

# МЕТАФИЗИКА С ПРИСТАВКОЙ ПОСТ

## ПОСТМЕТАФИЗИКА: ТЕКСТ ИСТОРИИ И КОНТЕКСТ СОВРЕМЕННОСТИ\*

П.К. Гречко

Кафедра социальной философии  
Факультет гуманитарных и социальных наук  
Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Статья посвящена уточнению мировоззренческо-методологического статуса метафизики в современной философии и культуре в целом. Принимая различие Модерна (модернити) и Постмодерна (постмодернити: *contemporaneity*), автор обращается в основном к ресурсам постмодернизма. Метафизика удовлетворяет извечное стремление человека к полноте и завершению, т.е. к постижению смысла целого. Сегодня, однако, это целое не является больше ни линейным, ни жестким (твердым) — скорее, мягким или слабым. Такой же характер носит и современная метафизика. Предельная реальность в этом случае представлена не субстанцией (субстанциями), а различиями. Соответственно, и метафизическое целое состоит из различий. А поскольку различие является единицей информации, то современная метафизика, или постметафизика, имеет не раскрытый пока информационный уклон.

**Ключевые слова:** метафизика, постметафизика, часть, целое, неопределенность, контекстуализм, различия, плюрализм, повторение, информация.

Переменчива судьба метафизики в истории философии, а через нее, философию, и в человеческой культуре в целом. Пик выделенности и славы связан у нее с Античностью — временем зарождения западной философской традиции, где метафизика была «первой философией», т.е. философией *per se*, особо значимым и ценным занятием, пожалуй, лучшим в своем ряду. На этой высоте она держалась все Средние века, а вот далее началось нисхождение, конечно неровное, с отдельными вспышками внимания и интереса.

Сместился исследовательский фокус — с онтологии, т.е. бытия как такового, на познание и сознание, а затем языковые, деятельностные и коммуникативные структуры. Оставалась неизменной только установка на некую конечную или фундаментально-предельную реальность (последнее «почему» в любой предметной области). Здесь сразу же нужно заметить, что метафизическая почему-установка не имеет ничего общего с упрямо-линейным движением мысли (а что даль-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 11-03-00328а.

ше, дальше, дальше...) — напротив, это комплексное образование, в нем много самых разных разветвлений или ответвлений: субстанциональность, трансцендентность, телеологичность, холистичность — называю только некоторые.

Самый чувствительный удар по метафизике нанес, конечно, позитивизм: метафизические высказывания бессмысленны, так как их нельзя ни верифицировать, ни фальсифицировать с помощью фактов, опыта. Позитивистскому отношению к метафизике как нельзя лучше подходят слова И. Ньютона: «Физика, бойся метафизики!».

С тех пор, если не раньше, скепсис и недоверие метафизику уже не оставляли, ее преимущественно высмеивали, травили, изгоняли.

Последняя на сегодняшний день попытка покончить с метафизикой принадлежит постмодернизму, подробный разговор о котором у нас еще впереди. Вообще переключка «мета» (гр. *meta* — после, за) и «пост» (лат. *post* — после) весьма симптоматична. И что же, чем закончился этот теоретико-методологический экзорцизм? Увы, ничем: гонят метафизику в дверь, она влетает в окно; говорят о ее смерти, а она продолжает жить. Жизнь у нее теперь, правда, не такая комфортная, как прежде, но главное — она продолжается. Здесь как раз логично обернуть конечное метафизическое вопрошание на самое себя: что в конечном счете держит метафизику? почему она так живуча?

А.П. Огурцов в данной связи ставит вопрос о перманентном метафизическом искусстве, раскрывая его следующим образом: «По-моему, метафизический искус коренится в стремлении постичь смысл целого, в нежелании ограничиться частичной функцией — исполнением „частичной“ работы, выполнением узкого задания» [1. С. 43]. Я бы усилил эти рассуждения.

Дело не только в стремлении и нежелании, хотя и в них тоже, — тут есть и логическая необходимость. Любое наше исследование ограничено так или иначе частичным предметом, частью. Часть же, по определению, всегда часть целого, и понять ее «до конца» можно только в этом контексте. Иначе говоря, постичь в целостности часть, целое части нельзя без того или иного знания целого. Казалось бы, в конкретных познавательных ситуациях с этим нет проблемы — целое подручно, находится тут же, в самом контексте исследования. В практическом плане на таком разъяснении можно и остановиться, но у нас-то теория, и какая — философская. «Все связано со всем» — ее истина. А это значит, что познать любой предмет в его полноте можно только в рамках такой же полноты целого, т.е. мира как целого. Кстати, целое, в отличие от целостности, и определять нужно как нечто не просто полное, но и завершенное, как «все без изъятия» (1).

Логическая и предметно-содержательная потребность в целом определяется также диалогическим характером человеческого мышления, теми функциями, которые выполняет в нем, по тонкому наблюдению М.М. Бахтина, ответное понимание «незримо присутствующего третьего, стоящего над всеми участниками диалога (партнерами)». «Указанный третий, — разъясняет автор свою позицию, — вовсе не является чем-то мистическим или метафизическим (хотя при определенном миропонимании и может получить подобное выражение) — это конститутивный момент целого высказывания, который при более глубоком анализе может быть в нем обнаружен. Это вытекает из природы слова, которое всегда хочет быть

*услышанным*, всегда ищет ответного понимания и не останавливается на *ближайшем* понимании, а пробивается все дальше и дальше (неограниченно)» [2. С. 306].

Итак, познать часть мира без постижения самого мира нельзя, не получится. У древних на этот случай был хороший образ — единство микро- и макромира. Он мифологичен и потому, наверное, уже не работает в наше время. Его аналогом в классической (Ньютон) физике выступает дальное действие (передача взаимодействия без посредников и с бесконечной скоростью), но и к нему есть масса претензий. А можно ли видеть часть вне или без целого (того или иного его фона)? На такое, пожалуй, способны только гении да дети. Простые же смертные полностью отрешиться от этой интенциональной привязанности части к целому не могут в принципе. Хотим мы того или нет, но целое — чаще имплицитно, неявно, чем имплицитно, явно — присутствует в наших «частичных» рассуждениях.

Ясно, что мир как целое нам недоступен, конечность (человек) и бесконечность (мир) — величины несопоставимые. У нас, как конечных существ, нет и не может быть живого образа бесконечности — только ее математические представления-исчисления.

