторский – член-корреспондент РАН, главный редактор журнала «Вопросы философии»:

Может, я и не прав. Но у меня все-таки создалось впечатление, что участники «круглого стола» в «НГ» склоняются к тому, что наука, в общем, плохая вещь, лучше бы без нее нам жить. Если бы не было науки, было бы легче. Все зло от науки. И даже высказывалась мысль, что вот раньше мы занимались исследованиями, а сейчас пафос поиска истины иссяк и теперь будем заниматься выживанием...<...> Есть разные способы осмысления мира, в этом смысле мы живем в разных реальностях...<...> И мы живем в таком мире, очень жестоком, где идет борьба за то, какая реальность окажется более реальной в этом смысле. И мы от этого никуда не денемся. Сейчас существует огромная литература, согласно которой именно люди, приобщенные к современной научной технической цивилизации, то есть Запад, – вот они и выживут. Остальные будут танцевать, реинкарнациями заниматься...<...>

Кто-то из участников «круглого

возможен социально-необходимый уровень образования (и переподготовки), который (так или иначе) участвует в любой технологической новации.

Об аргументах Владислава Александровича Лекторского.

Первый аргумент: выживут технически сильные цивилизации, базирующиеся на науке. Аргумент апеллирует к суровой действительности. В метафизической своей основе он, казалось бы, утверждает: жизнь превыше всего. В практической плоскости возразить нечего, а в метафизическом плане неясным остался следующий вопрос. Какие жертвы допустимы или, наоборот, недопустимы в практике выживания? И более общий вопрос: какая цена прогресса могла бы быть слишком высокой? (Замена жизни на выживание – высокая цена? Принесение в жертву чужих жизней? Исчезновение культур? Потеря независимости? И т. д. и т. п. Почему-то никто эти вопросы не обсуждает?)

Второй аргумент: «человек создал не только науку. Любые сферы деятельности, любые семантические связи, как выражается Вадим Розин, навязывают некоторый способ поведения». С этим нельзя не согласиться: действительно, на-

стола» сказал, что наука не должна диктовать, о чем нам думать. Раньше наука была служанкой теологии, а теперь она должна стать служанкой, домработницей любого дискурса. Понимаю этот пафос. Человек создал науку, он хозяин в доме. Но человек создал не только науку. Любые сферы деятельности, любые семантические связи, как выражается Вадим Розин, навязывают некоторый способ поведения.

Пиамы Павловны Гайдено – доктор философских наук, профессор, Институт философии РАН:

Я с большим интересом прочитала выступления участников «круглого стола» в «НГ». Это заседание поразило меня одним удивительным, на мой взгляд, обстоятельством (может быть, тут субъективное восприятие, тогда прошу меня простить). Вначале преобладала такая мысль: сейчас в нашей техногенной цивилизации не осталось ничего естественного, ничего непосредственного, как говорил когда-то Теодор Дорман, «в нашей жизни нет больше ничего непосредственного». Все превратилось в техноценозы, биоценозов больше нет...<...> С XVII – XVIII веков научная рациональность начинает теснить, а потом и окончательно замещает философский разум как инструмент рассмотрения приро-

учный способ мышления не является доминирующим у большей части населения. Однако нельзя также отрицать, что рациональность извне *определяет* жизнь в том числе и большей части населения. Повторим то, о чем уже говорили: доминантой культуры является не научная рациональность, а рациональность как таковая. Именно она «навязывает... способ поведения».

По поводу слов Пиамы Павловны Гайдено: «А где же начинается вот эта самая сакраментальная природа-сама-по-себе? <...> Она начинается там, где в самой природе мы находим цели сами по себе, а таковые все живые существа».

