

УДК 168.522

DOI:

10.15372/PS20190102

С.А. Смирнов

ПРОБЛЕМА НОРМЫ В НЕКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

В статье анализируется проблема нормы и нормативности в так называемой неклассической рациональности. Дается описание сдвига от классической формы рациональности к неклассической. Проводится анализ понятий нормы и нормативности в разных научных методологических парадигмах. Исследуется парадигмальный сдвиг – смена парадигмы, описанная в философии и методологии науки. Соотносятся понятия нормы и меры, нормы и метода. Рассматривается проблема нормы через понятие человекообразности. Описывается неклассическая ситуация философа на примере философствования М.К. Мамардашвили и его работ.

Ключевые слова: рациональность; норма; неклассическая рациональность; метод; мера; человекообразность; парадигма.

S.A. Smirnov

THE PROBLEM OF THE NORM IN NON-CLASSICAL RATIONALITY

The article analyzes the problem of the norm and normativity in the so-called non-classical rationality. We describe the shift from the classical form of rationality to the non-classical one. We carry out the analysis of the concepts of the norm and normativity in various scientific methodological paradigms, as well as the analysis of the paradigm shift, i.e. the paradigm change described in the philosophy and methodology of science. The article shows how correlate the concepts of the norm and the measure, the norm and the method. We consider the problem of the norm through the concept of human-sizedness. The non-classical situation of the philosopher is described by the example of M.K. Mamar-dashvili's philosophy and his works.

Keywords: rationality; norm; non-classical rationality; method; measure; human-dimension; paradigm

Рамка дискурса

Понимание мира и действий человека в мире как рационально-организованного сущего остается актуальным в философии. Ак-

туальность рационального как установки на разумность мира и человека объясняется не только тем, что XX век породил разного рода типы рациональности (неклассической, постнеклассической и проч.)¹, но и тем, что становится все более понятным, что проблема рациональности (и ее зеркального двойника – иррациональности) не может быть решаемая в пределах узко понимаемых эпистемологии, гносеологии, методологии науки. Мы рано или поздно выходим за их пределы и попадаем в онтологию, ориентированную на человека и преодолевающую собственную абстрактность, и в онтологически укорененную антропологию. Мы попадаем в необходимость понимания ситуации человека в целом².

В этом плане речь идет уже не столько о рациональности мира и бытия человека в мире, сколько о бытии как норме, но не эпистемологической, а онтологической, о пребывании человека в мире, понимаемом как онтологическое событие. Но именно установка на то, что человек не имеет «алиби» в бытии, что он как сущее должен состояться и это состояние его должно быть представлено как онтологически присущая его бытию норма, понимаемая как парадигмальный принцип, – такая установка и подвергается главной атаке со стороны набирающего силу антропологического тренда, согласно которому человек все более отказывается от бытия в мире, предпочитая уход из этого мира, и тем самым он предпочитает пересмотреть этот парадигмальный принцип³. То есть человек не рассматривает себя, свое бытие в мире как онтологическую норму⁴.

¹ Что, собственно, является следствием разного рода событий – Хиросимы, Освенцима, ГУЛАГа и прочих историй, проверяющих базовую установку на разумность бытия человека.

² Понимание и осмысление ситуации человека требует отдельного разговора. Ее можно описать как ситуацию «после Освенцима»: человек попал в ситуацию, в которой мыслить и действовать так же, как и до Освенцима, как будто ничего не случилось, – нельзя. Подробнее о смене онтологических ориентиров в антропологии см. в [3; 32].

³ Разные версии ухода человека описаны в литературе [28; 38]. Особенно сильное развитие данный тренд получил в связи с внедрением в повседневную жизнь так называемых «умных технологий», «умной техники», которой человек стал доверять (отдавать) разные функции и работы, ранее выполняемые им самим. Этому посвящено большое количество литературы, в которой описаны тренды виртуализации, киборгизации, интернетизации, становление нового технологического уклада, четвертая промышленная революция (см., например, [40]). Оставим эту тему для других работ.

⁴ Многочисленные предикации рациональности, такие как целесообразность, объяс-

В этом плане имеет смысл рассмотреть проблему нормы не только в рамках рациональности и через установку рациональности, но и в целом в ситуации неклассического философствования, неклассической рациональности.

Дабы избежать многочисленных конвенций и оговорок, которыми пестрят обсуждения нормы и нормативности, рациональности классической или неклассической, имеет смысл поставить для наших рассуждений онтологическую рамку: норма рождается не в сознании человека, а с помощью сознания (акта мышления) для фиксации и понимания границ сущего. Иными словами, мы понимаем норму как меру, присущую человеку как существу, а потому она присуща этому существу и лишь потом она становится конвенцией, т.е. регулятором в деятельности и феноменом сознания.

Норма как проблема

Тему рациональности мира и всякого сущего обостряют именно проблема нормы сущего и связанная с ней проблема границы сущего. Понятия нормы и границы становятся тем более проблемными, если мы переходим в так называемый неклассический дискурс мышления, неклассическую рациональность, которая подвергает сомнению прежде всего привычные представления о границе, ставшие нормой в классическом философском дискурсе.

Представитель французской постфеноменологии Ж. Бенуа, например, пытается показать, что «самой яркой чертой позднейшей феноменологии надо считать ее сосредоточенность на проблеме границ» [4, с. 269]. Э. Гуссерль, полагает Бенуа, стремился создать очертания «нормальной (т.е. соответствующей своим нормам) феноменальности, в которой данное соответствует интенции, адекватно ей или хотя бы соразмерно» [Там же], а современнейшая феноменология стремится сосредоточиться на границах феноменальности, поскольку они оказались подвергнуты пересмотру ввиду постоянного несовпадения нормы и данности: «норма (т.е. предмет) дана быть не может» [Там же].

нимость, системность, предсказуемость, согласованность элементов и т.д., не более чем попытки самого субъекта задним числом объяснить собственные действия. Если же эти предикации он перестает применять по отношению к себе самому, то обесмысливаются и весь этот список и применимость его к самому миру.

Согласно привычному (классическому) допущению мы полагаем, что предмет соответствует норме и дан нам в норме. Но потому он дан, что мы его воспринимаем как этот предмет, наши представления этот предмет и конституируют. И поэтому если предмет и понятие о нем совпадают, мы получаем адекватную реальность. Например, если конкретный треугольник и понятие о треугольнике совпадают, то мы воспринимаем этот знак как треугольник, мы его можем читать. Феномен треугольника нам явлен. В этом плане предмет и норма предмета совпадают, точнее, представление, понятие о треугольнике нормирует каждый конкретный знак треугольника.

Неклассическая же рациональность заключается в том, что норма перестает быть всеобщей и постоянной, данной для всех. Она зависит от контекста и ситуации: «как и всякая мера, норма немыслима без контекста» [4, с. 270]. И потому треугольник является треугольником каждый раз «с некоторой степенью погрешности, зависящей от ситуации, в которой мы это понятие применяем» [Там же].

Тем самым само понятие треугольника связывается с ситуацией его (понятия) построения, само понятие представлено как конвенция, как конструктор, зависящий от ситуации его построения и применения участниками этой ситуации. А потому треугольник непосредственно дан, явлен быть не может как феномен (как в классической ситуации, в которой твоя интенция давала тебе шанс на то, что тебе открывался непосредственно феномен), поскольку всякий раз существует зазор между собственно «треугольностью» (понятием) и ситуацией. Поэтому треугольность как норма не может быть дана, она не принадлежит к числу вещей, которые могут быть даны, но скорее норма образуется всякий раз через меру, через соотношение собственно самого себя и ситуации. В связи с этим треугольник не может быть дан «по истине», он вообще не дан и не существует вне самого субъекта мысли, он строится согласно норме, образующей всякий раз для него свою меру. Последняя строится, создается в ситуации применения самим субъектом мысли.

Так Ж. Бенуа справедливо увязывает понятия сущего через понятия *нормы*, *меры*, *границы* и *ситуации применения*. В свою очередь мера, норма и граница связаны сугубо с действием автора, субъекта мысли, создающего ситуацию применения. Тем самым неклассическая рациональность предполагает отказ от абстрактного дискурса о норме сущего, о самом сущем, о реальности, объектив-

ности данного – в пользу выстраивания дискурса о границах, норме и мере сущего.

Это положение (назовем его установкой неклассической рациональности) отличается от классической установки, согласно которой норма сущего присуща сущему, как бы в нем утоплена, в него впаена, встроена, выступая неотторжимой частью сущего. Сущее само становится нормой, предписывающей и субъекту соответствующий образ мысли и действия. А рациональность как установка должна быть соразмерной этому сущему.

Проблему соразмерности сущего и человека в свое время поставил методолог науки М.К. Петров [24; 25]. Он ввел понятие *человекоразмерности*, полагая его как некий регулятивный принцип соразмерности объемов знаний о мире и отдельном индивиде, с ростом знаний, уже не вмещающихся в эти объемы. М.К. Петров, как и многие авторы, заметил, что в западной интеллектуальной традиции сформировалась определенная парадигма классического рационализма, согласно которой принимается так называемый базовый постулат научного познания: мир объективен, мир разумно устроен, мир рационально познаваем, мир разумно упорядочен и доступен познанию отдельно взятым индивидом, становящимся в своем развитии познающим субъектом, осваивающим средства и конструкты познания. Средства и инструменты познания книги мира человек вырабатывает и передает по каналам трансляции «социокода» (понятие, также введенное М.К. Петровым). На этих допущениях базировался классический тип рациональности⁵. Сама парадигма классической рациональности, полагал М.К. Петров, основывается на допущении, что мир разумно упорядочен именно потому, что в этом мире допускается необходимость присутствия разумного существа, т.е. человека. И все представления о разумности, целостности, связ-

⁵ Заметим, что разумность и рациональность мира выступают именно как допущение самого исследователя, как его установка. Само допущение таких постулатов полагалось нормой. Конкретизация установки на рациональность мира воплощалась в разных вариантах и постулатах. Например: 1) мир существует; 2) мир разумно упорядочен; 3) мир открыт рациональному познанию; 4) мир разумно упорядочен как целое (цит. по: [24, с. 98]). Р. Рорти добавил, что на том и строилась классическая эпистемология: на допущении, что она может быть сконструирована потому, что допускалось наличие общих оснований, по поводу которых разные люди могут договориться. Иначе говоря, «доминирующее понятие эпистемологии заключается в том, что для того чтобы быть рациональным, полностью человеческим (! – С.С.) нам нужно иметь способность найти согласие с другими людьми» [30, с. 234].

ности, всеобщности мира получают свою легитимность лишь потому, что присутствует в мире разумный человек, соразмерный этому миру.

В ситуации же формирования неклассического и постнеклассического типа рациональности были поставлены под вопрос и эти базовые постулаты о разумности и познаваемости мира и, соответственно, о его соразмерности человеку.

