

## ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ДИСПОЗИТИВЫ ФИЛОСОФОВ-ШЕСТИДЕСЯТНИКОВ (ТЕОРИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ)

**В.М. Розин**  
Институт философии РАН

**Аннотация:** Если теория деятельности сложилась под влиянием марксистских идей и психологии, то феноменология – экзистенциализма и теории сознания. Сравнивается эволюция взглядов Г.П. Щедровицкого и М. Фуко, выбравших марксизм и построивших, первый, теорию деятельности и методологию, второй – учение, включающее в себя анализ дискурсов, институтов и власти. Но если Щедровицкий всю жизнь боролся с психологизмом и субъективизмом, то Фуко в конце концов преодолевает марксистское влияние и возвращается к изучению личности, намечая в последний период жизни основные идеи философии субъективности. Хотя феноменологи полемируют с методологией, отрицая последнюю, автор утверждает, что феноменология тоже является определенным направлением методологии, но принципиально отличным от «панметодологии» Щедровицкого.

**Ключевые слова:** деятельность, сознание, методология, феноменология, мышление, действие, исследование, формирование, субъективность, личность.

Одна из важных тенденций трансформации отечественного философского мышления – формирование на основе марксизма концепций деятельности (в психологии и самой философии) и несколько позднее, отчасти как реакция на эти концепции, феноменологии. Многие известные философы 60-х годов и последующих лет испытали на себе влияние этих двух направлений, правда, это влияние лучше видно из современности. Различие указанных двух подходов и диспозитивов будет рассмотрено на примерах взглядов Г.П. Щедровицкого, по сути, его оппонентов Мераба Мамардашвили и Владимира Бибихина, а также шестидесятника Мишеля Фуко. При этом автор будет стараться реализовать гуманитарный подход, одна из особенностей которого, по выражению Михаила Бахтина, возможность предоставить голос тому, кого исследуют. Не один дух, а два – изучаемый и изучающий, взаимодействие духов, – писал Бахтин [Бахтин 1979: 349]. Предоставление голоса означает, на первый взгляд, избыточное цитирование интересующих нас философов, но в данном случае – это просто метод.

Мераб Мамардашвили как и большинство других советских философов шел от марксизма, но, как известно, в отличие от них пришел к феноменологии. Его перипетии творче-

ской судьбы можно сравнить с теми, которые претерпел Фуко. Последний в молодости выбирал из двух разных философских направлений – марксизма и экзистенциализма с феноменологией. Выбрал марксизм, но не в варианте ранней концепции отчуждения, а в варианте марксизма, переосмысленного Фуко на основе семиотики (книга «Слова и вещи») и социологии (отсюда позднее интерес к институтам и власти). Семиотику и социологию Фуко понимал расширительно, философски, и в этом плане нетрадиционно.

«Вот здесь, – пишет С. Табачникова, – мы подходим, быть может, к сути той трансформации, которую претерпела мысль Фуко на рубеже 50-60-х годов: начиная с Истории безумия он не просто отказывается от того, чтобы ставить вопрос о "человеке" и о "субъективности" в экзистенциально-феноменологических или в марксистских терминах, – он вообще перестаёт мыслить в терминах субъективности, тем более – искать её "секреты", где бы то ни было и в чем бы то ни было. Фуко уходит от экзистенциалистской онтологии "изначального присутствия", "присутствия-в-мире", как уходит он и от марксистской онтологии "отчуждения", оставляя прежние темы разве что в качестве мишеней для нападок. Уходит, казалось бы, радикально и решительно. Не для того, однако, чтобы перейти к какой бы то ни было другой, но стоящей в том же ряду, форме мысли о человеке. Задача построения "антропологии конкретного человека" оборачивается особым рода историческим анализом и критикой самих мыслительных и культурных предпосылок, в рамках которых только и мог возникнуть такой проект, – критикой, которая, по сути дела, ищет возможность для самой мысли быть другой» [Табачникова 1996: 423]. Формы рациональности, пишет сам Фуко, «зидятся на фундаменте человеческой практики и человеческой истории, и, поскольку вещи эти были сделаны, они могут – если знать, как они были сделаны, – быть и переделаны <...> вопрос о субъекте можно рассматривать также и более практическим образом: отправляясь от изучения институтов, которые сделали из отдельных субъектов объекты знания и подчинения, то есть – через изучение лечебниц, тюрем» [цит. по Табачникова 1996: 441, 430].

