

Беляев В.А.

Логика и методология в контексте диалектики модерна. Часть 1

Аннотация: Поводом к написанию этой статьи стало прочтение автором книги В.М.Розина «Логика и методология: От «Аналитик» Аристотеля к «Логико-философскому трактату» Л.Витгенштейна». Статья написана как развернутый аналитический комментарий к этой книге. Главная тема последней – методология, идущая от Московского методологического кружка. Розин занимается выражением и обоснованием «методологической позиции» как «мышления о мышлении». Для этого он подробно исследует те контексты европейской традиции (и соответствующие им персонажи), в которых находит значимые для понимания методологии моменты возникновения «мышления о мышлении». Одним из таких контекстов оказывается и новоевропейская культура – модерн. Рамочно Розин располагает место рождения методологии в модерне. Но у Розина нет теории модерна, такой теории, которая связала бы логику модерна и логику методологии. Это влияет на содержание его разговора с разного рода «неметодологами»: «логиками», «учеными», «феноменологами», «мирскими эзотериками». Методология в этом разговоре не может уйти с линии противопоставления себя, как одной философской позиции, другим позициям. Мое предложение состоит в том, чтобы выйти на разговор о связи философских позиций с социокультурными системами. В этом случае мы должны будет построить теорию модерна как выработку и реализацию в виде социокультурной системы определенной мировоззренческой стратегии. У модерна появятся стратегические противники и союзники. Методология должна будет занимать определенное место среди союзников и сможет говорить от имени модерна. Так мы сможем разработать и определенную теорию модерна, и определенную связь методологии с модерном. Важным пунктом в этой разработке должна стать «диалектика модерна» как его акцентуации на различных (в том числе и противоположных) принципах. Поскольку в методологии можно увидеть диалектическую схему бесконечного открывания мира, то эту схему надо увидеть как базовую схему самого модерна на определенной фазе его раз-вертывания. Разработка этих и других важных тем, относящихся к модерну и методологии, составляет содержание статьи.

Ключевые слова: Логика, методология, диалектика, модерн, секулярная эзотерика, наука, либерализм, техника, объективная реальность, феноменология.

Review: The reason for writing this article was the reading of S. M. Rozin's "Logic and methodology: From "Analyst" of Aristotle to the "Logical-philosophical treatise" of L. Wittgenstein". The article is written as a detailed analytical review to this book. The main theme of the latter is the methodology coming from the Moscow methodological circle. Rozin involved in the expression and justification of "methodological position" as "thinking about thinking". To do this, he examines in detail the contexts of European traditions (and their characters), which finds significant for understanding the methodology of the moments of occurrence of "thinking about thinking". Framework of Rozin's theory has the place of birth of methodology in modern dance. But Rosin's theory is not the theory of modernity, this is the theory that would link the logic of modernity and the logic of the methodology. This affects the content of his conversation with a different kind of "amethodology": "ones", "scientists", "phanomenologie", "worldly esoteric". Methodology in this conversation can't go with the lines of the opposition itself, as a philosophical position, other positions. The author's suggestion is to get to talk about the relationship between philosophical positions and socio-cultural systems. In this case, we must construct a theory of modernity as development and implementation in the form of socio-cultural systems of a certain ideological strategy. The modern appears strategic adversaries and allies. The methodology will have to take a place among the allies and will be able to speak in the name of modernity. So we will be able to develop a specific theory of modernity, and certain communication methodology with modern. An important point in this development should be a "dialectics of modernity" as its accentuation on different (and opposite) principles. Because the methodology can be seen as a dialectical scheme of the endless open world, this scheme should be seen as a basic circuit of modernism at a certain phase

of its deployment. The development of these and other important topics related to modernism and methodology constitutes the content of the article.

Keywords: *Logic, methodology, dialectics, modern, secular spirituality, science, liberalism, technique, objective reality, phenomenology.*

Предварительное замечание гл. редактора

К анализу и критике наших работ можно относиться по-разному. Я лично, отношусь очень положительно. Дело в том, что сегодня, доброжелательный, пусть строгий, даже жесткий анализ, встречается очень редко. Хорошего оппонента, т.е. помогающего сделать следующий шаг в развитии собственного мышления, днем с огнем не сыщешь. Вадим Беляев, мой бывший аспирант, прекрасный философ, написавший несколько интересных книг, можно сказать специализируется на анализе и критике философских и культурологических работ, в том числе и вашего покорного слуги. В данном случае он, анализируя мою новую книгу, излагает свои взгляды на понимание модерна и современной культуры. Со многим я согласен, ряд его тезисов стоит продумать. Было бы неплохо, если бы и другие авторы нашего журнала стали относиться (и доброжелательно и критически) к работам друг друга. Уверен, это бы только пошло на пользу всем, а также культурологии и искусствознанию.

Розин В.М.

1. Каким образом Розин задает определение методологии? «Методология» через противопоставление «логике»

Розин начинает с того, что описывает противопоставление методологического подхода к интерпретации символической логики с тем подходом, который предлагает Бибихин в книге «Витгенштейн: смена аспекта».

«В книге Бибихина есть прямая полемика с методологическим подходом, т.е. со мной, ну, вероятно, не прямо со мною, а с моим учителем Г.П.Щедровицким, создателем самой значительной в XX столетии школы методологии (Московским методологическим кружком; аббревиатура ММК).

С точки зрения Бибихина, не имеет смысла распредмечивать наши представления, чтобы создать «леса» и правила, опираясь на которые человек будет мыслить более эффективно и правильно. В самом языке и его построениях (фразах), утверждает Бибихин вслед за Витгенштейном, уже заключена логика, она не направляющие и рельсы, по которым мы сознательно катим свою мысль, а имманентное, бессознательное свойство нашего языка и речевого выражения. Логика не как правила и методология, а тавтологическое содержания языка и его фраз. Проиллюстрирую сказанное. Вот полемика с методологией, думаю, со Щедровицким,

автором концепции «мыследеятельности» и «оргдеятельностных игр».

«Сумеет ли мы, – пишет Бибихин, – прочесть фразу... (конкретную фразу из языка символической логики я убрал – В.Б.)? Конечно. Что при этом с нами произойдет? Читая, мы ее включим в одну из известных нам языковых игр. Скорее всего, она уляжется в нашем соображении в виде распределения ее моментов по местам внутри одной из известных нам формально-логических систем. У нас будет, возможно, чувство удовлетворения от опознания и успешного распределения знаков... Возможно, мы расширим схему, внутри которой ведем распределение, до сферы деятельности, для полноты картины – мыслеречедеятельности, и подключим ее к общей методологии. У нас попутно появятся соображения и возражения, мы начнем про себя или открыто спорить. Мы втянемся в работу, которой всегда занимались профессионально и называли ее философией. Что если этого не делать?»

Что если помедлить на черте перед организационно-деятельной игрой. Изменим зрение, посмотрим другими глазами. Фраза не сообщает ничего такого, что толкало бы нас к какой бы то ни было деятельности: она тавтология». <...>

Теперь аргументы в пользу отказа от рефлексии, правил и методологических построений.

«Мы видим, – пишет Бибихин, – рисунок фразы, но только применяющий его знает,

на какой предмет он это делает. В принципе невозможно вместе с применением дать и его метод. Рисунок и метод его подачи неизбежно окажутся разными. Применение, невидимый знак в знаке, на всех уровнях и в любой системе логических координат исходно привязано к тождеству». «Отношение, устанавливаемое каждый раз заново и каждый раз по-своему применением знака, невидимо. Оно остается логическим, т. е. имеет уже известную нам опору, а именно в тождестве, которое ушло теперь из внешнего знака во внутренний. Тождество переносится на невидимое в знаке, на «внутреннее отношение». Это последнее оказывается однако в более фундаментальном отношении тождеством, потому что внутреннему, ничем не фиксированному, уже не на что больше опереться. Тождество встроено во внутреннее отношение как его база.

