

*И.В. Черданцева*

# **Особенности постмодернизма как антиметафизической формы философствования и возможности иронии**

Вопрос «что такое философия?» является значимым для любого философа, но, несмотря на то, что большинство мыслителей признают существованием признаком философского познания устремленность его к единому и целому, направленность на открытие всеобщих и универсальных свойств, связей, характеристик бытия и мышления, в истории философии существует большой разброс мнений относительно сущности, предмета и структуры философского знания. Разные философские школы и направления зачастую придерживаются не только несхожих, но и вообще противоположных взглядов и позиций относительно специфики философии (начиная, к примеру, с понимания философии как «строгой науки» и заканчивая ее трактовками как особого вида искусства и «жизненного переживания», которое не может быть выражено понятийно-рациональным образом). Возникает парадоксальная ситуация, в результате которой ответ на вопрос «что такое философия?» является «ясным и очевидным» для любого начинающего философа и «темным и спорным» для философа-профессионала.

И все-таки можно ли выделить какую-либо область знания как область специфически философского знания и установить круг проблем, которые считаются специфически философскими проблемами? Размышляя над этими вопросами и обращаясь к истории философской мысли, мы можем предположить, что одна из самых ярких (но, конечно, не единственных) особенностей философии, присущая в основном только ей, состоит в метафизическом характере философского знания (причем хочется заметить, что хотя метафизике, как и философии, сложно дать однозначную и четкую дефиницию, тем не менее ее самый общий историко-философский вид, согласно которому метафизика предстает как учение о первопричинах и первоначалах сущего и бытия, кажется нам «более очерченным» и более конкретным по сравнению с философией). Однако определяя специфику философии как метафизическую, мы должны достаточно ясно отдавать себе отчет в том, что обратной стороной такого видения философии будет попытка ее «антиметафизического» представления. И действительно, философская мысль XX в. по-

стоянно совершает своеобразное колебательное движение между метафизическими открытиями и антиметафизическими настроениями. В связи с этим мы как исследователи новых философских возможностей иронии, найденных на «перекрестке» иронии и экзистенциальной метафизики М. Хайдеггера и показывающих, что ирония может с успехом применяться как метод постижения бытия, хотим посмотреть, могут ли быть взаимосвязаны ирония и антиметафизические формы философствования, и если ответ на этот вопрос будет положительным, то нам представляется интересным осмыслить причины этой взаимосвязи.

В качестве такого философского направления мы предлагаем выбрать постмодернизм, который, вслед за И.П. Ильиным [1], считаем возможным трактовать не как теорию искусства и литературы, пытавшуюся освоить опыт неоавангардистских течений, возникших после Второй мировой войны, а как явление, тождественное постструктурализму и опирающееся на теоретический комплекс его идей и представлений. Наш выбор постмодернизма связан с тем, что, во-первых, это «антиметафизическое» течение является в некоторой степени действительно современным (большинство исследователей его философское рождение связывают с 70–80-ми гг. XX в., когда Ж.-Ф. Лиотар распространяет дискуссию о постмодернизме на область философии, говоря в первую очередь о «ситуации постмодерна»); а во-вторых, постмодернизм всегда с уважением относился к иронии и предлагал ее понимание по меньшей мере как способа художественного освоения действительности.

Отсюда более конкретный вопрос, на который мы бы хотели получить ответ в этой статье, звучит следующим образом: «почему представители постмодернизма отрицательно относятся к метафизике как области специфически философского знания, и в чем тогда заключается своеобразие их философского отношения к миру?» Поскольку в настоящее время издано много работ мыслителей, считающихся постмодернистами (постструктуралистами), и, кроме этого, имеется большое количество исследовательской литературы, посвященной феномену постмодерна, то нам следует сразу определиться с теми

оригинальными трудами, которые мы будем использовать в работе. Думается, что для составления удовлетворяющего нас краткого представления о специфике понимания философии и метафизики сторонниками постмодернизма можно обратиться к книге Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Что такое философия?» [2] и к статье Р. Рорти «От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов» [3]. Разумеется, круг рассматриваемых нами источников мог бы быть гораздо шире, но, с нашей точки зрения, вполне достаточно и этих двух работ для того, чтобы уловить основные мотивы и характеристики постмодернистского видения философии. Но прежде чем сделать это, мы считаем полезным сказать несколько предварительных общих слов о своеобразии «постмодернистского» отношения к философствованию.