Однако последний этап творческих поисков Фуко – возвращение к исследованию сознания и активности личности, вылившееся в концепцию «*epimeleia/cura sui*» («заботы о себе»)). «Забота о себе, – разъясняет Фуко, – предполагает своего рода наблюдение, что ты думаешь и что происходит внутри твоей мысли... *epimeleia* также всегда означает определённый образ действий, осуществляемый субъектом по отношению к самому себе, а именно, действие, которым он проявляет заботу о самом себе, изменяет, очищает, преобразует (*transforme*) и преображает (*transfigure*) себя... <...> Познать самого себя, познать божественное начало, узнать его в себе, это, я полагаю, является основополагающим в платоновской и неоплатоновской форме "заботы о себе"» [Фуко 1991: 285, 292–293]. Как мы видим концепция *epimeleia* сохраняет марксистский пафос преобразования, хотя он теперь относится к субъекту.

И учитель автора, Г.П. Щедровицкий из двух направлений (марксизма и психологии) без колебаний выбрал марксизм, что позднее объясняет его яростное отрицание личности. «Главное – что есть мышление, а на чем оно реализуется – неважно... надо понять, что мир людей, или люди как таковые с их психологией, есть вторичный мир, реализация мира мышления и деятельности, и если мы хотим закономерно все это понять и представить, мы должны рассматривать мир мышления и деятельности, а не мир людей, поскольку люди есть случайные эпифеномены мира мышления и деятельности... Итак, основная проблема, которая встала тогда, в 50-е годы... так где же существует человек? Является ли он автономной целостностью или он только частица внутри массы, движущаяся по законам этой массы? Это одна форма этого вопроса. Другая – творчество. Принадлежит ли оно индивиду или оно принадлежит функциональному месту в человеческой организации и структуре? Я на этот вопрос отвечаю очень жестко: конечно, не индивиду, а функциональному месту! <...> Утверждается простая вещь: есть некоторая культура, совокупность знаний, которые транслируются из поколения в поколение, а потом рождается – ортогонально ко всему этому – человек,

и либо его соединят с этим самым духом, сделают дух доступным, либо не соединят <...> Тем самым был преодолён психологизм, или натурализм. И это, говорю я, опять-таки важнейшая оппозиция, решающая, с моей точки зрения, судьбы XX века и следующих двух-трёх столетий, поскольку трактовка мышления как эманации человека и человеческого сознания есть, по моему глубокому убеждению, величайшее заблуждение европейской истории. И это то, что сегодня делает нас идиотами и мешает нашему развитию» [Щедровицкий 1997: 56–57].

И это при том, что сам Щедровицкий был яркой личностью и в приватном интервью, данном Николаю Щукину, не отрицал этого. Для личности, как я показываю, характерно самостоятельное поведение, обусловленное тем, что она выстраивает собственное, часто не совпадающее с общепринятым, представлением о мире и о себе в нем. Щедровицкий пишет, что его представление о мире сформировалось во многом при чтении исторической литературы. «Итак, – вспоминает Щедровицкий, рассказывая о своём становлении, – действительность моего мышления была задана и определена чтением большого количества книг... там в действительности мышления, существовало моё представление о себе и о своей личности... моя личность мною представлялась не в реальности ситуаций, в которых я на самом деле жил – двора, семьи, класса, школы, спортивной школы, непосредственных товарищей, а в действительности истории. Вот там и должна была помещаться, наверное, моя личность; там я, наверное, представлял её себе каким-то образом, ну, может быть, не её, но, во всяком случае, то, что должно быть сделано и совершено мною... для себя, в своих собственных проектах, устремлениях, ориентациях, я существовал только там, и только тот мир, мир человеческой истории, был для меня не просто действительным, а реальным миром, точнее, миром, в котором надо было реализовываться» [Щедровицкий 2001: 146, 148].

