

В. Н. Порус

Рациональность философствования и перспективы культуры*

Когда спорят о «рациональной философии», дискуссия легко соскальзывает на обсуждение терминов. Что такое рациональность? Что такое философия? Об этом можно говорить бесконечно. Боэцию Философия являлась прекрасной женщиной, утешавшей его мудрыми речами на краю гибели. В наше время нередко услышишь, что философия — замшелый мусор, который пора вымести из университетских аудиторий. Среди участников нашего семинара, я полагаю, нет сторонников одиозных взглядов, но каждый имеет свою точку зрения на эти предметы. И если нас собрал здесь общий интерес к названной теме, то прежде всего надо бы договориться о приемлемых подходах к ее обсуждению.

Я бы хотел обсудить возможные последствия наших представлений о рациональности и рациональной философии для понимания культуры и ее перспектив.

Для начала приведу пример, иллюстрирующий довольно распространенное представление о рациональности. Замечу, что оно определено как раз озабоченностью связью понятий «рациональность» и «культура».

Г.Л.Тулчинский под рациональностью понимает «эффективность и конструктивность целенаправленной деятельности»¹. Это довольно распространенное понимание рациональности. Смысл его прост: рационально все, что способствует достижению поставленной цели, нерационально то, что не способствует этому, иррационально

* Доклад на методологическом семинаре «Рациональная философия» (ИФ РАН, 14 нояб. 2002 г.).

то, что уводит от цели, препятствует ее достижению. Возможны по крайней мере две стратегии целенаправленной деятельности и, соответственно, два типа рациональности. Первый тип — «техническая рациональность» — связан с идеей «замышленного действия», имеющего определенную цель. Таковы, например, действия любого «креатора»: столяр задумывает стол и реализует этот замысел, преобразуя некий материал с помощью эффективных инструментов в соответствии с неким конструктивным планом; мир есть реализация Божественного замысла (какими инструментами пользовался Создатель, нам судить не дано). Г.Л.Тульчинский говорит, что синтез идей «технической рациональности» и «единобожия» дает то, что мы называем «европейской рациональностью». «От Бога-творца к деизму и от него к человеку-инженеру — вот путь европейской цивилизации»².

Второй тип — «космическая рациональность», она связана с идеей гармоничной целостности мира, близка идее «Дао» как истины-пути и ответственности за следование ему, ответственности за гармоническую целостность мира. «Космическая рациональность» не отбрасывает «техническую». Познать меру и глубину ответственности человек может только традиционными рациональными методами (теоретическое знание, моделирование и др.). Однако «техническая рациональность» не является в этом случае самодостаточной, она подчинена «космической рациональности», является средством для нее.

Легко понять, что в основе этой типологии лежит *различие целей*, относительно которых определяется рациональность деятельности. Для «технической рациональности» выбор цели не существенен. Что строит «креатор» — больницу или газовую камеру для умерщвления «неполноценных» людей — это никак не сказывается на определении его деятельности как «технически рациональной». Если он объявляет свою цель важной, значительной, благородной, возвышенной, великой, божественной — это его личное дело. Конечно, он может оказаться «самозванцем». Кто-то строит «счастливое будущее» для людей, которые вовсе его на то не уполномочивали; у строителя и у тех, для кого предназначена его постройка, могут сильно расходиться представления о счастье. Но самые ярые противники целей «самозванца» не могут не признать его действий рациональными, если они действительно «конструктивны и эффективны» для достижения этих целей. Например, действия Пол Пота, который стремился в нищей Кампучии обеспечить приличный уровень жизни, уничтожив несколько миллионов «лишних ртов», можно обсуждать с точки зрения их «технической рациональности» (кому-то они покажутся вполне и даже единственно рациональными, кому-то — не совсем удачными,

кому-то — идиотскими), при этом вопрос о их моральной оценке (благородные они или подлые, возвышенные или низменные, «людоедские») просто не имеет смысла.

Субъект «технической рациональности» отвечает только за достижение целей деятельности, но не за смысл самих целей. Тот, кто нажимает кнопку пусковой установки смертоносного оружия, отвечает за то, чтобы была нажата «правильная» кнопка и чтобы ракета поразила цель. Он не несет ответственности за выбор цели. Тот, кто полагает некую цель, тоже может действовать в духе «технической рациональности», если решит, что достижение данной конкретной цели есть эффективное средство для достижения некоторой иной, возможно, более общей цели. Когда цели весьма отдаленны и носят абстрактный характер (например, достижение всеобщего счастья и справедливости), то судить о «технической рациональности» действий, к ним якобы направленных, очень трудно. «Техническая рациональность» локальна, ее сфера ограничена обозримыми в своих последствиях действиями. Это позволяет устанавливать более или менее явную ответственность «креатора». Тот, чьи цели неизвестны или несоизмеримы с человеческим пониманием, не подлежит и ответственности за действия, им совершаемые: к нему можно направлять мольбы, его можно проклинать, но нельзя обвинять в том, что он якобы действует неэффективно или нецелесообразно.

Как знать, быть может, те, кто считают, что Мир не создан никем, а обладает лишь «естественной целесообразностью», сами того не ведая, выступают адвокатами Создателя, обеспечивая Ему алиби на том суде, на котором человек судит Бога. Возможен ли такой суд — этот вопрос оставим для иных дискуссий.

«Космическая рациональность» (синоним Дао) — путь к заведомо великой и возвышенной цели, всемирной гармонии. Понятно, что на этом пути ограничен произвол при выборе частных «технических» целей. Став на этот путь, рациональный «креатор» не должен своими действиями вызывать нежелательные, разрушительные и противогуманные эффекты (от этого разрушился бы сам путь, а это, в свою очередь, было бы нерационально!). «Техническая рациональность» — полезная вещь. Ее можно и нужно использовать как «эффективное» и «конструктивное» средство достижения целей, согласных с Дао.

Какой тип рациональности автор считает более высоким, объяснять не надо. «Путь традиционной рациональности — путь произвола и самозванства, путь разрушения природы, человеческих связей и душ. Другой путь — путь свободы и ответственности, путь утверждения бытия и гармонии — и в душе, и с миром»³. Также не будем выяс-

нять, в чем именно состоит «путь Дао», что такое «космическая гармония», кто и как отличает «высокие цели» от «низких» или «плохих», каким образом «телеологический принцип» применим ко всем и всяким родам человеческой деятельности, и другие, столь же сложные и древние вопросы.

Меня интересует другое. Что проясняется, когда термин «рациональность» редуцируется к понятию «целесообразности»? Разве этот второй термин более «ясен» и «отчетлив», чем первый? Не думаю.