Начнем, пожалуй, с того, что, поставив перед собой задачу показать «изнанку структуры», то, что выводит за ее пределы, постструктурализм пытается обозначить пути, позволяющие это сделать. Если структуру рассматривать как статическую упорядоченность, то тогда за ее рамки следует поместить историчность и динамичность процесса; за рамками структуры как причинно-следственной закономерности оказываются случай и свобода; за границы структуры как поля действия «бинарных оппозиций» выносятся тексты, преодолевающие дихотомический принцип; «изнанкой структуры» как объективного познавательного конструкта являются властные отношения господства и подчинения; за пределами структуры как логического образования находятся жест, тело, аффект. Поэтому неудивительно, что желание в постструктурализме выступает в качестве одной из основных сил, определяющих большинство проявлений жизни как индивида, так и социума; это та реальность, от которой в конечном счете и зависит все неструктурное в структуре (по словам С. Леклера, «изнанка структуры есть чистое бытие желания» [4, с. 244]).

Уже в связи с этим становится понятно, почему сторонники этого философского направления будут настороженно относиться к традициям западно-европейской метафизики и почему самым первым объектом их критики выступит метафизическая идея, которую они назовут идеей логоцентризма (в расширенном варианте – «онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма» (Ж. Деррида)). Идея бытия как присутствия, смысла, единства, полноты и тому подобное будет объявлена несостоятельной, и ей постструктуралисты противопоставят идеи различия и множественности. При этом само собой разумеется, что для опровержения метафизики нельзя

опираться на мысль, сросшуюся с рациональностью и традиционными философскими формами обоснованности, вследствие чего можно ожидать, что представители постмодернизма будут стремиться к нарушению границ, установленных между различными дисциплинами, и обращаться к уровню тела, действия, языка, предполагающего увидеть за противопоставлением сущности и явления, наличия и отсутствия, речи и письма то общее, что делает возможным это противопоставление. И действительно, нужно признать, что постмодернизм предпринимает все для того, чтобы создать поле возможностей, внутри которого нет четко очерченных дисциплин и где равноправно соседствуют элементы истории, философии, политики, социологии, литературы. (Кстати, у Х.Л. Борхеса встречается одна из вообразаемых классификаций животных, которую можно использовать в качестве примера, иллюстрирующего подобное равноправие, нарушающее привычные нормы систематизации. В «некой китайской энциклопедии» говорится, что «животные подразделяются на: а) принадлежащих Императору, б) бальзамированных, в) прирученных, г) молочных поросят, д) сирен, е) сказочных, ж) бродячих собак, з) включенных в нашу классификацию, и) буйствующих, как в безумии, к) неисчислимых, л) нарисованных очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти, м) и прочих, н) только что разбивших кувшин, о) издали кажущихся мухами» [1, с. 3]).

Все это приводит к тому, что процесс означивания перестает быть предсказуемым и превращается в неожиданность; маргинальные и внесистемные детали внезапно становятся значимыми и разрушают структурность и системность, способствуя возникновению мысли о том, что структура либо не существует, либо она существует, не проявляя себя в действии, либо ее действие осуществляется в настолько измененном виде, что как раз «сбой», «поломка», а не обычное функционирование структуры соответствуют «норме». В свою очередь система перестает быть замкнутой и характеризуется как «входящая в контекст», а так как контекст может бесконечно расширяться, то зависящее от него значение становится в принципе неопределенным. К тому же в результате давления контекста в тексте размываются границы «внешнего» и «внутреннего» (которые в структурализме устанавливались достаточно четко, причем «внешнее» полностью устранялось в пользу «внутренней» связи элементов), и на их место приходят различные мысленные эксперименты с пространством – возникают всевозможные «складки», «выпуклости-вогнутости» и т.д. Таким образом, в постмо-

дернизме начинается поиск новых текстовых «состояний», позволяющих раскрыть совершенно неожиданные ракурсы как философии, так философствования (причем это ракурсы такого рода, которые раньше не только не предполагались, но и принципиально считались невозможными).