Классический, или модерный, дискурс обращался и обращается в этом плане к спекулятивному ресурсу — возможностям и перспективам отвлеченного, умозрительного рассуждения, позволяющего хоть как-то (нельзя, но очень нужно) достраивать часть до целого. В качестве конкретных примеров философской спекуляции можно сослаться здесь на И.Г. Фихте, писавшего о необходимости руководствоваться «нитью мирового плана» [3. С. 126], на Ортега-и-Гассета, настаивавшего на том, что влечение к целому «есть просто-напросто врожденная и спонтанная жизнедеятельность нашего разума» [4. С. 80], на А. Уайтхеда, выделявшего всеобщие схемы познания как продукт «имагинативного эксперимента» его субъекта [5. С. 272, 275].

Когнитивная функция таких рассуждений была вполне позитивной, хотя и опиралась на отрицательную базу — отсутствие позитивного, эмпирически фиксируемого опыта. Тем не менее уже давно идущие процессы «расколдования мира» ставят философскую спекуляцию под большой вопрос, блокирующий сегодня всякое прямое обращение к ней.

Что ж, заблокировать определенный тип рассуждений можно, но как быть с холистической развернутостью нашего сознания и аналогичной потребностью познания? Заблокировать, закрыть их нельзя — значит, нужно как-то реагировать, учитывать, считаться. В духе и по логике того, что Й. Шумпетер называл созидательным или креативным разрушением.

И в общем-то это происходит — уже в рамках постметафизических размышлений. Постметафизических не значит не- или даже антиметафизических. Есть соответствующая потребность, и ее надо удовлетворять, разумеется, с учетом новых обстоятельств, состоявшихся, идущих и наметившихся изменений. Кроме того, нельзя запретить работу в этом плане творческого воображения человека, исследователя. В помощь нам здесь и логика: утверждение, что метафизика мертва, что истинности с собой она уже больше не несет, само претендует на ее место, на истину в последней инстанции. Это тем более так, что речь идет о «предельном» обосновании познания.

Судя по современной, особенно постмодернистской, литературе, недоверие к метафизике выразилось прежде всего в разрушении централистско-трансцендентного стержня познания. Прежняя редукционистская — к фиксируемой так или иначе субстанции, к фундаментальным основаниям — вертикаль сменилась распластанной, жидкой, плавающей горизонталью. Радикальные изменения в связи с этим претерпела и неопределенность. Если раньше она была только одним из элементов, притом негативным, познавательной ситуации, то теперь она набрала силу ее общей или всеохватывающей характеристики, воспринимаемой к тому же как нечто вполне естественное — в познании, а равно и в жизни. Вопрос стоит уже не о неопределенности реальности (в реальности), а о неопределенности как реальности. Можно сказать и так: определенность погрузилась в неопределенность, в целом последняя стала эпистемической, а исходно и практической ситуацией современности.

Мы поняли, что живем в негарантированном, ни в чем не твердом мире. Эту по-новому странную ситуацию называют иногда креативным хаосом или, как постмодернисты, хаосмосом (хаос + космос). Получается, что теперь мы должны подходить к предмету исследования больше с неопределенной, чем с определенной его стороны. И учиться жить с проблемами, которые не устраняют неопределенность, во всяком случае полностью, даже в своем разрешении, или ситуационной исчерпанности. Если раньше изучаемые зависимости и связи выступали в качестве меры определенности доступной нам реальности, то теперь они — мера ее неопределенности (открытости, незавершенности) (2).

Неопределенная среда-реальность имеет, конечно, и свои плюсы. Очевидно, что в полностью определенной, т.е. детерминированной, «заорганизованной» законами, среде нет и не может быть места человеческой свободе, которая по определению бесосновна, опирается на возможность (возможности), а не на необходимость. Неопределенность как раз и состоит из возможностей, или диспозиционных потенций — мягких, податливых человеческим усилиям каналов структурализации. Структурализации действительности, человеческих действий и мыслей. Действительность в этой перспективе есть только островок, временно закоренный в море возможностей. И та действительность, которая нас сейчас доступна, — это лишь одна из реализованных возможностей, актуализация или реализация одного из возможных миров. Задавая определенные рамки, каналы структурализации аккумулируют в себе не только диспозиционную потенциальность объектов, но и диспозиционность, в виде интенционального свободного выбора, субъектов. Достигнув такой содержательной полноты, структурирование превращается в конструирование, познавательное и практическое (социально-технологическое).

### **Современные онтометодологические ориентиры метафизики**

Неопределенность мира — это его онтология, а структурирование-конструирование — общая характеристика соответствующей (на технологию развернутой) методологии. Ее внутренняя дифференциация дает нам отдельные методологические перспективы, принципы, подходы. Остановимся вкратце на некоторых из них.

Одним из эффективных средств укрощения той стихии, которую представляет или выражает собой метафизика, является контекстуализм.

Вообще-то связь текста и контекста, зависимость первого от второго подмечены давно, но сегодня в ней появилось много новых моментов.

Во-первых, расширилось и стало более многообразным само понимание контекста, в нем, что особенно важно, к лингвистическому добавилось онтологическое измерение. И это очень правильно: любая изучаемая реальность открывается нам в языке, через язык, и может быть представлена в качестве текста. По удачному выражению Х.Г. Гадамера, «Бытие, доступное пониманию, есть язык» (3).

Во-вторых, граница между текстом и контекстом является теперь более тонкой и проницаемой, внешнее (окружение, среда) легко переходит во внутреннее (изучаемый объект), усиливая тем самым свое влияние на то, что находится по эту сторону границы.

В-третьих, связь текста и контекста двусторонняя, обоюдная — это уже и не связь, а взаимосвязь, позволяющая говорить об оправданности «притязания на значимость» со стороны внутреннего, а также о перерастании предмета в предметность. С позиции или высоты текста впервые открывается, обозревается, пусть и с размытыми границами, контекст, под влиянием исходящей от текста релевантности значимым образом структурируется также контекст. «Инициатива» в этом взаимодействии исходит все-таки от текста, контекст наращивается исходя из текста, а не наоборот. В семантическом разрезе контекст превращает значение (текста) в смысл, его же собственная смысловая диффузия, облученная релевантностью текста, обретает более четкие черты, черты значения.

«Я — это я и мои обстоятельства», — заметил как-то Бернанд Шоу. Данная мысль, на наш взгляд, шире своего Я-референта, на самом деле она действительна для любого феномена: это всегда явление и его (контекстуальные) обстоятельства, его background, окружение, ситуация.

Обстоятельства прописывают явление как бы пунктиром, коррелятивно, резонансным образом. Контекстуализм — мягкая форма детерминизма, в нем нет жесткой или прямой каузальности, а только диспозиционность, естественная «тенденциозность», склонность, предрасположенность.