Может ли быть рациональной деятельность, которая не достигает поставленной цели? Возьмем такую, казалось бы, заведомо рациональную деятельность, как научное исследование. Как часто бывает, что оно не достигает цели — той, которая была намечена и поставлена исследователем! Но ход исследования вполне логичен, последователен, конструктивен. Что делать, бывает: все усилия напрасны, исследование не привело к искомому результату, оно оказалось «неэффективным». Значит, оно не было рациональным?

Цель научного познания — истина. Пусть так. Тогда, напомнил Т.Кун, большинство научных теорий, оказавшихся ложными, должны считаться нерациональными, поскольку они не достигли этой цели. Такова цена сведения рациональности к целесообразности.

Позорительна сама идея «определения» рациональности через какие-то иные, якобы «интуитивно ясные» понятия и термины. Можно показать, что какая бы то ни было редукция рациональности — к логичности, последовательности, согласованности частей во взаимосвязи целого, к причинно-следственным объяснениям, к следованию образцам деятельности (практической или теоретической) и т.д. — всегда может быть подвергнута критике. А ведь большая часть нашей литературы по проблеме рациональности — это как раз попытки развертывания различных «интуиций» относительно природы рациональности в методологические концепции.

Общее свойство таких попыток в том, что они вращаются в «логическом круге» — рациональность «определяется» через какие-то свои признаки, а те, в свою очередь, считаются признаками именно рациональности, а не чего-либо иного. Попробуйте ответить на вопрос: рационально ли считать рациональность сводимой к целесообразности? Какая цель преследуется таким сведением? Можно ли говорить о выборе цели как об особой целесообразной деятельности? На эти вопросы можно дать самые разные ответы.

Легко показать, что и с «философией» дело обстоит ничуть не лучше, чем с «рациональностью». Поэтому, повторю, бесконечное выяснение смыслов этих терминов может окончательно запутать дело, и до обсуждения темы «рациональная философия» мы так и не дойдем.

На одном из заседаний нашего семинара И.Т.Касавин предложил соблазнительный подход: прекратить непродуктивные споры о рациональности, признать, что есть интуитивно ясные представления о рациональности научных и философских текстов и следовать этим представлениям, когда речь идет об оценке таковых текстов. Тогда, например, рациональной философией («рациональным философствованием») будет такая, которая отвечает следующим требованиям: последовательность и логичность рассуждений, отказ от метафизических претензий, отказ от построения всеобъемлющих (онтологических или аксиологических) систем, вообще отказ от необоснованных требований универсализма, выведение своих суждений из фактов и правильных описаний (дескриптивизм), а не из «первопричин» и тому подобного. Короче, это набор хорошо знакомых требований из анти-метафизических программ, например позитивистской.

С методологической точки зрения это означает, что философские рассуждения, если без них нельзя обойтись, должны отвечать некоторым критериям рациональности, обычно применяемым в науке. Другими словами, философия, чтобы быть рациональной, должна быть научной (или похожей на науку).

Что такое «научная или *похожая на науку* философия»?

Один из успешных ответов: это философия, которая использует для своих целей методы и суждения науки, в том числе математики и логики. Например, желает философ что-то сказать о пространстве и времени — будь добр, рассуждай об этих предметах, используя терминологию и выводы, скажем, ньютоновской или эйнштейновской физики, хотите рассуждать о причинности, пожалуйста, говорите в терминах каузальной логики, рассуждайте о принципах квантовой механики, обсуждаете понятие бесконечности — используйте теорию трансфинитных множеств и т.д. Особенно важно «онаучивание» философских рассуждений о человеке и обществе: здесь кивают и на биологию, и на социобиологию, и на психологические теории, и на социологию, и на прочие теории, в которых так или иначе человек и общество предстают научному исследованию. То же самое можно сказать об этике и аксиологии: они также могут использовать данные и выводы психологии, модальной логики, истории культуры и т.д.

Что сказать о такого рода философствовании? В принопамятные времена, когда в отечественной философской литературе было больше пустословия и идеологических заклинаний, чем действительного содержания, такое «пропитывание наукой» некоторых текстов оказывалось полезным; ведь помимо прочего, оно требовало реаль-

ной образованности, оно давало возможность ученым говорить с философами и сообщать некоторые удивительные вещи, о которых философы составляли свое суждение. Иногда это приносило обоюдную пользу и удовлетворение, иногда было пустой тратой времени и бумаги, а иногда оборачивалось фантазмагорическими скандалами и погромами.

Теперь другие времена. И хотя, как и встарь, философские работы мимикрируют «под науку», насыщаясь сверх меры научной терминологией, украшают себя ссылками на научную классику, «инкрустируют» свои рассуждения respectable цитатами из физики или социологии, биологии или теории систем и т.д., уже труднее объяснить, зачем все это делается и кому нужна философия, говорящая не на своем языке, а на языках различных наук (наподобие русских дворян XIX века, демонстрировавших свою принадлежность к привилегированному классу превосходным знанием французского и почти полным неумением изъясняться по-русски).

Иногда говорят, что таким-де путем философы не только «образованность показывают», а наводят мосты между науками и философией, к тому же «обобщают» научные идеи и методы, доводя уровень обобщения до мировоззренческого статуса. Не буду оспаривать такие заявления. Блажен, кто верует, тепло ему на свете. Но все-таки замечу, что подобные заслуги могли бы признать за собой очень и очень немногие и что-то не слышно радостных кликов в среде ученых по поводу того, что их идеи так хорошо и плодотворно обобщаются философами. Зато всю слышны голоса тех, кто называет эти потуги бесплодными умствованиями, а попросту — паразитированием на науке, которая не нуждается в подобных услугах, как их ни рекламируй и в какую броскую обертку не заворачивай. Далекое не всегда это голоса умных людей, часто — даже совсем наоборот, но хор их все громче, и разве нет у подобных заявлений некоторых резонансов?

Возможен иной ответ: рациональная философия становится чем-то вроде науки, если ее проблемы рассматриваются и обсуждаются в соответствии с критериями научной рациональности. Иначе сказать, если даже само содержание философии не является научным, его раскрытие и изложение должны совершаться так, словно это происходит за столом научной дискуссии.

А что происходит за этим столом? Если это описать в терминах методологии науки, то можно сказать, что все участники дискуссии следуют (обязаны следовать) определенным критериям научной рациональности. Кто и как устанавливает эти критерии, об этом будет сказано ниже. К ним относятся правила и законы логики, принципы

и законы фундаментальных наук, нормы и правила научно-исследовательской деятельности, образцы решения исследовательских задач, а также многое другое — все, относительно чего можно сказать: если знание или способ его получения соответствуют этим критериям, то они *научно-рациональны*.