Получается интересная картина. И в классической, и в неклассической рациональности ключевым регулятивом выступает сам субъект мышления и познания, свойства которого себе приписывает человек, «существо мыслящее». Убери его из классической парадигмы, согласно которой мир разумен и упорядочен, и этот мир рухнет. Но если вывести субъекта мысли из парадигмы неклассической рациональности, согласно которой мир неупорядочен, конвенционален и ситуативен, то он тоже рухнет, поскольку держится глубоко на событии и прецеденте самого акта мысли, осуществляемого этим субъектом. Все бы ничего, но в таком случае не лишним будет спросить: а каков же тогда смысл введения этих парадигм, которые сами становятся конвенциями и условными установками мысли, зависящими от субъекта, полагающего эти установки? Может, стоит поискать ключевые регулятивы и установки иного типа? Или таков наш удел?

В свое время В.С. Степин и другие авторы ввели представление о классическом, неклассическом и постнеклассическом типе рациональности (см., например: [34]). В.С. Степин полагает, что в классическом идеале строилось понятие идеального объекта как бы «самого по себе», изолированного от субъекта. При этом и сам субъект, и его средства исследования и описания были элиминированы. В неклассическом идеале обязательно начинает присутствовать требование представить средства исследования, инструменты и методы, о чем свидетельствуют эксперименты и вероятностные модели в квантовой механике. В классической механике допускалась идеализация, т.е. построение идеального объекта как данного, готового объекта с его свойствами, которые и предстояло исследовать. В квантово-релятивистской физике уже предъявлялось в качестве необходимого требование (норма) обоснования того, какие средства и методы используются для получения тех или иных результатов при проведении эксперимента. А вот в постнеклассическом идеале, в современной науке, имеющей дело со сложными саморазвивающи-

мися системами, в которые включен и сам человек, допускаются представления о «человекоразмерных» системах и объектах и потому наука не может быть ценностно нейтральной [34, с. 42]. В.С. Степин использует идею человекоразмерности скорее как метафору. В его логике как раз постнеклассика имеет дело с проблемой человекоразмерности. Полагаю, что М.К. Петров был ближе к правде: именно классический идеал рациональности как раз и был человекоразмерен, мир был соразмерен человеку. А вот в неклассической ситуации все более отчетливо обозначается разрыв между миром и человеком. Сложные социально-технологические междисциплинарные конвергентные конструкторы и системы все более несоизмерны человеку.

Заметим, что в современном методологическом дискурсе все более привычным становится допущение, что разные научные парадигмы, разные формы рациональности, в том числе и классическая, вообще-то никакого отношения к проблеме истины не имеют. Речь идет о разных парадигмах, т.е. об установках, нормах и предписаниях, по поводу которых договариваются сторонники той или иной парадигмы⁶. В этом плане ученые, работающие в разных парадигмах, устанавливают для себя разного типа нормативность. Самый простой вариант: в классической форме научные исследования должны быть свободны от этических норм и ценности и основываться на опытным наблюдении, сборе данных и эксперименте, а в неклассической форме этические нормы становятся неотъемлемой частью позиции ученого⁷.

⁶ Собственно, понятие научной парадигмы у Т. Куна на этом и строилось: парадигма понимается им как предписание и образец для представителей того или иного научного сообщества [16]. Учтем, однако, что все примеры предписаний, входящих в парадигмы науки, понимаемых как «дисциплинарные матрицы», Кун черпал из опыта классической науки (механика Ньютона и т.д.), равно как и ценности как части парадигмы он рассматривал те, которые были наработаны в классической науке. Речь идет не об этических ценностях, а о правилах и нормах, выступающих в качестве регулятивов в научной деятельности. Например, правило, согласно которому научные предсказания должны быть точными и выраженными в количественных показателях. Для Куна ценностями выступают правила и нормы выполнения и проведения научного исследования. Современные исследования по эпистемологии уже допускают, что и моральные суждения также могут играть наравне с научными наблюдениями роль средств обоснования научного знания, что позволяет И.Т. Касавину допустить, что «неклассическая эпистемология, расставаясь с ригоризмом наивных апологетов классической теории познания, становится систематическим учением о познавательном содержании всей человеческой жизни» [14, с. 18].

⁷ См. также в работе А.П. Огурцова о трех формах рациональности [23, с. 463–484]. Заметим, что три формы рациональности не предполагают их соотношения с временной хронологией. Несмотря на многолетнюю привычку исследователей выстраивать

Парадигмальный сдвиг

Но все же именно введение проблемы нормы в научный дискурс (будь то классический или неклассический) обостряет и делает более тонким различие научных парадигм. Скажу больше, разные парадигмы рациональности различаются не знанием, не объемами знаний и теорий, не концепциями о мире – они отличаются друг от друга именно типом нормативности.

Ведь что такое классическая парадигма? Существенно, что в ней элиминирован сам субъект науки, сам исследователь. В классической форме отсутствует собственно антропология науки. Так называемая научная истина существует без ее носителей, как бесполовая и бездушная субстанция. А введение парной оппозиции «субъект – объект» (и как следствие, «индивид – среда», «внутренний – внешний» и т.д.) предполагает сугубо сознательную установку на дистанцирование человека от процессов, которые он изучает, наблюдает и описывает. В классической парадигме допускается (!) сознательная установка-предписание на очищение знания от любой формы субъективности, от опыта, моральных суждений, личной истории и личной биографии исследователя (очищение от «идолов» у Ф. Бэкона, «гильотина Юма», идеи чистого разума у И. Канта и прочие примеры). Заметим, что классическая форма предполагает договоренность по поводу правильного, нормативно предписанного видения мира, построения оптики для взгляда на этот мир, т.е. допускает все же присутствие человека как основного агента, вырабатывающего это предписание и устанавливающего эту парадигму. Но носители этой парадигмы сознательно стремятся освободить себя от са-

развитие науки и философии по трем хронологическим периодам (классический – на основе классического естествознания XVII–XX в.в., неклассический – начиная с конца XIX в. и постнеклассический – после Второй мировой войны), такое деление на периоды и эпохи не просто условно, но оно и не верно. Б. Паскаль, С. Киркегор или Ф. Ницше на фоне классической парадигмы выступают яркими представителями постнеклассики, предлагая свою экзистенциальную правду личного опыта в противовес так называемой объективной истине. Полагаю, речь можно вести именно об установках и парадигмах, которые наблюдались всегда в истории науки и философии. И тем более какая-либо периодизация неприменима к Античности, в которой мы найдем (точнее, узнаем в ней самих себя) разные примеры философствования, разные истории для разных нормативных установок, как это, например, сделал М. Фуко, предложивший для выстраивания своей предельной установки на новое переназначения себя переосмыслить опыт римских стоиков [35].

мого же человека, т.е. от всяких обязательств, от всякой ответственности за ту же самую истину, о которой они радеют. Классическая форма допускает тем самым освобождение от ответственности как нормы, приписывая знанию момент истинности, приписывая человеку стремление к объективности и чистоте познания мира. Фактически носителю классической парадигмы предписана особая норма, а именно освобождение себя от субъективного опыта, от личной позиции и личной истории, но далее – фактически приписывание своим знаниям некоей объективности.

Но что произошло впоследствии? Почему параллельно с классической формой рождается иная, неклассическая? Это связано не столько с развитием самой по себе науки и накоплением позитивных научных знаний. Накопление позитивных знаний о природе вовсе не предполагает отказ от привычной нормы, согласно которой знание о мире является (стремится быть) истинным⁸.

Но в XX в., как полагают многие авторы, разразился, шквал разных поворотов: лингвистического, пространственного, коммуникативного, антропологического и в целом парадигмального, в результате которого доминирующей стала неклассическая форма рациональности и мышления.

А.П. Огурцов в этой серии поворотов особо выделяет антропологический [23]. Он заключается в двух моментах. Момент первый: это «поворот к новому философскому обоснованию гуманитарных и социальных наук, в котором произошла ... апелляция к проблематике человека во всей его широте» [23, с. 259]. Момент второй: это поворот, означающий «радикальную смену методологического оснащения гуманитарных и социальных наук», кардинальную перестройку самой философией своего объекта и средств рефлексивного анализа сознания и знания. Сама философия изменилась, став философской антропологией.

⁸ Хотя надо признать, что именно в классической форме рациональности особенно благодаря усилиям И. Канта в классическое естествознание была внесена математическая составляющая (т.е. опыт чистой мысли) и было введено понятие идеального объекта, который является не чем иным, как конструктом, т.е. вообще-то сугубо рукотворным результатом мыслительной деятельности, существующим не где-нибудь, но именно в мышлении. Тем самым уже происходит смещение представления об объективности – от поиска объективности в мире, природе, внешней по отношению к человеку, к поиску объективности мышления, к представлению о мышлении как процессе, имеющем свои законы (подробнее об идеальных объектах см. в [8]).

Вывод А.П. Огурцова относительно смены оснащения философии означает, что вместо познавательных процедур, категорий и универсалий в центр внимания исследователей выдвигаются «экзистенциалы, т.е. способы существования и формы понимания и интерпретации, репрезентирующие способы бытия-в-мире» [23, с. 260]. Экзистенциалы априорны, т.е. надэмпиричны, сверхэмпиричны. Их априорность заключается в том, что они превращают эмпирические формы существования в то, что «ориентирует и управляет эмпирическим существованием человека» [Там же]. Ориентированность заключается в том, что экзистенциал статичную ситуацию человека размыкает, направляет, выстраивает в определенную векторность. Вместо настроений – настроенность, вместо эмпирических забот – забота как фундаментальная структура существования, вместо сообществ разного рода – направленность на коммуникацию и Встречу.

Эти важнейшие методологические замечания А.П. Огурцова можно выделить как рамочные, относящиеся в целом к антропологическому повороту, который состоит в двух моментах: 1) в акте включения в картину мира самого субъекта, агента, автора наблюдений, описаний, исследований, автора, порождающего концепции о мире; 2) в сдвиге от объектного видения мира, предполагающего поиск и построение концепций о мире, в том числе о самом человеке, и соответствующих определений, в сторону поискового, ориентировочного и навигационного типа мышления, предполагающего не построение определений, а выстраивание путей, траекторий, поисковых программ, выработку мыслительного, технического и иного оснащения самого автора этих программ (см. также [32]). Выше-сказанное означает, что парадигмальный сдвиг предполагает не только разное видение субъектом мира и своего места в нем, но и смену способа работы, метода исследования, смену роли инструментария в исследовании, различие в целях и задачах.

Парадигма, условно названная «классической», а точнее, натуралистически-объектная парадигма, укорененная в метафизике XVII-XVIII вв., подразумевала схватывание мира как объекта с точки зрения его освоения и овладения. И поэтому предполагалось построение некоей целостной картины этого осваиваемого мира и всех его объектов, построение идеального концепта, целостного и законченного (включая и его самого, воспринимаемого как объект исследования). Концепт мира строился с помощью понятийно-

терминологических конструкторов-определений, фиксирующих устойчивую эпистему. А потому субъект нуждался в ясных определениях, пусть даже они и носили характер конвенций внутри научных сообществ и традиций. В таком случае нормой действия и в его рамках нормой исследования и познания становится соответствие принятым и описанным правилам, процедурам и конвенциям.

При сдвиге к парадигме, условно названной «неклассической», а точнее, к парадигме поисково-навигационной происходит смена основного ориентира для субъекта, смена его самоопределения: субъект не стремится осваивать мир и овладевать им и его объектами, он старается найти свое место в мире, которое не может быть готовым и данным, а может быть дано как жизненное задание. А потому его задача заключается не в том, чтобы строить идеальные объекты и концепты, а в том, чтобы выстраивать свой маршрут, опираясь на определенные ориентиры, в том числе выстраивать программы исследовательского типа. Поэтому понятия и термины играют здесь роль не определителей, фиксирующих сформировавшуюся эпистему, а роль ориентиров и указателей⁹.