Опять, как мы видим, жизнь (сама по себе) оказалась в центре. Напомним в связи с этим, что никто до сих пор не раскрыл тайну живого (чем оно отличается от неживого), т. е. мы никуда не продвинулись дальше ответа древних: то, что оживляет тело, есть душа. Аристотелевская телеология тоже не решает данной загадки, хотя нечто важное здесь приоткрыто: живые существа служат друг другу, и в качестве таковых появляются на свет и уходят в небытие, выпадая из общей жизни. Западный человек,

ды. Дело в том, что именно поэтому научная рациональность не имеет дела, насколько я могу судить, с природой самой по себе. А где же начинается вот эта самая сакраментальная *природа-сама-по-себе*? Она все – только продукт нашей деятельности, практической и умственной? Нет. Она начинается там, где в самой природе мы находим цели сами по себе, а таковые все живые существа. Все живые существа есть существа, построенные по телеологическому принципу. Нам сегодня нужно попытаться взглянуть на природу глазами философии, а именно философия имела дело всегда с целевыми причинами...<...>

Мы познаем природу с помощью категорий рассудка, с помощью причинно-следственных связей, с помощью принципа взаимодействия и так далее.

<...>

Конечно же, научная рациональность – это нечто такое, что по сравнению с разумом составляет некоторую, я решусь сказать, более низкую ступень. Но в то же время без научной рациональности рассматривать что бы то ни было в качестве объекта мы не можем. Поэтому у научной рациональности есть свое место. И это место неоспоримое. <...>

вероятно, забыл это служение. Судьба Запада (как не покажется это странным) зависит, следовательно, от того, сумеет ли он воспринять у Востока идею о единстве жизни, «о мире как о едином организме, различные части которого находятся в своеобразном резонансном отношении друг к другу»¹¹.

О тезисе Пиамы Павловны Гайдено: «Конечно же, научная рациональность – это нечто такое, что по сравнению с разумом составляет некоторую, я решусь сказать, более низкую ступень».

Мы уже говорили об этом при обсуждении проблем первой дискуссии. К сказанному можно добавить, что различение уровней *разума* и *рассудка* (в том числе и научного рассудка), как правило, производится на площадке рациональности, и при этом подразумевается, что иррациональное, безусловно, низшая ступень. Думается, что это как раз то роковое заблуждение, которое мешает искусству (и творчеству вообще) занять законное место.

¹¹ Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре технологической цивилизации. М., 1994. С. 243.

Виктор Иванович Данилов-Данильян – доктор экономических наук, профессор:

<...>

Есть технократы, которые по неведению так думают, что можно техническими способами заменить природные регуляторы окружающей среды. Нельзя! Если говорить о каких-то нормальных перспективах, то за то время, которое при продолжении действующих тенденций развития человека остается до полного уничтожения естественного регулятора окружающей среды, человек ничего не изобретет для того, чтобы этот регулятор заменить. Понятное утверждение? Вот после этого и рассуждайте, пожалуйста, какова роль науки.

Вадим Михайлович Межуев – доктор философских наук, Институт философии РАН:

То, что современная наука разошлась с природой, лишив ее целевой причины, это очень хорошо показала нам Пиама Павловна Гайденко. Я поддерживаю ее пафос, хотя не согласен с выводом.

Аргумент **Виктора Ивановича Данилова-Данильяна** предупреждает нас о той научно рассчитанной катастрофе, которая ожидает Запад за ближним горизонтом. В катастрофе-де повинны научные технологии, и ввиду близости ее наука ничего не успевает сделать. Любопытно, что сценарии этого рода не принимают во внимание абсолютное большинство человечества на Востоке, где мир иной и иные ценности. Это значит, что в сценарии неявно предполагается: в «онаученном» мире все будет решаться исключительно силой Запада. Знание – сила. Или как сказал **Владислав Александрович Лекторский**, «мы живем в таком мире, очень жестоком, где идет борьба за то, какая реальность окажется более реальной в этом смысле. И мы от этого никуда не денемся».

И за это будущее будем бороться?

О тезисе **Вадима Михайловича Межуева**: «...наука даже не часть, а в каком-то смысле – антикультура. Или, во всяком случае, что-то, лежащее за ее пределами».