Но к феноменологии Щедровицкий не вышел, он её отрицал, как и личность. Реализация ценностей марксизма вылилась у Щедровицкого в построение теории деятельности и методологии. Стоит сначала развести два понятия деятельности: деятельность отдельного индивида, по содержанию близкое к понятию «действие», и деятельность как марксистский проект. Речь пойдёт главным образом о втором понятии. «Мы полагаем, – пишет В.В. Давыдов, – что именно понятие деятельности может быть той исходной абстракцией, конкретизация которой позволит создать общую теорию развития общественного бытия людей и различные частные теории его отдельных сфер. На этом пути стоят большие препятствия, одно из которых как раз и связано с трудностями дальнейшей разработки философско-логического понимания деятельности» [Давыдов 1996: 14].

Для марксистского понимания деятельности были важны следующие три момента. Деятельность задавалась как такая реальность, которая позволяла объяснить развитие и преобразование в логике законов социальной природы. В неё, по сути, встраивалась управляющая инстанция – деятельность это то, что управляет и чем управляют. Эти моменты мыслились в единстве. Третий момент, деятельность понималась как «предельная онтология». Спрашивается, как это понимать: деятельность как активность и преобразование (здесь смысл, близкий к смыслу понятия действие) и деятельность как социальность, развитие, управление и онтология? Вроде бы эти характеристики разные. Действительно, сейчас понять это трудно, но нужно учесть, что философы того времени мыслили диалектически, стремясь охватить мыслью самые разные явления, чтобы взять их в единстве.

Понимая мышление как деятельность, и считая, что сущность деятельности заключается в преобразовании социальной действительности, Щедровицкий однажды в полемике с автором разъяснял: «И вот тут вроде бы многие из вас должны воскликнуть: – Да, идите вы вообще подальше! Хватит нам тех, которые переделывают мир... Я понимаю этот тезис, с одной стороны, поскольку действительно очень противно. Но – с другой стороны, уважаемые коллеги, нельзя не переделывать мир. Маркс был прав. Как бы вы не относились к тому, что сейчас происходит, и к тому, что было в предыдущие десятилетия, этот принцип по передел-

ке мира остаётся одним из фундаментальных положений европейской культуры вообще, философии и методологии – в частности. И уж во всяком случае, я должен говорить искренне и откровенно: мы исповедовали этот принцип и полагали, что люди должны переделывать мир, изменять его. И вся наша жизнь проходила как жизнь по переделки мира... Да, и если вы теперь набрались окаянства и ставите своей индивидуальной целью и задачей развитие или трансформацию (изменение) мышления, то вам нужна искусственно-техническая картина мышления. Чтобы иметь возможность менять мышление, строить новые формы и создавать новые содержания...» [Щедровицкий 2004: 65, 103].

А вот как Щедровицкий в начале 70-х поясняет, для чего нужно выделение деятельности: «Мы наблюдаем массу разных вещей и хотим, следуя идеалам и эталонам естественно-научного мышления, найти некоторые законы, управляющие жизнью этих вещей» [Щедровицкий 2005: 39]. В тот период он считал, что ничего кроме деятельности не существует. На лекциях в 70-х один из участников задаёт вопрос: «А за пределы деятельности вырваться нельзя?» На что Г. Щедровицкий отвечает: «нельзя и не надо. Надо только развивать деятельность, поднимаясь по ступенькам вверх и вверх. Конечно, мы не получаем объекта, всегда только знание, но ведь объект нам и не нужен... Из этого вы никуда не сможете выскочить. Сама попытка выйти за пределы деятельности – нонсенс» [Щедровицкий 2005: 64, 71].