Возможны различные системы критериев такого рода. Их различие определяется тем, какие именно критерии играют в них важную (системообразующую) роль, а какие имеют второстепенное значение; кроме того, системы могут различаться по составу входящих в них элементов (например, в одних системах важнейшую роль играет принцип детерминизма, в других он может иметь «периферийное» значение или даже вовсе исключаться из числа критериев рациональности; одни системы включают в себя правила классической «двузначной» логики, другие обходятся без некоторых из них, например без закона «исключенного третьего»; некоторые виды рациональных рассуждений в рамках аристотелевской физики не будут таковыми в рамках ньютоновской физики и т.п.). Различные системы критериев научной рациональности можно рассматривать как модели, с помощью которых строится «образ рациональной науки»⁴. Иначе сказать, благодаря этим моделям возможны ответы на вопрос, рациональна или нерациональна та или иная научная теория, дисциплина, тот или иной способ научной деятельности. Понятно, что такие ответы релятивизированы по отношению к различным моделям научной рациональности. Поэтому правильный ответ на вопрос «рационален ли данный фрагмент науки?» будет следующим: «рационален (нерационален) с точки зрения данной модели научной рациональности».

Выделим два типа таких моделей. К первому типу (M1) отнесем те модели научной рациональности, которые позволяют судить о рациональности или нерациональности некоторой системы научного знания (научной теории, научно-исследовательской программы, доказательства, системы аргументации и пр.). Ко второму типу (M2) отнесем модели, позволяющие судить о рациональности (нерациональности) изменения (перестройки, модификации, замены и пр.) систем научного знания (критерии выбора теории, критерии роста достоверности, критерии увеличения правдоподобия или роста эмпирического содержания теории и т.д.).

Оценка рациональности некоторой системы научного знания по модели M1 является достаточной для того, чтобы провести разграничительную («демаркационную») линию между рациональным и нерациональным научным знанием. Всякое знание, систематизирован-

ное таким образом, что это нарушает какое-либо требование $M1$, или удовлетворяющее такому критерию, который несовместим с $M1$, считается *нерациональным* или *иррациональным*.

Это дает некоторое решение вопроса о том, что такое «рациональная научная критика». Такая критика всегда относительно некоторой модели типа $M1$. Пусть даны две системы научного знания, $S1$ и $S2$, каждая из которых рациональна «по-своему»: $S1$ рациональна с точки зрения модели $M1_a$, $S2$ — с точки зрения модели $M1_b$. Тогда $S1$ «нерациональна» с точки зрения модели $M1_b$, $S2$ «нерациональна» с точки зрения $M1_a$. Иначе сказать, критик всегда «рационализует» некоторую систему знания с позиции своей рациональности. Именно поэтому «рациональная критика» всегда ограничена; «универсальная рациональная критика» была бы следствием предположения о существовании некой «абсолютной системы критериев рациональности» — чего-то вроде Божественного свода правил Ума.

Несмотря на свою ограниченность, рациональная научная критика всегда возможна и почти всегда полезна. Неправы те, кто говорит о «не-соизмеримости» моделей научной рациональности. Если одна модель включает в себя «закон исключенного третьего», а другая отвергает его применимость, то критики, пользующиеся этими моделями, не только могут привести множество вполне рациональных аргументов, обосновывающих свою правоту, но и прекрасно поймут друг друга, хотя и останутся при своих убеждениях. Добавим, что модели научной рациональности могут различаться некоторыми своими элементами или способами их организации в систему, но никогда не бывает так, что эти модели «абсолютно различны», иначе какая-то из них вообще не имела бы отношения к науке.

Особенность модели $M2$ заключается в том, что она позволяет провести иной тип «демаркации» — не между рациональной и нерациональными системами знания, а между рациональным и нерациональным способами изменения этих систем, их развития, роста, выбора между ними и т.д. Например, если $M2$ включает в себя критерий «роста эмпирического содержания теории», то рационально выбрать из двух систем $C1$ и $C2$ ту, которая обеспечивает этот рост, и нерационально упорствовать в применении $C1$, если эта система не обеспечивает рост эмпирического содержания или делает это хуже системы $C2$ (И.Лакатос).

Важно подчеркнуть, что в данном случае на выбор оказывает решающее влияние именно критерий «роста эмпирического содержания», а не другие критерии рациональности, даже такие важные, как, например, критерий непротиворечивости системы знания. Если про-

тиворечивая система при определенных условиях (разумеется, не безусловно, не огульно, иначе работал бы логический принцип «из противоречия следует все, что угодно») дает возможность увеличивать рост эмпирического знания, то ее применение, т.е. выбор этой системы среди прочих, является рациональным. Вопрос о рациональной критике с помощью M2 решается также вполне определенно.

Таким образом, научная рациональность описывается *двумя типами моделей*, и оба эти типа («критериально-нормативный» — M1 и «критико-рефлексивный» — M2) необходимы для такого описания, хотя взятые в раздельности, они противоречат один другому (противоречат потому, что M1 *не допускает* никакого изменения, а M2 *предполагает* рациональное изменение некоторой системы знания), но, взятые совместно, работают в соответствии с принципом дополнительности⁵.

Очень важен вопрос о том, каким образом образуются модели обоих типов. Это вопрос о том, как некоторые утверждения (сформулированные в виде принципов, законов, правил и т.д.) принимаются в качестве критериев научной рациональности. Я в некоторых своих работах исходил из гипотезы, что таковыми они становятся как *конвенции*, принятые научной элитой, которые затем через систему обучения, профессиональной подготовки научных кадров, а также через некоторые другие важные каналы, внедряются в сознание работающих в науке людей, интериоризируются в нем, а потому приобретают статус «априорных» (в известном смысле) начал, выступающих как условия осмысленной научной деятельности. Однако этим еще не объясняется то, *на каком основании или основаниях принимаются эти конвенции*.

Опять зададим детские вопросы: почему следовать тем или иным законам логики — рационально, а нарушать их или не обращать на них внимания — нерационально или иррационально? Почему в XVIII веке уподоблять мир и мировые процессы работе механизма (часов, например) — считалось рациональным, а предполагать энтелехию или мировую душу (вспомним попытки романтиков XVIII века создать неньютоновскую науку) — нерациональным? Иными словами, чем все-таки руководствуются люди, когда отождествляют рациональность (разумность) своих рассуждений со следованием таким-то, а не иным, критериям?