Контекстуальное целое не есть, конечно, субстанциональное целое или философствование «на фоне абсолюта» (И.Т. Касавин). Но, видимо, дальше метафизический искус продвинуться пока не может. Мы с необходимостью мыслим сегодня под знаком относительного, а не абсолютного. И это, надо признать, нормально или соразмерно человеку как индивидуально-конечному существу. Непререкаемость, которую по определению несет с собой абсолютное знание, развивает нездоровые страсти среди людей, страсти, граничащие с фундаментализмом и, в деятельном плане, экстремизмом. Абсолют — это реализованная утопия, вечное настоящее, прекращение развития человека и общества, «наше все» во всем.

Как целое контекст относителен, гетерогенен, погранично размыт, но в нем просматриваются две структурирующие тенденции: экстенсивная (расширение) вовне и интенсивная (разнообразное насыщение) вовнутрь. Если в парадигме Модерна целое было квази-вещным, плотным и цельным, то в условиях современности, в парадигме Постмодерна, его вполне можно назвать, по аналогии с *melt-*

*ing solids* — терминологическим образом З. Баумана, жидким целым. Жидким и мягким, потому что в нем нет негнувшегося стержня, жесткого центра, властной вертикали.

Внутренне-горизонтальная детерминация такого целого представляет собой переход от «пространства мест» к «пространству потоков» с его предельно допустимым минимумом упорядоченности или организованности — дальше начинается либо деструктивный хаос, либо властная нормализация творческой стихии бытия. Разнообразие, работающее как целое — это, по-другому, сетевая структура, которая вся состоит из открытых концов или краев, которые легко состыкуются с новыми ячейками, секциями, приделами.

Еще больше свободы для выбора и движения в любом направлении открывает текст, взятый в относительной самостоятельности от его (семантической) онтологии. Важно, впрочем, не перегибать палку этой относительности, так как в конечном счете текст всегда включен во «внетекстовую реальность», в «пространство символического». В данном случае контекстуальность становится интертекстуальностью — взаимодействием, переключкой, пересечением, наложением текстов, не придерживающихся никаких границ — ни жанровых, ни дисциплинарных, ни пространственно-временных. Предшествующие, последующие, внеположенные языковые формирования — все вплетается в единую различиями расцвеченную текстовую ткань.

В интертекстуальной семиотической среде часть (любой отдельно взятый текст) беспрепятственно растет в целое (какой угодно широкий текст — в «интертекстуальную энциклопедию» по У. Эко). В процессе этого энциклопедического роста частичный текст понимается все более и более полно, объемно, *n*-мерно. Опять же целое здесь не статично и уж точно не завершено. Оно «вечно пишется», диалектически оформляясь или разливаясь (вспомним уже заявленную образную терминологию) в «подвижную структуризацию текста» [6. С. 387, 425].

Интертекстуальность несовместима с авторством, она представлена диалогом не авторов, а именно текстов (одного текста с другими, в перспективе — всеми, текстами) и имеет на выходе то, что Ю. Кристева назвала «безличной продуктивностью» текста. Не что сказал автор текста, а что сказалось — как явно, эксплицитно, так и неявно, имплицитно — самим текстом. «Письмо, — читаем у Р. Барта, — та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, черно-белый лабиринт, где исчезает всякая самоидентификация, и в первую очередь телесная тождественность пишущего» [6. С. 384]. Внутренняя множественность и внешняя открытость текста — две его самых приметных координаты. Они органично включают («интертекстуализируют») текст в общую культурно-языковую среду. Двигаться по каждому из них можно сколь угодно долго. Как заметил в данной связи Р. Барт, «...текст бесконечно открыт в бесконечность» [6. С. 425].

Контекстуальность и интертекстуальность, концептуально уточняя метафизический искус современности, подводят нас к его ключевому вопросу — о природе реальности. Важно, интересно и полезно все-таки знать, с чем в конечном счете мы имеем дело, на что ориентируемся, от чего отталкиваемся.

Как уже отмечалось, «классический» ответ на этот вопрос тождественно-субстанционалистский, т.е. углубленно-трансцендентальный, эссенциалистски-диггеровский (от англ. *digger* — землекоп, копатель), ключевую роль в нем играла некая первичная сущность, конечная стихия, как античные атомы, например. Наше время явно неклассическое, точнее, даже постнеклассическое. Его онтологические (а вопрос о природе реальности — это онтология) вкусы и пристрастия не идут, не зарываются в темные глубины материи (объективной реальности), а стараются держаться ближе к исторической поверхности человеческого бытия.

Судя по современной литературе, этот постнеклассический, или постмодерновый, онтологический фокус высвечивает не тождества или монолитные единства, а различия и различения. На «различительную» природу реальности обращают и, заметим, уже давно обращали свое внимание многие мыслители. Не будем отсылать к античности, где спор о едином и многом был одним из ключевых, — сошлемся на А.Ф. Лосева: «То, что ничем ни от чего не отличается, может ли быть вообще чем-нибудь? Что-нибудь, если оно действительно что-нибудь, всегда отличается от всего иного именно самим признаком чего-нибудь. Раз нет ни от чего отличия, нет самого „чего-нибудь“, нет этого самого „нечто“, а есть „ничто“... мыслить — значит прежде всего различать, а где нет различия, там нет мысли» [7. С. 61—62]. К сказанному желательнее добавить одно уточнение: фактически, мы различаем в онтологически уже дифференцированной, т.е. различенной, ситуации или среде. И все же с разработкой онтологии различий мы справедливо адресуемся к постмодернизму, постмодернистам. Преимущественно к этой школе в философии я и буду в дальнейшем обращаться.

В онтологической различительности пребывает вся, любая реальность. Существовать — значит различаться, иначе говоря, сингуляризироваться или индивидуализироваться.

Важно зафиксировать, что индивидуализирующая определенность любого существования не должна пониматься как полная или герметически замкнутая изолированность. Всякая определенность имеет свои границы-пределы, а в них — внутреннюю и внешнюю стороны. Внутренняя сторона о-граничивает, внешняя — от-граничивает. Внутренняя сторона отвечает за самоидентичность определяемого предмета (существующей реальности). Внешняя же его сторона, называемая по-другому окружающей средой, генерирует идентичность как отличность. Пределы самой окружающей среды теряются в дымке бесконечности. Справиться с этим дурным расширением может, как уже отмечалось, только та или иная предметная релевантность, которая превращает окружающую среду в фон-контекст. Ясно, что самоидентификации (внутренне-свое) не бывает без идентификации (фоновое внешне-иное) и наоборот. На примере субъектных взаимоотношений К. Маркс выразил эту мысль так: «Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку» [8. С. 62. Примеч.].