Естественно, что деформация принципа структурности отражается и на целях, определяющих философские приоритеты постструктурализма. Традиционные философские ценности, такие как объективность, научность, опора на метод, претендующий на истинное познание мира, теряют свое значение для постструктуралистов. Кроме этого, в постмодернизме поддерживаются как «смертный приговор» референции (Ж. Бодрийяр), так и резкий протест против репрезентации (как основы всего западного мышления), характерные для структурализма. Но это еще не все. Постструктурализм «объявляет войну» термину «понятие», претендующему на познание объекта и осмысление реальности и соответствующему «метауровневому» повествованию. И, конечно, в соответствии с таким отношением к концептуальности в постструктурализме возникает новое понимание субъекта как «случае беспорядка», «голоса стихий, превосходящих систему», задача которого заключается в том, чтобы «свести с ума структурализм, культуру, общество, религию, психоанализ (Делез, Гваттари, Ф. Берсю)» [4, с. 245]. Интересно, что при этом субъект всеми средствами стремится прорваться к реальности, к уровню «бытия желаний», отвергая «символическое», «означающее» как агрессивное и чуждое этому уровню. Следовательно, деформация принципа структурности носит комплексный характер, не только касаясь традиционных метафизических и гносеологических представлений, но и задавая своеобразную антропологическую перспективу.

Мы можем предположить, что, лишив философию ее привычных оснований и классических критериев, постмодернизм оставит за ней право конструктивной силы, участвующей в формировании новых культурных объектов, связей и отношений. Обращение к работе Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Что такое философия?» показывает, что наше предположение не так уж неправдоподобно, поскольку французские мыслители полагают, что философия – это творчество концептов, возможное благодаря ее соседству с хаосом («просачивающимся» в философию и служащим своеобразной средой для обнаружения тех или иных составляющих философии, из которых и происходит конструирование концептов). При этом концепты в интерпретации Ф. Делеза и Ф. Гваттари теряют свое привычное

значение и так же, как и планы имманенции (или, иначе говоря, типы мышления), обозначают те области философского мышления, которые выводятся за границы философских построений, являясь их фундаментом, и поэтому не могут быть логически обоснованы. Так, примером философского концепта может служить тезис Декарта «я мыслю, следовательно, существую», который выступает в качестве начала философии и который Декарт не считает нужным доказывать, так как он интуитивно очевиден.

Размышляя о составляющих концепта, Ж. Делез и Ф. Гваттари обращают особое внимание на их ограниченное количество, поскольку в противном случае концепт попросту растворяется в хаосе и не может быть выделен из него. Так, например, в концепте Декарта выделяются три составляющих: сомневаться, мыслить, существовать. Составляющие концепта, следуя его логике (или шифру), находятся в зонах соседства (или неразличимости), что позволяет им переходить друг в друга. Понятия соседства и неразличимости, обозначающие соотношения между различными элементами философского дискурса, французские мыслители предпочитают таким общепринятым понятиям, фиксирующим взаимосвязи, как причинно-следственная связь или, например, диалог (в этом нет ничего удивительного в свете того, что мы говорили раньше о специфике постмодернизма). Наложение составляющей «я сомневающийся» на составляющую «я мыслящий» приводит к образованию первой зоны соседства (я, сомневающийся, не могу сомневаться в том, что я мыслю). А вторая зона неразличимости связана с пространством совпадения составляющих «я мыслящий» и «я существующий» (для того чтобы мыслить, нужно существовать). Благодаря совпадению разных составляющих в зонах соседства и более того, пересечению их всех в одной точке – «Я», концепт выступает как целостность, как некоторое бытие. «Концепт той или иной птицы – это не ее род или вид, а композиция ее положений, окраски и пения; это нечто неразличимое. Концепт – это гетерогенезис, то есть упорядочение составляющих по зонам соседства... Непрерывно пробегая свои составляющие в недистантном порядке, концепт находится по отношению к ним в состоянии парящего полета. Он непосредственно, без всякой дистанции сопresentствует во всех своих составляющих или вариациях, снова и снова проходит через них» [2, с. 31–32].