Конечно, можно на такие вопросы вообще не обращать внимания. Приходится слышать, что вопрос о рациональности решается просто и ясно: все логически грамотное, последовательное, а в науке — еще и соответствующее определенным законам (законосообраз-

разное), упорядоченное, выстроенное в строгую цепь причинно-следственных объяснений и т.д., все это и есть «рациональное». Да, здесь есть некое подобие «логического круга», но это неизбежно на уровне широких, даже предельных обобщений (некто подобное некогда утверждал философствующий вождь мирового пролетариата, когда «определял» материю через сознание и *vice versa*).

Опять-таки не буду спорить. Мне сейчас важно (важнее, чем допытываться, какой именно уровень обобщения можно считать предельным, чтобы соглашаться с наличием на этом уровне неизбежности «логического круга») понять, почему иными мыслителями одни критерии рациональности считаются бесспорными и общепринятыми, а другими — те же самые критерии либо подвергаются сомнению, либо вовсе отвергаются. Почему закон «исключенного третьего» одними логиками и математиками принимается в качестве бесспорного критерия рационального доказательства, а другими критикуется и отвергается? Почему ссылки на интуитивную ясность и очевидность могут безоговорочно приниматься в качестве оснований для того, чтобы считать научное рассуждение доказательным (рациональным), и столь же безоговорочно отвергаться в качестве таковых? Почему для одних ученых наличие «контрпримера» является достаточным основанием для того, чтобы применить по отношению к гипотезе *modus tollens*, а для других — вовсе нет?

Я думаю, что ответы на подобные вопросы сводятся к некоторому почти очевидному факту. Критерии рациональности, образующие ту или иную модель М1, зависят от *философских положений*, явно или неявно принимаемых учеными. Иными словами, каковы философские взгляды ученого (его философское мировоззрение), таковы и критерии рациональности, которые он согласен принять (заключив при этом соответствующие конвенции с другими учеными) и которым он согласен следовать, считая их обязательными.

Таким образом, принятие моделей научной рациональности — это процесс, основанный на некоторой философии. Корни научной рациональности уходят в почву философского мировоззрения.

Это относится к моделям рациональности обоих типов: М1 и М2. И рациональность научных теорий (например), и рациональность процессов изменения научных теорий или программ зависят от того, какая «философия рациональности» доминирует в данный период развития науки. В качестве примера можно привести эволюцию взглядов на процессы изменения научного знания от индуктивизма и кумулятивизма до, скажем, методологии научно-исследовательских программ Лакатоса или концепции «умеренного рационализма» Ньютона-Смита.

Зафиксируем этот вывод и перейдем к рациональности философствования. Поставим вопрос так: можно ли рассуждать о рациональности философствования в терминах моделей М1 и М2?

Что касается модели рациональности типа М1, то она может применяться в тех случаях, когда философская концепция изложена в виде системы. Разумеется, тогда от нее можно требовать логичности, последовательности, соответствия между основоположениями и выводами (следствиями). Очевидно также, что система критериев рациональности, применимых для оценки *философствования*, не может совпадать с системой, применимой для анализа *научных систем*. Некоторые критерии научной рациональности просто бессмысленны для оценки философии: например, критерий эмпирической проверяемости, законы фундаментальных теорий. Для философствования важны такие критерии рациональности как логичность, последовательность, доказательность, точность терминологии, однозначность семантических характеристик, непротиворечивость, системность, взаимосвязанность различных фрагментов и направлений исследования и т.д.

Всякая ли философия может быть представлена как концептуальная система? Систематичность — принцип *научного знания*. Если философ строит свою концепцию, ориентируясь на этот принцип, то он сближает, а иногда и отождествляет свою философию с наукой. Так, Гегель заявлял, что «истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее», и свою философию считал не более и не менее как универсальной наукой: «Моим намерением было — способствовать приближению философии к форме науки, к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию* и быть *действительным знанием*»⁶.

Конечно же, не все философы согласны с Гегелем в этом вопросе. Классический оппонент Гегеля — Кьеркегор, например, резко выступал против отождествления философии с «действительным знанием», утверждая, что философия, занимаясь самым важным для нее вопросом о человеке и его личности, принципиально не может быть систематизируемой и выражать некоторое «объективное» (всеобщее) знание. Если же философ все же пытается выразить «невыразимое» в терминах всеобщего знания, то он как бы раздваивается: с одной стороны, это философ-профессионал, работающий на потребу публики, к тому же за деньги, в этой своей ипостаси он говорит и пишет, выступая в роли (часто самозваной) представителя человечества; с другой стороны, он остается личностью, которая философствует, вовсе не претендуя ни на общезначимость и объективность своих сужде-

ний, ни на их рациональность и истинность. При этом он, разумеется, рискует: Кьеркегор говорил о том, что это риск «безумия», т.е. риск невозможности отделить здравомыслие от сумасшествия, болезни.

Возможно, именно нежелание рисковать является причиной того, что некоторые философы, близкие по духу Кьеркегору, все же претендовали и претендуют на систематичность своих концепций, приводя в систему то, что в принципе не может быть систематизируемым. Таковы системы Сартра, Хайдеггера. Вопрос о том, являются ли их философские концепции действительно системами, а не псевдосистемами, то есть текстами только имитирующими систематичность — мы оставим сейчас в стороне, он требует специального анализа. Выскажу только догадку, что их системность — это лишь маскарадный костюм, в котором эти псевдосистемы являются на философский бал.

Таким образом, применять к анализу философствования на предмет его рациональности систему критериев, составляющих модель типа М1, — предприятие, которое может быть успешным только в том случае, если это позволяет сам тип философствования. *Иными словами, всякая философия сама решает, применим ли к ней метод критериального анализа, устанавливающий ее рациональность или нерациональность.*

В самом деле, какие суждения в рамках философской концепции играют роль, аналогичную той, какую в научных системах играют фундаментальные положения и принципы (например, т.н. «законы природы»? Это, конечно, основные, исходные положения, определяющие характер философии (что-то вроде «Материя первична, сознание вторично», «Мир бесконечен и не сотворен», «Истина есть соответствие знания определенной реальности» и т.п.). В ряду таких положений может быть, например, такое: «Истина должна быть найдена в том, что все привыкли считать парадоксом и абсурдом» (Л.Шестов). Следовательно, оно должно выполнять роль критерия рациональности. Если в эту же самую систему входит положение о том, что противоречие (абсурд) не допустимо в значимых рассуждениях (логический «закон непротиворечия»), то сама модель становится абсурдной и противоречивой. Как оценить такую ситуацию?