В любом учебнике (о чем знает каждый школяр) отпечатано как на скрижалях: наука – выдающаяся часть культуры

<...> Другую проблему, не менее острую, а может быть, более драматическую и более трагическую я вижу в расхождении науки с культурой. Не только с природой, но и с культурой. Сегодня пути современной науки, причем во всем ее объеме – и гуманитарной и естественной, и культуры настолько разошлись, что ученые уже не имеют права претендовать на статус культурного человека...<...> Наука – одна из форм культуры, которую надо объяснять наравне со всеми другими. Может быть, только сегодня становится ясно, что наука даже не часть, а в каком-то смысле – антикультура. Или, во всяком случае, что-то, лежащее за ее пределами. Проблема, как я ее понимаю, науки и культуры, на мой взгляд, в конечном счете сводится к следующему – либо наука без культуры, либо культура с философией.

<...>

(здесь мы должны понимать буквально: наука *вы*-дается из культуры). Но, наверное, сказано еще что-то, когда сказано: наука лежит за гранью культуры. Культура *иррациональна* в своем существовании. Наука (системная ее часть, научный рас­судок), наоборот, нечто *рациональное*. Одно исключает другое.

А философия? Где ее место в современном мире? Должна ли философия выбирать между наукой и искусством, как было заявлено Вадимом Михайловичем Межуевым? Как ни высокопарно это звучит, но у философии есть судьба, т. е. в некотором смысле у нее нет выбора. И, думается, что ей суждено мыслить в стороне от любых центров силы.

Приложение

***«Философия нужна не более,
чем поэзия или музыка...»***

[Опыт «деконструкции» стиля]

Мир – симфония, душа – мелодия.

*Душа «на месте», ладно все, и мир ея созвучен. А коль в раз-
воде с ним, то съежилась она.*

Человек не слышит мира, потому что манипулирует им.

Путь естественной жизни самый трудный.

*Отношение к миру – это то, внутри чего ты рождаешься,
живешь и умираешь.*

Человек соразмерен (целому) миру.

Катарсис: очищение от ущербности, половинчатости.

Предельное дано как выход за предел.

Созерцание выпадает из власти (дух ускользает от кесаря).

Китайские мудрецы говорят, что те, кто обрели истину, следуют лишь зову естества (цитата из сочинения Хун Цзычэна, называющего себя «монахом в миру»).

Созерцание – это когда ты зеркало.
(Созерцание есть прекращение *деятельности* сознания.)

Вскочил на коня и поскакал на все четыре стороны. В созерцании это возможно.

Книга природы написана языком поэзии.

Язык поэзии первичен потому, что первично творчество.

Первозданный хаос.

Дух поэтично относится к миру.

Творчество: видеть и принять божественное (без посредников, из первых рук).

В наше время метод мнит себя творчеством.

«В поэзии мысль не зарифмована» (Автор неизвестен.)

Метод – поводок для мысли. О длине поводка: короткий поводок – это формальная логика, длинный – логика диалектическая, максимальный – метафора (пограничная ее точка – символ), а бесконечный – созерцание.

В учении об идеальном государстве Платон осуждает подражательные искусства на том основании, что они приучают граждан к фигуре посредника между человеком и Богом. Подражая, человек должен приобщаться только к безусловно высшему.

Изобретение имеет социальную (деятельностную) природу, творчество – божественную.

Тишина классической музыки.

Против самой совершенной техники (военной в том числе) помогают силы природы.

Герой Джека Лондона – Мартин Иден – погибает оттого, что пытается выжить *внутри* искусственного мира.

Система искусственна. Целое естественно.

Естественный порядок мы не ощущаем.

Искусственный мир объединен ложью.

«Я люблю, когда все налажено: можно думать, о чем хочешь...» (цитата из романа Урсулы Ле Гуин «Обделенные»).

Цикл *вечного возвращения* по В.В. Розанову: **светлая ясность, падение, возрождение.**

«Чтобы возродиться, надо сначала умереть... Исчезает Поглощенное, подменное имя... Подлинное имя воплощает самую суть вещи. Назвать имя – значит обрести над этой вещью власть...» (Урсула Ле Гуин)

Майстер Экхарт: «Мышление есть слушание, которое рассматривает».