Итак, занятие философией, по мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, предполагает создание концептов, специфические черты которых мы пытаемся определить, однако сразу же следует

заметить, что понимание процесса философствования невозможно без введения еще одного базового понятия, предложенного французскими философами, – *плана имманенции*. План имманенции представляет собой как бы поднос или чашу для концептов, это образ мысли, причем специфика этой мысли задается ее бесконечным движением, не имеющим объективной системы координат и не предполагающим разделения на субъект и объект. В истории философии встречаются разные планы имманенции, отличающиеся друг от друга выбором того или другого типа бесконечного движения мысли; примерами таких планов имманенции могут служить *созерцание* – в Античности, *рефлексия* – в Новое время, *коммуникация* – в XX в.

Ж. Делез и Ф. Гваттари полагают, что, в отличие от концепта, план имманенции является «префилософским». «“Префилософское” не означает чего-либо предсуществующего, а лишь нечто *не существующее вне философии...* Это ее внутренние предпосылки» [2, с. 55–56]. По мнению французских мыслителей, префилософское можно представить как «потенцию Вселенной, подобной волнующей пустыне, которую заселяют концепты» [2, с. 55]. Иначе говоря, любая философия как творчество концептов всегда вытекает из определенной интуиции, которую она разворачивает в своих концептах с разной степенью интенсивности, а эта интуиция может рассматриваться как некоторая оболочка плана имманенции. Несмотря на первичность интуиции, а значит, и плана имманенции, нельзя сделать заключение о том, что концепты прямо выводятся из плана, поскольку для них требуется специальное конструирование, отличное от конструирования плана. «Философия – это одновременно творчество концепта и установление плана. Концепт есть начало философии, план же – ее учреждение. Разумеется, план состоит не в какой-либо программе, чертеже, цели и средстве; это план имманенции, образующий абсолютную почву философии... ее фундамент, на которых она творит свои концепты. Требуется и то, и другое – создать концепты и учредить план, так же как птице нужны два крыла, а рыбе – два плавника» [2, с. 56].

План имманенции, с точки зрения Ж. Делеза и Ф. Гваттари, еще теснее связан с хаосом, чем концепт, поскольку он непосредственно появляется из хаоса и представляет собой как бы срез хаоса. Определяя хаос, французские мыслители полагают, что «это не столько отсутствие определенностей, сколько бесконечная скорость их возникновения и исчезновения; это не переход от одной неопределенности к другой, а, напротив,

невозможность никакого соотношения между ними, так как одна возникает уже исчезающей, а другая исчезает, едва наметившись. Хаос – это не инертно-стационарное состояние, не случайная смесь. Хаос хаотизирует, растворяет всякую консистенцию в бесконечности. Задача философии – приобрести консистенцию, притом не утратив бесконечности, в которую погружается мысль (в этом отношении хаос обладает как физическим, так и мысленным существованием)» [2, с. 57–58]. Мы видим, что французские философы склонны скорее к динамическому и подвижно-органическому, а не статическому представлению хаоса, в свою очередь план имманенции как «дитя хаоса» будет иметь сходные характеристики.

Попытавшись понять, что такое план имманенции, и продолжая размышлять об основных чертах концепта, вернемся вновь к Декарту и началу его философствования. План декартовского концепта заключается в том, чтобы, исключив любые объективные предпосылки построения системы философского знания о мире, в качестве основы этого построения оставить только субъективные пресуппозиции, данности, известные любому субъекту и обозначаемые словами «Я», «мыслить», «существовать». Естественно, что результатом такого плана имманенции будет являться концепт, не предполагающий ничего объективного, и этим концепт Декарта отличается, например, от платоновского концепта Единого (для которого характерны две составляющие: «бытие» и «небытие»). Концепт Единого, напротив, полагает, что первичной следует считать несотворенную предсуществующую объектность, формирующую другие творимые концепты как свои репрезентации, и тем самым истина задается как уже присутствующая, а не возникающая в процессе философского размышления. Таким образом, мы видим, что каждый план имманенции и соответствующие им концепты конструируют свой мир и свой тип мышления.