В. надеялся добраться до тождества в означаемом через логическое в знаке и заметил, вглядываясь, что знак всегда подан по-разному способом его применения. Оказалось, что логически тем же, что означаемое, должны быть оба вместе, знак и способ его применения. Задача затрудняется не умножением моментов, за которыми надо следить (следили за одним знаком, теперь их оказалось два, внешний и внутренний), а интересным образом: требуя новых упражнений в невидимом и отчета о том, что принципиально не показывает себя. Ситуация красивая: чем глубже исследование, тем больше оно имеет дело с целым» [1, с.8-10].

Пройдя определенный ряд размышлений на тему соотношения своего подхода и подхода Библихина, Розин резюмирует:

«Законны ли подобные истолкования и переводы Витгенштейна? Можно ли сказать, что, по сути, он был кантианцем или феноменологом? Правильны ли сделаны переводы Библихина (не в смысле его компетенции как знатока немецкого языка, а в плане выбора значений и их истолкования, что уже больше относится к содержательной стороне логики и мышления)? <...>

В связи с этими вопросами возникает и еще один, как, собственно говоря, развести Библихина и Витгенштейна? Вряд ли они решают общие задачи и видят все одинаково. Несколько лет тому назад я столкнулся с похожей, но более сложной задачей, анализируя феномен множественной личности, описанный в книге Дэниела Киза «Множественные умы Билли Миллигана». Помимо анализа феномена

множественной личности, я хотел показать, как непросто в наше время понять, что же было *на самом деле*. <...> «На самом деле» – это результат удачной и правдоподобной реконструкции, а не созерцания того, что на самом деле было или выражено в тексте.

Различие моего истолкования трактата и Библихина в следующем. Библихин разъясняет Витгенштейна, предполагая, что последний мыслит совершенно правильно, безошибочно... При этом он старается, вероятно, в соответствии с принципами феноменологического подхода, показать, что мышление и сознание Витгенштейна не столько дискурсивны, сколько образны, картинны, иконически, репрезентативны; разворачиваются как рационально и по правилам, так и во внутреннем плане, тавтологически, и поэтому не могут быть ясно описаны. А так же и потому, что любые описания сужают и искажают живое мышление.

Я же, напротив, сознательно осуществляю реконструкцию того, что делает Витгенштейн. И не только. Поскольку меня интересует судьба логики, я буду намечать (тоже в реконструкции) некоторые этапы становления европейской логики. Но предварительно намечу целое, которое я буду обсуждать в рамках реконструкции, а также этапы реконструкции» [1, с.19-21].

С одной стороны, Розин делает только первый подход к различению своего подхода, который он называет методологическим, и того подхода (или подходов), которые методологическому противопоставлены. С другой стороны, противопоставление задано достаточно определенно и общо, чтобы можно было сделать его предварительный анализ. Моей задачей является показать ту суть методологии, которая оказывается скрытой в дискурсе Розина.

Обратимся к анализу, который Розин проводит относительно книги Библихина. Если выбирать из всего, сказанного Розиним относительно его расхождений с позицией Библихина, то можно остановиться на высказываниях относительно «на самом деле»: «Помимо анализа феномена множественной личности, я хотел показать, как непросто в наше время понять, что же было *на самом деле*. <...> «На самом деле» – это результат удачной и правдоподобной реконструкции, а не созерцания того, что на самом деле было или выражено в тексте». Теперь можно закрепить позиции. Библихин будет тем, кто

своими особыми средствами ищет того, что есть «на самом деле». Розин будет тем, кто тоже своими особыми средствами ищет способ показать, что никакого «на самом деле» нет, что ««на самом деле» – это результат удачной и правдоподобной реконструкции». Как квалифицировать такую пару позиций? Можно сделать это по-кантиански. Тогда будем иметь антиномию как пару противоположных предельных (метафизических) принципов. Буду придерживаться именно такой точки зрения. Что мы сможем сказать с этой точки зрения о подходах Библихина и Розина? То, что это две мировоззренческие установки. Можно сказать, что это два антагонистических способа полагания мира. Их антагонистичность должна быть тем более очевидной, чем больше они знают друг о друге. Надо обратить внимание: в приведенных цитатах из Розина присутствует взаимное отклонение обеих позиций. Библихин отклоняет всякую попытку (не только методологии) отнестись к символическому миру извне, как к знаковой конструкции, организующей взаимодействие людей в мире объективаций. Розин, наоборот, утверждает, что только объективирующий взгляд способен вывести человека за пределы тех миров, в которых человек сам себя замыкает, когда принимает относительное за абсолютное, «правдоподобное» за «на самом деле». В целом, проведенное мной разграничение позиций читается у Розина, но он не делает его явным. Я же со своей стороны считаю, что, только сделав его явным, можно продвинуться к дальнейшему определению методологии.

Как можно определить методологию исходя из сделанного разграничения позиций? Для этого определения будут ключевыми следующие понятия: позиция с внутренней стороны символического мира (разобъективация), позиция с внешней стороны символического мира (объективация), символический мир, множественность символических миров, пафос изменения текущего состояния мира. Та стратегия полагания мира, которая противостоит методологической (можно для начала назвать ее антиметодологической) будет стараться построиться мир как символическую конструкцию, задающую «истинное» положение вещей в универсуме, и в этом смысле задающая его состояние раз и навсегда. Методологической назовем ту стратегию полагания мира, которая будет наполнена пафосом вечного движения, которая будет

считать, что человек активен в своем отношении к самому себе и миру по ту сторону самого себя. Человек полагает конкретные миры через символические конструкции. Что будет побуждать человека выходить в критическую позицию по отношению к конкретным символическим конструкциям? Для начала можно обозначить это неопределенным словом «недовольство». Человек по каким-то причинам оказывается выпавшим за пределы конкретного мира, построенного на основе конкретной символической конструкции. Выпавший человек неизбежно окажется в критической позиции по отношению к конструкции того мира, из которого выпал. Правда ему нужно будет обладать достаточной силой и пафосом самостояния. Допустим, это у него есть. Тогда он будет конструировать новый мир, реконструируя старый. Этот шаг будет содержать «момент методологии». В этом моменте будет производиться деконструкция старого мира, обсуждение способа, которым тот был построен, и обсуждение способа построения нового мира. Но из того, что в каждом шаге критики старого мира и создания нового есть «моменты методологии», не следует «идея методологии», то есть идея бесконечного преодоления текущего состояния. Такая идея должна появиться только тогда, когда вызовом (то есть фундаментальной проблемой, неотложно требующей решения) окажется не просто текущее состояние «истинного» положения дел, не текущая конфигурация того, что задано «раз и навсегда», а сама идея такой истины и такой заданности. Вот тогда в качестве ответа должна появиться идея вечного самопреодоления. Методология в том ее понимании, которое можно прочесть у Розина, задана именно пафосом вечного человеческого самопреодоления.