В таком случае нормой становится сам метод поиска и навигации, связанной с выстраиванием собственного маршрута исследования. Но это не означает, что здесь не предполагаются никакие правила и процедуры. Только правила выстраиваются не для нормирования концептов и понятий объектов, а для регулирования движения по маршрутам и путям поиска¹⁰.

Эпистемологическое приложение

В духе сказанного мы можем установить как норму следующий принцип смены парадигм: последние не сменяются и не исчезают. Научные сообщества переживают периоды переориентации, переосмысления собственной ситуации, самих себя. Вариантом такой переориентации можно назвать идею переописания себя и смену словаря у Р. Рорти [39]. Рорти полагал, что имеет смысл говорить

⁹ В явном осознанном виде такой сдвиг был показан с разной степенью проработанности и результативности в работах М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна, М.М. Бахтина, Л.С. Выготского, М. Фуко, Г.П. Щедровицкого, М.К. Мамардашвили. См. об этом также в наших работах [28; 32].

¹⁰ Отдельно о правилах построения карт маршрутов, называемых картоидами см. в [31 – 33].

не о научных революциях (в духе Т. Куна), а о переосмыслении и переописании человеком себя, т.е. переописании словаря.

О.И. Целищева [39] разумно подвергает сомнению сам подход Т. Куна, согласно которому смена парадигм происходит как революция, поскольку одна и другая парадигмы друг с другом не сопоставимы, они не соизмеримы. И одну парадигму нельзя понять из другой. Иначе говоря, они именно нормативно несопоставимы.

А с другой стороны, Рорти, критиковавший Куна, полагал, что смена парадигм, основанная на переописании словаря, также сомнительна, поскольку трудно представить переписание словаря ньютоновской механики на словарь квантовой механики [39]. И тогда здесь Кун опять прав: они несоизмеримы¹¹. Поэтому, считает О.И. Целищева, мало говорить о переописании и смене словаря или о смене парадигм. Необходима процедура сопоставления парадигм, т.е., добавим от себя, необходима работа на границе парадигм, работа в тех самых «зонах обмена», в которых не работают готовые словари, а вырачиваются новые дискурсы и практики.

Но сам же Кун, на что указала О.И. Целищева со ссылкой на другого автора, отмечал: это переключение с одной парадигмы на другую сопоставимо с переключением в гештальт-психологии – переключением с фигуры на фон (что мы видим – два профиля или вазу, женщину или старуху?). Заметим, что это точное наблюдение у О.И. Целищевой направлено именно на фиксацию ключевого момента, показывающего природу смены парадигм: это смена фокуса, смена видения, смена оптики, никак напрямую не порожденная накоплением нового знания, сменой эпох, сменой научных элит¹². Но это означает, что у ученых нет сугубо научных аргументов, показывающих причину смены парадигм или преимущества той или иной научной теории [39, с. 41].

Не будем повторять аргументы Т. Куна, Р. Рорти и О.И. Целищевой. Посмотрим на главное – на контекст темы нашей статьи.

¹¹ Соизмеримость предполагает не столько договоренность об общих понятиях и смыслах, сколько соотношение нормы и меры в разных парадигмах. Поэтому речь идет не столько о том, что сторонники разных парадигм не могут договориться и соотнести свои понятийные словари, сколько о том, что они кладут в основание своих парадигм разные меры и разную нормативность как регуляторы, конфигурирующие всю парадигмальную эпистему.

¹² Л. Витгенштейн называл это «сменой аспекта» (см. работу В.В. Бибихина «Витгенштейн. Смена аспекта» [5]).

В целом, и Т.Кун, и Рорти находятся на одной позиции относительно классической парадигмы, допуская смену научных парадигм как смену нормы. На смену одной нормативно описанной научной парадигмы, в основании которой лежат принятые предписания, принципы и господствующая эпистема, приходит новая парадигма при накоплении аномальных ситуаций. Нормальная наука сменяется аномальной. И возникает необходимость выработки новых правил игры. По Рорти, происходит смена эпистемологической работы – герменевтической. От описания и построения эпистем и концептуальных конвенций мы переходим к ведению языковых игр исходя из своих прагматических интересов, переходим к необходимости объяснять ситуацию смены аспекта, вынуждены вырабатывать новые правила игры, тем самым осуществляя и процедуры соизмерения. Соизмеримость, собственно, и означает выстраивание такого пространства, в котором выработаны и приняты новые правила [29, с. 233–234].

Но по каким правилам мы ведем сами языковые игры? По каким принципам и правилам мы осуществляем герменевтическое толкование и интерпретации? Исходя из каких оснований мы вырабатываем новые правила для новой парадигмы? Если сугубо исходя из прагматических интересов и пользы, то мы рано или поздно скатываемся к утилитаризму и простому здравому смыслу, которые, в свою очередь, вообще-то никогда не были мотиваторами для поиска новых знаний. По большому счету, фундаментальное знание о мире, о человеке никаким прагматическим интересом не объяснишь.

Заметим, что в любом случае речь идет не о споре об истинности или ложности знаний, не о точности научных процедур наблюдения, проведения экспериментов. Речь идет либо о психологических, либо о социологических (как у Куна – смена поколений), либо о герменевтических процедурах и схемах объяснения ситуации смены парадигм.

О понятийной путанице и разноголосице мнений относительно нормативности и рациональности говорится в статьях А.А. Шевченко [41; 42]. Ссылаясь на зарубежных авторов и опираясь на собственные рассуждения, А.А. Шевченко излагает различные представления о том, что рациональность понимается как то, что присуще человеку, как «нормативная характеристика, предписывающая использовать наши интеллектуальные возможности наилучшим образом» [42, с. 23]. Но в силу того, что всеобщего и универсального

определения рациональности и присущей ей нормативности нет (из-за чего и возникают трудности в понимании и истолковании прецедентов рациональности), разные авторы начинают предлагать различные классификации. Так, М. Бунге приводит целый список видов рациональности (концептуальная, логическая, методологическая, эпистемическая, онтологическая, ценностная, практическая) [41, с. 39]¹³.

Полагаю, что эти списки с введением своего критерия рациональности для каждой номинации не освобождает нас от необходимости иметь более точные и понятные, т.е. осмысленные критерии рациональности. А.А. Шевченко разумно (!) считает, что «решение проблемы нормативности предполагает ответ на вопрос об источниках и природе той нормативной силы, о которой речь идет в соответствующей сфере нашего опыта и которая действует на каждого из нас» [41, с. 38].

По этой логике если мы вводим разные виды опыта (этический, эстетический, научный, проектный, управленческий и проч.), то получаем разные спецификации рационального действия и, соответственно, разные типы нормативности. Но в любом случае, отмечает А.А. Шевченко, мы так или иначе касаемся вопроса о «нормативности, понимаемой как разумность оснований (резонов) для наших действий или верований» [41, с. 40]. И такое понимание нормативности как действия на разумных основаниях является наиболее распространенным.

Но само действие на разумных основаниях и есть камень преткновения. Поскольку разумность действия, разумность основания для действия и связаны с той конкретностью и ситуативностью, о

¹³ См. также о многомерности рациональности в работе В.Н.Поруса [27]. Автор говорит, например, о таком типе рациональности, который связан с ориентацией на успешные образцы деятельности. Действие рационально, если оно способствует достижению цели, и нерационально, если разрушает движение к цели или уничтожает саму цель [27, с. 7]. Такие крайне прагматистские примеры рациональности указывают как раз на полную дезориентацию. Если мы признаем действие по достижению цели достаточным критерием рациональности, то создание лагерей смерти будет воплощением рациональности. Впрочем, кто сказал, что рациональное действие должно быть нравственно безупречным? Список можно продолжить – говорят о методологическом, социальном, психологическом и ином измерении рациональности [27]. Тем самым «многомерность рациональности» снимает вопрос о том, какова она: классическая или неклассическая. Вопрос переносится в область научных предметов разных наук и многообразие их инструментария.

которых мы писали в начале статьи примечательно к неклассической ситуации (см. выше ссылку на Ж. Бенуа). В классической ситуации нормативность всеобщая и парадигмальная, имеет характер предписания для действия. И это роднит, как полагает А.А. Шевченко, нормативность разума и нормативность морали [41, с. 40].

Многие трудности, которые справедливо упоминает в своих статьях А.А. Шевченко в отношении нормативности как черты рациональности, связаны все же с отождествлением рациональности и осмысленности. Человек в действии, пусть даже и ситуативном, может вести себя нерационально, но осмысленно. И наоборот, в своем действии он может вести себя предельно рационально и в соответствии с принятой нормой, но при этом так, что это его действие будет неосмысленным и даже безумным. Более того, рациональное действие не предполагает того, что оно обязательно носит характер личного и адекватного, связанного с ответственным решением.

Путаницы и тупики сугубо рациональных рассуждений, о которых говорит А.А. Шевченко вслед за различными авторами, показывают, что в пределах словарей, принятых в неопрагматизме и социальном дезориентированной эпистемологии, невозможно ответить на вопрос, почему необходимо быть рациональным. Более того, сами представители этих направлений заявляют, что этот вопрос бессмысленный. А потому рациональность становится просто некоей презумпцией: рациональным быть должно просто потому, что ты человек¹⁴.

Путаница и тупики возникают сразу же, как только мы при обсуждении проблемы нормативности разумного действия вводим в свой дискурс такие коннотации, как истинность, объективность, реальность и проч. Эти коннотации взяты из классической парадигмы рациональности, и в ней вообще-то все на месте. В ней действию предписано быть рациональным и разумным. Если оно соответствует «правилам для руководства ума», значит, оно соответствует принятой норме мышления. И в этом плане отдельный автор акта мыс-

¹⁴ Заметим, что такое же происходит и с пониманием крупного, масштабного философа. Его начинают записывать в число представителей аналитической философии (в случае с Л. Витгенштейном) или постструктуралистов (М. Фуко), в то время как подобные характеристики – не более чем обманчивые редукции, путающие карты и дезориентирующие здравый ум.

ли, соответствуя данным правилам, совершает акт мысли. Тем самым он соответствует норме. То есть, значит, мыслит.

В неклассическом типе рациональности вовсе не обязательным являются соответствие и корреспонденция акта мысли принятой норме и правилам, поскольку эти правила оказались неустойчивы. Точнее, вместо норм и правил, которым приписывалась существенная сила, мыслитель получил конвенции и установки, вовсе не обязательные. Но требование совершать осмысленное, ответственное действие остается.

Таким образом, мы в любом случае приходим к идее автономного субъекта (что отмечает и А.А. Шевченко), поскольку нормативность не лежит во внешнем по отношению к автору рационального действия мире, оно всякий раз совершается, случается как событие, ничем не детерминированное, а лишь основанное на автономном выборе. Тем самым нормативность обоснована автономией воли [41, с. 43–44].