Для философии, в которой нарушение закона непротиворечия является ошибкой или пороком, такая модель просто должна быть отброшена. Но философская концепция Л.Шестова вовсе не такова. Что же делать? Посоветовать Шестову отказать от своего требования допускать абсурд? Но это значило бы советовать ему заняться чем-то другим, а не философией. Назвать его философию «абсурдной», «иррациональной», а на все его попытки доказать свою правоту про-

сто «замкнуть руками слух, чтоб этой речью недостойной не оскорбился гордый дух»? Нечего-де и слушать человека, который не может отличить абсурд от рационального рассуждения. Таких философов, как Шестов, следовало бы лечить в психиатрической клинике — вот и весь приговор суровых критиков философского иррационализма.

Приговор-то суровый, но какое отношение он имеет к философии? Кто и когда уполномочил суровых критиков выступать от имени всей философии, а не от какого-то ее отдельного, пусть и многочисленного цеха? Что если философ полагает свою философию передачей внутренним, глубоко интимным движений души, а не только интеллекта, если он уверен в том, что дело философа — «заставать» дух за порождающей работой, а не окончательная шлифовка суждений, после которой они прямым ходом идут во всеобщее употребление? И разве не прав М. Фуко, который доказывал, что применение рационально-когнитивных методов к анализу душевных движений индивида немедленно превращает этот анализ в психиатрическую практику, но не может быть признан философией?

Да, это выглядит как парадокс: философы, подобные Шестову, *рассуждают* об абсурде, приветствуя его как условие проникновения в подлинность человеческого бытования. Но рассуждают, ориентируясь на *логику, правила и нормы языка, его грамматику*, переходя от одних доводов к другим, приводя иллюстрации и «подтверждающие факты»... Короче, они действуют так, будто они рационалисты, взявшиеся... разрушить рационализм. Рациональные средства используются ими как инструменты, без которых трудно обойтись. Не молчать же в самом деле, чтобы показать, что «мысль изреченная есть ложь», ведь даже эту мысль нужно «изречь»!

Рациональное философствование, которое приводит к отрицанию рациональности, похоже на рассуждение по типу «парадокса Эвбулида». Возможно, поэтому многие мыслители предпочитают иной способ философствования, порывающий с манерой наукообразного рассуждения, приобретающий черты непрерывного вопрошания, «биения» мысли о словесную скорлупу, прибегающий к метафорам, афоризмам, что сближает их философские тексты с поэзией, эссеистикой, художественной прозой. Таковы Ницше, Шестов, Достоевский, Розанов, Батай, Мамардашвили, Милош, Камю и множество других. «Рациональная реконструкция» таких текстов — дело трудное и неблагодарное, если вообще возможное. Здесь — широкое поле для интерпретации, субъективного истолкования, герменевтического анализа и т.п. Если «рациональная реконструкция» все же проделывается, часто бывает, что она и реконструируемый философский текст обладают различными значимостями, даже различными смыслами.

Примеров тому — превеликое множество. Возьмем почти наугад один из них: «Познание вульгарное или познание, обретенное в смехе, тоске либо в другом подобном опыте, подчинены — что вытекает из правил, которым они следуют, — краю возможного. Каждый вид познания значим в своих пределах, причем следует знать, что может значить этот вид познания, если край тут, рядом, следует знать, что ему добавляет опыт крайности. Прежде всего, следует знать, что на краю возможного все обрушивается: рушится ли само здание разума, в миг немислимого мужества рассеивается вся его величественность; из этих руин поднимаются шаткие останки, им не успокоить чувства смятения. Бесстыдно и тщетно кого-то обвинять: так было нужно, ничто не может устоять перед необходимостью двигаться дальше. Иной, если потребуется, заплатит безумием»⁷. Что это — поэзия или философия? То и другое? Ни то, ни другое? Подвергать подобные тексты «рациональной реконструкции» так же сложно, как пересказывать «своими словами» молитвы. Крошечная мысль: познание всегда ограничено теми средствами, которыми оно располагает, но стремление познавать во что бы то ни стало вынуждает искать новые средства. Но текст Батая написан вовсе не для того, чтобы передать эту банальность. Огромная тревога так и хлещет через рамки слов, мы чувствуем и понимаем смятение автора, заражаемся его страхом перед безумием, вместе с ним заглядываем в бесконечную пустоту, в пропасть, разверзшуюся перед тем, кто рискнул «в миг немислимого мужества» шагнуть «за край», туда, где нет под ногами прочных опор «всеобщего», где нет вообще никаких опор, а человеку нужно рассчитывать только на себя, и нечем проверить этот расчет, но нельзя и останавливаться, зависать в пустоте, а значит, надо идти (падать?), и безумие — не слишком большая плата за это движение.

Я уже сказал выше, что рациональная критика всегда опирается на принятые критиком критерии. Выбор критериев зависит от философской позиции этого критика. Но это и означает, что рациональная критика философских концепций — это не суд некоей якобы существующей независимо от всех философий рациональности, а *спор различных философий*. Если я пытаюсь применять к анализу философского текста такие критерии рациональности, которые отвергаются самим этим текстом (именно отвергаются, а не бессознательно нарушаются его автором!), то я вступаю с ним в идейный спор. Мой приговор predetermined еще до того, как выслушаны доводы моего противника, это не суд, а поединок.

Проблема рациональности философии (философствования) *возникает* только в рамках определенных философских взглядов, тем более *решается* только в этих рамках.

Так, философ-аналитик, пытаясь оценить рациональность философствования некоего автора, должен проследить, все ли выводы из принятых положений сделаны корректно, не противоречат ли друг другу сами основоположения, уточнены ли термины, однозначна ли их семантика, не противоречит ли философский текст правилам и нормам языка и т.д. Если такой критике подвергается философский текст, написанный в стиле Ницше или Батая, то легко понять, что она будет не слишком продуктивной и, прямо сказать, не слишком умной. Хотя и вполне рациональной, например, в том смысле, в котором рациональность понимается в рамках аналитической философии. Для примера можно вспомнить, как А. Айер издевался над фразой Хайдеггера «Ничто ничтожится», показывая, что эта фраза есть недоразумение, демонстрирующее только то, что известный философ может морочить людям голову неправильным построением предложения, неумелым использованием субъектно-предикатных структур. Или убежденность логических позитивистов или философов и логиков Львовско-Варшавской школы в том, что многие так называемые глубокие философские проблемы порождаются элементарными логическими ошибками или неуточненностью понятий⁸.