Л.Н. Толстой: Настоящее чувство выглядит неправдоподобно. (Ср.: Гераклит: Природа любит скрываться.)

Поэзия есть «мир в самом лучшем его месте». (Рене Шар)

Смысл жизни: поддаться естественному ее очарованию.

Признак духовности: душа благоговееет перед тайной мира.

Картины Клода Моне: пятна *света*.

Свет целого.

О монадологии Г. В. Лейбница. В монадах и в целом мире нет окон. Это значит: они не могут быть предметом деятельности, не ты ими владеешь, а они тобой (ограничивая *русло* свободы).

В *каждом* есть кесарь, философ, поэт. Они *живут* в своем измерении: в *общем, едином, случайном*.

Что такое хайдеггеровское «здесь-бытие»? – Это такое настоящее, которое *само по себе*, т. е. не ради будущего.

Любая вещь больше, чем она есть.

Песня соловья: «Территория моя!». Жаворонок поет: «Разоритель гнезд идет!». (Реальные факты орнитологии)

Чжуанцзы говорил, что тот, кто рассуждает о равенстве вещей, разбивает их единство.

«Философия возможного» Мих. Эпштейна возвестила о конце платоновской эры. Она действительно ставит крест на традиции эссенциализма (т. е. научного поиска все более общей сущности).

В духовном, даже в вырожденных его слоях, физическая причинность ничего не значит. Человек выпил, ему стало «хорошо». С точки зрения физики первое – причина, а второе – следствие, однако *на практике* все наоборот: эйфория – причина выпивки.

Любая необходимость, в которой с нами заговаривает тайна и любой видимый порядок, если вдуматься, невозможны на своем собственном основании.

Душа есть [значит, и Бог есть].

Ева согрешила, то есть поспешила.

У женщины все главное.

С. Кьеркегор говорит: эстетическое наслаждение красотой дается человеку путем отказа от истины, и эта жертва впоследствии дает о себе знать в акте отчаяния. Как это понять? Эстетствующий человек уваливает из-под опеки Бога, забывает страх божий, но единение с высшим в нем заложено конститутивно, как принцип существования.

Без уклонения от завета не бывает и свободы (= оправдание «фаустовской» западной культуры как *перехода* к иному).

Научись забывать свое прошлое – и совесть будет молчать.

Я человек, ты не я, следовательно, ты не человек (о нравственной софистике).

Групповая духовность – это фикция. (Это либо имитация, либо «наведенное состояние».)

Древнее учение хранится в коконе своего времени и переводится на язык любой эпохи.

К вопросу об истине: несоответствие темпераменту (нашего) времени.

Лишь бы человек был хорош, а в какую церковь он ходит – неважно.

У глупого человека и Бог глупый.

Опирайся на себя, ибо Бог в тебе.

А (альфа, начало алфавита) символизирует перевернутую голову быка – жертву в честь богов. Все от Бога. И слово (прав-

ды), и подвижное дело начинается с жертвы насущного. Жертвую мирским, стряхиваю суету, причащаюсь к высокому. Ну что ж, начнем? – С Богом!

Добро помнят неиспорченные чувства.

Виновно ли зло в тех случаях, когда оно не может не творить зло?... (Это не вопрос вины, это вопрос агрессии, которая сама ставит себя вне закона.)

Постмодернизм: морали больше нет, но есть целесообразность (поэтому совесть наивно глупа и неэффективна).

«Неэффективность» славянской психологии (и неадекватность ее) в том, что славянин пытается строить дружественные отношения там, где эффективны отчуждение и расчет.

Говорить с функционером искренне – все равно что с радио.
При этом смешон ты, а не он.

Как отчитываться перед функционерами (перед ревизорами, на экзамене, на защите диссертации и т. д.)? – Заинтриговать, а затем довести до смертельной скуки.