А.А. Шевченко полагает, что такая позиция близка к конструктивизму, согласно которому нормы не существуют в мире вне человека. Они строятся, конструируются человеческим разумом на основе способности к автономному выбору и решению. С этим суждением перекликается и суждение И.Т. Касавина, заявляющего о необходимости конструировать системы знаний и понимания, социальные события в соответствии с ситуацией и контекстом. Вопрос о норме является предметом анализа и конструирования для философа [14, с. 17]. В таком случае при обсуждении современных поисков ответа на вопрос о связи нормативности и рациональности мы испытываем принципиальный методологический дефицит: мы не видим объяснения того, что значит работать на самой границе, в зоне смены научных парадигм, не понимаем устройства самой пограничной ситуации перехода, смены, сдвига, количество и масштаб которых в настоящее время все более возрастают. В связи с этим навигационно-ориентировочная стратегия как метод более подходит к описанию специфики работы в таких пограничных зонах [32]. Но тем самым мы переходим от проблемы нормы к проблеме метода.

Норма и метод

Т. Кун рассматривал смену парадигм не в категориях борьбы за истину и объективность научного знания, а в категориях смены

образцов и норм, предписывающих способ понимания, способ мышления в научном сообществе. Но это фактически означает обсуждение не проблемы перехода от одной нормативной науки к другой через аномальную ситуацию, от одних правил и предписаний к другим, а смену метода, понимаемого не узкоинструментально, а в терминах пути, в логике выстраивания, с одной стороны, новой оптики мышления, с другой – карты маршрута, обусловленного не столько поиском знаний о мире, сколько поиском своего места в этом мире, о чем мы уже говорили выше. А это предполагает не только сравнение норм и типов нормативности, но и выявление различий в оптиках видения, в ориентациях и позициях исследователей.

Итак, неклассический подход означает не только включение в программу исследований самого субъекта, фигуры наблюдателя. Эта парадигма предполагает преодоление идентичности исследователя: мы переходим от фигуры наблюдателя и строителя концепций и идеальных объектов к фигуре проектировщика, разработчика научных и междисциплинарных коммуникаций и проектов. В силу чего ключевыми становятся коммуникативная и проектная компетентность, а также способность к выстраиванию междисциплинарных, межпредметных и межпонятийных связей и контактов, т.е. способность работать в так называемых поисковых «зонах обмена» (говоря языком П. Галисона [9]).

Тем самым меняется и само представление о норме и нормативности, меняется статус нормы как регулятива и предписания: в неклассической форме рациональности нормой выступает не столько отказ от правил, принятых в классической форме рациональности, сколько готовность и способность выстраивать коммуникацию с носителями разного опыта и разных знаний, работать в самых разных регистрах, парадигмах, готовность и способность работать в межпарадигмальном проблемном поле. В классической парадигме рациональности ученый полагал себя не просто исследователем, но служителем истины (как служит священник Богу в храме), превращая саму науку в храм знаний, приписывая знаниям священность, а потому и истинность. Тем самым аскеза ученого воспринималась как норма, а служение истине выступало нормой для ученого, готового отдать жизнь ради онтологического аргумента¹⁵.

¹⁵ См. различие типов ученого на примере Дж. Бруно и Г. Галилея как двух установок и типов поведения ученого [22]. Добавим, что, например, Э. Гуссерль, стремившийся в свое время преодолеть косность и натурализм классической метафизики и призывавший «назад к вещам», но выстраивавший свою феноменологию как «строгую

В свое время специалист по античной философии П. Адо, отмечая фрагментарность и мозаичность наследия античных философов, утверждал, что такое представление связано не с тем, что многие тексты утеряны, а с тем, что саму философию античные мудрецы воспринимали как определенное духовное упражнение, как способ жить. Они потому и не писали позднее привычных философских сочинений и трактатов, что сама философская речь и философское высказывание воспринимались как духовное упражнение, имеющее целью обретение определенного состояния внутренней свободы и посредством этого – совершение определенного духовного метаморфоза, преобразования (метанойа) [1; 2].

Такое понимание давно известно. Но методологических выводов различные авторы так и не делают, потому что по-прежнему история философии пишется в жанре доксографии¹⁶, а сам опыт философствования воплощается в сочинение текстов, конструирование концептов и терминологическую игру в бисер¹⁷.

науку», понимал свое философствование как служение и выстраивал свою жизнь как аскезу классического ученого-аскета [32]. По сравнению с Э. Гуссерлем иронист и прагматик Р. Рорти никак не выглядит аскетом.

¹⁶ Тот же Р. Рорти, впрочем, выделял четыре метода написания истории философии: это рациональная реконструкция (предполагает изучение и интерпретацию прошлой философии на языке современной мысли, языке интерпретатора), историческая реконструкция (предполагает изучение прошлой философии в ее объективности и достоверности, в ее собственной терминологии, но избегая анахронизма), история духа (здесь историк философии исследует на примере конкретных учений генеалогию мысли, логику развития самого духовного развития и вырабатывает определенный философский канон) и доксография (самый распространенный и сомнительный жанр изложения, предполагающий систематизацию, сбор фактов и составление хрестоматий и энциклопедий, в силу чего живая философия превращается в мертвую хронику и «музеефицируется»). Р. Рорти не устраивал ни один из выделенных им жанров. Он предлагал так называемую интеллектуальную историю, которая бы сочетала в себе как историю интеллектуальных исканий, так и понимание специфики личного опыта поиска и выработку философом своего метода и инструментария [29]. В этой точке позиция Р. Рорти перекликается с позицией П. Адо.

¹⁷ Есть отрядные исключения [6; 7; 15]. Например, М.Н. Вольф показывает пример тонкого анализа и различия двух методов философского исследования, соответствующих двум модусам и способам понимания ситуации человека, и соответственно она выделяет и две стратегии мышления, как фундаменталистская и герменевтическая (номадическая). Первая опирается на традицию и культуру текста, вторая – на культуру речи. Эти модусы принято соотносить соответственно с платоническим направлением в философии и с софистическим. Ориентация и опора на культуру текста порождают логический способ мысли, основанный на аподиктической аргументации. Второй модус, ориентируясь на речь, произносимую здесь и теперь в кон-

В то время как философия и в ее рамках эпистемология всегда имели дело с живым опытом и живым знанием, связанным с опытом преобразования и построения пути от первого лица. Если так, то нормой для философа может быть лишь правило личного законодательства, связанное с тем, в какой ситуации он находится и на каком отрезке пути он идет.

Пример такого действия «от первого лица» на основе законодательства личности и автономии воли показал в свое время М. К. Мамардашвили. Рассмотрим его понимание проблемы неклассического идеала рациональности.

Превращенная форма. Неклассическая ситуация мыслителя

В свое время М.К. Мамардашвили представил развернутую аргументацию относительно различия классического и неклассического идеалов рациональности. Это различие было одной из принципиальных, сквозных тем его опыта философствования [17 – 20]. Для М.К. Мамардашвили было важным восстановление духовной интеллектуальной традиции, прерванной в советское время. Прерванность переживалась им как личная экзистенциальная история, он стремился войти в круг европейских мыслителей, восстановив на самом себе, на своем опыте духовной работы эту прерванную линию. Он обнаружил, что в ней наблюдается сдвиг от классического образца, классического формализма (схематизма) мысли к неклассическому, современному схематизму. В основании классического схематизма мышления М.К. Мамардашвили видит определенный механизм духовного производства и связанный с этим образ классического интеллектуала, фигуру мыслителя. В этом схематизме, с одной стороны, выделяется определенный способ осознания

кретной ситуации встречи, порождает стратегию поиска и убеждения с опорой на техники эпидейсиса. Первая стратегия тяготеет к фиксированным текстовым жанрам и объективации, вторая – к номадическому поисковому жанру [7]. Разумеется, в фундаментально-объективистском и герменевтико-номадическом методах будут присутствовать и разные представления о нормативности. В первом случае норма вытекает из правил построения текста, во втором модуле норма вытекает из правил убеждения в устной встрече. Кстати, здесь мы видим переключку с известным различием классической и неклассической риторики. Первая ориентируется на объективность и истинность высказывая и суждения. Вторая ориентируется на убедительность и эффективность убеждения. Отчасти такое разведение напоминает сопоставление у Р. Рорти эпистемологии и герменевтики [30].

мыслителем самого себя как мыслящего субъекта, с другой стороны – определенный тип конструирования им реальности.

Мыслитель-классик всегда осознавал, какой духовный продукт он производит и какую роль он сам и его продукт играют в культуре, каким образом продукт транслируется [19, с. 24–25]. Именно в этой базовой схеме духовного производства и трансляции необходимо выделить существо процесса и его изменения, здесь лежит грань между классикой и неклассикой.

Классическое философствование с этой точки зрения представляет собой удивительно цельное образование. Оно как бы отлито из одного куска [19, с. 26]. Мыслительное пространство в европейской классике было связным, устойчивым, гомогенным. В этом базовом схематизме выражена позиция сознательного человека, человеческой сознательности в мире, существа свободного, организующего фактора жизни, соразмерной с атомарным, разумно действующим субъектом [Там же]. Такая цельность была результатом двойной рефлексии, особой сознательной конструкции, поскольку, разумеется, социальная реальность не была такой уж цельной и гомогенной. Она в качестве таковой строилась в сознании мыслителя.

Мир представлялся рациональной конструкцией, соразмерной мысленному действию и наблюдению отдельного человека¹⁸. Эта конструкция становилась объективной, самоупорядоченной, самопроизводимой и законосообразной реальностью, создаваемой этим автором-мыслителем. Тем самым базовое допущение классика заключалась в том, что мир упорядочен, что он познаваем и управляем и кладется в основание базового схематизма классической мысли. Стало быть, допускается идея гармонии между объективной организацией бытия и субъективной организацией человека. Рисуеться некий образ мира как он есть. Этот мир постижим, его можно построить как конструкцию, равновеликую объективному миру.

Это стремление удерживать и контролировать мир посредством своих мыслительных конструкций распространяется и на все остальные сферы жизни. Классик свои искусственные порождения (не только теории, но и художественные произведения, социальные проекты, технические изделия) рассматривает как некие универ-

¹⁸ Что и позволяло М.К. Петрову говорить о человекообразности классического идеала рациональности, о соразмерности самого процесса научного познания человеческому индивиду (см. выше).

сальные артефакты, становящиеся некими моделями мира вообще. Самим искусственным изделиям, артефактам этот классик-интеллектуал также приписывает свойства объективности и субстанциальности, соответствия базовой модели, по меркам и лекалам которой скроен мир.

Понятно, что в базовом классическом схематизме не допускается наличие неких слепых иррациональных сил. Из онтологии мира исключаются силы, не поддающиеся объяснению и контролю. Мир же возможен и постижим с единой рациональной точки зрения, единой позиции, единого взгляда. Бог не играет в кости!

Антропологическим основанием базового схематизма мысли является, по сути, допущение, что мир человекосоразмерен, доступен нашим способностям, чтобы его понять (см. выше ссылку на работы М.К. Петрова). Если нам что-то недоступно, то оно и не существует. В таком случае нам доступен и Бог как рациональный конструкт. Он не может обманывать, он не коварен и не злонамерен. Если следовать этой логике, все может быть реконструировано с точки зрения собственного генезиса и все может быть воспроизведено в мысли. Таким образом, воспроизведение реальности в мысли совпадает с ее сущностью.