Итак, применение моделей рациональности типа М1 к философствованию возможно лишь с позиции определенных философских взглядов о рациональности. Иными словами, прежде, чем рассуждать о рациональности философствования, надо уже быть (сознаешь ты это или нет) рационалистом. В чем-то эта ситуация напоминает ту, о которой говорил К. Поппер: «Можно сказать, что рационалистический подход должен быть принят и только после этого могут стать эффективными аргументы и опыт. Следовательно, рационалистический подход не может быть обоснован ни опытом, ни аргументами»⁹. В основании рационалистического подхода, если угодно, рационалистического настроения, лежит «иррациональная вера в разум», писал Поппер, и это, конечно, вызывающее утверждение. Я думаю, что можно ту же мысль выразить менее обязывающе: готовность распространить рационализм так далеко, что он окажется основанием критики любого и каждого, в том числе и своего собственного (философского или научного) рассуждения, — есть следствие рационалистической установки философа.

В еще большей степени это очевидно, если мы задаемся вопросом о применимости к анализу философских концепций или способов философствования моделей типа М2. Какие критерии рационального выбора и изменения могли бы быть предложены для построения такой модели? Существует ли возможность рационального моделирования развития философии?

И на этот вопрос можно отвечать по-разному. Для Гегеля он решался однозначно: если философия занимается прослеживанием саморазвития Идеи, то она есть не что иное как Логика этой Идеи и, следовательно, переход от ранних стадий философского развития к более поздним обусловлен этим саморазвитием. Следовательно, он рационален по определению. При этом, конечно, изменение самой гегелевской философии, ее дальнейшее развитие нерационально по той же самой причине. Отсюда известное противоречие между методом и системой гегелевской философии.

Мы знаем, однако, что историко-философский процесс может быть понят и не по-гегелевски. Его можно представить как соперничество, если угодно, конкуренцию, различных мировоззрений, их идейных каркасов. Тогда выбор мировоззрения — это *решение* субъекта. Разумеется, на это решение влияют многие и различные факторы, и возможно, одной из интересных исследовательских задач является изучение (вполне рациональное) этих влияний. Например, факторы среды, воспитания, степени образования, фактор жизненного (физического и духовного) здоровья, жизненный опыт и многое другое. Но было бы ошибкой «вычислять» процесс мировоззренческого выбора, интегрируя или дифференцируя эти факторы, так сказать, *выводя* из них этот выбор. В конечном счете, выбор философского мировоззрения — это проблема экзистенциальная, он определен духовной и мыслительной свободой человека.

Мы и здесь обнаруживаем *философское основание рассуждений о рациональности философствования*. Змея кусает свой хвост. Мы выбрались из логического круга, когда заявили о *философских* основаниях рассуждений о рациональности в *науке*. Есть ли аналогичный выход, когда приходится говорить о *философских* основаниях рассуждений о рациональности в *философии*?

На первый взгляд — нет. Логический круг скован прочно, и разорвать его не представляется возможным. Ведь рационально ли изменение философских взглядов — на этот вопрос нельзя ответить, исходя из какой-то более общей, чем философия, позиции. Это уже совсем иной случай по сравнению с рациональностью науки. Там на вопрос «рационально или нерационально» мы отвечаем, исходя не из внутринаучных соображений, а руководствуясь принципами методологии или философии науки. Но где искать тот уровень (называть ли его «фундаментальным» или «метауровнем», это сейчас безразлично), который позволил бы решать коренные вопросы философствования, выходя за рамки самой философии?

И все же не будем торопиться с ответом.

Прислушаемся к воображаемому спору Рационалиста с Иррационалистом. Первый упрекает второго в том, что он непоследователен, т.е. оставаясь в рамках рационального рассуждения, выступает против всевластия разума, т.е. универсальности этих рамок. Второй упрекает первого в том, что он пытается втиснуть в рамки рационального то, что в эти рамки никак не может быть помещено («Человек не делится на разум без остатка» — К. Ясперс). Оба упрекают друг друга в *неискренности*, в ношении *маски*.

Иррационалист скажет, что маска рационалиста надета на человека, глубоко иррационального по своей природе. То, что модус его философствования совпадает с содержанием его философии, несколько не меняет сути дела. Просто, скажет Иррационалист, мой оппонент носит свою маску с удовольствием, она прочно приросла к его лицу, и он уже сам с трудом ее отличает от своего лица. Но самый убежденный рационалист все же хорошо помнит, что «мысль изреченная есть ложь», что существует «невыразимое», что *знать* и *понимать* — не одно и то же, и т.д.

Рационалист не менее жестко ответит на такую критику. Он упрекнет Иррационалиста в непоследовательности: если ты против разума, погружайся в безумие, в экстаз, иди куда угодно, но не в университеты, не в науку, не в образование, не в публичную речь. Короче, нечего паразитировать на критике рациональности, пользуясь (нелегально) ее плодами.

Оба спорщика видят *зазор* между философствованием и человеком. И этот зазор оценивается отрицательно. Это *плохо*, что человек не совпадает со своим философствованием. (А. Камю относительно аналогичного зазора высказывался прямо: если философ говорит, что самоубийство — лучшее, что может выпасть человеку, то стреляйся, иначе твои словам грош цена; а вот Сократ сделал свою смерть последней философской беседой — его философия и он сам оказались до конца нераздельными).

Мы видим, что оба спорщика одинаково серьезно относятся к рациональности философствования. Оно представляет для них важную проблему, от того или иного решения которой зависит слишком многое. Сам мир вокруг нас, наше место в нем, наше отношение к миру и к самим себе — все это поставлено на карту, все зависит от того, философствуем ли мы от имени Всеобщности Разума (конечно, в меру наших сил и возможностей), или же мы говорим только от своего собственного имени и нам так же чужда эта Всеобщность, как мы чужды ей.

Рациональность в этом споре выступает как *ценность культуры*, по отношению к которой возможны различные позиции (от ее превознесения до ниспровержения). Рационалист признает и поддерживает культуру, в которой эта ценность доминирует. Иррационалист не хотел бы видеть эту ценность *доминирующей*, он готов признать за рациональностью лишь *подчиненную, инструментальную* роль (без рациональности ни стола не сделаешь, ни бумаги, на которой можно писать иррационалистические трактаты), но не смыслообразующую, организующую вокруг себя всю полноту человеческого бытия. Он не признает за рациональностью ее права на власть над человеческой экзистенцией, охраняет от нее мир человеческих переживаний, надежд, верований. Он хочет позволить и мысли выражать себя без оглядки на критерии рациональности, представлять на суд не Разума, но Души.