Личности в так понимаемой деятельности, конечно, место не оставалось, поскольку личность предполагает не деиндивидуальную реальность, а приватную, уникальную. Например, В.С. Библер, опираясь на средневековый материал, определяет личность следующим образом. «Сопряжение Простеца и Схоласта (с включением Мастера как медиатора этих полюсов) есть решающее – для идеи личности – несовпадение индивида с самим собой в контексте средневековой культуры. – То несовпадение и та возможность самоотстранения и самоотстранения, что позволяет индивиду этой эпохи вырваться за пределы внешней социальной и идеологической детерминации и самодетерминировать свою судьбу, свое сознание, т. е. жить в горизонте личности. То есть быть индивидом, а не социальной ролью. Здесь необходимое взаимоотношение между регулятивной идеей личности (в реальной жизни – средневековой, античной или нововременной – личность всегда только регулятивна и никогда не налична) и актуальным бытием индивида. Нет индивида в не идеи личности; нет личностного горизонта в не самообособления индивида (вне одиночества)» [Библер 1990: 122].

Я бы обратил внимание на такие моменты: «быть индивидом, а не социальной ролью», «несовпадение индивида с самим собой», «вырваться за пределы внешней социальной и идеологической детерминации», «самодетерминировать свою судьбу», наконец, «нет личностного горизонта вне одиночества». Да, это характеристики личности, конечно, не «массовой» (есть и такая: Розин 2012: 130–131), а «уникальной», но не подобный ли уникальный индивид задаёт идеал личности?

Исключалась в марксистском проекте деятельности и позиция «от сознания» индивида, характерная для феноменологии. Феноменология складывалась как реакция на традиционное философское мировоззрение, идущее от Парменида, Платона и Аристотеля, в новое время от Декарта, Канта, Гегеля и Шеллинга, традиция, настаивающая на единственности реальности как сущности (правда, эта сущность истолковывалась по-разному), на единственности её научного описания (реально тоже очень разного у разных философов). Феноменологи, начиная с Гуссерля, идут не от внеположенной человеку сущности (реальности), а от его сознания, видения и переживания, от событий, которые человек переживает. Они заинтересованы не в поддержании сложившихся способов описания мира, а в создании интеллектуальных и индивидуальных условий для построения новых способов и форм познания действительности, для постоянного изменения и развития мышления.

«Способ рассмотрения этого вопроса (о смысле бытия. – В.Р.), – пишет М. Хайдеггер, – является феноменологическим. Тем самым это исследование не предполагает ни определённой "точки зрения", ни определённого "направления", потому что феноменология не есть

и не может стать ни тем, ни другим, пока она понимается правильно <...> [Heidegger 1960]. Всякое сущностное мышление требует, чтобы мысль и положения каждый раз заново как металл выплавлялись из основонастроения. Если основонастроение отсутствует, то все есть лишь принуждённый звон понятий и словесных оболочек<...> Мышление бытия как событие – это изначальное мышление, которое как размежевание с первым началом готовит начало другое<...> Событие: надёжный свет осуществления бытия в самом крайнем горизонте внутренней нужды исторического человека» [Heidegger 1960: 27].

«Сущее, уверяет метафизика, – поясняет в одной из последних статей В. Бибихин, – существует, т. е. оно некоторым образом готово. Наоборот, Бытие всегда только осуществляет. Оно сбывается в событии, которое всегда мгновенно, и вспыхивая, создаёт места, Stätte, где проходит и снова ускользает Бог. Если ищут просвета тайны не чтобы разоблачить, а чтобы открыть её таинственность, то возможна ли опора на сущее?... События не устроишь мыслью, или, вернее, так: мысль вся, начиная с её собственной возможности, отдала ответственность за себя безопорному посредине» [Бибихин 2009: 110–111].

Конечно, сторонников теории деятельности среди философов-шестидесятников было на порядок больше чем сторонников феноменологического подхода и мышления. Соответственно больше было и жизненных решений, основанных на первом мировоззрении. Сравним для примера, каким образом формулировали смысл жизни Щедровицкий и Мамардашвили. Первый видел его в восстановлении российской интеллигенции и создании своеобразного ордена методологов, которые обеспечат правильное развитие России. Второй – в таком понимании себя и жизни, которое позволит пройти в реальность духовного спасения (вероятно, своё для каждой отдельной личности).