Классическая философия от Бэкона до Гегеля становится таким опытом философской рефлексии, т.е. опытом воспроизводства идеальных объективных форм¹⁹. Воспроизводя в акте сознания эти объективированные формы, мыслитель-классик полагает, что схватывает мир как он есть. Собственно, сама онтологическая работа так и понималась классиком. В онтологии как конструкции должно быть удержано само существо мира, в ней объективные формы мира должны быть удержаны и упорядочены, поскольку конструкция есть слепок мира, модель мира.

Но нам важно понять не только образ мыслителя, но и образ человека в конструкциях этого мыслителя. Получается, что и чело-

¹⁹ Отметим, что опыт С. Киркегора, Ф. Ницше или А. Шопенгауэра долгое время не входил в ряд классического философствования. Затем, много позже Киркегор становится не просто модным, но и классиком, т.е. носителем нормы философствования, только определенного типа – экзистенциально-личностного, отличного от опыта рационально-логичного. Но коль скоро так, то весьма проблематичным становится всякий называемый порядок имен классиков. Почему Гегель однажды становится классиком, а С. Киркегор нет? И почему Киркегор становится чуть ли не образцом для подражания у европейских интеллектуалов уже в XX в.?

век сведен в этих конструкциях к абстракции познающего субъекта, а точнее, как отмечает М.К. Мамардашвили, к некоему «модулю универсума», который не имеет своего тела, своей души, своей телесно-чувственной реальности. Это некая чистая способность сознания, взятая в идеальном виде [19, с. 30].

В то же время, что существенно, этот классик-наблюдатель вступает в отношения с миром, он должен проделать работу по его построению и воспроизведению. Постижимость мира зависит от рациональных мыслительных упражнений мыслителя, в противном случае мир не будет доступен ему. Доступность мира связана с развитостью мыслительного органа философа. Отношение с миром у него должно быть прозрачным. Затемнение отношения с миром и представления о мире связано с невежеством, страстями и обманом, с дефицитом знаний, болезнями и несовершенными социальными институтами.

Каждый мыслитель должен, совершая свои акты познания, соотноситься с этим идеалом познания, в котором воплощена идеальная модель мира, идеальный конструкт, образец. Каждый мыслитель допускает наличие и необходимость абсолютной точки зрения, с которой он должен соотносить свои конструкции. Если этот базовый концепт рушится и прерывается связь моей конструкции и идеальной модели, то я как отдельный наблюдатель становлюсь слепым, теряю опору, поскольку сугубо своему личному опыту доверять не могу.

М.К. Мамардашвили подытоживает, что в целом классическую философию можно охарактеризовать как философию самосознания и рефлексии и в этом смысле онтология в классической схеме есть онтология сознания, тождественного бытию [19, с. 32]. В основании этой классической модели, в идеале классической рациональности заложены две установки [19, с. 36]. Онтологическая установка – идея разумности бытия, идея упорядоченности естественного порядка. И антропологическая установка – идея автономного разумного субъекта, способного этот порядок самостоятельно познавать и воспроизводить в своих мыслительных конструктах и тем самым удерживать. Удержание этого мира, разумеется, возможно только в мысли и с ориентацией на единую, внеположенную индивиду модель мира. А теперь остановимся на том, как М.К. Мамардашвили понимал ситуацию сдвига, произошедшего к середине XX в., и что он подразумевал под неклассическим схематизмом мышления.

В основании типа рациональности философы видели определенный способ духовного производства, за которым стоит вполне определенная модель классического капитализма, характеризующаяся свободным рынком и свободной конкуренцией [19, с. 34]. Эта модель не только позволяет, но и требует наличия самостоятельных автономных агентов, производящих духовные продукты. Эти агенты должны осуществлять постоянную работу по воспроизводству классического идеала, по конструированию мира. Иначе этот мир рухнет. Необходима постоянная связь между классическим идеальным конструктом и конкретным опытом рациональной работы конкретного индивида, мыслителя, становящегося агентом духовного производства. Само общество формируется и понимается как такое самоорганизующееся целое. В рамках этого целого автономной личности дается культурное задание – осуществить рациональную работу по восстановлению целого, по конструированию целого, по его воспроизводству в мышлении. Отдельный индивид при этом подчиняется сугубо внешним правилам рационального мышления. Эти правила должны повторяться в актах мысли отдельных агентов-индивидов.

При всей объективированности идеальных мыслительных форм в силу действия базовой установки не только допускается, но и вменяется в необходимость наличие в самой реальности мира иной реальности, автономной суверенной личности, которая с помощью своих мыслительных индивидуальных средств и способностей осуществляет контроль за сохранением базовых опор и ориентиров поведения. «Личная автономия, суверенность, самим индивидом осуществляемый рациональный контроль становятся всеобщей формой поступков» [19, с. 34]. Полагается, что каждый человек своим умом может прийти до понимания того, как ему следует поступать, и поэтому нет необходимости стандартизировать его поведение, кодировать и вводить какую-то регламентацию [Там же]²⁰.

В этом есть некая парадоксальность сочетания двух идей: допускаются автономия мыслителя и господство всеобщих рациональных идеальных форм. Парадоксальность снимается тем допущением, что равенство и тождественность всеобщим формам осу-

²⁰ Собственно, представление о том, что такое просвещение, было сформулировано И. Кантом: имей мужество пользоваться собственным умом [13]. Такая максима была следствием все той же базовой антропологической установки: естественный порядок вещей доступен автономному разумному индивиду, мир соразмерен человеку.

ществляются личностным усилием мыслителя, которому дается культурное задание – воспроизвести человекообразный мир в мыслительных конструктах. Допускается презумпция осмысленности действий мыслителя. Допускается, что отдельный индивид своим умом сможет в акте мышления воспроизвести целое и дойти до понимания того, как следует поступать в жизни. Допускается, что мир и человек соразмерны друг другу (см. выше).

Здесь кроется и ответ на вопрос, чт.е. сдвиг к неклассической рациональности. Современное общество, в котором произошел переход к господству сверхсоциальных, универсальных форм управления, диктует и навязывает определенные стандартизированные формы мышления и действия.

Дальше М.К. Мамардашвили вводит понятие превращенной формы (феномена) как объективной идеальной формы, существующей вне индивида, но организующей его поведение. Господство превращенных форм в современном сознании, полагает Мамардашвили, объясняет неклассичность ситуации мыслителя: он сугубо ценой собственного усилия вынужден восстанавливать акт мышления, но в ситуации уже несоизмерности мира и человека.

В современном монополизированном обществе ликвидирована социальная база классического духовного производства, когда допускался феномен автономной личности. В таком обществе все больше стандартизировано и регламентировано поведение отдельного человека. От него уже не требуется быть разумным и способным выполнять целесообразные рациональные действия. От него не требуется осуществлять весьма тяжелый, индивидуальный акт воспроизводства естественного порядка вещей, строить по его поводу конструкты. Понимать вообще уже не обязательно. За тебя все «поймут» иррациональные, сверхиндивидуальные институты, переводящие акты понимания в процедуры, стандарты, регламенты и схемы. Надо только им соответствовать.

Тем самым снимаются обе базовые установки классической рациональности: что мир естествен и разумен и что он постижим и доступен разумной автономной личности. В таком случае строится иной образ мира: он видится как надличный мир разных сил, в таком мире допускается наличие превращенных форм и в нем возможно все. И этот мир превращенных форм невозможно постичь отдельно взятому индивиду. Мир и человек перестают быть соразмерны друг другу. Более того, в таком мире превращенных форм и

человек превращается в одну из превращенных форм. Никакой идиллии в классической модели, разумеется, не было. Идиллия была в головах мыслителей. Социальный разрыв между мышлением, рациональным конструктом, с одной стороны, и практическим действием, реальной социальной жизнью, с другой стороны, все время назревал и всегда показывал несоответствие конструктов реальности. Классик задним числом всякий раз вынужден был надстраивать свои конструкты, преодолевая разрывы, пытаясь хотя бы в своем рациональном действии преодолеть разрывы и заполнить лакуны. Эти попытки, разумеется, порождали новые спекуляции. Вершиной такой спекулятивной системы стала философия Гегеля.

В ситуации возрастания роли всеобщих регуляторов увеличивается, растет всеобщая практика кодирования и программирования поведения человека, практика внедрения стандартов коллективной жизни и мышления [20, с. 60]. Следовательно, формируется целая индустрия духовного производства, индустрия форм сознания, в которой уже не отдельно взятые мыслители, а целая армия интеллектуалов осуществляет стандартизированное производство стандартизированных искусственных артефактов, которые транслируются по каналам и организуют жизнь каждого индивида.

Исчезает образец классика-мыслителя, который мнил себя вершителем судеб и пророком, духовным учителем, просветителем. За него все сделает машина духовного производства. В современной ситуации интеллектуал становится таким же рабочим, производящим свои продукты и стоящим на таком же конвейере. Но в отличие от классика он теряет связь со всеобщим целым. Тем самым теряет опоры и ориентиры.

М.К. Мамардашвили фиксирует процесс формирования феномена превращенных идеальных форм, анализ которых он проделал в последующих работах [17; 18]. Но массовизация производства превращенных иррациональных форм для него становится основанием для диагностики ситуации рождения неклассического мышления, неклассического типа рациональности. Заслуга открытия превращенных форм, по его мнению, принадлежит К. Марксу.

Надо сказать, М.К. Мамардашвили говорит не столько о том, что такое неклассическое мышление, сколько о том, что складывается «неклассическая ситуация», происходит сдвиг в сторону формирования стандартизированного духовного производства, в котором интеллектуал становится агентом, функционирующим элемен-

том. В таком случае вообще исчезает фигура интеллектуала, мыслителя, держателя смыслов, осуществляющего акт мышления от первого лица.

Можно говорить тогда о неклассической модели мира, в которой снята разница между субъектом и объектом, индивидом и средой. В этой модели М.К. Мамардашвили и вводит понятие феномена как наиболее объемного конструкта, который фиксирует проблему превращенных форм. В неклассической модели мира фиксируется «феномен третьих вещей», или континуально-действующих предметно-вещественных механизмов сознания [18, с. 83].

Опираясь на открытие Марксом явления товарного фетишизма, Мамардашвили развернул анализ в целом феномена превращенных форм и всего механизма превращения реальности. В неклассической модели реальности фиксируется феномен превращения, т.е. формирования особой реальности идеальных форм, которые, отделяясь от исходной первой реальности, начинают жить своей жизнью: «свойства этих объектов сугубо, фундаментально неклассичны» [17, с. 269]. Метаморфоз превращения заключается в том, что внутренние реальные отношения и реальности воплощаются во внешних «косвенных выражениях». И последние начинают жить своей самостоятельной жизнью. А люди начинают думать, что эти внешние идеальные выражения и формы являются объективными и самостоятельными. Например, деньги или символические формы культуры²¹.