«Сон разума порождает чудовищ!» — грозно предупреждает Рационалист. «Так пусть же Разум бодрствует, но не заполняет собой все пространство бытия», — отвечает Иррационалист. Они оба нужны друг другу. Их борьба и спор вечны, и в этой борьбе осуществляется культура. В борьбе, но не в погибели одного из борющихся. Вне этой борьбы наши спорщики — не культуротворцы, а монстры: разросшийся до масштабов Вселенной самодовольный, потерявший способность к критической рефлексии Разум, превративший жизнь человека в «глупую арифметику» (как говаривал «подпольный человек» у Достоевского); вырвавшаяся на волю из подполья, куда ее с таким трудом заточила Рациональность, химера Безумия, взывающая к животным страстям и порывам, крушащая и оскверняющая великолепные творения рационалистической культуры.

Спор между философиями о рациональности — это спор за право говорить от имени культуры и ее ценностей. Рациональное философствование — это способ самореализации философии в культуре, в которой рациональность является признанной и доминирующей ценностью. Философствование, отрицающее абсолютную ценность рациональности, — это способ деуниверсализации рациональности как ценности, ограничения ее роли как служебной и инструментальной.

Оба эти типа философствования при всех своих антагонизмах — порождения одной и той же культуры. Культуры, которая была инициирована Древней Грецией, а потом получила развитие в христианстве европейской культуры. Оба сваливают друг на друга изьяны и пороки европейской культуры и европейской цивилизации. Одни видят причину этих пороков в гипертрофии рациональности, другие — в недоразвитости рациональности, в ее односторонности или непоследовательности.

Вряд ли этот спор когда-нибудь будет окончательно разрешен. Ведь его порождают внутренние противоречия культуры — между должным и сущим, свободой и необходимостью, между всеобщим и особенным, между Человеком («родовой сущностью человека») и человеком (смертным и ограниченным своим существованием индивидом), между историческим временем и временем экзистенциальным...

Вечность утомительна, вечность спора раздражает. Мы наблюдаем, как уставшая от этого спора европейская культура порождает «свое иное» — антикультуру. Я называю антикультурой не какие-то эксцессы, не бунтарские выходки, не кривляния масскульта, даже не вандализм, экстремизм или нигилизм — все это болезненные, но в целом преодолимые симптомы того, что европейская культура подошла к какому-то перелому своей истории.

Антикультура — это отказ от ориентации на ценности культуры. Антикультура — это низведение *ценностей* на уровень *знаков*, допускающих произвольное, чаще — ироническое толкование как того, что, претендуя на высший по отношению к человеку статус, на самом деле является просто игрой его воображения, уступкой слабостям духа (человеку-де хочется опереться на нечто высшее, ему скучно и страшно оставаться без этой опоры, но наступает время, и иллюзии обнаруживают себя, а человеку — пора обходиться без них).

Антикультура — это самоубийство культуры.

Воплощение антикультуры — постмодернизм. Я уже писал об этом¹⁰ и уже встречал возражения тех, кто в постмодернизме видит если не панацею от болезней культуры (болезней серьезных, это надо признать, настолько серьезных, что они могут угрожать летальным исходом человеческому миру), то всего лишь очередной зигзаг культурной истории, зигзаг объяснимый, а главное — вполне терпимый, ничем особенным не угрожающий ни самой культуре, ни людям, живущим в ней. С этой позиции знак равенства между постмодернизмом и антикультурой выглядит нелепым и несправедливым обвинением. Есть и другая, также распространенная позиция. Ее суть выразил М. Эпштейн в короткой и емкой формуле: «Постмодернизм — зрелое сознание увечной эпохи»¹¹. Хорош или плох постмодернизм — не в этом суть, как бы говорят сторонники этой позиции. Постмодернисты дали верное отображение современного состояния культуры, и это состояние — «увечность», уродство. «Мир вывихнулся», — говорят современные Гамлеты, но, в отличие от принца Датского, они и не помышляют «вправить ему суставы». Будем жить в «вывихнутом мире», и постараемся, чтобы это не доставляло нам бесполезных тревог и неудобств. Наступила зрелость

духа, который не без сожаления, но и без драматических переживаний, расстается со своими юношескими мечтами и идеалами. Жизнь такова, какова она есть, и больше ни какова.

А какова она — нынешняя жизнь европейской культуры в избрании постмодернизма? «Прерывистость, фрагментарность, дисгармоничность, иронизм, интертекстуальность, эклектизм, эротизм — характернейшие черты постмодернистского текста (в широком смысле слова), т.е. и постмодернистского артефакта, и дискурса как такового. И шире — ПОСТ-культуры в целом, как переходного этапа от Культуры к чему-то иному. Фактически это характеристики глобальной системы расшатывания, деконструирования, демонтажа Культуры как некоей могучей целостности; разборка Храма. На руинах его уже мельтешат какие-то новые фигуры и фигуранты. Монтируется что-то, но за клубами пыли от рушащихся святилищ еще нельзя разобрать почти ничего вразумительного»¹². Можно было бы еще многое добавить к этим словам (к которым я полностью присоединяюсь), но тогда разговор наш переключился бы на совсем иную тему.

Для постмодернизма рациональность или иррациональность философии — пустые звуки, не имеющие никакого ценностного и даже просто ценного смысла. Ими можно поинтересоваться, как интересуются экспонатами исторического музея, даже позабавиться, поиронизировав над ними, вот, мол, какими пустяками занимались люди на протяжении веков и вокруг какой ерунды они ломали копыя.

Бессмысленно говорить о рациональности или иррациональности самой философии постмодернизма; она невосприимчива к такого рода оценкам. Постмодернизм — это как бы исход спорящих из Храма с последующим закрытием самого Храма с перспективой его переоборудования в кунсткамеру.

Это не означает, что постмодернизм вообще отворачивается от рациональности. «Техническая рациональность» вполне уживается с постмодернизмом. Исчезает не рациональность, а проблема рациональности. Ведь мы помним, проблема рационального философствования — это споры вокруг того, какие ценности определяют собой культуру. Ироническая трактовка ценностей, свойственная постмодернизму, прекращает эти споры как бессмысленные: что толку спорить о том, чего нет? Нет ценностей — нет и проблем, связанных с ними.

Но культура, в которой нет проблем, связанных с ценностью Истины, Веры, Справедливости, Рациональности и других «универсалий» из того же ряда, это уже, собственно, и не культура¹³. А что же это? Одни говорят — «посткультура», другие — «постчеловеческая

действительность»¹⁴. Как-то зябко от таких слов. А может быть, это и не так уж плохо, что на смену отжившей культуре и в еще большей степени отжившим представлениям о ней идет нечто новое, не бывшее ранее, и именно этому новому и принадлежит будущее?