Русская душа жива мечтой (что чаще называют ленью). Это ее спасает.

«Бог за меня, Христос со мною»... «Иногда я-де верую не в Христа, а в Озириса»... «Русская душа в радости язычница, а в печали – христианка»... «Я не хочу истины, я хочу покоя»... «Любовь к родине чревна»... (цитаты из В.В. Розанова.)

Поведение глубже, мощнее, богаче *деятельности* (хотя его считают чем-то низшим).

Не бывает так, чтобы народ, живущий самодостаточно (своими силами), жил неправильно.

Добро первично. *Первичное добро неразлично*. Атрибуты добра: любовь, творчество, свобода. При отсутствии одного из них добро вырождается во зло, но и само обнаруживается (в форме отсутствия).

Бог есть, у кого он есть, и нет, у кого его нет.

Не рви *зеленого* яблока с древа познания добра и зла.

К богу Платона можно обратить те же критические аргументы, которыми Платон побивает идею бога Анаксагора.

Абсолютная свобода – это недостаточная свобода.

Один музыкальный критик сказал: «Оперы Вагнера тоталитарны, в них слишком много порядка, они не дают мне свободы домысливать образ». Свобода Р. Вагнера действительно сдерживает «свободу» чрезмерной активности.

В мире людей Абсолют привязан к своей определенности.

Иосиф Флавий удивляется духовной свободе древних греков, его современников: «Греки ничего **точно** (выделено мною. – В.В.: точность = догматика?) не знают, а говорят то, что каждому на основании его собственного разума кажется наиболее правильным. Они, не задумываясь, противоречат друг другу, спорят между собой, обвиняют в ошибках не только друг друга, но и наиболее общепризнанные свои авторитеты».

Наиболее трудным вопросом философии и религии был (*и остается*) вопрос о свободе.

Если бы добро и зло поделили между собой мир на небо и землю, то не осталось бы места для свободы (= для человека). Зло оправдывается тем (такова одна из теодиций), что только через возможность зла сохраняется свобода человека. Если человек не уклоняется ко злу, если он не колеблется, как синусоида, если он строго следует по линии добра, то он всего лишь марионетка добра, механизм, лишенный самости и свободы. Таким образом, зло есть условие сохранения свободы, есть *жертва* ради свободы. Неизвестно почему, но мир устроен так, а не иначе. Отсюда заключаем, что свобода занимает в иерархии ступеньку выше, свобода дороже. Парадокс в том, что основа и обоснованное меняются местами (ситуация такова, что художник является произведением своего произведения). Вот некоторые типичные подходы (каждый из них имеет своих приверженцев) в решении данного парадокса:

1. *Истоки зла – в стародавнем грехопадении ангела и затем человека (первопредка).* С тех пор мир лежит во зле. Особенность и одновременно недостаток данного решения заключается в жестком и однозначном выведении будущего из прошлого, – примерно по той же схеме, по какой дуб выводится из желудя. В данном случае в жертву приносится сама свобода (и Бог, и человек несвободен, все фатально предопределено).

2. *Война на земле всего лишь отражение высшей гигантомании.* На первый взгляд, этим достигается открытое будущее. Но уж слишком велика жертва: первоисток удваивается. На самом деле парадокс свободы снимается здесь тоже через фатализм, который, правда, не решается выступить в открытой форме. Поскольку противоречие просто «замазывается» и как бы отправляется в сферу бессознательного, то результат получается тот же, что у Фрейда, т. е. проблема возвращается со стократным усилением. Если Бог всемогущ и всеведущ и ни один волос не упадет без воли божьей, то... он и является источником зла. На этом пути мы спасаем догму и как догматики бездумно в жертву приносим безусловную благодать высшего начала. Мы этого не хотели, но мы это сделали. (Кто-нибудь захочет возразить в том смысле, что вместо старой догмы хотят утвердить новую. Но попробуйте отказаться от этой «новой», имеющей в действительности статус неявной фундаментальной предпосылки, и вы получите «наверху» врага человечества.) Рассуждая в данной схеме, Н. А. Бердяев не нашел ничего лучшего, кроме как поместить свободу раньше Бога.