Интересно, что особое внимание Ж. Делез и Ф. Гваттари уделяют проблеме философской приоритетности того или иного концепта и связи между разными концептами и разными планами имманенции. С точки зрения этих мыслителей, бессмысленно спрашивать, кто прав – Декарт с его субъективно-имплицитными пресуппозициями или Платон с объективно-эксплицитными предпосылками его философии. Прямой ответ на данный вопрос дать невозможно, поскольку концепты можно оценить только в связи с проблемами, на которые они отвечают, и планом, в котором они происходят. Иначе говоря, истина концепта зависит от условий его со-



здания, и при этом вряд ли можно решить, какой план имманенции является лучшим, а какая проблема — более достойной. «Разумеется, новые концепты должны соотноситься с нашими проблемами, нашей историей и особенно с нашими становлениями... Концепт бывает “лучше” прежнего в том смысле, что позволяет расслышать новые вариации и неведомые переклички, производит непривычные членения, приносит с собой парящее над нами Событие. Но разве не то же самое делал и прежний концепт? И можно даже сегодня оставаться платоником, картезианцем или кантианцем, ибо вполне правомерно считать, что их концепты способны вновь заработать применительно к нашим проблемам и одушевить собой те концепты, которые еще предстоит создать» [2, с. 40]. Отсюда следует, что задача философа — не поиск истинной реальности, а четкое формулирование невысказанной до этого проблемы и создание для нее нового, неоспоримого концепта (часто за счет одной или нескольких составляющих старых концептов).

Неудивительно, что в связи с этим концепт определяется как событие, обладающее философским интересом и значимостью в той степени, в какой оно не воплощено в действительности. Ж. Делез и Ф. Гваттари совершенно однозначно относят концепт не к сфере познания мира, а к области самопознания и самосозидания, причем концепт рассматривается ими как чистое событие, не совпадающее с состоянием вещей, в котором оно будет воплощаться. Это значит, что основанием философии в этом случае можно считать мир возможностей, в котором бытие и мышление присутствуют только в своем потенциальном виде и в котором философия каждый раз начинается как будто бы заново. При этом подразумевается, что порождение философии из хаоса не является необходимым процессом; это процесс, который случается при благоприятном стечении многих обстоятельств (прежде всего «геофизических» (в терминологии французских мыслителей)).

Итак, мы поставили перед собой задачу — разобраться с тем, каким образом представители постмодернизма понимают специфику философского знания, и увидели, что, по их мнению, философия связана с творчеством концептов, зависящим в свою очередь от выбранного философом плана имманенции как своеобразного контура философской интуиции этого мыслителя. Нужно заметить, что, анализируя позицию Ж. Делеза и Ф. Гваттари, мы остановились более или менее подробно только на характеристике концепта и плана имманенции, не уделив вообще никакого внимания другим важным составляющим философствования, выделенным

этими авторами, например таким, как «концептуальный персонаж» или «земля и территория». Мы полагаем, что это вполне оправданно, поскольку для того чтобы получить принципиальное представление о том, что такое философия в понимании французских философов, вполне достаточно изучения специфики концепта и плана имманенции. Подчеркивание роли хаоса в формировании философских теорий, обращение к интуитивному началу процесса философствования и своеобразная попытка создания «логики начала», поиск новых философских координат и терминов, позволяющих создать особое видение философии как процесса творчества концептов, ни один из которых не является убедительней другого, — все это указывает на философию как на область в большей степени возможного, чем действительного, воображаемого, чем реального, временного, чем вечного. Именно поэтому метафизические проблемы как проблемы, имеющие отношение к истинной реальности, становятся неинтересными для философов-постмодернистов, и, по словам Ж. Деррида, дело не в том, что истины не существует, а в том, что ее существует слишком много в истории философии. Философия же как продукт человеческого мышления и воображения не может претендовать на какое-либо абсолютное знание истины, цель философа — проявление философской активности и создание концепта, истории, нарратива о том, что такое истина и действительность «сами по себе». Отсюда истина — это не «соответствие реальному положению дел», а в лучшем случае результат дискурса и его правил, и поскольку различные дискурсы по-разному описывают реальность и ни один дискурс не может занимать привилегированного положения по отношению к другому (как вневременный и внеисторический), постольку ни один философ не может обладать истинным знанием об устройстве мира и о том, как следует жить в этом мире человеку.