Теперь посмотрим, насколько сделанное мной различие просматривается в противопоставлении позиций Библихина и Розина. Надо обратить внимание: у Библихина напрочь отсутствует пафос вечного движения и вечного самопреодоления в мире объективаций. Поэтому, когда он говорит о возможном «оргдейательностном» подходе к символической логике, то его пафос можно выразить словами: «Да, такой путь возможен, но насколько он далек от того пути, который дает настоящие энергии для жизни. Я не пойду по этому пути, и всем другим не советую». Библихину не чужд пафос движения. Но куда он идет? Его пафос хорошо выражен в подчеркивании:

«Тождество переносится на невидимое в знаке, на «внутреннее отношение»... Ситуация красивая: чем глубже исследование, тем больше оно имеет дело с целым». Нет необходимости долго анализировать, чтобы увидеть в его позиции новейший вариант платонизма. Он как «еще один» неоплатоник видит в «оргдеятельностном» отношении «еще один» вариант бесконечного «скептицизма», которым для него является все то, чем не является его собственный путь. Бибихин не чужд разъяснительно-разбирательской работы. Розин приводит такие его слова о Витгенштейне: «Рассел в своем предисловии представил его продолжателем дела всеобщей чистки философии, религии, этики, начиная с их языка, ради новой свободы; сначала перестановка всего на математизированные основания, потом строительство на незараженном метафизикой месте. Витгенштейн такой чистки не планировал. Пусть всё останется как есть. Нет двух задач, работа одна: развязывание узлов, разбор завалов». После этого Розин восклицает: «Здесь, конечно, возникает принципиальный вопрос, а можно ли «развязывать узлы и разбирать завалы», не реформируя мышление? Думаю, нельзя...» [1,с.11] Но в том-то и дело, что Бибихин предлагает «разбирать завалы», но стратегически по-другому. Да и сами «завалы» имеют для него другой смысл.

Розин не то чтобы не замечает сделанного мной различия, но уж точно не акцентирует его. Но этот акцент надо сделать. Он очень важен для стратегического определения методологии.

2. Проект методологии и проект модерна. Принцип связи философских проектов с социокультурными системами. Методология в контексте общей логики модерна

Вооружившись сделанным различием, прочитаем те определения методологии, которые дает Розин. В начале книги он делает это через противопоставление позиций «методолога» и «логики».

«С исторической точки зрения дело выглядит так, что первоначально в античной культуре сложилась аристотелевская логика, потом наука и лишь в новое время, и то довольно поздно, методология. Однако вот что пишет Г.П.Щедровицкий.

«На деле получилось так, что во всех переломных точках, характеризующих основные

этапы становления науки, – в античности, в позднем средневековье и в XVII– XVIII вв. – *методология складывалась раньше, а наука появлялась и оформлялась внутри нее*, по сути дела, как специфическая организация некоторых частей методологии». Но дальше, говорит затем Щедровицкий, «всегда происходила очень странная, на первый взгляд, вещь: научное мышление закреплялось в своих специфических организованностях и начинало развиваться по своим внутренним, имманентным законам, а методологическое мышление, породившее науку, наоборот, не закреплялось ни в каких специфических организованностях, пригодных для автономного и имманентного развертывания, начинало распадаться» [1,с.21].

Далее.

«Итак, с точки зрения логиков мышление описывает уже сложившиеся способы рассуждения, артикулируя и обобщая их, делает она это, создавая правила и формулы, эти правила представляют собой нормы мышления, взятые со стороны формы рассуждений (последнее положение Щедровицкий называет «принципом параллелизма формы и содержания»).

Но методологи (речь идет о традиции, идущей от Ф.Бэкона через Маркса к Г.П.Щедровицкому) понимают мышление иначе. По сути, они возражают против всех сформулированных здесь положений. Мышление, считают они – это не описание того, что уже сложилось, а создание принципиально нового (рассуждения, дискурса, подхода и т. д.). В реальном мышлении форма не совпадает с содержанием, и именно за счет этого различия ставится возможным развитие мышления (логики считают, что мышление не развивается). Хотя иногда и можно создать правила, но значительно чаще мышление задается и направляется различными соображениями, среди которых существенное место играют размышления, ощущения проблем и реальности» [1,с.26-27].

Далее.

«Если сравнить оба подхода, то различие будет в следующем. Методолог ориентирован на развитие мышления, на построение новых способов получения знаний. Логик старается охарактеризовать уже складывающиеся в практике правильные способы мышления, т. е. не приводящие к противоречиям, удовлетворяющие существующим в данное время представлениям о строгости и обоснованно-

сти мышления. Важной особенностью методологического подхода является двуплановость работы: предварительное или параллельное мысли её продумывание (планирование, проектирование, программирование), и реализация нащупанных и выстроенных в ходе такого продумывания планов и схем.

Необходимость подобного планирование и сопровождения мысли возникает в культуре нового времени, когда личность, с одной стороны, признала обусловленность мышления со стороны особой природы (разума, духа, сознания), а с другой – творческий характер мышления (мыслит, создает новое сама личность; Кант)» [1, с.28-29].

Сделаем обобщение. Логика и методология в описанном противостоянии выступают двумя антагонистическими подходами к мышлению. Логика мыслит мир в соответствии со своими «логическими формами», считая, что мир таков, каковы «логические формы». Методология мыслит мир как неизменно не равный тем конкретным «логическими формами», которыми мыслит конкретная логика. Место понятия «логика» может занимать и понятие «наука», как это видно в приведенной Розином цитате из Щедровицкого. Как примерно можно представить историю человечества (по крайней мере, европейского) в перспективе противостояния «логики» и «методологии»? Это видно в цитате из Щедровицкого. История описывается как постоянная победа «логики» и «науки» над «методологией», хотя последняя является настоящим способом изменения мышления. И только в Новое время возникает «необходимость подобного планирование и сопровождения мысли», поскольку «личность признала... творческий характер мышления».

Возникает законный вопрос: какова сила такого самоопределения методологии? Методология – это что? Это одна из философских школ, задавших свое представление о мышлении? Должно ли так заданное определение методологии иметь влияние на других людей: таких как Бибихин или Витгенштейн – или на кого-то еще? Для определения претензий методологии надо обращаться к чему-то более масштабному, чем философские школы. Если нет, то противостояние позиций Розина и Бибихина имеет значение не большее, чем противостояние «одной из» философских традиций «другой из» философский традиций. Из этого «равновесия мировоззрений» можно выйти только через обращение к «весам культур» или «весам человечества», то

есть придется говорить о «социокультурной значимости» тех или иных мировоззренческих стратегий. Здесь тоже нет полной определенности, но тем не менее ситуация выйдет из состояния противостояния «антиномий чистого разума».

Реализуя выдвинутый мной критерий «социокультурной значимости», человек, обосновывающий методологию, должен показать, что методология не частное дело методологов, что она дело той социокультурной системы, внутри которой она понадобилась как часть ее стратегического самоопределения. В этом смысле самоопределение методологии должно включать в себя в общем виде концепцию той социокультурной системы, к стратегическим определениям которой она себя относит. Если методология по Розину рождается внутри новоевропейского мира (модерна), то у него должна быть соответствующая концепция модерна. Эта концепция не должна содержать в себе «все о модерне», но должна содержать в себе стратегические определения, которые показывают значимость методологии для всего модерна, а не только для самих методологов. То, что Розин говорит о модерне («личность признала... творческий характер мышления»), практически ничего не сообщает о нем в том отношении, которое я имею в виду. Разве одного признания «творческого характера мышления» достаточно для того, чтобы создать модерн? В конце концов, софисты, которые руководствовались принципом «человек есть мера всех вещей», тоже признавали «творческий характера мышления». Их потом даже называли «греческими просветителями». Но они не создали модерна. Более того, тот древнегреческий «разум», из которого модерн много возьмет себе на вооружение, будет иметь происхождение скорее на линии Сократ-Платон-Аристотель, то есть на линии преодоления софистики, чем на линии самой софистики. Это к тому, как здесь все непросто. Чтобы выйти из этой запутанности, надо идти к связи философских проектов с социокультурными системами.