3. *Зло – закономерное проявление свободы человека.* В данном подходе бессмысленность бытия может быть опровергнута тезисом о том, что теперешний человек еще незавершенное творение, что он, так сказать, *становящийся родовой человек*: и ученик, и соучастник творения, и полуфабрикат в одном лице. Будущее открыто. Эта версия адогматична. Проблема в том, что отдельного человека и его отдельную жизнь такое понимание согреть не может, ведь он жертвуется (без его согласия) в пользу будущего рода. С этим в конце концов можно смириться, можно заняться своим скромным духовным самосовершенствованием, перейти в смирении в лучший мир, но тогда жизнь человека в *этом* мире становится чем-то тусклым и несущественным,

жизнь становится транзитом, земля – накопителем и аэропортом.

К чему тогда свобода, если она нейтрализует самое себя?

4. *Зло как извращение первичного добра. Человек выпадает (познавая свободу) из естественного (единого, божественного) порядка мира.* Здесь своя проблема. Она будет состоять в том, что если мы признаем открытое будущее, а значит, непредсказуемую изменчивость мира, то не останется никакой возможности постулировать естественное как благой порядок мира. Возможен, правда, путь, испытанный китайскими даосами, путь безусловного абсолютного доверия к высшему *неопределенному* началу, безотносительно к тому, как мы его понимаем и понимаем ли вообще. Как и в предыдущем случае, будущее остается открытым, а в жертву приносится догматическая форма мышления. Недостаток данного подхода, как ни странно, в его практичности, поскольку путь этот наиболее труден и доступен немногим.

О вреде догм: переходя перекресток, посмотри на дорогу и только потом на светофор.

Из чего угодно в принципе можно сделать все, что угодно.

Новое можно добыть поворотом старого. (Догматик *не видит* новое, это и дает шанс выживания.)

Н.А. Бердяев открыл для себя следующий парадокс: творец (Бог-личность) первый, но *его* свобода «первее». В истории философии это противоречие удалось разрешить только даосам.

Запад: посмотри, каков я. Восток: посмотри, каков мир во мне и через меня светится.

Полюбить чужую культуру – значит понять ее (понять рационально – *о-без-образить* ее).

«Происхождение сущего в не-сущем открыли мудрецы размышлением, вопрошая в своем сердце» (Ригведа). (В части светится целое.)

Известное древнекитайское изречение гласит: человек, познавший себя, может предоставить вещам быть тем, что они есть.

Ступени возникновения материального мира согласно древнему учению Ригведы (из гимна «Космический жар»): 1) взрыв огня; 2) рождение высшего закона мирового единства и истины как слияния духа и единого; 3) появление жидкой пластичной субстанции, которая движется бурно и хаотично; 4) возникновение вселенского ритма времени, производного от высшего мирового закона, этот ритм управляет жизнью.

О жертвоприношении Пуруши (из гимна Пуруше): а) жертва размыкает кольцо времени; б) единое, чтобы сохранить себя в иной форме, должно перейти в состояние множества; в этом смысл и суть *жертвы, т. е. потери*; в) необходимость разъединения единого обусловлена тем, что жертва уже созрела, т. е. внутренне стремится к этому; г) ранее накопленные силы цветения и роста становятся теперь благой силой саморазрушения и преображения. (Текст фрагмента: «Когда боги предприняли жертвоприношение с Пурушей в качестве жертвы, весна была его жертвенным маслом, лето – дровами, осень – жертвой».)

Веды, йога, буддизм и даосизм, а также чань и дзен говорят об одном и том же.

Ср.: удивительное сбережение до наших дней (грандиозной по составу и глубине) *устной* древнеиндийской литературы и оставшийся пепел едва ли не на 90% от доверившихся письму древнегреческих мудрецов.