Вот в этой способности превращенных форм как бы самостоятельно бытийствовать и состоит главная проблема понимания феномена превращения [17, с. 270]. Эти превращенные формы начинают заменять реальность действительной жизни. Превращенная

²¹ Фактически ту же проблему, но на примере проблемы идеального обсуждал Э.В. Ильенков, и фактически в то же самое время, по поводу чего разгорелась дискуссия между ним и Д.И. Дубровским, демонстрировавшим наивный вульгарный материализм. Э.В. Ильенков пытался тому доказать простую мысль, что мышление происходит хоть и с помощью головы мыслителя, но не в голове. Никакого сознания в самом мозгу нет. Мышление есть событие, происходящее вне головы и имеющее деятельностную природу. Идеальное также является феноменом, существующим вне индивида и выступающим объективной реальностью для него. Будучи выученным также на «Капитале» К. Маркса, как и М.К. Мамардашвили, Э.В. Ильенков фактически показывал объективность идеальных форм, борясь с дурновкусием наивных советских псевдомарксистов.

форма действительно существует, только в особой реальности. Она пребывает не в сознании индивида как фантом. Она становится продуктом реального процесса превращения действительных отношений. Превращение осуществляется реально в реальных отношениях, а не в сознании наблюдателя.

Более того, превращенные формы не всегда иррациональны. Например, «движение» Солнца и небесных светил по небосклону – это не просто метафора нашего сознания. Нам кажется, что это движение происходит. Это реальность, только она нами представляется в превращенной форме: что якобы Солнце «движется» по небосклону. Равно как и то, что мы оперируем денежными знаками как реальными вещами. Это не фантом и не иллюзия, но мы им приписываем свойства реальных существей. Однако тем самым в процессе замещения реальности превращенными формами происходит и вовсе исчезновение реальности. Мы перестаем видеть реальность и начинаем пребывать в мире превращенных форм.

Анализ проблемы феноменологического сдвига (процесса превращения) показывает смену базовых принципов-ориентиров. Классический принцип как раз предполагал допущение рационального понимания отдельным субъектом целого мира: рационально понимаемо то, что исследователь сделал сам, собой, что он может понять по модели своего человеческого делания [18, с. 83]. Вместо классического принципа вводится неклассический: мы понимаем сделанным, а не сделанное, мы видим предметом, а не предмет, который можем и не знать [Там же]. Это означает, что в неклассическую модель мира у М.К. Мамардашвили вводится сам феномен акта сознания, становящегося частью мира. Сам мир совершается в актах мысли и в событиях мысли. И само событие мысли становится частью онтологии мира. Мы делаем мир таким, насколько событийны мы сами в мире. И события мысли о мире становятся «органами» этого мира. Они похожи на органы именно тем, что совершают работу, которую мы не всегда понимаем и не контролируем. Например, рука моя берет стакан с водой и я выпиваю воду. Но совершая это действие, я не знаю, как устроена моя рука, как она делает эту работу. Хотя она и является частью меня, моим органом.

Итак, неклассический принцип допускает, что в мире есть самостоятельные феномены, которые неразложимы, невозпроизводимы по классическим рефлексивным схемам сознания. И потому мы понимаем мир собой, сами становясь событием в мире наряду с

законами этого мира [18, с. 85]. А потому и законы мира нельзя понять извне, с позиции наблюдателя. Законы мира нельзя понять, не помещая самого себя в этот мир. Человек сам становится органом мира.

Потому классик-мыслитель и допускал постижимость и управляемость мира, поскольку допускал принцип разумности и целостности бытия, его постижимости. Он предполагал принципиальную управляемость мира, контроль над миром силой мысли. Иначе говоря, считал это как норму сущего, допуская наличие идеальных форм вне себя как норму сущего, хотя они, казалось бы, являются феноменом сознания. Неклассическая ситуация заставляет нас предполагать как норму принцип неполноты бытия, снятия классической посылки полного «бытия-знания». Мы вынуждены отказаться от предположения, т.е. мир и в нем уже все есть, а истина – осознание, развертка этой данности. В пространстве феноменов как превращенных форм мы не можем предположить что-то исходно данное. Ничего исходно данного самого по себе нет вне нашего акта понимания. Нас должны интересовать лишь «живые опыты неразложимых взаимодействий» [18, с. 97–98]²².

Философ, попадающий в неклассическую ситуацию, в таком случае застает мир не готовым и не данным. Он вынужден всякий раз расколдовывать превращенные формы, преодолевая превращение, возвращая миру своим актом мысли его существо и обретая

²² Исследователь В.В. Калининченко отмечает, что потому М.К. Мамардашвили и занимался тщательно и всю жизнь философствованием Р. Декарта, что тот, по его мнению, первым осуществил опыт неклассического философствования. Поскольку принцип *cogito* и означает акт личного понимания и самоперемену ума, а последнее есть базовое условие доступа к истине, условие осуществления пути к трансцендентному. Истина доступна тому, кто меняется [12]. Заметим, что возвращение к феноменологическому сдвигу Э. Гуссерль связывал также с Декартом и его принципом *cogito*. А М. Хайдеггер базовые постулаты феноменологии понимал как такие, которые всегда были приняты в философском опыте начиная с Античности [37]. Отметим, что, например, М. Фуко как раз отказывал Декарту в таком опыте «заботы о себе». В концепте «практик себя» он как раз обращается в большей степени к античным авторам (римским стоикам), занимавшимся духовными упражнениями, выступавшими как условие доступа к истине. Эта «практика себя» как раз закончилась, полагает Фуко, во времена Декарта и наступил «картезианский момент», после которого европейская мысль пошла по схеме рационального спекулятивного мышления, предав забвению принцип заботы о себе. С этим связан и сам проект «практик себя» Фуко, призвавшего современников к тому, что следует снова переначать самих себя [35, с. 26–27].

через это собственную уместность в этом мире. В классическом схематизме мысли были заданы правила для руководства ума, правила рационального вывода, и ты им должен был соответствовать, образец деятельности сознания уже был задан и образ мыслителя был задан. Но теперь этот образ исчез, и твоя ситуация как бы уже разомкнута и открыта. Мыслитель отсутствует как готовая сущность и образец. Мыслитель всякий раз возобновляет себя, сам собой вводя новые миры, не претендуя на пророчество и поучение. Строение его произведения становится «открытым, альтернативным, исключает абсолютистское сознание автора» [20, с. 72].

Отметим, что сам М.К. Мамардашвили в этом (таком) философствовании очень похож на того философа-классика, который, попав в неклассическую ситуацию господства превращенных форм, пытается, ориентируясь на классические примеры Декарта и Канта, осуществить событие личной авторской мысли, тем самым совершить обратный феноменологический сдвиг и восстановить опоры и ориентиры. Фактически самым способом своего философствования Мамардашвили, несмотря на кажущуюся классичность, задавал феномен неклассичности [26]. В.А. Подорога отмечал, что понимал Мамардашвили только в момент его присутствия, в момент произведения им авторской живой речи. Он, Подорога, сидя на лекции Мамардашвили, мог понимать его в момент живого действия и присутствия и мог понимать его им самим. Когда автор высказывания и живого действия уходил, этот акт понимания обрывался [26]. И здесь важно выделить идею первоначала. Начало происходит как событие, как событие мысли. Это начало не сосредоточено в некоей метафизике, несводимо к учению о первоначалах. Классический мыслитель как раз ищет первоначало, выстраивая учение о космосе, о мироздании, о сущем. А неклассический мыслитель совершает событие мысли собой, создавая ситуацию понимания собой в акте действия, своим телом, присутствием создавая условие для мыслительной реальности. Он уходит – и исчезает ситуация понимания мысли автора. И только присутствие автора мысли создает это начало мысли, точку, опору.

Ratio у зеркала: без-умие как норма

Яркий пример преодоления представлений о рациональности как норме сущего продемонстрировал М. Фуко, показав в ряде ра-

бот о безумии и ненормальных, что рациональность и разумность, приписываемые человеку как норма, – не более, чем историческое заблуждение европейской классической философии [36]. Безумие становится зеркалом человека, показывая ему самого себя, его изнанку и подноготную, его «подпольного человека». Но в тогда что считать нормой человека, если и его рациональность, и его безумие выступают одинаково частями его самого? Если безумие есть проявление отчуждения человека от человека, а отчуждение есть качество человеческого существования, то почему безумие не входит в понятие нормы человека? В таком случае норма перестает пониматься как нечто легитимное, морально оправданное, социально принятое и соответствующее стандартам социального поведения. Нормой в таком случае выступает все, естественным образом присутствующее вообще человеку, всякое его проявление, в том числе безумное и преступное. Божественное и дьявольское в человеке становятся также нормой, т.е. существенными началами в человеке, тем, что им движет. Но тогда, спрашивает М. Фуко, зачем сажать безумных в психиатрическую лечебницу, если безумие есть изнанка разума? Заслуживает ли изоляции преступник, вина которого доказана? Да. Но почему же в изоляции содержатся безумные? Только потому, что они не соответствуют старой привычной норме, т.е. некоей конвенции?

В таком случае если раньше безумие было фигурой Чужого, то теперь оно становится фигурой отчуждения человека от самого себя, но стремящейся выразить истину о самом человеке, только с изнаночной стороны. Понятно, что философская мысль долгое время отказывалась признавать в безумии свое собственное отражение, отправляя безумие к врачам, считая его болезнью²³. В то время как безумец «срывает покров с элементарной первичной истины человека, безумие есть разновидность детства» [36, с. 506]. Безумие показывает, до чего могут довести человека его страсти и удаление от самого себя.

²³ Ж. Деррида отмечал, что история европейской философии всегда описывалась как история разума [11]. Он развивает мысль своего учителя Фуко. Если дать слово безумию и писать об истории безумия, но на его языке, а не на языке разума, то остается только одно – замолчать. Потому что безумие не говорит на языке разума, для разума оно немо. Добавим, что великие прорывы в истории самой философии совершались на грани разума – примеры Ницше, Киркегора, Чаадаева известны. Если быть точным, то прорывы совершались на грани принятой нормы-конвенции, когда предлагалось иное видение, показывался новый горизонт, который неведом для разума, для которого не выработаны слова и понятия, а потому он доступен скорее безумцам.

М. Фуко вводит идею «антропологического круга». Если раньше речь шла о противопоставлении истины и лжи, бытия и небытия, дня и ночи, то теперь необходимо говорить о круге, в котором одно через другое видится в рефлексивном движении – человек, его безумие и его истина [36, с. 509]. Между человеком и истиной встает его собственная изнанка, его глубинная правда о самом себе, его собственное зеркало, его безумие, через которое необходимо перешагнуть, пройти, чтобы понять собственную истину. «Путь от просто человека к человеку истинному лежит через человека безумного» [36, с. 513]²⁴.

Безумие становится даже более чистым предметом для познания: «Безумие – это самая чистая, самая главная и привычная форма процесса, благодаря которому истина человека переходит на уровень объекта и становится доступной научному восприятию. Человек становится природой для самого себя лишь в той мере, в какой он способен к безумию» [36, с. 512].

Если вернуться к тому моменту нашего разговора, где мы обсуждали разумность как норму, то уместно вспомнить Фуко, задавшего вполне резонный вопрос: почему Декарт, ставящий все под сомнение, не усомнился в самом себе, в собственной разумности? Почему он, светоч разумности, не допускает собственного безумия? [36, с. 63–64]. Декарт сомневается во всем, но не сомневается в главном – в самом себе, в «вещи мыслящей», поскольку именно я, индивид, могу фиксировать и самим актом мысли конституировать (устанавливать норму!) самое себя как вещь мыслящую. А потому безумцем не могу быть я сам, вещь мыслящая. Но такой запрет чреват: не потому ли я не допускаю собственного безумия, что мое мыслящее Я боится собственной изнанки, собственного безумия?