Ясно, что из одних различий, исходно — сингулярностей, мир не собрать. Неизбежные разрывы, которые несет с собой их онтологическая дифференцированность, надо как-то преодолевать или заполнять. В эпоху Модерна, при классической и, частично, неклассической парадигмах, все было проще. У того, что раз-

личалось, было эссенциалистское (субстанциональное) критериальное основание для выполнения самой операции различения, и трансцендентальное различающее — субъект, способный данную операцию эффективно и безошибочно выполнить. Иначе говоря, современные различия и различения строились на базе тождества, субстанционального и трансцендентального единства. По нему или на него всегда можно было сориентировать конкретную познавательную ситуацию.

С переходом к «состоянию постмодерна» многое, если не все, изменилось. Исчезло под-лежащее субстанциональное различаемое, или то сходство, на которое опирались все идентифицируемые несходства, перестало быть трансцендентальным (возвышающее-полным, безошибочным) и различающее. Таких «твердых» инстанций в эпоху Постмодерна уже нет, не стало в принципе. Саму эту эпоху справедливо квалифицируют как плюралистическую. Вообще-то плюрализм известен давно, по сути с античности. Но как мировоззренческая универсалия, как культурное явление общественной жизни он стал достоянием человечества сравнительно (по историческим меркам, разумеется) недавно. И можно понять в данной связи тех авторов, которые считают плюрализм важнейшим открытием XX в., дальнейшим развитием коперниканского переворота в философии (4).

Для овладения сингулярностями-различиями предлагаются разные пути и средства. Но конкурентные преимущества, на мой взгляд, с определенностью просматриваются сегодня лишь на стороне двух подходов — постмодернистском и бейтсоновском. В них тоже пока больше эвристики, чем конкретной методологии, однако в данной, фундаментальной и пограничной, исследовательской ситуации немало уже и этого. Названные подходы, на первый взгляд, совершенно разные и никак не связаны друг с другом. Но при ближайшем рассмотрении связь между ними все же просматривается. Более того, как мне представляется, позицию Г. Бейтсона можно интерпретировать как один из вариантов конкретизации постмодернистского безбрежья.

#### **«Чистые различия» постмодернизма**

В постмодернистской онтологии, по словам Ж. Делеза, тождество «кружит вокруг Различного», у последнего открывается «возможность обретения собственного понятия вместо удерживания его под властью понятия вообще, уже представленного как тождество» [9. С. 60]. Постмодернизм буквально одержим «страстью к разотождествлению», он, по словам Ж.-Ф. Лиотара, «оттачивает нашу чувствительность к различиям и усиливает нашу способность выносить взаимонесоизмеримость» [10. С. 12]. Удачно выразился на этот счет и З. Бауман, назвав самой выразительной чертой, «решающим атрибутом, из которого следуют все другие характеристики» модернисты, «различие, которое делает различие» [11. С. 589].

Различие (различия) — предельная и в этом смысле последняя реальность, за ним ничего уже нет. Вернее даже так: в основе бытия лежит некая возможность различения, которая предшествует действительности его единства. Тождество-единство выходит на первый план лишь тогда, когда пространство различий субъективируется и «власть захватывает означающее». Но и в этом случае тождество остается «дизъюнктивным синтезом», «оптическим эффектом» более глубокой реальности — бытия различий. Скажем, различие мужчины и женщины гораздо

глубже и исторически действенные, чем их несомненное тождество — человек. Постмодернистов можно с полным основанием назвать дистинктивистами («различителями»). Их различие, что принципиально, не есть нечто внешнее или рядоположенное тождеству, а аналитическое вскрытие, прорывное (через сложившиеся традиции и стереотипы) углубление этого последнего.

Вместе с тем тождество-единство, особенно в социальной сфере, постмодернизм не отрицает. Но только представляет его в виде множества, существующего не через гегелевское снятие или наивную (здравый смысл) интеграцию, а через коммуникацию различий. Различие выступает здесь как различие в духе Деррида. Последний нашел в латинских корнях слова «различие» (глагол *differre*) весьма любопытный смысл-мотив, а именно: задержка, отсрочка, откладывание, отодвигание на будущее (6).

Различание — это различие как промедление, задержка, как отсрочка с коммуникацией и в коммуникации. Оно не позволяет различиям (различительным множествам) «слипаться» в единство и застывать в его статичной усредненности. Одновременно в нем «бушует» настоящее. То есть различие направлено на возвышение инаковости и уникальности, на удержание актуальности и полноты переживания «здесь-и-теперь». Будучи неографизмом (в родном для Деррида французском языке *différence* и *differance* на слух неразличимы), различание есть также первичность письма по отношению к речи или, иначе, выражение того обстоятельства, что «артикуляция, членораздельность и само пространство письма существуют в языке изначально» [12. С. 402].

Постмодернистская онтология строится на непосредственности различий, на том, что называется отсутствием *различающего* различия. Иначе говоря, чистое постмодернистское различие имеет собственное содержание, независимое от предикативного опосредования. «Ничто — никакое присутствующее и безразличное сущее — не предшествует, таким образом, разнесению (*différance*) и размещению» [13. С. 36], — как выразился на этот счет Ж. Деррида. Различие при этом не отождествляется с различным (специфическим, сингулярным). В каком-то смысле различное (структура, система) — сторона различия (процесса).

Следуя терминологии Н. Лумана, здесь можно было бы говорить об «отказе от понимания различий в качестве наличных фактов (различий)» [14. С. 63]. Онтологически постмодернизм есть попытка «помыслить различие лишь *между* различным» [12. С. 395], эксплицировать различие, которое стоит, оставаясь невидимым, незримым, неким «слепым пятном» за различиями. Различение в этой перспективе оказывается своеобразным единством (кодом) различий.

Постмодернисты настаивают на том, что подлинная природа различий искажается диалектикой борьбы, оппозицией, вообще негативностью. Глубину борьбы противоположностей Делез называет ложной, под ней он видит истинную глубину, глубину различия. Классическая диалектика, как известно, настаивает на развитии, или естественном заострении, различия в противоположность. По Гегелю, «мыслящий разум заостряет, так сказать, притупившееся различие разного, простое многообразие представления, до *существенного* различия, до *противоположности*. Лишь доведенные до крайней степени противоречия, многообразные моменты становятся деятельными и жизненными по отношению друг к другу

и приобретают в нем ту отрицательность, которая есть имманентная пульсация самодвижения и жизненности... При более тщательном различении реальности различие ее превращается из разности в противоположность и тем самым в противоречие, а совокупность всех реальностей вообще — в абсолютное внутреннее противоречие» [15. С. 68].