В этом случае любая мировоззренческая система есть потенциальный или актуальный проект социокультурной системы. В каком случае мировоззренческая система можем состояться в качестве максимально жесткого и глобального жизненного вызова? Тогда, когда она станет проектом реально осуществляющейся «системы мира» – социокультурной системы. Например. Есть философия Платона. Есть философская

система, которая в качестве вызова имеет, в том числе, и философию Платона. Это система Аристотеля. Но последняя – предельно сбалансированная система. Аристотеля в этом смысле даже называют философом середины. А в каком случае можно было бы получить философию «антиплатонизма»? Можно сказать вполне определенно: в том случае, когда нашелся бы правитель, который бы реализовал проект его идеального государства. Человек внутри такого государства (если бы ему дали возможность философствовать), почувствовав тяжесть такой «системы мира» и восприняв эту ее как неотложный и глобальный вызов, в качестве «философского ответа» неизбежно дал бы систему принципов в фундаментальных отношениях противоположную принципам платонизма. Более конкретно. Известно, что Карл Поппер был идеологом «открытого общества», то есть идеологом либерализма. В этом смысле он был одним из идеологов, которому пришлось снова, в XX веке, отстаивать идеалы модерна. Отстаивать против кого и против чего? И почему снова? Отстаивать против того, что можно назвать контр-модернистскими проектами и их реализациями. И не просто проектами, а социокультурными проектами. «Тоталитарные общества», реализованные на основе идеологии фашизма и коммунизма были для него такими проектами. Причем в качестве философского выражения логики «тоталитарных», «закрытых» обществ, которое можно было бы сделать объектом принципиальной критики, Поппер избрал именно философию Платона. Она стала для него квинтэссенцией логики «закрытого» мира и «закрытого» общества. В этом примере прежде всего надо обратить внимание на связь между силой «антиплатонического» пафоса Поппера и силой реального присутствия «закрытых» социокультурных систем. Чем больше такие системы реализованы, чем ближе они, тем сильнее и резче надо полагать пафос их критики у того, кто к ней готов. А это не просто «какие-то системы». Это реальный «геноцид фашизма» гитлеровского типа и «геноцид коммунизма» сталинского типа. Это реальная Вторая мировая война как мировая война «закрытых» обществ. Если собрать пафос отрицания социокультурных систем такого типа, то в предельном его выражении мы получим предельное же дви-

жение к логике «открытого общества». Мы получим идеологию радикального либерализма. Сила отрицания предельной точки одного типа построения универсума будет прижимать к предельной точке противоположного типа построения универсума. Если в качестве предельной точки отрицания мы имеем «платонизм», то в предельной точке утверждения мы никак не сможем оказаться в чем-то вроде «аристотелизма». Мы неизбежно попадем в «антиплатонизм».

Представленную схему можно взять за основу. Будем считать, что методология выражает фундаментальные принципы модерна как социокультурного построения. Как тогда Розин может отвечать Бибахину? Он может сказать: «На тех принципах движения к истине, которые вы утверждаете, невозможно построить модерн. А поскольку я человек модерна, то утверждаю именно этот тип социокультурной организации». Розин может сказать, что на первый взгляд из позиции Бибахина вообще невозможно построить социокультурную систему. Предлагаемый им путь – это путь медитации. Это путь «зашептывания, заговаривания и заколдовывания». Хотя в общем смысле, конечно, именно на таком пути можно построить тот тип социокультурного построения, ответом на который можно считать модерн. Если модерн – это «расколдовывание» мира, то вызовом для него, для его пути «расколдовывания» должна была стать «система мира», основанная на «заколдовывании». Во всяком случае, именно «заколдованность», замкнутость на установленной «сверху для всех» системе базовых очевидностей должна была стать объектом стратегической критики модерна. Последний должен был распознать в критикуемой им «системе мира» именно «закрытую», «заколдованную» систему. Только в этом случае он, как ответ, мог стать движением к «открытому миру» и «открытому обществу». Основываясь на этой точке зрения на модерн, что еще Розин может сказать Бибахину? Он может сказать, что позиция последнего, взятая в глобальном аспекте, как принцип социокультурной архитектуры, является откровенно контр-модернистской. Единственное, что смягчает такую позицию, – ее локальность. Она строит не глобальный, а локальный закрытый универсум, то есть собираемый не в масштабе социокультурной системы, а в масштабе отдельной личности или отдельной философской традиции. В этом смысле Розин может квалифицировать по-

зицию Биbihина как сектантство. Слово «сектантство» я здесь беру не в отрицательном, а в нейтральном смысле. В отрицательном смысле «сектантство» для модерна означает замкнутость на своем локальном символическом мире, замкнутость откровенную, причем имеющую агрессивную проекцию вовне. «Секта» в этом смысле похожа на социокультурную «черную дыру», которая поглощает человека, попавшего в нее, делая его невосприимчивым или агрессивным в отношении окружающего мира. В нейтральном смысле «сектантство» будет означать захваченность энергиями определенной системы символов. В этом смысле «сектант» – всегда символист. Он живет во «внутреннем мире» своих символов. «Сектантство» и «символизм» здесь скорее равнозначные понятия, чем наоборот. Розин может сказать Биbihину, что он «сектант» в смысле «символист». И что это не просто позиция среди других позиций, а это та позиция, которая в ее глобальном варианте (в масштабе социокультурной системы) является вызовом, ответом на которую стал модерн. Ведь католическая «система мира», критика которой и создала модерн, является именно «символистской» системой как множеством индивидуальных и коллективных медитаций на установленную «сверху для всех» систему символов. В той мере, в какой католическая система распознавалась именно как «символистская» и «закрытая», модерн, как отрицание такой социокультурной архитектуры, должен был утверждать себя как «открытый» и «антисимволистский» мир. Модерн должен был стать выходом в пространство «по ту сторону символов». Вместо отрицаемой им опоры на «слова» модерн должен был взять стратегию опоры на «вещи». Стратегия модерна – от «вещей» к «словам», а не наоборот. Здесь уже читается часть «методологического» пафоса. В той мере, в какой «методология» противопоставляет себя «логике», она противопоставляет себя «застывшей» или «предустановленной» системе «слов». К этому надо будет прибавить пафос выхода в «мир объективаций», так как именно он станет тем общим пространством, в котором можно будет соизмерить множество «закрытых» систем со своими несоизмеримыми символическими мирами. «Мир объективаций» окажется тем пространством, в котором «закрытые» системы противостоят друг другу. Как выйти за пределы этого противостояния? Надо будет «открывать» мир через выход в пространство

«по ту сторону» замкнутых на себя символических миров. Вот эта двойная задача: выхода человека за пределы «закрытой» системы и противостояния «закрытых» систем – образует пафос модерна, который в дальнейшем должен создать методологию как одно из конкретных выражений себя. Итак, может резюмировать Розин, как в контексте так заданного модерна относиться к позиции Биbihина? Как к локальной попытке восстановить «до-модерновую» социокультурную архитектуру? Биbihин словно говорит: «Да, конечно, можно выходить в мир объективаций, соизмерять одну систему слов с другими системами слов, пытаться строить единую для всех систему слов и так далее... Но как меня все это не интересует! Я символист и меня интересует внутренняя жизнь символов. Точнее меня интересует внутренне-символический путь к мировому целому. Я не хочу быть в модерне. Я не хочу быть в пространстве объективаций. Я выхожу из того и другого». На такой шаг Розину можно ответить только следующее: «Хорошо, пусть вы выходите из пространства объективаций. Но до тех пор, пока вы из него не вышли, вы должны, как человек, живущий внутри пространства модерна, подчиняться императиву «мирного сосуществования в пространстве объективаций», который устанавливает модерн. И методология, которую я утверждаю, и от которой вы отгораживаетесь, занимается, в том числе, и реализацией указанного императива. Кроме того, обратите внимание, ваша позиция по большому счету возможна в пространстве именно модерна, то есть в пространстве, где нет давления символической системы, установленной «сверху для всех». Например, в тоталитарной сталинской системе ваша позиция подлежала бы уничтожению вместе с ее носителем. Она стала возможной потому, что в результате краха такой системы вы оказались в модерне. Именно он устанавливает возможность мирного и равноправного сосуществования множества культур (как замкнутых на себе символических миров) в едином пространстве объективаций. Правда, при этом культуры должны быть только частично закрытыми мирами. Поддерживая императив мирного сосуществования с другими подобными мирами на уровне объективаций, они не могут не признавать логики существования в мире объективаций, к разработке которой методология имеет прямое отношение. В этом смысле у вас есть «задолженность по рефлексии» перед модерном».