²⁴ Что-то весьма близкое и почти совпадающее с этими словами Фуко слышится и у другого автора – отечественного философа Ф.И. Гиренка, демонстрирующего неклассический способ философствования и предлагающего неклассическую философию человека [10]. Он вообще полагает, что родовое понимание человека сводится к пониманию его как аутиста, т.е. существа, которое не просто немо для разума, не просто неразумно, но будучи замкнутым на самого себя, на собственную самоидентичность, вообще не может быть понято извне никаким разумным пониманием. Но если аутизм есть фундаментальная характеристика человека вообще, а природа человека в таком случае асоциальна, то тогда она и ненормальна. Но если аутизм – норма человека, то что есть не норма, т.е. патология? Такое вопрошание чреватое, поскольку в таком случае сам автор Ф.И. Гиренок вынужден будет признать, что и он – аутист, а потому должен замолчать и перестать писать свои книги.

То есть боится на самом деле взглянуть на себя в зеркало? Тогда знаменитая рефлексия Декарта сама подвергается сомнению, поскольку осуществляется с оглядкой и не становится настоящей рефлексией, не будучи доведенной до логического конца.

Между нормой и мерой

Изложенные выше рассуждения приводят нас к тому, что проблема нормы и понятие нормы явным образом пересекаются и переплетаются с ключевым понятием меры, выступающим не столько в качестве средства измерения, сколько в качестве регулятора и указателя действия.

Категория меры в истории философии сама многократно трансформировалась, включая в себя самые разные коннотации и смыслы, как то: соразмерность, порядок, метр, масштаб, пропорция, гармония, оформленность, упорядоченность [21]. Изначально же мера как категория не только обозначала средство измерения, но и служила важнейшим регулятивом, упорядочивающим как представления о мире, так и отношения между людьми, включая и представления о совершенстве, моральных устоях, образе жизни, вплоть до представления о человеке как «мере всех вещей».

Например, представление о мере как о критерии Блага у Платона и как и о том, что определяет ориентиры и истоки для жизнедеятельности человека в религиозных практиках, как раз образует нормативную рамку, определяющую и организующую способ бытия человека как сущего. Тем самым норма тесным образом вплетена в рамку меры, последняя же задает норме онтологическую силу предписания. Позднее мера, как и норма, стала редуцироваться до этических правил и научных предписаний, постепенно утрачивая и онтологическую силу, и универсальный характер. Но все же мера и мерность в понимании, в познании, в выстраивании отношений, остается всеобщим регулятором. В противном случае мы получаем хаос, даже если понимать его как управляемый процесс.

Современный опыт философствования показывает мирное соседство разных парадигм, жанров и прецедентов мысли. В событийности мысли привычное различие классического и некласси-

ческого, рационального и иррационального, разумного и безумного, нормы и патологии все более размывается, превращая различие парадигм в различие инструментов, воплощаясь в самой событийности вопрошания в качества разных способов предъявления авторства мысли. Последняя же не предполагает уже обязательность разумности.

В самом акте мысли философ-классик и философ-неклассик ничем не отличаются друг от друга. Точнее, в отношении самого акта мысли, его событийности понятия классического и неклассического, рационального и нерационального, отвечающего норме или не отвечающего норме неприменимы. Непримиримы просто потому, что событийность мысли должна отвечать самой себе: либо мысль совершается, либо она не совершается. Платон, Декарт, Кант или Мамардашвили в этом смысле ничем друг от друга не отличаются.

Но они различаются установками. Установки эти следующие (возвращаемся к началу статьи).

Первая. Классический рационалист допускает, что мир разумен и упорядочен в себе самом. Он допускает, что мыслитель соразмерен этому миру и может эту разумность мира постичь. И в этом плане разумность и упорядоченность мира суть норма. Неклассик же допускает, что к миру такие представления о разумности как норме неприменимы. Мир здесь не представляется как готовый натуральный, рациональный, упорядоченный объект.

Установка вторая. Классический рационалист приписывает норму самому миру. Норма как бы утоплена в мире и присуща миру. Поэтому нормативность становится признаком рациональности. И нормативность может быть выделена в отдельную регулирующую и предписывающую функцию. Каждый мыслитель и исследователь должен совершать свои акты мысли согласно этим предписаниям. А неклассик допускает, что миру норма не приписана. То, каков мир является мне, зависит от моего собственного усилия. Как философ помыслит, какое действие мысли совершит, так мир и будет ему явлен, им понят. И понятый мир становится его собственным миром.

А отсюда третья установка. Классик полагал, что мир един и единственен, он постижим и разумен, разница между мыслителями только в том, что они могут идти к истине мира разными путями. И потому классик допускал истинность сущего. Неклассик же допус-

кает, что миров много – столько, сколько актов мысли и действия. Поэтому неклассик снимает проблему истинности, а ставит во главу угла проблему осмысленности и самоопределения каждого автора мысли в конкретной исторической ситуации.

А потому и четвертая установка. В классике мысль как бы садится на носителя мысли. Мышление представлено как субстанция, паразитирующая на носителях. И носитель выполняет предписанные ему процедуры мышления, которые всегда больше его самого, существующего вне его как норма. Поэтому формируется представление о правильном и нормативном мышлении. В неклассике же мышление не сидит на носителе. Оно совершается как событие, даже казус, поскольку ничем и никем не детерминировано и не нормировано. Точнее, нормой становится само внутреннее требование автора к самому себе: мысль может совершиться исходя из желания ответить на онтологический вызов. В противном случае мысль скатится в языковую риторику и имитацию, сдуется в пустой свисток. Акт может состояться как пустая активность, воплотиться в пустой звук, хлопок, будучи лишенным ответственности личности автора за мир, в котором тот живет.

Литература

1. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В.А. Воробьева. – М.; СПб.: Степной ветер; Изд-во Коло, 2005.
2. *Адо П.* Философия как способ жить: Беседы с Жанны Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пер. с фр. В.А. Воробьева. М.; СПб.: Степной ветер; Изд-во Коло, 2005.
3. *Аванесов С.С.* Человек в норме. – Новосибирск: Офсет, 2016.
4. *Бенуа Ж.* С той стороны границы // (Пост)феноменология: Новая феноменология во Франции и за ее пределами/ Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. – С. 269–284.
5. *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
6. *Вольф М.Н.* О понятии поиска в древнегреческой философии // Вестник НГУ. Сер.: Философия. – 2012. – Т. 10, вып. 1. – С. 73–81.
7. *Вольф М.Н.* Homo Scriptoris vs. Homo Dicens: онтология и антропология как логология // Человек.RU: Гуманитарный альманах. – 2016. – № 11. – С. 56–70.
8. *Гайденок П. П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.): Формирование научных программ Нового времени. – М.: Наука, 1987.
9. *Галисон П.* Зона обмена: координация убеждений и действий // Вопросы истории естествознания и техники. – 2004. – № 1. – С. 64–91.
10. *Гиренок Ф.И.* Аутография языка и сознания. – 2-е изд. – М.: Проспект, 2017.

11. *Деррида Ж.* Письмо и различие. – СПб.: Академический проект, 2000.
12. *Калиниченко В.В.* Понятия «классического» и неклассического в философии М.К. Мамардашвили // Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004. – С. 219–236.
13. *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Сочинения: В 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 25–35.
14. *Касагин И.Т.* Нормы в познании и познание норм // Эпистемология и философия науки. – 2017. – Т. 54, № 4. – С. 8–19.
15. *Кассен Б.* Эффект софистики / Пер. с фр. А. Россиуса. – М.; СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 2000.
16. *Кун Т.* Структура научных революций. – М.: Прогресс, 1975.
17. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – 2-е изд. – М.: Изд. группа «Прогресс»; «Культура», 1992.
18. *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004.
19. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия: Опыт эпистемологического сопоставления // Вопросы философии. – 1970. – № 12. – С. 23–38;
20. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // Вопросы философии. – 1971. – № 4. – С. 59–73.
21. *Огурцов А.П.* Мера // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН. – М.: Мысль, 2001. – Т. II. С. 528–533.
22. *Огурцов А.П.* Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы: В 3 ч. Часть вторая: Философия науки: Наука в социокультурной системе. – СПб.: Изд. Дом «Мирь», 2011.
23. *Огурцов А.П.* Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы. В 3 ч. Часть третья: Философия науки и историография. – СПб.: Изд. Дом «Мирь», 2011.
24. *Петров М.К.* Системный подход и человекоразмерность теоретического мышления // Социология науки и технологий. – 2012. – Т. 3, № 3. – С. 97–111.
25. *Петров М. К.* Человеческая размерность и мир предметной деятельности // Высшее образование в России. 2010. № 4. С. 108–118.
26. *Подорога В.А.* Начало в пространстве мысли. Мераб Константинович Мамардашвили и Марсель Пруст: Доклад в Институте философии РАН // Ad Marginem'93: Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 184–203.
27. *Порус В.Н.* Многомерность рациональности // Эпистемология и философия науки. – 2010. – Т. 23, № 1. – С. 5–16.
28. *Построение* неклассической антропологии: Новая онтология человека. – Новосибирск: Офсет-ТМ, 2016.
29. *Рорти Р.* Историография философии: четыре жанра. – М.: Канон+, 2017.
30. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Изд-во Новосибир. гос. ун-та, 1997.
31. *Смирнов С.А.* Антропоидный картоид как средство антропологической навигации // ПРАЭНМА: Проблемы визуальной семиотики. – 2018. – № 1(15). – С. 34–48.
32. *Смирнов С.А.* Антропологический навигатор: К событийной онтологии человека. – Новосибирск, – Офсет, 2016.

33. *Смирнов С.А.* Образ города: от карты к картоиду // ПРАЭНМА: Проблемы визуальной семиотики. – 2017. – № 4(14). – С. 28–48.
34. *Степин В.С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура. – СПб.: Изд. дом «Мирь», 2009. – С.249–295.
35. *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007.
36. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Университетская книга, 1997.
37. *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию // Логос. – 1994. – № 6. – С. 303–309.
38. *Хоружий С.С.* Как обходиться без бытия, или Механика Латона // Вопросы философии. – 2013. – № 10. – С. 50–66.
39. *Целищева О.И.* Нормативность науки: прогресс и парадигмы в концепции переписания Р. Рорти // Философия науки. – 2018. – № 3(78). – С. 36–46.
40. *Шваб К.* Четвертая промышленная революция. – М.: Эксмо, 2016.
41. *Шевченко А.А.* Нормативность как предикат рациональности // Сибирский философский журнал. – 2016. – Т. 14, № 2. – С. 37–46.
42. *Шевченко А. А.* Эпистемическая рациональность: нормативное измерение // Философия науки. – 2018. – № 4(79). – С. 23–33.