Постмодернизм пытается доказать, что противоположность не развивает, а, напротив, отягощает, затрудняет, делает ущербным различие, лишая его силы первородства, затемняя его чистое и непосредственное действие. Когда различие конституируется с помощью и в форме отрицательного, то оно фактически утверждает отрицаемое, принимает его в себя в качестве своего другого. Такое или так понимаемое различие насквозь пронизано консерватизмом и скрытым внутренним апологетизмом. «Но каким бы образом утверждение вытекало из отрицания, — ставит Делез риторический вопрос, — если бы оно не сохранило то, что отрицается?» [9. С. 75].

Истинный источник развития постмодернизм находит не в противоречии и борьбе противоположностей, а в игре различий. Онтологический статус игры раскрывается как ситуация, когда не действительность превращается в игру, а игра становится действительностью. В игре всегда есть условность, сослагательность, вариативность. Постмодернизм предлагает рассматривать действительность как «интересную гипотезу» жить, не зная границ, руководствуясь принципом «как если бы» (be as if).

Постмодернистская онтология различий превращает бытие в становление, становление перманентное или беспрестанное. Это даже не изменение, в котором все же сохраняется некое ядро, а именно и только становление — бесцельное, безначальное и бесконечное. Отсюда понятны такие квалификации постмодернизма, как философия безграничного плюрализма или «жидкий модернизм». Постмодернистская идеология «разжижения» превращает любую реальность в «некое транс-состояние» (Ж. Бодрийяр). Единственно приемлемое для постмодернизма единство (квазиотждество) — коммуникативное: это — диффузное или рассредоточенное множество, онтологически выделяющееся качественно определенной взаимосвязью своих исходных элементов.

Онтология различий очень ярко заявляет о себе в случае антропогенеза. Исходно человек — часть природы. Но это именно такая часть, которой, чтобы утвердиться в своей «человеческой» определенности, непременно нужно вырваться из объятий целого, противопоставить себя ему, возвыситься так или иначе над ним.

В основе жизни (рождения человека) лежит разрыв-различие с природой. Более того, различие выступает здесь как различание в смысле Деррида: различие как задержка, различие и задержка «в одном флаконе». Иными словами, человеческое различие с природой сохраняется на период отсрочки приведения в исполнение приговора конечности, который изначально вынесен природой каждому индивиду, а может быть и их сообществу в целом. В социально-бытийном плане постмодернизм утверждает в правах «единицу», т.е. последовательно отстаивает историческую релевантность отдельных индивидов. Через максимально полное развитие их различий он утверждает онтологическую упругость индивидуального человеческого существования.

Итак, главным образом в лице Ж. Делеза постмодернизм собирает, сшивает различия с помощью таких концептуальных средств, как дизъюнктивный синтез, рефлексивная коммуникация, код становления и т.п. Но основные надежды в этом мироустроительном собирании французский философ возлагает на повторение. В определенном, а именно функциональном смысле оно подменяет собой тождество. И получается, избавившись от одного противопоставления — с тождеством, различие сразу же попадает в другое — с повторением.

В традиционной, или классической, онтологии повторение совпадает с возобновлением, воспроизведением однажды достигнутого, обретенного, созданного. Что-то, следовательно, происходит, осуществляется еще или в очередной раз. Обращаясь к ценностной окраске такого повторения, надо сказать, что она и положительная, и отрицательная — все зависит от ситуации, конкретных условий или обстоятельств. Но есть и устойчивые корреляции — с механической, рутинной работой, с отсутствием творчества и вкуса к новизне, с экстенсивным, а не интенсивным (качество) образом жизни, и т.д. Отношение ко всему этому, как известно, негативное. Просторечный и неодобрительный шлейф у глагола «повторять» тоже внушительный: талдычить одно и то же, перепевать старое, жевать или пережевывать жвачку, крутить шарманку и т.п.

Делезовская интерпретация феномена повторения необычна, но тем и привлекательна. Особенно на фоне модерной его трактовки как циркуляции или круговорота одинакового, подобного, равноценного. Нет, говорит Делез, повторением движет не одинаковое или подобное, а особенное. Воспользуемся для иллюстрации делезовским же примером с праздником. «Праздник имеет один явный парадокс — повторять „возобновляемое“. Не добавлять второй и третий раз к первому, а придавать первому разу „энную силу“» [9. С. 13]. Иными словами, праздник касается «того, что не может быть заменено».

Рассмотрим в данной связи Рождество Христово. Дело обстоит не так, что когда-то или однажды Христос родился, а теперь вот в очередную годовщину мы превращаем воспоминания об этом событии в исполненное глубокой духовности торжество. Всякий раз Христос рождается заново — та же праздничная атмосфера в душах верующих, те же надежды на спасение и справедливое воздаяние.

Импульс перворождения здесь настолько мощный, что его хватает на все последующие праздники-вспышки. Такое повторение вполне можно рассматривать как «универсальность особенного». Перед нами, таким образом, не повторение чего-то постоянного, сходного или одинакового, а создание единственного. «Повторение, — подчеркивает автор, — не есть общность» [9. С. 13].

Рассмотренный пример делает понятным еще одно общее положение: повторение есть возвращение и одновременно отбор различия. «Возвращается, — тут мы солидарны с Делезом (и, исходно, с Ницше), — только то, что чрезвычайно, чрезмерно, то, что переходит в другое и становится тождественным» [9. С. 61].

Повторение, по мнению Делеза, адресует нас к «более глубокой художественной реальности» [9. С. 15]. И это можно понимать двояко. Что повторение заметно, «у себя дома» только в литературе и искусстве, в лоне или границах художественного творчества. И что на повторение можно выйти в любой сфере человеческой деятельности, но, и это здесь принципиально, лишь через художественное

постижение ее предметного содержания, вскрывающее бурление особенного, различного под скорлупой общего и равноценного, отражаемого в свою очередь наукой в соответствующих зависимостях и законах.

Видимо, обе эти интерпретации правомерны. Но тогда усилительно-демаркационные «только», «лишь» вполне логично будет снять. Повторение действительно можно рассматривать в контексте традиционной для философии антитезы природного (общего, равноценного) и культурного (особенного, «вибрантного»). Не будем забывать к тому же, что истоками своими постмодернизм обязан как раз искусству (архитектуре, литературоведению и др. *liberal arts*) и во всем несет на себе эту печать.