Развивая данное положение в несколько ином контексте, Р. Рорти в статье «От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов» [3] пытается показать, что с точки зрения нынешней литературной культуры религия и философия могут выглядеть как роды или жанры литературы. Интеллектуал, принадлежащий литературной культуре, читает философские и религиозные книги иначе, чем их читают другие люди; он воспринимает эти книги только как «человеческие попытки удовлетворить человеческие потребности» [3, с. 32], а не как размышления о Боге или Истине как самостоятельных сущностях, не имеющих никакого отношения к человеческим нуждам. Литератур-

ный интеллект не может представить себе, что исследование вопроса «как должны жить люди?» или «что такое истина?» когда-либо завершится, и он не думает, как философ-метафизик, принимающий философию в качестве наставницы жизни, что «есть некий один и единый набор верований (beliefs), который может играть искупительную роль в жизни всех человеческих существ, который можно рационально доказать всем человеческим существам при оптимальных условиях коммуникации и который, таким образом, станет естественным завершением процесса познания» [3, с. 34]. По мнению американского философа, полагать, что есть одно истинное описание всего существующего – значит выйти за рамки истории и случая, и хотя этот вариант философского отношения к миру нельзя считать невозможным, Р. Рорти пишет о том, что он вряд ли настолько эффективен, как другой вариант, согласно которому философия рассматривается как «одно из величайших созданий нашего воображения» [3, с. 36]. Философы, исповедующие литературную культуру (в которых мы узнаем в первую очередь философов-постмодернистов), не верят в искупительную истину в виде единственного набора верований «для всех времен и народов», определяющего, как человеку следует жить. Предмет их веры – человеческое воображение и идея расширения человеческого «Я» через знакомство со многими другими способами человеческого существования: «Чем больше ты прочитал книг, чем больше способов человеческого существования ты узнал, тем в большей степени ты сам стал человеком – тем меньше тебя соблазняют мечты уйти от времени и случая, тем больше ты убежден, что мы, люди, можем полагаться лишь на самих себя» [3, с. 35].

Таким образом, мы видим, что и Р. Рорти предпочитает говорить о современном уровне философствования как уровне воображения, истории и случая, а не поиска одной и единственной метафизической истины, имеющей вневременный характер. Несмотря на различие в терминологии, предлагаемой им и французскими философами Ж. Делезом и Ф. Гваттари, можно сделать вывод о близости философских задач, поставленных перед собой этими авторами и выражающихся в признании творческого и конструктивного характера философии, позволяющего ей

создавать новые воображаемые миры, характеризующиеся самостоятельной ценностью, а также порождать новые смыслы и способы человеческого существования.

Возвращаясь к анализу взаимосвязи иронии и антиметафизических форм философствования и рассматривая, в частности, вопрос о возможности использования иронического метода философом-постмодернистом, отрицающим метафизику, уже на основании вышеизложенного материала мы с достаточной степенью уверенности можем предположить, что на этот вопрос будет получен положительный ответ. Специфика иронического метода, подробно исследованная нами ранее [5] и состоящая в выделении парадоксальных с точки зрения формальной логики особенностей иронического суждения (закрывающихся в утверждении иронического противоречия как противоречия, не требующего разрешения), а также эмоционально-волевая сфера проявления иронии позволяют думать о том, что ирония может эффективно применяться не только в метафизике (в том числе экзистенциальной), но и в «антиметафизически ориентированном» постмодернизме. Но в отличие от метафизики, где цель иронии – постижение истинной реальности (непостижимого, бытия) за счет своеобразного «витания», «зависания» между двумя противоположными смыслами, цель иронии в философии постмодернизма заключается скорее в построении, конструировании воображаемых миров разных порядка и уровня, причем в этом случае акцент делается на ироническом движении от одного смысла к *другому*, противоположному первому. Открытие возможности *другого* смысла и *другого* мира, присутствующей всегда, если есть хотя бы какой-нибудь один смысл и какой-нибудь один мир, направленность на *другое* с учетом того, что это другое в свою очередь способно к порождению бесконечной череды новых *других*, позволяют нам трактовать иронию как движущий центр постмодернистских исканий. Это с одной стороны. А с другой стороны, постмодернистское признание равноправия различных точек зрения по поводу решения одной и той же проблемы выделяет другую особенность иронии (о которой мы говорили как об определяющей в метафизических построениях) – бесконечное витание между противоположными высказываниями, взглядами и позициями.

## Литература

1. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1998.
2. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари. М. ; СПб., 1998.
3. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. 2003. №3.
4. Современная западная философия : словарь. М., 1991.
5. Черданцева И.В. Ирония: от понятия к методу философствования, или До чего доводят философов насмешки. Екатеринбург, 1999.