3. Более точное определение места методологии в логике и диалектике модерна

Теперь я перейду к общему ответу на вопрос «что такое методология?», который дает Розин. Его ответ я рассмотрю (также как его полемику с Бибихиным) с точки зрения связи философских позиций со структурой социокультурных систем. В случае методологии это будет ее связь с модерном.

Можно начать с такого определения методологии.

«Как уже отмечалось, Френсис Бэкон утверждал, что руководящей наукой является «наука о мышлении». По сути, похожая установка лежит и в основании современной методологии. Она видит свое назначение, с одной стороны, в *перестройке и реформировании неудовлетворительных форм и способов мышления*, с другой – в *построении способов мышления*, позволяющих решать принципиально *новые* проблемы и задачи. При этом, несмотря на различие трактовок мышления в разных направлениях методологии, думаю, я не очень ошибусь, утверждая, что мышление в методологии понимается, во-первых, как *дискурсивная мыслительная практика* (рассуждения, доказательства, построение схем, понятий, идеальных объектов и пр.), во-вторых, как *правильные* способы дискурсии, не приводящие к противоречиям и другим затруднениям, позволяющие эффективно решать мыслительные проблемы и задачи, в-третьих, как *осознание (концепции)* мышления; последний момент осознается значительно меньше» [1,с.184].

Что я для себя извлекаю из этого определения методологии? Ключевым будет тезис: методология видит свое назначение «с одной стороны, в *перестройке и реформировании неудовлетворительных форм и способов мышления*, с другой – в *построении способов мышления*, позволяющих решать принципиально *новые* проблемы и задачи». Нужно уловить пафос вечного самопреодоления (преодоления человеком как творческим существом «объективного мира», который он распознает как созданный им же самим), который выражен в таком определении. Посмотрим, как выражен этот пафос в более детальном определении.

Во-первых, Розин так связывает социокультурный план европейского мира с понятиями «мышление» и «методология».

«Наши исследования показывают, что эволюция мышления состоит из циклов, обусловленных сменой культур и/или вызовами времени, причем каждый цикл, в свою очередь, включает два основных этапа: *становление* мышления и его *функционирование* (и *развитие*). Можно говорить и о *порче* (коррупции) мышления. Состав самого первого цикла такой: становление античного мышления в работах Платона и Аристотеля, функционирование и развитие мышления в античной философии, науке, юриспруденции и политике. Порчу античного мышления можно увидеть (реконструировать) в «творчестве» многих античных политиков и юристов. По меньшей мере два цикла мышления падают на Новое время. Первый новоевропейский цикл мышления вполне можно назвать по соответствующим двум концепциям – «беконовско-декартовским», второй – «психологическим», третий – «постклассическим» (он задан методологической и феноменологической концепциями мышления)» [1,с.185].

Надо обратить внимание: методологическая концепция мышления является рядоположной в этом смысле с «античной», «беконовско-декартовской», «психологической» и «феноменологической». Этот пункт позиции Розина является весьма уязвимым для критики с точки зрения моего подхода.

Далее Розин пишет.

«С опорой на эту концепцию, можно указать более конкретные задачи, которые решает методология, например, в плане перестройки и реформирования мышления в науке.

- Оценка состояния в некоторой области научного мышления и знания как неудовлетворительных;
- «Методологический поворот», то есть переход от предметной, научной позиции к методологической, от изучения объекта данной науки к анализу «рефлексивных содержаний» (понятий, подходов, идеалов науки, типов знаний, основных дискурсов и способов мышления и прочее);
- Перестройка рефлексивных содержаний на основе определенных стратегий (деятельностной, системно-структурной, гуманитарной и других);
- Возвращение в научный предмет («дисциплинарный поворот»), что предполагает создание первых образцов новых понятий и способов познания;
- Конституирование методов мышления» [1,с.186].

О приведенной системе задач надо сказать, что она описывает то, что можно назвать моментом методологии. Этот момент присутствует при любой значительной перестройке мира. В том смысле, в котором история вообще и европейская история в частности является последовательностью таких перестроек, она может быть описана как последовательность «методологических моментов». Но если браться перечислять эти моменты (например, в европейской истории), то возникнет законный вопрос об их иерархии и полноте. Самыми первыми кандидатами на места методологических моментов должны быть переломные эпохи. Причем переломные на самом большом уровне масштабности. Такими традиционно могут быть следующие:

1. От до-античного состояния к античности;
2. От античности к средневековью;
3. От средневековья к новому времени.

Это деление вполне четко указывает разделение миров, организованных на разных принципах. Примем это разделение. Тогда, при переходе от мира с одной организацией к миру с другой организацией, мы с необходимостью должны будем поставить «методологические моменты», а не «методологии»? Укрепим за словом «методология» то содержание, которой я выделил ранее и которое выражает пафос вечного человеческого самопреодоления. Для этого пафоса мир должен восприниматься предельно антропоцентрично. И не просто антропоцентрично, а с фундаментальным приоритетом индивидуалистического начала. Тогда пафос вечного самопреодоления расшифруется в пафос вечного преодоления «системы мира» заданной «сверху вниз». Зададим вопрос: в каком месте мы можем расположить такой пафос? Не надо долго гадать, чтобы увидеть: этот пафос впервые выражен в философии Просвещения, точнее сказать, в ее предельном варианте, у раннего Фихте. Закрепим эту точку. В этом смысле мы не можем сказать, что когда-то до этого могла появиться методология. До этого могли быть только «методологические моменты». В общем смысле это понятно. Если при переходе от мира с одной организацией к миру с другой организацией человек перепологает «место расположения истины», то он перепологает и «путь к истине». В процессе этих перепологаний он должен будет размонтировать путь к старой истине и смонтировать путь к новой. Если каждый раз он чувствует, что пришел к

истине окончательно, то пафос вечного самопреодоления будет для него излишним. Вечное преодоление вырастает из диалектического самосознания и, соответственно, из диалектической схемы построения мира. Только тогда, когда человек осознает, что он не может преодолеть что-то окончательно, что он обречен бесконечно совершать шаги преодоления, так как сам же совершает шаги в противоположном направлении, тогда он строит схему бесконечного самопреодоления. Именно из нее и вырастает пафос методологии.