В древнекитайском трактате «Сицы чжуань» говорится: «...Учитель сказал: «Письмо не до конца выражает речь, как речь не до конца выражает мысль... Совершенно мудрые люди создали образы, чтобы в них до конца выразить мысли. Они установили символы, чтобы в них до конца выразить воздействие мира на человека и человека на мир. Они приложили афоризмы, чтобы до конца выразить свои речи...».

Удивление (по Аристотелю), т. е. легкое опьянение миром, рождает философию.

Философия нужна не более, чем поэзия или музыка.

«Моряки – плохие философы. Если рефлектирующий Гамлет уйдет в море, то он перестанет быть философом» (из интервью режиссера Виктора Конецкого).

На самом деле самоедство, вопрошающее «Быть или не быть?», вовсе не философия, или, по крайней мере, это нельзя назвать любовью к мудрости.

Даже у крайних пессимистов, таких как А. Шопенгауэр, бытие торжествует.

У Гамлета как раз нефилософское отношение к миру. Это отношение *завоевательное*. В тот самый момент, когда человек решает покорить мир, он теряет его. Синдром Гамлета (принц, которому все можно) – последняя стадия ухода от мира.

Философия приглашает к свободомыслию. А можно ли принудить к свободе (в обучении философии)? (Не только можно, но необходимо для дисциплины духа, – отвечает Гегель.)

Философия: главное в твоей жизни.

Чему учит философия? – Она учит культуре свободомыслия на классических образцах мышления.

Классическая философия: самое прекрасное в области мышления.

Нет проблемы – нет философии.

Философский уровень мышления: удерживаться на уровне высокой неопределенности (не соскальзывая в уже известное).

Классическая философская проблема – это не проблема в обычном смысле. Это само по себе положительное знание.

Реальная философская проблема пользуется языком логики, но понять ее можно только через метафору. Даже понятие «материи» внутренне метафорично.

Лекарства против «логицизма»: а) «Логика есть. Но Вы потеряли проблему»; б) «Логика есть, но куда Вы дели основную идею?»; в) «Вы потеряли главное» и т. д.

Каков вопрос, таков ответ. (Вся суть – в вопросе.)

Выдвижение гипотезы: 1) уточняется исходная проблема: в нее вносятся ограничения; 2) рождается идея; 3) возникает рабочая гипотеза на внутреннем языке исследователя. Решение видится в свете эмоциональной уверенности в своей правоте, ведь картинка впервые сложилась в одно целое; 4) рабочая гипотеза обосновывается фактами; 5) гипотеза «выходит в люди», т. е. переводится на язык научного сообщества и непротиворечиво включается в наличную систему знания.

Я знаю, что я ничего не знаю. С точки зрения даоса я не знаю, что это неважно.

Закон (объективный) всегда властвует.

Что такое сциентизм? – Невежество специалиста.

Можно построить такую модель, в которой утверждается, что такие-то духи однозначно вызывают такие-то случайные события (духи и события предварительно сводятся в типологические группы). Указанная модель отвечает всем канонам научной строгости. «Духа» можно даже измерить.

В технике человек наркотически опьяняется властью над природой.

Парадокс гегелевской философии: логика преодолевается логически.

Строгость философской мысли: полное подчинение проблеме и *только* проблеме.

Хайдеггер: от техники мы должны не избавиться, а освободиться.

Понаблюдайте за теми, кто питает страсть к силлогизмам. Они не замечают, как постоянно впадают в софистику (поскольку возможности силлогизма весьма ограничены).

Материалистическая философия прислуживает естествознанию, и именно поэтому как философия она смешна.

Не нужно доказывать то, что сложнее доказательства.

Шаги распознавания бытия: 1) в познании мы узнали, что можем познавать то или другое; 2) в рефлексии мы узнали, что все имеет основание; 3) в герменевтике мы поняли, что принцип основания принадлежит не миру, а познающему субъекту; – все это подводит к экзистенциальному осмыслению бытия, в котором человек и бытие нерасторжимы. (Примерная реконструкция

рассуждения М. Хайдеггера в книге «Положение об основании».)