«Именно тогда, в 1952 году, – вспоминает Щедровицкий, – я сформулировал для себя основной принцип, который определял всю дальнейшую мою жизнь и работу: для того чтобы Россия могла занять своё место в мире, нужно восстановить интеллигенцию России... Я, действительно, до сих пор себя мыслю идеологом интеллигенции, идеологом, если можно так сказать, собственно культурной, культурологической, культуротехнической работы... Интеллигент обязан оставаться мыслителем: в этом его социокультурное назначение, его обязанность в обществе» [Щедровицкий 2001: 288, 302, 303]. «Самое главное в тексте Пруста, – размышляет Мамардашвили, – наглядно виден путь человека. А "путь", по определению, если брать это слово с большой буквы, это путь, по которому человек выходит из какой-то темноты: из темноты своей жизни, из темноты впечатлений, из темноты существующих обычаев, из темноты существующего социального строя, из темноты существующей культуры, своего "Я", её носителя, и должен пойти куда-то, куда светит указующая стрелка его уникального личного опыта... И вся жизнь в каком-то смысле состоит в том, способен ли человек раскрутить до конца то, что с ним на самом деле случилось, что он на самом деле испытывает и что за история вырастает из его предназначения» [Мамардашвили 1995: 155, 156].

«Предназначение человека, – разъясняет Мераб, – состоит в том, чтобы исполниться по образу и подобию Божьему. Образ и подобие Божье – это символ, поскольку в этой сложной фразе я ввёл в определение человеческого предназначения метафизический оттенок, то есть какое-то сверхопытное представление, в данном случае Бога. Но на самом деле я говорю о простой вещи. А именно: человек не создан природой и эволюцией. Человек создаётся. Непрерывно, снова и снова создаётся. Создаётся в истории, с участием его самого, его индивидуальных усилий. И вот эта его непрерывная создаваемость и задана для него в зеркальном отражении самого себя символом "образ и подобие Божье". То есть человек есть существо, возникновение которого непрерывно возобновляется. С каждым индивидуумом и в каждом индивидууме» [Мамардашвили 1995: 58, 59].

Особенностью деятельностного подхода Г.П. Щедровицкого является его дополнение методологическим подходом. Перейдя к построению в 60-х годах теории деятельности, Щед-

ровицкий с представителями ММК (Московского методологического кружка) позиционировали себя в философии именно как методологи. И это не случайно, вариант методологии, которые они создавали, тоже представлял собой проект, близкий к марксистскому. Конечно, он не предполагал построение социализма и отмену частной собственности, но тем не менее основывался на марксистских основоположениях – требовании рациональной организации труда и управления, социальной справедливости, понимаемой в духе социалистических идеалов, идеи развития, установки на такой тип социального действия, который должен обеспечить это развитие, по сути, игнорирование (в силу убеждений и плохого знания) реакции на это действие общества, культуры и исторических традиций. В технологическом отношении методология в ММК понималась как, с одной стороны, нормирование мышления и деятельности, с другой – как их программирование и проектирование.

Выступая от имени феноменологии, В. Бибахин в книге «Витгенштейн: смена аспекта» полемизирует с Щедровицким, утверждая, что для мышления и получения знаний не требуется методологического руководства в форме норм или проектов (программ), поскольку мышление и знание тавтологичны и обусловлены предметно. В самом языке и его построениях (фразах), утверждает Бибахин 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.

Что, спрашивает Бибахин, даёт нам методологический анализ некоторой фразы, например, логического умозаключения? «У нас, – отвечает Бибахин, – будет, возможно, чувство удовлетворения от опознания и успешного распределения знаков (мы знаем, что такое функция, что такое импликация, что такое истинность). Возможно, мы расширим схему, внутри которой ведём распределение, до сферы деятельности, для полноты картины – мыслеречевой деятельности, и подключим её к общей методологии. У нас попутно появятся соображения и возражения, мы начнём про себя или открыто спорить. Мы втянемся в работу, которой всегда занимались профессионально и называли её 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. Можно пойти сложным путём, чтобы увидеть в ней тавтологию: вспомнить, что до записывания и прочтения знаков мы уже условились об их семантике и записью фразы только развернули, повторили то, что сами уже вложили в семантику следования. Семантическая истинность и тавтология равнозначные понятия» [Бибахин 2005: 42–43].