Теперь зададим вопрос относительно «средневековья»: почему этот период отсутствует у Розина? Этот не просто что-то выпавшее из поля зрения. Это то, что не имеет для него актуальности в деле самоопределения методологии. Но, с другой стороны, средневековье – это фундаментальный пункт, относительно которого происходит самоопределение модерна. Самоопределение по отрицанию. В этом смысле можно сказать так: модерн – это способ отрицания той системы мира, которую традиционно называют средневековой Европой. Если это так, то мы не можем пропустить такой конститутивный момент относительно модерна, а значит и относительно будущего пафоса методологии. Законен вопрос: почему для Розина не нужен этот «отрицающий пафос» модерна? Ведь из него «сам собой» вырастает шаг постановки момента возникновения методологии в качестве предельного варианта этого отрицания. Мне кажется, это происходит из желания Розина (как методолога) не быть относительно. Ведь если мы установим, что методология есть конкретизированное выражение предельного пафоса модерна, что методология по большому счету имеет смысл только в границах модерна, то тогда окажется, что методология есть определенный тип мировоззрения и что ей с полным правом может быть противопоставлено любое другое мировоззрение, например, какое-нибудь «антиметодологическое». Я не утверждаю, что точно определяю мотивы Розина. Но, тем не менее, утверждаю, что поиск связи методологического пафоса с пафосом модерна будет только на пользу методологии. Она получит возможность говорить о себе не как о предприятии методологов, а как о предприятии модерна. Но в этом вопросе многое зависит от определения структуры самого модерна, от определения фаз его развертывания, общей логики этого развертывания. Именно выявление такой логики должно по-

казать, где именно и как именно актуализировался пафос методологии. Я указал одну из таких точек – позицию раннего Фихте. Можно считать ее первой такой точкой. Почему первой? Если первой, то получится, что модерн до этого был «неметодологическим»? Почему тогда модерн до Фихте не нужна была методология? На эти вопросы надо ответить. Розин неоднократно говорит о методологии применительно к ранним новоевропейским философам, например, Бэкону и Декарту. У них он находит «науку о мышлении». С точки зрения моей позиции и заданного в общих чертах пафоса модерна их «наука о мышлении» не должна быть больше, чем построением пути к «открытому миру». Если обозначить критикуемый ими мир как «закрытый», если этот мир конституируется и удерживается как система сверхчеловеческих и сверхэмпирических принципов, заданных «сверху для всех», то его отрицание должно было дать идею «открытого мира», который строится «снизу вверх», от «элементов мира» к целому. В антропологическом смысле «элементами мира» становятся индивиды, а в когнитивном – «элементы чувственного опыта». Для новоевропейских философов полагание и обоснование «открытого мира» есть однократный акт, подобный открытию Америки. Америку не надо открывать многократно. Открыв один раз, ее уже не закрыть. В этом смысле любой метод, который строит новоевропейский философ – это метод построения «открытого мира» в каком-то его модусе. Это может быть метод бесконечного построения мира, но не его бесконечного открывания. Методология же, как я уже акцентировал, – именно метод бесконечного открывания мира.

Для конкретизации разговора проанализируем, например, как Розин размышляет о Бэконе. В одном месте Розин, говоря о методологии, уточняет: «речь идет о традиции, идущей от Ф.Бэкона через Маркса к Г.П.Щедровицкому».

«Вот, например, что по поводу мышления и логики пишет Ф.Бэкон, которому, на мой взгляд, принадлежит сам замысел методологии.

В «Великом восстановлении наук» Бэкон утверждает, что руководящей наукой является «наука о мышлении», но само мышление предварительно должно быть подвергнуто сомнению и «новому суду». <...>

«Здание этого нашего Мира, – пишет Бэкон, – и его строй представляют собой некий

лабиринт для созерцающего его человеческого разума, который встречает здесь повсюду столько запутанных дорог, столь обманчивые подобию вещей и знаков, столь извилистые и сложные петли и узлы природы <...> Надо направить наши шаги путеводной нитью и по определенному правилу обезопасить всю дорогу, начиная от первых восприятий чувств <...> но, прежде чем удастся причалить к более удаленному и сокровенному в природе, необходимо ввести лучшее и более совершенное употребление человеческого духа и разума <...> путь к этому нам открыло не какое-либо иное средство, как только справедливое и законное принижение человеческого духа».

Окультуренное, «справедливое и законно приниженное» мышление (разум, дух), Бэкон понимает еще и одним образом: такое мышление, подчинено новой логике, ориентированной на создание инженерии, и очищено критикой, позволяющей усвоить новые представления» [1, с.26-27].

В каком же смысле у Бэкона можно увидеть замысел методологии? В том смысле, что старое мышление подвергается суду и утверждается новое мышление? Но это не является чем-то отличающим Бэкона от, например, Платона и Аристотеля, у которых Розин тоже находит критику «старого» и утверждение «нового». «Старое» и «новое», конечно, отличаются по содержанию. У Бэкона совершенно четко выражен стратегический переворот: надо идти не от «слов» к «вещам», а от «вещей» к «словам». Это и есть смысл его «справедливого и законного принижения человеческого духа». (При этом надо предполагать, что объектом критики является состояние «системы мира», при котором дух «несправедливо» и «незаконно» витает в «словах» и из «слов» конструирует весь мир. «Вещи» при этом оказываются вынужденными существовать по логике «слов», а не по своей собственной логике. «Вещи» не могут сами себе задавать порядок мира.) Здесь есть пафос построения «открытого мира», но нет пафоса бесконечного открывания. Это понятно: зачем что-то открывать много раз, если можно открыть один раз – навсегда? Это желание открыть мир «раз и навсегда» и есть то, что мешает сформироваться методологии. Методология должна стать осознанием невозможности открыть мир «раз и навсегда», осознанием неизбежности открывать его бесконечно. Но к этому надо прийти. Прийти через определенный опыт. Нужно осознать желание открыть

мир «раз и навсегда» как фундаментальную наивность, односторонность. Нужно увидеть, что желание «закрывать» мир имеет существенно большую укорененность в человеке, чем казалось ранее. Для Бэкона это не тематизировано. В этом смысле он еще не может быть методологом. Поставить его в линию Бэкон-Маркс-Щедровицкий можно только в том смысле, в каком эта линия принадлежит внутренней логике развертывания модерна (хотя она и не отражает указанную логику адекватно для методологии).

Так как именно возникает пафос методологии? Когда и где внутри модерна он возникает? Общий ответ на этот вопрос может звучать так: он возникает внутри модерна там и тогда, где и когда возникает осознание того, что тенденция к построению «закрытого» мира есть не что-то внешнее для человека модерна, от чего он может раз и навсегда освободиться. Эта тенденция находится внутри него самого и вылезает из него при каждом удобном случае.