Поскольку повторение сущностно сопряжено с новизной, творчеством, эстетическим воображением, то в природе, по закону природы, Делез прав, его нет, оно невозможно. Законы несовместимы с повторением, поскольку существенно ущемляют явления, загоняя их в прокрустово ложе своей всеобщности, своего унифицирующего равенства или тождества.

Вместе с тем Делез не отрицает и возможности художественного постижения законосообразной, в частности природной, реальности. А обосновывается эта возможность или перспектива уверенностью в том, что «под общей работой законов всегда сохраняется игра особенностей» [9. С. 41]. Закон как закон науки несет в себе концептуальную тождественность. Ее, впрочем, тоже можно считать повторением, но только повторением грубым, механическим, внешним. Действительное же повторение, согласно Делезу, есть «неконцептуальное различие». «Неконцептуальное» — значит, превышающее понятие, выходящее за его пределы — в мир символов и знаков.

Но, кроме символического, есть здесь и экзистенциальный выход. Повторение, чтобы быть действительным, состояться как повторение, должно получить, концептуально опять же неуловимую, прибавку — атрибут существования. Именно он, этот атрибут, специфицирует, делает различными даже содержательно тождественные образования. «...Существование, — как справедливо отмечает Ж.-Л. Нанси, — приходит абсолютно. Оно приходит в своей единичности, являясь в каждом случае „моим“ или „твоим“ или „нашим“ существованием. Оно приходит как пребывание *этим*, здесь и теперь, как *haecceitas* („этость“ — Пер.) Дунса Скотта» [16. С. 155]. Если повторение произошло, состоялось, то, значит, есть в нем, в его ситуации и что-то отличное от того, что, казалось бы, было полностью идентичным, в точности переносилось, выдерживалось, сохранялось.

Таким образом, повторение, по Делезу, несет с собой тоже различие. В нем, разумеется, есть и повторение — в буквальном и банальном смысле этого слова. Но то, что делает его полноценным, что обеспечивает ему выделенное и самостоятельное существование, заключено в незаметных на первый взгляд изменениях, аспектах, нюансах — словом, в небольших различиях. Отсюда и совет — «оказавшись перед лицом наиболее механических, стереотипных повторений», нужно научиться «извлекать из них небольшие различия, варианты и модификации» [9. С. 9]. Как и в случае закона, различия лежат глубже повторения, ими оно (повторение) в конечном счете и живет.

Постмодернистская онтология различий, как видим, активно противостоит метафизике, метафизическому искусству, но в итоге испытание не выдерживается и действительно тонкая, нюансированная критика на поверку оказывается новым вариантом метафизики, по-современному конкретизированной и тематизированной. Более того, идти дальше различий можно и нужно. «Дальше» — не в смысле продолжающегося углубления или копания, а в смысле «горизонтального» объяснения и иной интерпретативной структурализации.

### **Кибернетическая эпистемология различий**

В кибернетической эпистемологии Г. Бейтсона все определения строятся на отношениях, т.е. на открытых к взаимодействию (так или иначе взаимодействующих) различиях. При этом само различие определяется как единица информации (7). Точнее, так: термином «информация» Бейтсон обозначает *«любое различие, небезразличное для некоторого последующего события»* [17. С. 89], в конечном счете тоже различия. Английский вариант русского небезразличного различия — “a difference that makes a difference” [17. С. 177].

Вообще-то связь информации с много- и разнообразием, неопределенностью, сложностью, «неожиданностью» является сегодня чем-то само собой разумеющимся, хотя есть, широко распространены здесь и другие точки зрения (9). Бейтсон, однако, был один из тех, кто настойчиво обращал наше внимание именно на «различительное» понимание информации. Кроме того, и это главное, он стремился понять информацию как онтологическую (кибер-онтологическую) реальность.

Сегодня, впрочем, сближение информации и различий получает все большее признание. Так, А. Хмелецкий пишет, что «информация есть собрание (collection) различий, само же различие определяется им как «род отношения, а именно отношения неидентичности между физическими объектами (entities) или их свойствами» [18].

Итак, Бейтсон связывает различия при помощи отношений в форме некоего небезразличия. Впрочем, и безразличие — это тоже отношение, но только отрицательное (индифферентное или нейтральное).

Но что же в таком случае небезразличие? Во-первых, очевидно, что различие и информация не одно и то же, что первое становится вторым именно через небезразличие. Во-вторых, у каждого объекта (явления, события и т.д.) есть свой порог различения — как чувствительность к другому, восприимчивость иного.

Чтобы сказанное не понималось как окрашивание объективной реальности в антропоморфные тона, заметим, что чувствительность и восприимчивость здесь — просто формы отражательного реагирования объектов друг на друга. Если одно различие в своем взаимодействии с другим различием превышает в том или ином отношении последнее и вызывает в нем определенное (значимое, существенное) изменение, то оно тем самым и становится небезразличным. Изменение в различии дает, конституирует новое различие — относительно исходного «другого» различия.

Хотя изменение улавливаемо дополняет различие, онтологически оно от него ничем не отличается. Их *differentia specifica* проявляется в других отношениях или планах. Так, различие может быть и статичным, в то время как изменение ди-

намично по определению. Изменение больше ориентировано на *differentia*, различие — на *specifica*. Различие имманентно, изменение трансцендентно. И так далее.

Будучи безразличными, различия допускают выделение функционального аналога субъекта, квази..., но субъекта. Это их, как объектных систем, порог различения, позволяющий или не позволяющий «переваливать» через себя, т.е. делать релевантными, соответствующие воздействия и связанные с ними изменения. Порогом различения обозначаются здесь границы устойчивости, сохранения или «выживания» объекта. Порог различения объекта — универсально-эволюционная предпосылка различительной способности собственно субъекта. У последнего появляется дополнительная надстройка в виде способности различать различия (5). Поскольку результатом различения являются различия, то перед нами двойное различие, различие в квадрате.

Исходно же этот «квадрат» вообще начинается с дифференциального.

Отметим, что дифференциальное как таковое конституируется не только индивидуализирующим существованием, но и определенной новизной. Без того или иного, пусть даже очень малого, прибавления, которое и есть новое, реальность не покинула бы свою «слитность» и не стала бы дифференцироваться. Дифференциальное и новое онтологически завязаны друг на друга. Не исключено, что новое и есть причина дифференциации. Возьмем для примера два совершенно стандартных листа бумаги. Если бы стандарт был действительно совершенный, т.е. полный, до «буквального конца» доведенный, то вряд ли мы имели бы именно два листа. Значит, что-то их разделяет, «делит», раз они раздельно существуют. Значит, в одном есть что-то не совпадающее, новое по сравнению с другим.