Как можно понять эту полемику, кто прав – Бибахин или Щедровицкий? С одной стороны, вроде бы прав Щедровицкий, ведь начиная с Парменида, интеллектуальная деятельность (рассуждения, доказательства, решения задач, построение теории, обоснование и прочее) предполагает руководство (широко понимаемое нормирование), сначала в форме определений, потом аристотелевских правил и категорий (логики), потом методов Декарта, наконец, методологии.

Но есть руководство и руководство. Одно дело, когда Декарт формулирует конкретные правила «хорошего ума», здесь речь идёт о тоже вполне конкретных новых способах мышления в математике и физике. «Под методом же, – пишет он, – я разумею точные и простые правила, строгое соблюдение которых всегда препятствует принятию ложного за истинное, и, без излишней траты умственных сил, но постепенно и непрерывно увеличивая знания, способствует тому, что ум достигает истинного познания всего, что ему доступно... Весь метод состоит в порядке и размещении того, на что должно быть направлено острие ума в целях открытия какой-либо истины... ибо метод является для этих незначительных искусств не чем иным, как постоянным соблюдением порядка, присущего им самим по себе или введённого в них остроумной изобретательностью» [Декарт 1950: 89, 95].

Другое дело, когда Декарт утверждает, что «почти никто не помышляет о хорошем уме (*bona mens*) или об этой всеобъемлющей мудрости, между тем как все другие занятия ценны не столько сами по себе, сколько потому, что они оказывают ей некоторые услуги...» [Декарт 1950: 80]. В этом случае он обобщает понятие «хороший ум» на любой вид мышления, на любую науку. Что вряд ли правильно. Мои исследования показывают, что Щедровицкий всегда мыслил, обобщая понятие мышления, на любой вид мышления и науки. Так вначале он считал, что мышление – это феномен знакового замещения (любое мышление), потом, что это деятельность, позднее «методологическое мышление», ещё позднее «чистое мышление» в составе мыследеятельности [Розин 2022: 75–113].

И каждый раз Щедровицкий пытался указанные понятия распространить на любые виды мышления. Потом он аналогично мыслил относительно деятельности. В результате, как я показываю, Щедровицкому так и не удалось понять сущность и природу мышления [Розин 2022: 82–85]. В частности, потому, что гипотезы о мышлении он сразу мыслил как правильные и схватывающие все виды мышления. В то время как, вероятно, нужно было начинать с анализа конкретных видов мышления (в разных видах наук, в разные исторические периоды, в проектировании, в инженерии, в искусстве и пр.) и, лишь описав эти виды мышления и сравнив их между собой, стоило приступить к осторожным обобщениям – конституируя мышление как таковое. При этом конечно, чтобы изучать конкретные виды мышления, необходимо было формулировать гипотезы о сущности и природе мышления, понимая, однако, что это всего лишь гипотезы, нуждающиеся в проверке и обосновании.

Ещё одно препятствие, затруднившее Щедровицкому понимание мышления, – одновременное изучение мышления и его формирование. В первой программе ММК – «построение теории мышления» эти задачи ещё различались. Исследование мышления выдвигалось как главная задача, а его формирование должно было опираться на полученные при этом результаты исследования. Но начиная с формулирования второй программы – «построение теории деятельности» и третьей программы – «построение концепции мыследеятельности», задача формирования становится основной, а исследование не то чтобы забывается (нет, формально эта задача проговаривается), но реально исследование мышления отходит на второй план или вообще опускается.

На мой взгляд, понятие «методологическое мышление» вводится Щедровицким, фактически чтобы оправдать, с одной стороны, отказ от исследования мышления и деятельности, и с другой – обосновать работу методологов (их собственное мышление и деятельность) в качестве образцов мышления как такового [Розин 2022: 98].

У феноменологов, на мой взгляд, другой недостаток. Они правильно указывают, что необходимо избегать поспешных обобщений, требуют придерживаться конкретных предметов, реализовать конкретные виды творческой активности, а именно те, в которых создаются новые способы мышления, науки и дисциплины. Но при этом почему-то только эти конкретные виды интеллектуальной активности считают подлинным мышлением, а другие, например, в рамках нормальной науки (по Т. Куну) рассматривают как вторичные, не столько мышление, сколько припоминание.