Рассмотрим это на примере линии Лейбниц-Кант-Фихте. Что представляет собой философия Лейбница в контексте философских систем начала Нового Времени (Бэкона, Декарта, Гоббса, Локка)? Лейбниц создает откровенно контр-модернистскую метафизическую систему. Тем не менее, он не является человеком, которому абсолютно чужд пафос модерна. В определенной мере Лейбниц даже доводит этот пафос до его предельных выражений, но в итоге «берет его в скобки». Его позицию можно выразить, перефразировав его же известный ответ последователям Локка. Те утверждали: в разуме нет ничего, что не пришло бы из ощущений. Лейбниц добавляет: кроме самого разума. Новоевропейский философ, строящий «открытый» универсум как бы говорит: в системе мира не должно быть ничего, что не было бы создано самими элементами мира. Лейбниц словно добавляет: кроме самой системы. Стратегия Лейбница в итоге может быть выражена так: взять максимум «правды» у строителей «открытого» мира, но в итоге построить «закрыты» мир. Итак, Кант, в той мере, в какой он вышел из лейбницевско-вольфианской метафизики и перешел на позиции «критической философии» совершил «еще одну» попытку перейти от проекта «закрытого» мира к «открытому». В этом смысле Канту, несмотря на его развитый «методологический момент», нет необходимости создавать методологию. Но вот тому,

кто смотрит на Канта и видит метаморфозы его критической философии, может открыться следующее. Кант в «Критике чистого разума», выполняя критику «закрытой» системы мира, деактивирует «интеллектуальную интуицию», тот способ, которым «до-модерновый» и «контр-модерновый» человек только и может строить «закрытую» систему как метафизическую систему. Кант демонтирует тем самым все метафизические подпорки, которые ему, как критику, виделись конструкциями, принуждающими свободного человека, мешающими ему свободно самоопределиться. В «Основах метафизики нравственности» Кант строит первый (и одновременно предельный) вариант «открытого» антропологического универсума. Все, что человек может создавать, он должен создать из своей свободы, через самоопределение, направляющей конструкцией в этом ему служит «закон духа», который направляет его на построение целостности мира. Но что происходит дальше? В «Критике практического разума» Кант вводит «бессмертие души» и «существование Бога» как постулаты практического разума. Эти метафизические сущности он вводит исходя из того, что сейчас назвали бы экзистенциальной необходимостью. Человек не может без них. В «Религии в пределах только разума» Кант восстанавливает и институт религии по тем же мотивам. (И это не все его шаги в направлении «закрытости».) Что можно видеть в этом? То, что Кант восстанавливает структуры «закрытой» системы мира. Реальный человек (не герой борьбы за «открытый» мир) оказывается тем, кто не может жить в абсолютно «открытом» универсуме. Теперь представим себе философа, которой горит пафосом построения «открытого» мира и который видит перед собой кантовские метаморфозы, воспринимая их как должное, как то, что надо принять и преодолеть. Какую «систему мира» он будет строить? Он уже не сможет построить просто «открытый» мир, он будет вынужден перейти к диалектической схеме постоянного преодоления человеком своего же стремления к «закрытости». Так появится диалектика бесконечного «открывания» мира раннего Фихте. Так станет возможен пафос методологии как пафос бесконечного «размонтирования и перемонтирования» мира.

Из того, что я привел пример рождения методологического пафоса на уровне философского дискурса, не следует считать этот пафос рождающимся только на уровне «чистой»

философии. Этот пафос должен рождаться везде, где возникнет та же самая ситуация, то есть где возникнет осознание, что стремление в «закрытому» миру неистребимо в человеке. А тем более, если оно будет признано законным. Тогда на основе приоритета стремления к «открытому» миру придется строить диалектическую схему бесконечного стремления ко все большей открытости. Придется строить схему «бесконечного открывания мира».

Вот пример из философии науки XX века. Линия Поппер-Лакатос. Но предварительно надо сделать следующие разъяснения. Я уже говорил, что в стратегическом плане то действие, которое совершает новоевропейский человек, можно назвать «открыванием» мира. Это «открывание» совершается относительно всех базовых реальностей: человека и природы. В итоге у новоевропейского человека есть следующие стратегические проекты: «открытого» общества и «открытой» природы». К этому, разумеется, надо добавить проект «открытой», точнее, «открывающей» теории познания, которая должна обосновать переход от стратегии построения «закрытого» универсума к стратегии построения «открытого». Гносеологический характер раннего модерна определяется тем, что в нем происходили стратегические сражения за «открывающую» теории познания, то есть за путь к «открытому» универсуму. Так вот, проектное развитие модерна можно представить как последовательную реализацию проектов «открытого» общества и «открытой» природы. На уровне предельной схематики они должны быть одним и тем же проектом, то есть принципы построения того и другого должны быть одними и теми же принципами. Это хорошо видно на примере проекта «открытой» природы Бэкона. Его природный универсум строится «снизу вверх», от элементов мира к мировому целому, от «вещей» к «словам». Если принять методологическую симметрию между модернистскими проектами «открытого» общества и «открытой» природы, то надо будет сказать, что «ученый» и «либерал» в стратегическом плане обозначают один и тот же тип мировоззрения. Но только в стратегическом плане, и в плане соответствующим образом поставленной рефлексии. На тактическом уровне их можно противопоставлять друг другу. Но когда человек модерна выходит на стратегический уровень рефлексии, он выходит к их тождеству. Это можно сказать о Поппере. Может показаться парадоксальным, что он ока-

зался и идеологом «открытого» общества и идеологом позитивистски понимаемой науки. Казалось бы, что общего между тем и другим? А общим, точнее, тождественным является то, что это два модуса построения «открытого» универсума, который строится от «вещей» к словам». Чем больше у идеолога «открытости» пафос отрицания «закрытости», тем он ближе к «вещам» и тем он дальше от «слов», тем подозрительней и беспощадней он относится к «словам». Здесь легко читается пафос и предельного позитивизма и предельного либерализма. В последнем случае, разумеется, на место «вещей» надо поставить «индивидов».

Если Поппер вышел на позиции и радикального либерализма и радикального позитивизма, то к этому должны быть веские основания. Рассмотрим эти основания в контексте логики развертывания модерна. Что такое эпоха Поппера? Это время после первой мировой войны. С одной стороны, это волна общеевропейской социально-политической победы модерна. Можно сказать, что модерн в это время модерн совершил свою революцию не только в умах, но и в социально-политических институтах. Модерн перешел на уровень идеологии. С другой стороны, это не могло не вызвать активизацию контр-модернистских усилий. Особенно в тех местах модерна, которые оказались «слабыми звеньями». Например: в Италии, России и Германии. Те социокультурные системы, которые там сформировались, оказались откровенно контр-модернистскими, то есть реализующими «закрытые» общества. Причем эта «закрытость» имела универсальный характер, то есть была проектом «закрытого» универсума (не только «закрытого» общества, но и «закрытой» природы). Советский тоталитаризм известен своими «сверху вниз» поставляемыми принципами «марксистской науки», своими расправами с учеными, которые пытались продолжать строить науку «снизу вверх», то есть реализовавшими проект «открытой» природы. Проект «закрытой» природы ограничивался только практическими мотивами: надо было выигрывать в технико-технологическом соперничестве с окружающим миром и как-то развиваться внутренне. В этом смысле приходилось определенные сферы науки держать вне идеологического контроля. Так вот, если представить себе ту силу отталкивания, которую должны было породить такие ремиссии «закрытых» обществ в XX веке, то

нетрудно увидеть: в стратегическом плане она должна была привести к радикализации либеральных и позитивистских интенций. Радикальный либерализм и радикальный позитивизм должен был стать ответом на это «новое средневековье». В позиции Поппера сошлось и то и другое. Хотя на уровне рефлексии он не соединил одно с другим, тем не менее, это не было эклектикой. Это следует назвать реализацией одного и того же пафоса в отношении разных реальностей: человека и природы. Пафос стремления к «открытому» обществу можно даже считать главным. Стремление к «открытому» обществу можно считать центром, который проецируется на стремление к «открытой» природе. В этом смысле проект «открытой» природы – проективный. Это проекция проекта «открытого» общества. Но у позитивистского пафоса Поппера был и внутренний для философии науки фактор. Но, по сути, он имел тот же самый смысл: он показал, как в логике развития науки реализуются тенденции к построению «закрытых» систем. Практика построения научных систем к началу XX века показала, что ученые вовсе не чужды пафоса заключать природу в рамки построенных ими систем. Конец XIX – начало XX века показало борьбу системы классической новоевропейской науки с неклассической. В этой смысле было показано как одна «система» модерна противостоит другим «системам» того же самого модерна. Но если все эти системы строились в рамках стратегии «открытой» природы, то как оказалось, что они были отделены друг от друга и охраняли свои «системные качества», то есть, попросту говоря, свои наборы ограничений? Само собой напрашивается объяснение: в ученом (как человеку вообще) в достаточной мере присутствует тенденция к построению «закрытого» универсума. Эта тенденция актуализируется в благоприятный для этого момент и превращается в отчаянную борьбу за «истину» своей теории. По-своему тематизируя это, Поппер ведет стратегическую борьбу за возможность, тем не менее, двигаться в направлении «открытой» природы. Но теперь это движение неизбежно должно приобрести диалектический характер. Оно должно стать процессом бесконечного «открывания» природы. Эту диалектическую схему и выражает в явном виде Лакатос. Он считает себя продолжателем далее Поппера и развивающим суть его позиции. Для Лакатоса методология науки (здесь как раз будет уместно слово «методоло-