Дифференциация, по определению, противоположна объединению, синтезу. Именно с последним мы привычно ассоциируем прибавление, дополнение, новизну. Нет чисто суммативных множеств — это всегда новая реальность, в которой к исходной сумме всегда нужно прибавлять некий плюс — в виде тех или иных дополнительно возникших свойств. Данная логика хорошо знакома исследователям со времен античности, достаточно сослаться здесь на вскрытый древнегреческим философом Эвбулидом из Милета парадокс «куча». Предположительно говоря, синтез, синтезирование переводит динамику взаимодействия в соответствующие структурные свойства. Но динамика, что очевидно, сохраняется и в случае дифференциации, рассыпания «кучи» на «зерна». Вектор у нее теперь другой — противоположный, но индуцировать, вызывать к жизни новые свойства, подтверждающие сам процесс дифференциации, она не перестает.

Прояснив до некоторой степени дифференцированность, дифференциальность как онтологический корень различения различий, мы можем теперь заняться самой этой активностью субъекта. В результате данного различения, т.е. отнесения общей бытийной дифференцированности к потребностям, интересам, другим устремлениям субъекта появляются первые предметно определенные различия. При этом происходит перевод значения — как связи дифференцированности с неким конкретным «положением вещей» — в значимость, или важность, жизненную необходимость, данного значения для бытия конкретного субъекта.

Такова онтологическая подоплека рождения человеческого сознания.

Следующим шагом на пути различения различий, рефлексивно выделяется субъект-объектная структура в предметной данности различий, определяется место и роль «я» субъекта — словом, возникает его самосознание. Особую роль в возникновении сознания и самосознания субъекта играет знаково-символическая составляющая его жизнедеятельности. В ее лоне, как справедливо отмечает М. Аркадьев, произошел «*фундаментальный разрыв* между знаком и значением», знак принципиально лишился значения, стал «чистым означающим, служащим только для различения языковых единиц более высокого уровня, уже наделенных значением» [19].

Не будем, однако, углубляться в этот аспект проблемы, тем более что в литературе он неплохо освещен. Нас конкретно интересует онтология различий, а в этом плане позиция Г. Бейтсона, связывающего различия с информацией, нам представляется достаточно перспективной.

Предельное онтологическое углубление (чисто объективный аналог) информации представлено, как было показано выше, дифференцированностью, дифференциальным. Через различение, вызванное субъектом или функциональным квазисубъектом, дифференциальное переводится в различенное (сосуществование различий), а последнее, через небезразличность, — в отдельные первокирпичики информации.

В данной связи можно понять Лучано Флориди, рассматривающего философию информации в качестве «инновационной парадигмы», позволяющей уточнить, по-современному освежить такие традиционные фундаментальные концепты, как бытие, познание, жизнь, разум, значение, добро, зло и др. (8). Впрочем, есть у него и более сильные заявления: «ФИ [философия информации] могла бы интерпретироваться как новая *philosophia prima*, или первая философия, хотя и не в перспективе *philosophia perennis*»; «‘информационный поворот’ ... как четвертая революция в нашем понимании самих себя (*self-understanding*) — после Коперниковской, Дарвиновской и Фрейдовской» [20. С. 2, 3].

Подобные идеи развивают и другие, многие исследователи, в том числе и отечественные. И.И. Юзвшин, в частности, пишет, что информация «является первоосновой мира, ибо в основе всего — информация. То, что мы ощущаем, слышим и видим, — все это конкретные формы, информационно-кодовые структуры и виды материализованной и дематериализованной информации, а наша жизнь является ее феноменом» [21. С. 15].

\*\*\*

Подведем итоги. Метафизику — как культуру предельного вопрошания — убрать из философии, культуры в целом нельзя. За ней стоит вполне естественная потребность человеческого ума воспринимать мир в его холистской полноте — перспективе, совершенно необходимой для целостного постижения (целого) той или иной части. Как предмет познания часть есть всегда часть целого, часть мира, мировая часть. Метафизика — это «первая», но отнюдь не «вечная» философия, время меняет, уточняет и ее «что», и ее «как» (форма, стиль). По аналогии с *weak thinking* Дж. Ваттимо можно говорить о *weak metaphysics* — метафизике, которая

сознательно избегает окончательных истин, абсолютных сущностей и все определяющих (отождествляющих) субстанций. Реальность различий несет с собой относительность и, значит, «мягкость».

С предельной, философско-метафизической точки зрения в мире нет ничего, кроме вещества, энергии и информации. Но именно информация в ее различительной структурированности выходит сегодня на передний план, становится центром научных и философских дискуссий. Чем рельефнее различительность, чем больше различий, тем больше информативности, тем полнее информация, в том числе и в самом популярном ее представлении — как совокупность сведений или сообщений. Законосообразность реальности, надо полагать, — это тоже порядок различий, а значит и информации, что позволяет онтологически встраивать человеческий разум в остальной мир. И понять этот последний — целокупно, в его объект-субъектной полноте — как выходящий в конечном счете на информационные различия.