References

1. *Hadot, P.* (2005). *Dukhovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya* [Spiritual Exercises and Ancient Philosophy]. Transl. from French with the participation of V.A. Vorobyov. Moscow & St. Petersburg, Stepnoy Veter Publ., Kolo Publ. (In Russ.).
2. *Hadot, P.* (2005). *Filosofiya kak sposob zhit: Besedy s Zhanni Karlie i Arnoldom I. Davidsonom* [Philosophy as a Way of Life: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson]. Transl. from French by V.A. Vorobyov. Moscow & St. Petersburg, Stepnoy Veter Publ., Kolo Publ. (In Russ.).
3. *Avanesov, S.S.* (2016). *Chelovek v norme* [A Man in Norm]. Novosibirsk, Ofset Publ.
4. *Benoit, J.* (2014). *S toy storony granitsy* [On the other side of the border]. In: (Post)fenomenologiya: Novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami [(Post)phenomenology: New Phenomenology in France and Outside]. Comp. by S.A. Sholokhova & A.V. Yampolskaya. Moscow, Akademicheskiiy Proekt Publ., Gaudeamus Publ., 269–284. (In Russ.).
5. *Bibikhin, V.V.* (2005). *Vitgenshteyn: smena aspekta* [Wittgenstein: the Aspect Change]. Moscow, St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Publ.
6. *Volf, M.N.* (2012). *O ponyatii poiska v drevnegrecheskoy filosofii* [On the notion of search in ancient Greek philosophy]. *Vestnik NGU. Seriya: Filosofiya* [Bulletin of Novosibirsk State University. Philosophy Series]. Vol. 10, Iss. 1, 73–81.
7. *Volf, M.N.* (2016). *Homo Scriptoris vs. Homo Dicens: ontologiya i antropologiya kak logologiya* [Homo Scriptoris vs. Homo Dicens: ontology and anthropology as logology]. *Chelovek.RU: Gumanitarnyy almanakh* [Humanitarian Antology], 11, 56–70.
8. *Gaydenko, P.P.* (1987). *Evolyutsiya ponyatiya nauki (XVII–XVIII vv.): Formirovanie nauchnykh programm novogo vremeni* [Evolution of the Notion of Science (XVII–XVIII Centuries). Formation of Scientific Programs of the Modern Times]. Moscow, Nauka Publ.

9. Galison, P. (2004). Zona obmena: koordinatsiya ubezhdeniy i deystviy [Trading Zone: Coordinating Action and Belief]. *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki* [Problems of the History of Natural Science and Technics], 1, 64–91. (In Russ.).
10. Girenok, F.I. (2017). *Autografiya yazyka i soznaniya* [Autography of Language and Consciousness]. Moscow, Prospekt Publ.
11. Derrida, J. (2000). *Pismo i razlichie* [Writing and Difference]. St. Petersburg, Akademicheskii Proekt Publ. (In Russ.).
12. Kalinichenko, V.V. (2004). Ponyatiya “klassicheskogo” i neklassicheskogo v filosofii M.K. Mamardashvili [The notions of “the classical” and the non-classical in the philosophy of M.K. Mamardashvili]. In: Mamardashvili, M.K. *Klassicheskii i neklassicheskii idealy ratsionalnosti* [Classical and Non-classical Ideals of Rationality]. Moscow, Logos Publ., 219–236.
13. Kant, I. (1966). Otvet na vopros: Chto takoe Prosveshchenie? [Answering the question: What is Enlightenment?]. In: Kant, I. *Sochineniya: V 6 t.* [Works: In 6 vol.], Vol. 6. Moscow, Mysl Publ., 25–35. (In Russ.).
14. Kasavin, I.T. (2017). Normy v poznanii i poznanie norm [Norms in cognition and cognition of norms]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science], Vol. 54, No. 4, 8–19.
15. Cassin, B. (2000). Effekt sofistiki [Sophistic Effect]. Transl. from French by A. Rossius. Moscow & St. Petersburg, Moskov Philosophical Foundation Publ., Universitetskaya Kniga Publ. (In Russ.).
16. Kuhn, T. (1975). *Struktura nauchnykh revolyutsiy* [The Structure of Scientific Revolutions]. Moscow, Progress Publ. (In Russ.).
17. Mamardashvili, M.K. (1992). *Kak ya ponimayu filosofiyu* [My Understanding of Philosophy], 2nd ed. Moscow, Progress Publ.
18. Mamardashvili, M.K. (2004). *Klassicheskii i neklassicheskii idealy ratsionalnosti* [Classical and Non-classical Ideals of Rationality]. Moscow, Logos Publ.
19. Mamardashvili, M.K., E.Yu. Solovyev & V.S. Shvyrev. (1970). *Klassicheskaya i sovremennaya burzhuaznaya filosofiya: Opyt epistemologicheskogo sopostavleniya* [Classical and Modern Bourgeois Philosophy: Trying to Make an Epistemological Comparison]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 12, 23–38.
20. Mamardashvili, M.K., E.Yu. Solovyev & V.S. Shvyrev. (1971). *Klassicheskaya i sovremennaya burzhuaznaya filosofiya: Opyt epistemologicheskogo sopostavleniya* [Classical and Modern Bourgeois Philosophy: Trying to Make an Epistemological Comparison]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 4, 59–73.
21. Ogurtsov, A.P. (2001). Mera [Measure]. In: *Novaya filosofskaya entsiklopediya: V 4 t.* [New Philosophical Encyclopedia: In 4 vol.], Vol. II. Moscow, Mysl Publ., 528–533.
22. Ogurtsov, A.P. (2011). *Filosofiya nauki: dvadtsatyy vek: Kontseptsii i problema: V 3 ch. Chast vtoraya: Filosofiya nauki: Nauka v sotsiokulturnoy sisteme* [Philosophy of Science: The Twentieth Century: Concepts and Problems: In 3 p. Part Two: Philosophy of Science: Science in the Socio-cultural System]. St. Petersburg, Mir Publ.
23. Ogurtsov, A.P. (2011). *Filosofiya nauki: dvadtsatyy vek: Kontseptsii i problema: V 3 ch. Chast tretaya: Filosofiya nauki i istoriografiya* [Philosophy of Science: The Twentieth Century: Concepts and Problems: In 3 p. Part Three: Philosophy of Science and Historiography]. St. Petersburg, Mir Publ.
24. Petrov, M.K. (2012). *Sistemnyy podkhod i chelovekorazmernost teoreticheskogo myshleniya* [The system approach and human-sizedness of theoretical think-

ing]. *Sotsiologiya nauki i tekhnologii* [Sociology of Science and Technologies], Vol. 3, No. 3, 97–111.

25. *Petrov, M.K.* (2010). Chelovecheskaya razmernost i mir predmetnoy deyatel'nosti [Human-dimension and the world of object-related activity]. *Vysshee obrazovanie v Rossii* [Higher Education in Russia], 4, 108–118.

26. *Podoroga, V.A.* (1994). Nachalo v prostranstve mysli: Merab Konstantinovich Mamardashvili i Marsel Prust: Doklad v Institute filosofii RAN [Beginning in the area of thought: Merab Konstantinovich Mamardashvili and Marcel Proust: Report at the Institute of Philosophy of the RAS]. In: *Ad Marginem'93: Ezhegodnik Laboratorii postklassicheskikh issledovaniy Instituta filosofii RAN* [Ad Marginem'93: Yearbook of the Laboratory for Post-Classical Studies of the Institute of Philosophy of the RAS]. Moscow, Ad Marginem Publ., 184–203.

27. *Porus, V.N.* (2010). Mnogomernost ratsionalnosti [Multi-dimensionality of rationality]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science], Vol. 23, No. 1, 5–16.

28. *Smirnov, S.* (Ed.). (2016). Postroenie neklassicheskoy antropologii: Novaya ontologiya cheloveka [Constructing Non-classical Anthropology: New Human Ontology]. Novosibirsk, Ofset-TM Publ.

29. *Rorty, R.* (2017). Istoriografiya filosofii: chetyre zhanra [The Historiography of Philosophy: Four Genres]. Moscow, Kanon+ Publ. (In Russ.).

30. *Rorty, R.* (1997). Filosofiya i zerkalo prirody [Philosophy and the Mirror of Nature]. Novosibirsk, Novosibirsk State University Publ. (In Russ.).

31. *Smirnov, S.A.* (2018). Antropoidnyy kartoid kak sredstvo antropologicheskoy navigatsii [Anthropoid cartoid as a tool of anthropological navigation]. *PCBO3MB: Problemy vizualnoy semiotiki* [ИПАЭHMA: Problems of Visual Semiotics], 1 (15), 34–48.

32. *Smirnov, S.A.* (2016). Antropologicheskiy navigator: K sobytiynoy ontologii cheloveka [Anthropological Navigator: On the Event Human Ontology]. Novosibirsk: Ofset Publ. (In Russ.).

33. *Smirnov, S.A.* (2017). Obraz goroda: ot karty k kartoidu [The city image: from a map to a cartoid]. *ИПАЭHMA: Problemy vizualnoy semiotiki* [ИПАЭHMA: Problems of Visual Semiotics], 4 (14), 28–48.

34. *Stepin, V.S.* (2009). Klassika, neklassika, postneklassika: kriterii razlicheniya [Classics, non-classics, and post-non-classics: distinction criteria]. *Postneklassika: filosofiya, nauka, kultura* [Post-non-classics: Philosophy, Science, and Culture]. St. Petersburg, Mir Publ., 249–295.

35. *Foucault, M.* (2007). Germenevtika subyekt'a: Kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezhe de Frans v 1981–1982 uchebnom godu [The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981–1982]. Transl. from French by A.G. Pogonyaylo. St. Petersburg, Nauka Publ. (In Russ.).

36. *Foucault, M.* (1997). Istoriya bezumiya v klassicheskuyu epokhu [Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason]. St. Petersburg, Universitetskaya Kniga Publ., (In Russ.).

37. *Heidegger, M.* (1994). Moy put v fenomenologiyu [My Way of Phenomenology]. *Logos*, 6, 303–309. (In Russ.).

38. *Khoruzhiy, S.S.* (2013). Kak obkhoditsya bez bytiya, ili Mekhanika Latona [How to do without being, or Mechanic of Lathon]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 10, 50–66.

39. *Tzelishcheva, O.I.* (2018). Normativnost nauki: progress i paradigmy v kontseptsii pereopisaniya R. Rorti [Normativeness of science: progress and paradigms in R. Rorty's concept of redescription]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 3 (78), 36–46.

40. *Swab, K.* (2017). Chetvertaya promyshlennaya revolyutsiya [The Fourth Industrial Revolution]. Moscow, "E" Publ. (In Russ.).

41. *Shevchenko, A.A.* (2016). Normativnost kak predikat ratsionalnosti [Normativity as a predicate of rationality]. *Sibirskiy filosofskiy zhurnal* [Siberian Philosophical Journal], Vol. 14, No. 2, 37–46.

42. *Shevchenko, A.A.* (2018). Epistemicheskaya ratsionalnost: normativnoe izmerenie [Epistemic rationality: the normative dimension] // *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 4 (79), 23–33.

Информация об авторе

Смирнов Сергей Алевтинович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН (630090, Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: smirnoff1955@yandex.ru).

Information about the author

Smirnov Sergey Alevtinovich – Doctor of Sciences (Philosophy), Leading Researcher at the Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (8, Nikolaev st., Novosibirsk, 630090, Russia, e-mail: smirnoff1955@yandex.ru).

Дата поступления 04.02.219