гия») строится как процесс диалектического взаимодействия двух принципов: принципа построения теории как «закрытой» системы и принципа преодоления «закрытости» в процессе смены теорий. Лакатос вводит понятие «научные исследовательские программы». И это уже не просто теории, а настоящие социокультурные системы в малом масштабе. Каждая – со своей метафизикой. Но чтобы происходил прогресс в деле открывания природы надо поставить эти системы в состояние постоянной и неизбежной конкуренции в деле «открывания» мира. Систем должно быть много. Иначе не из чего будет выбирать. Все они должны быть положены внутрь технологии отбора по принципу «большой открытости». Должен существовать признаваемый всеми способ отделения «теоретического» от «фактического». Каждая теория должна что-то говорить о «фактическом», чтобы не быть чистой метафизикой. Теория будет считаться тем больше «открывающей», чем больше «фактического» она концептуализирует. В итоге методология науки приобретает характер социальной технологии бесконечного «открывания» мира. Методолог в этом смысле знает о «натурализирующих» тенденциях, он даже признает за ними определенные права. Но стратегические права он оставляет за процессом бесконечного «открывания» мира.

Теперь можно перейти к общей форме той «потребности в диалектической схеме», которую я показал на примере философии науки. Эту потребность можно считать ответом на вызов тех «закрытостей», которую человек модерна обнаружил в реализациях самого модерна. На стадии раннего модерна этого вызова возникнуть не могло. Он мог возникнуть только после достаточной реализованности принципов модерна. Должно было оказаться, что конкретные «системы», которые создает модерн, оказываются обладающими свойствами «закрытости». Я уже приводил пример Фихте, который, можно считать, отвечал на вызов тех закрытостей, которые можно было увидеть в реализациях собственно новоевропейских философов, в частности, у Канта. Я анализировал линию Поппера-Лакатоса как пример ответа на «закрытости» в реализации систем научного знания модерна. Можно поставить в этот ряд и Маркса. Как можно в стратегическом плане рассматривать критический шаг марксизма? Как обнаружение «закрытой» системы за завесой идеологии «открытости» (либерализма). Для марксиз-

ма получалось, что буржуазный мир прокламирует «открытость» своей системы, а на практике она оказывается «закрытой». Обнаружение этого и есть то, что возьмет себе на вооружение весь XX век. В той мере, в какой он будет разрабатывать эту тематику, он будет вариациями на тему марксистской критики модерна. Такого рода критику можно назвать реализационной, так как она будет направлена не столько на сами принципы модерна, сколько на противоречия в их реализации. Эта критику можно увидеть пошедшей по двум стратегическим направлениям. Первое – сам классический марксизм, который строит историю как процесс «открывания» мира, имеющий окончание в точке под названием «коммунизм». Но реальная реализация этой программы, например, в виде советской системы показала, как сам марксистский проект можно реализовать в виде «закрытой» системы. Причем эта «закрытость» окажется куда большей, чем «закрытость» буржуазных

«систем». Поэтому, когда и то и другое стало вызовом (а к этому добавился вызов откровенно контр-модернистских систем фашизма), то интегральным ответом на этот вызов должна была стать диалектика бесконечного «открывания» мира. Эту диалектику можно, например, предполагать в «негативной диалектике» Франкфуртской школы социальной философии, которая продолжала именно стратегию марксистской критики «закрытости» буржуазной системы. В этом слове «негативная» можно увидеть указание на бесконечность процесса «открывания». Нет «позитива», то есть конечной цели. Есть только бесконечный процесс. Это и есть второй вариант разработки пафоса реализационной критики модерна. Надо подчеркнуть: здесь дело не столько во влиянии марксизма, сколько в складывании того вызова, ответом на который с неизбежностью становится та диалектическая схема, которую можно видеть уже у раннего Фихте.

Библиография:

1. Розин В.М. Логика и методология: От «Аналитик» Аристотеля к «Логико-философскому трактату» Л.Витгенштейна. – М.: ЛЕНАНД, 2014.
2. Беляев В.А. Посюсторонняя эзотерика. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 240 с. – ISBN 978-5-397-01025-2
3. Беляев В.А. Проекты покорения человека против проекта покорения природы: К реконструкции новоевропейской рациональности. – М.: КРАСАНД, 2011. – 208 с. – ISBN 978-5-396-00278-4
4. Беляев В.А. Методология ММК (Московский методологический кружок): Наука и эзотерика. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 176 с. – ISBN 978-5-397-02579-9
5. Беляев В.А. Критика интеркультурного разума: Анализ ценностной структуры новоевропейского мира. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 288 с. – ISBN 978-5-397-02967-4
6. Беляев В.А. Культурная интеркультурная методология. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 176 с. – ISBN 978-5-397-03883-6
7. Беляев В.А. Интеркультура и философия. – М.: ЛЕНАНД, 2014. – 336 с. – ISBN 978-5-9710-0872-9
8. Беляев В.А. Конструируем модерн. Посткультурный и интеркультурный аспекты. Проектно-системный подход. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – 400 с.

References (transliterated):

1. Rozin V.M. Logika i metodologiya: Ot «Analitik» Aristotelya k «Logiko-filosofskomu traktatu» L.Vitgenshteina. – М.: LENAND, 2014.
2. Belyaev V.A. Posyustoronnyaya ezoterika. – М.: Knizhnyi dom «LIBROKOM», 2010. – 240 s. – ISBN 978-5-397-01025-2
3. Belyaev V.A. Proekty pokoreniya cheloveka protiv proekta pokoreniya prirody: K rekonstruktsii no-voevropeiskoi ratsional'nosti. – М.: KRASAND, 2011. – 208 s. – ISBN 978-5-396-00278-4
4. Belyaev V.A. Metodologiya MMK (Moskovskii metodologicheskii kruzhok): Nauka i ezoterika. – М.: Knizhnyi dom «LIBROKOM», 2012. – 176 s. – ISBN 978-5-397-02579-9
5. Belyaev V.A. Kritika interkul'turnogo razuma: Analiz tsennostnoi struktury novoevropetskogo mira. – М.: Knizhnyi dom «LIBROKOM», 2012. – 288 s. – ISBN 978-5-397-02967-4

6. Belyaev V.A. Kul'turnaya interkul'turnaya metodologiya. – M.: Knizhnyi dom «LIBROKOM», 2013. – 176 s. – ISBN 978-5-397-03883-6
7. Belyaev V.A. Interkul'tura i filosofiya. – M.: LENAND, 2014. – 336 s. – ISBN 978-5-9710-0872-9
8. Belyaev V.A. Konstruiuem modern. Postkul'turnyi i interkul'turnyi aspekty. Proektno-sistemnyi podkhod. – M.: LENAND, 2015. – 400 s.