Например, Ж. Делёз интеллектуальную активность, характерную для нормальной науки, предпочитает называть «узнаванием», так сказать, стандартным мышлением, а подлинным мышлением – только такую активность, где совершается событие и начинают мыслить по-новому. «Первые – объекты узнавания. Мышление и все его способности могут найти здесь полное применение; мышление может работать, но эта озабоченность и применение не имеют ничего общего с размышлением. Мышление наполнено здесь только своим собственным образом... Условия подлинной критики и подлинного мышления одинаковы: разрушение образа мышления – как собственного допущения, генезиса акта размышления в самом мышлении. В мире есть нечто, заставляющее мыслить. Это нечто – объект встречи, а не узнавания. Встреченное может быть Сократом, храмом, демоном... Вспомним глубокие тексты

Хайдеггера, показывающего, что пока мышление ограничивается допущением своей доброй природы и доброй воли в форме обыденного сознания, *ratio, cogitatio natura universalis*, оно вообще не мыслит, будучи пленником общественного мнения, застывшего в абстрактной возможности...: "Человек может мыслить тогда, поскольку имеет такую возможность, но возможное ещё не гарантирует того, что мы будем на это способны"; мышление мыслит лишь насильно, вынуждено встречая то, что "заставляет задуматься", того, что следует обдумать – а обдумать нужно и немислимое или не-мысль, то есть тот постоянный факт, что "мы ещё не мыслим"» [Делёз 1998: 181, 135].

Ошибаются феноменологи и в том отношении, что не отдают себе отчёта: они сами в некотором отношении являются методологами, только другого направления. Ведь принципы, которые они заявляют или критика со стороны феноменологов методологии, есть ни что иное – как руководство к мышлению. Но естественно, другому мышлению. Однако разве феноменологическое мышление отменяет классическое? Впрочем, в настоящее время феноменологическое мышление тоже понимается как классическое. Просто разные виды мышления и разные формы его осознания.

- 
- Бахтин М.М. 1979. *Эстетика словесного творчества*. – М.: Искусство. – 423 с.
- Бибихин В.В. 2005. *Витгенштейн: смена аспекта*. – М.
- Бибихин В. 2009. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «*Beiträge*». – *Ερμηνεία*. – № 1(1).
- Библер В.С. 1990. Образ простеца и идея личности в культуре Средних веков. – *Человек и культура*. – М.: Наука. – С. 81–125.
- Делёз Ж. 1998. *Различение и повторение*. – СПб.: Петрополис. – 384 с.
- Давыдов В.В. 1996. *Теория развивающего обучения*. – М.: ИНТОР. – 544 с.
- Декарт Р. 1950. *Избранные произведения*. – М.: Политиздат. – 712 с.
- Мамардашвили М. 1995. *Лекции о Прусте*. – М.: Ad Marginem. – 548 с.
- Розин В.М. 2012. *Личность и её изучение*. 2-е изд. – М.: ЛИБРОКОМ. – 232 с.
- Розин В.М. 2022. *Этапы постижения и расколдовывания мышления и деятельности. Творчество Г.П. Щедровицкого: высокая драма жизни и мысли*. – М.: ЛЕНАНД. – 200 с.
- Табачникова С. 1996. Мишель Фуко: историк настоящего. – Фуко М. *Воля к истине. По ту сторону знания. Власти и сексуальности*. – М. – С. 396–441.
- Фуко М. 1991. Герменевтика субъекта. – *Социо-Логос*. – М.: Прогресс. – С. 138–153.
- Щедровицкий Г.П. 2001. *Я всегда был идеалистом*. – М.: Путь. – 365 с.
- Щедровицкий Г.П. 2004. *На досках. Публичные лекции по философии Г.П. Щедровицкого*. – М.: ШКП. – 195 с.
- Щедровицкий Г.П. 2005. *Знак и деятельность*. – М.: Вост. лит. – 463 с.
- Щедровицкий Л.П. 1997. А был ли ММК. – *Вопросы методологии*. – № 1–2. – С. 49–57.
- Heidegger M. 1960. *Sein und Zeit*. – Tübingen.