«Сегодня мы вправе поставить вопрос о конце культуры, — пишет С.С.Неретина. — Не о конце жизни, не о смерти человека, а именно о конце культуры как явления, имевшего свое начало и соответственно долженствующего иметь свой конец... Поэтому, на мой взгляд, сейчас, в эпоху переходности, необходимо требуется не упование на культуру, которая сродни религиозной мольбе, а критика культурного разума»¹⁵. Эта мысль сейчас тревожит (или успокаивает) многих. Философы, социологи, культурологи, историки на все лады повторяют мысль о том, что время культуры истекло, что человечество вступает или уже вступило в посткультурную фазу своего бытия. Но для одних эта констатация трагична, другие, наоборот, призывают отнестись к ней, как к неизбежности, и, привыкнув к мысли об этой неизбежности, подвергать новую реальность научному анализу.

З.Бауман в книге «Индивидуализированное общество» пишет, что «мы вступили в пределы, в которых ранее не обитали человеческие существа, в пределы, которые прежде наша культурная традиция считала в принципе непригодными для обитания»¹⁶. Ему вторит В.Л.Иноземцев: «Современная социальная и политическая наука должна, на наш взгляд, серьезно умерить свои воздыхания о необходимости создания справедливого мирового порядка и обратить основное внимание на анализ той реальности, которая естественным образом складывается в мире XXI века, реальности, в которой равенство и справедливость представляются явлениями, независимыми друг от друга, если не сказать — враждебными друг другу.. Сегодня настало время задуматься не только о том, какие формы человеческого существования, какие формы общения и коммуникации могут возникнуть в эпоху поистине постсоциальную»¹⁷. Слова другие, но смысл тот же: новая реальность, как ее ни назови, постсоциальной или посткультурной, уже вступила на сцену бытия, и на этой сцене нет места культурным универсалиям, а если они еще и появляются на ней, то между ними уже нет никакого единства (скорее они враждебны друг другу); это осколки былой культуры, а не сама культура.

Здесь не место полемизировать с этими идеями и умонастроениями. Останемся при факте: философия, в которой рациональность более не является проблемой, выступает от имени посткультуры.

Таким образом, мы все-таки смогли разорвать логический круг. Рациональное и иррациональное философствование представляют собою различные модусы отношения к рациональности как культуре-

ной ценности. Они уходят корнями в культуру, живая жизнь которой порождает противоречия духа, которые выражаются в соперничестве различных мировоззрений. Различных, но культурных по своему генезису и смыслу. Однако само это соперничество угасает и обесмысливается, если вырождается культура, если рациональность перестает быть ее «универсалией», ее ценностью. Посткультура порождает постфилософию, прообраз которой явлен в постмодернизме.

Примечания

- ¹ *Тулчинский Г.Л.* О существенном // Мысль. Ежегодник петербург. философов. 1997. № 1. С. 136.
- ² Там же.
- ³ Там же. С. 137.
- ⁴ Подробнее см.: *Порус В.Н.* Системный смысл понятия «научная рациональность» // Филос. и социол. мысль. 1992. № 1, 2.
- ⁵ См. подробнее: *Порус В.Н.* Парадоксальная рациональность (очерки о научной рациональности). М.: УРАО, 1999.
- ⁶ *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа // *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 4. М., 1959. С. 3.
- ⁷ *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 80.
- ⁸ Вот характерное высказывание Я.Лукашевича: «В логику я пришел из философии, и логика, правда, не из-за своего содержания, а ввиду своего метода, оказала огромное влияние на мои суждения о философии... Моя критическая оценка философии того времени является реакцией человека, который выучив философию и досыта начитавшись разных философских книг, наконец столкнулся с научным методом не только в теории, но и в личной живой и творческой практике. Это реакция человека, который лично познал ту особую радость, которую дает правильное решение одно-значно сформулированной научной проблемы, решение, которое в каждый момент можно проконтролировать при помощи точно определенного метода и о котором просто знаешь, что оно должно быть таким, а не другим, и что оно останется в науке на вечные времена как прочный результат методического исследования. А впрочем, как мне кажется, это нормальная реакция каждого ученого относительно философской спекуляции. Только математик или физик, не знающий философии и столкнувшийся с ней случайно, обычно не имеет достаточно отваги, чтобы громко высказать свое мнение о философии. Кто, однако, был философом, а потом стал логиком и познал точнейшие методы рассуждения, которыми мы сегодня располагаем, у того нет таких сомнений. Он знает, чего стоит прежняя философская спекуляция. И знает, чего может стоить рассуждение, проведенное, как это обычно бывает, с использованием неточных, многозначных слов естественного языка, а не основанное ни на опыте, ни на точных рамках символического языка. Такая работа не может иметь научной ценности и только жаль времени и мыслительной энергии, которая расходуется на нее» (*Лукашевич Я.* Логика и философия // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М., 1999. С. 208, 209–210).
- ⁹ *Поннер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 267.
- ¹⁰ См.: *Порус В.Н.* «Конец субъекта» или пострелигиозная культура // Разум и экзистенция. СПб., 1999. С. 93–113; «Проблема демаркации» в культурном

- контексте эпохи // Полигнозис. 2001. № 3. С. 3–17; Вырождение трагедии // Субъект. Познание. Деятельность: К 70-летию В.А.Лекторского. М., 2002. С. 269–285.
- ¹¹ *Эпштейн М.* Постмодернизм в России. Литература и теория. М., 2000. С. 41.
- ¹² *Бычков В.В., Бычкова Л.С.* XX век: предельные метаморфозы культуры // Полигнозис. 2000. № 3. С. 82.
- ¹³ Разумеется, это верно лишь при том понимании культуры, которое идет от кантовской философской традиции; но если под культурой понимать просто совокупность артефактов, «вторую» природу, созданную деятельностью человека, то «универсалии» и «ценности» не являются обязательными условиями ее существования; в таком случае осколки битых бутылок возле пивного ларька — это тоже явление культуры. Мне такое понимание претит.
- ¹⁴ См.: *Самохвалова В.И.* Контуры постдействительности // Полигнозис. 1999. № 2.
- ¹⁵ *Неретина С.С.* Современность — это гностицизм? // Философский факультет. Ежегодник. 2001. № 2. М., 2001. С. 45, 46.
- ¹⁶ *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 250.
- ¹⁷ *Иноземцев В.Л.* Рецензия на книгу З.Баумана «Индивидуализированное общество» // Вопр. философии. 2001. № 8. С. 177.