«...Мышление есть внимательность к существенному... (Хайдеггер М. Положение об основании. М., 1999. С. 234) ...

Гельдерлин: «Нуждаются... священные стихии для славы в сердцах чувственных человеков» (Там же. С. 250) ... Путь... ведет и освещает, приносит, так как поэтизирует. Поэтизировать здесь значит: позволять высказываться чистому зову присутствия как такового... (С. 253)».

По Хайдеггеру, главное в истории философии – «преобразование герменевтической ситуации» (Там же. С. 289).

Современное школьное и вузовское образование не дает *права* на ошибку: запрет на творчество.

В информационный век следует найти способ свертывания философского знания.

Хайдеггеровская деструкция рождается в школе гегелевской диалектики.

Лозунг для философских учебных курсов: «Платон мне друг, нет истины дороже!».

Философски обучать (вопрошанием) гораздо важнее, чем излагать философию.

Философия балансирует между целым и общим.

В философии главное не решить проблему, а понять ее.

Философия проблематизирует известные истины (в них вылавливает неизвестное).

Неверно, что философия мыслит без фактов. Философия просто держится малопонятных (для внешнего наблюдателя) фактов. Эти факты соразмерны сложности ее объектов.

В философии важно не то, что ты знаешь, а то, что ты можешь.

Р. Сафрански иронизирует по поводу возвышенных банальностей, в которые постоянно впадает М. Хайдеггер. Но оживить банальное действительно входит в задачу философии.

Знают все, познают немногие.

«Логически правильная мысль должна быть непротиворечивой». По правилу Б. Рассела, содержание тезиса нельзя распространять на сам этот тезис.

В наших школах и вузах *фактически* насаждают следующий ложный принцип: «Чем больше науки, тем меньше места для ве-

ры в Бога». Но это противоречит фактам. Все или почти все великие творцы современной науки, включая А. Эйнштейна, были глубоко верующими людьми. Правда в том заключается, что люди, применяющие готовое знание, как правило, атеисты.

Творческий дух человека всегда обращен к Богу.

Для древнего грека поиск оснований математического знания – полная бессмыслица потому, что для него математика – божественная основа мира. Точно так же для Аристотеля законы формальной логики задают мировой порядок. В божественном порядке противоречия недопустимы (они-де недостаток человеческого разума).

Отметая философию, мы впадаем в худшую философию.

Всю историю западной философии (= историю западной рациональности) можно рассматривать как подстрочные примечания к Платону. (Об этом определенно говорят Г. Гегель, А.Н. Уайтхед, Б. Рассел, Н.А. Бердяев и др.)

Платон не был «платонистом».

Зачем нужно изучать философию? – Чтобы узнать, что окостеневший мир ущербен.

Зачем нужна философия? – Чтобы знать себя.

О чем философия? – О наиважнейшем.

Парадокс в том, что философия ради пользы дела должна возбудить в человеке определенный комплекс неполноценности, в некотором смысле она должна задеть и обидеть.

Заблуждение – источник истины.

Критерий научной истины – сила (техники).

В философском споре рождается *понимание проблемы*.

Научное издание

Васильев Владимир Федорович

**Проблемы
рациональности**

Монография

Редактор, корректор В.Н. Чулкова
Компьютерная верстка И.Н. Ивановой

Подписано в печать 12.04.2006 г. Формат 60×84/16.
Бумага тип. Усл. печ. л. 13,02. Уч.-изд. л. 10,77.
Тираж 200 экз. Заказ .

Оригинал-макет подготовлен
в редакционно-издательском отделе ЯрГУ.

Ярославский государственный университет
150 000 Ярославль, ул. Советская, 14

Отпечатано
ООО «Ремдер» ЛР ИД № 06151 от 26.10.2001.
г. Ярославль, пр. Октября, 94, оф. 37
тел. (4852) 73-35-03, 58-03-48, факс 58-03-49.