Философы не могут настаивать на взаимопревращении материи, энергии и информации, пока не сделают этого физики, а они, как известно, не договорились еще, превращается ли материя в энергию. Информация — явно следующий этап. Однако вспомнив «мыслящий океан» С. Лемма, можно все-таки представить себе взаимопревращение всей этой троицы — вещества, энергии и информации. Онтологические феномены информации в виде дифференцированности и различительности дают для этого богатую пищу. И если о взаимопревращении говорить здесь пока преждевременно, то на взаимодействии можно настаивать с полным основанием.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Об альтернативном монодологическом подходе к целому, делающем из него нечто вроде индивидуализированного профиля пересекающихся партикулярностей, см.: *Latour B. et. al. The Whole is Always Smaller Than Its Parts. A Digital Test of Gabriel Tarde's Monads.* URL: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/123-WHOLE-PART-FINAL.pdf>
- (2) Об онтологическом статусе неопределенности см.: *Colyvan M. Russell on Metaphysical Vagueness.* URL: <http://www.colyvan.com/papers/russell.pdf>
- (3) Дается в переводе И.Т. Касавина (*Касавин И.Т.* Контекстуализм как методологическая программа // Эпистемология и философия науки. — 2005. — Т. VI. — № 4. — С. 10. Ср.: *Гадамер Х.Г.* Истина и метод. — М., 1988. — С. 548.
- (4) См.: *Systematic Pluralism.* Ed. J. Hospers. Hegeler Institute // *The Monist.* La Solle, Illinois. — 1990. — Vol. 73. — № 3.
- (5) Ср. с молчановским различием различий как основным признаке человеческого сознания (*Молчанов В.И.* Различия и опыт: феноменология неагрессивного сознания. — М., 2004. — С. 287).
- (6) См.: *Деррида Ж.* «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. — СПб., 1999. — С. 175—176.
- (7) См.: *Бейтсон Г.* Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. — М., 2010. — С. 211.
- (8) См.: *The Future of Philosophy: 'Information First'* by Luciano Floridi. URL: <http://philosophy-compass.com/2011/11/23/the-future-of-philosophy-information-first-by-luciano-floridi>
- (9) См.: *Баева Л.В.* Понятие информации в современной науке // Проблемы становления информационного общества. — Астрахань, 2008. — С. 5—19.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Огурцов А.П.* Точки роста философии: разрозненные мысли // *Философский журнал*. — 2009. — 1 (2).
- [2] *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979.
- [3] *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи. — СПб., 1906.
- [4] *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? — М., 1991.
- [5] *Уайтхед А.* Избранные работы по философии. — М., 1990.
- [6] *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М., 1989.
- [7] *Лосев А.Ф.* Хаос и структура. — М., 1997.
- [8] *Маркс К.* Капитал. Т. 1 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. — М., 1960. — Т. 23.
- [9] *Делез Ж.* Различие и повторение. — СПб., 1998.
- [10] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. — СПб., 1998.
- [11] *Vauman Z.* Liquid Modernity // *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings / Ed. Ch. Lemert.* 3<sup>rd</sup> ed. — Westview Press, 2004.
- [12] *Деррида Ж.* О грамματοлогии. — М., 2000.
- [13] *Деррида Ж.* Позиции. — М., 2007.
- [14] *Луман Н.* Общество как социальная система. — М., 2004.
- [15] *Гегель Г.В. Ф.* Наука логики. В 3 т. — М., 1971. — Т. 2.
- [16] *Нанси Ж.-Л.* Сегодня // *Ad Marginem* '93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. — М., 1994.
- [17] *Бейтсон Г.* Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. — М., 2010.
- [18] *Chmielecki A.* What is Information? URL: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cogn/CognChmi.htm>
- [19] *Аркадьев М.* Сладкое безмолвие мира. URL: <http://phenomen.ru/public/journal.php?article=41>
- [20] *Floridi L.* The Philosophy of Information. — Oxford University Press, 2011.
- [21] *Юзвизиш И.И.* Информациология. — М., 1996.

## POSTMETAPHYSICS: TEXT OF HISTORY AND CONTEXT OF CONTEMPORANEITY

**P.K. Grechko**

Department of Social Philosophy  
Faculty of Humanities and Social Sciences  
Peoples' Friendship University of Russia  
*Miklukho-Maklay St., 10/2, Moscow, Russia, 117198*

The article deals with the world outlook and methodological status of metaphysics in contemporary philosophy and culture in general. Adhering to the distinction between Modern (modernity) and Postmodern (contemporaneity), the author refers mainly to the resources of postmodernism. Metaphysics as such satisfies the eternal human desire for perfection and completeness, that is, for comprehending the meaning of the whole. Today, however, this whole is neither linear nor hard — rather soft, hence soft or weak metaphysics. The ultimate reality in this case is represented by differences, not some single substance. The metaphysical whole also consists of the differences. Since difference is a unit of information, contemporary metaphysics, or postmetaphysics, has an implicit information bias.

**Key words:** metaphysics, postmetaphysics, part, whole, vagueness, contextualism, differences, pluralism, repetition, information.

## REFERENCES

- [1] Ogurtsov A.P. Tochki rosta filosofii: razroznennye mysli (Growth Points in Philosophy: Some Considerations). *Filosofskii zhurnal*, 2009, 1 (2), pp. 29—47.
- [2] Bakhtin M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* (Questions of Literature and Aesthetics). Moscow: Iskusstvo, 1979.
- [3] Fichte J.G. *Osnovnye cherty sovremennoi epokhi* (Characteristics of the Present Age). Saint Petersburg, 1906.
- [4] Ortega y Gasset J. *Chto takoe filosofii?* (What is philosophy?). Moscow, 1991.
- [5] Whitehead A. *Izbrannye raboty po filosofii: Per. s angl.* (Selected Philosophical Works. Translated from English). Moscow, 1990.
- [6] Barthes R. *Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika* (Selected Writings: Semiotics. Poetics). Moscow, 1989.
- [7] Losev A.F. *Khaos i struktura* (Chaos and Structure). Moscow, 1997.
- [8] Marx K. *Kapital* (Capital), vol. 1. In Marx K., Engels F. *Soch.* (Works), 2nd ed., vol. 23. Moscow, 1960.
- [9] Deleuze J. *Razlichie i povtorenie* (Difference and Repetition). Saint Petersburg, 1998.
- [10] Lyotard J.-F. *Sostoianie postmoderna* (The Postmodern Condition: A Report on Knowledge). Saint Petersburg, 1998.
- [11] Bauman Z. Liquid Modernity. In *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*, ed. Ch. Lemert, 3rd ed. Westview Press, 2004.
- [12] Derrida J. *O grammatologii* (Of Grammatology). Moscow, 2000.
- [13] Derrida J. *Pozitsii* (Positions). Moscow, 2007.
- [14] Luhmann N. *Obshchestvo kak sotsial'naiia sistema* (Society as a Social System). Moscow, 2004.
- [15] Hegel G.W. F. *Nauka logiki* (The Science of Logic). In 3 volumes, vol. 2. Moscow, 1971.
- [16] Nancy J.-L. Segodnia (On Philosophy Today. Lecture Given in January at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences). In *Ad Marginem '93. Ezhegodnik Laboratorii postklassicheskikh issledovaniy IF RAN*. Moscow, 1994.
- [17] Bateson G. *Shagi v napravlenii ekologii razuma: Izbrannye stat'i po teorii evoliutsii i epistemologii* (Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Evolution and Epistemology). Moscow, 2010.
- [18] Chmielecki A. *What is Information?* Available at: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cogn/CognChmi.htm>
- [19] Arkad'ev M. *Sladkoe bezmolvie mira* (Pleasant Silence of the World). Available at: <http://phenomen.ru/public/journal.php?article=41>
- [20] Floridi L. *The Philosophy of Information*. Oxford University Press, 2011.
- [21] Iuzvishin I.I. *Informatsiologiia* (Informatiology). Moscow, 1996.