Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования
«Национальный исследовательский Томский государственный университет»

На правах рукописи

Гончаренко Марк Васильевич

СОВРЕМЕННЫЕ ПРИНЦИПЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФАКТА (РАЦИОНАЛЬНАЯ/ИРРАЦИОНАЛЬНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ ФОРМИРОВАНИЯ ДИСКУРСА)

09.00.01 – Онтология и теория познания

Диссертация
на соискание учёной степени
доктора философских наук

Научный консультант:
доктор философских наук, профессор
Суровцев Валерий Александрович

Томск – 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ……..6
РАЗДЕЛ I. ПОНЯТИЕ ФАКТА И МОДЕЛИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ
И СОВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ……....20
Глава 1. Формирование принципов интерпретации факта в
контексте различных философских систем: история конфликта……20
1.1.1. Конфликт реалистско-номиналистского подходов……...21
1.1.2. Очевидность и неочевидность знания с точки зрения природы
факта в контексте эпистемологии У. Оккама……..26
1.1.3. Неопозитивистские основания опровержения
и возможности предсказания в системе знания К. Поппера……...32
1.1.4. Взаимоотношения феноменов понимания и объяснения в
контексте подходов аналитической философии и наук о духе……...41
1.1.5. Интерсубъективность и значение верификации знания в
нео-постпозитивизме……....52
1.1.6. Трансформация мира фактов в смыслы фактов в
аналитической философии К.−О. Апеля.....63
1.1.7. Принципы эффективности и результативности
знания в концепции Ж.Ф. Лиотара……....73
Глава 2. Феномен синкретизма в аспекте конституирования факта……83
1.2.1. Проблема иррациональности факта……85
1.2.2. Факт как инвариант объекта……88
1.2.3. Принцип интерсубъективности с точки зрения
синкретической структуры понимания……....98
1.2.4. Ретенциально-протенциальная обусловленность мира в
контексте вариативности факта……..……101
РАЗДЕЛ II. ФАКТ КАК ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ОБЪЕКТ……..……105
Глава 1. Факт как «прафеномен» (Л. Витгенштейн) ……..……105
2.1.1. Рациональные и иррациональные аспекты

дискурса, конституирующие факт……...……...107
2.1.2. Научная теория как элемент картины мира/
картины представления……114
2.1.3. Религиозная концепция как элемент картины мира/
картины представления……122
2.1.4. Мифологическая концепция как элемент
картины мира/картины представления……131
Глава 2. Эпистемологический анализ онтологии дискурса…..……...154
2.2.1. Проблема оснований систематического умозрения……155
2.2.2. О метафизическом статусе природных оснований…….....158
2.2.3. Принципы абстрагирования……159
2.2.4. Реконструкция фактов на основе «инстинктивных
принципов» Э. Маха……160
2.2.5. Проблема соотношения понятий
«объективность» – «абстрактность»……...163
2.2.6. Метафора как результат абстрагирования и одно
из возможных оснований дискурса……165
2.2.7. Природа умозаключения: доказательство
и вывод……173
2.2.8. Возможное и реальное: меры реальности
как конвенциональное решение……177
2.2.9. Природа противоречия: его роль и следствия……183
2.2.10. Представление о возможности парадигмы……188
Глава 3. Контекстуальность факта как основополагающий фактор
онтологии дискурса……..…..196
2.3.1. Тавтология как принцип легитимации
знания (попытка рационализации иррационального) – один из
принципов онтологии дискурса……196
2.3.2. «Теория окончательного объяснения» (интерпретация
К. Поппера теории идей Платона с точки зрения природы дефиниции)…201

2.3.3. Роль и значение исторической обусловленности феномена объективности……204
2.3.4. Непротиворечивость знания в аспекте непротиворечивости культуры и основания контекстуальности факта……210
2.3.5. Проблема обоснования с точки зрения контекста знания……215
2.3.6. Проблема невозможности рационализации постмодернистского дискурса……217
2.3.7. Вопрос о возможности/невозможности знания в контексте двух традиций «знания»: исторической и теоретической……221
2.3.8. Проблема демаркации в контексте объективного знания……228
2.3.9. Реальность феноменов в контексте традиций……237
РАЗДЕЛ III. ПРОБЛЕМА РАЦИОНАЛЬНОСТИ/ ИРРАЦИОНАЛЬНОСТИ КОНСТИТУИРОВАНИЯ ФАКТА КАК РЕЗУЛЬТАТА ОПРЕДЕЛЁННОГО ДИСКУРСА……244
Глава 1. Возможные/невозможные основания пресуппозиции……244
3.1.1. Методологические предпосылки проблемы фальсификации знания……245
3.1.2. Концептуальный каркас теоретической модели с точки зрения феномена симулякра……257
Глава 2. Реальность дискурса как структурированная экзистенциальность……270
3.2.1. Роль и значение трансценденций Э. Гуссерля в процессе понимания и структурирования факта……271
3.2.2. Дискурсивность факта……277
3.2.3. Экстраполяция знания в аспекте экзистенциальности дискурса……287

ЗАКЛЮЧЕНИЕ……..…….304

СПИСОК ИСПЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ……...309

Введение

Актуальность исследования. На современном этапе развития философских представлений о факте сформировались следующие тенденции: с точки зрения фактуализма принято считать, что факт никоим образом не зависит от теорий и обладает определённой автономностью к последним; с точки зрения теоретизма предполагается, что факты всецело обусловлены теориями и при смене последних автоматически происходит обновление всего фактуального ряда. Однако следует также отметить, что на основании взглядов «раннего» Л. Витгенштейна, а также концепций, сформировавшихся тем или иным образом под их влиянием (критический рационализм К. Поппера, методологический анархизм П. Фейерабенда, утончённый фальсификационизм И. Лакатоса и др.) в современной философии науки актуализировалось представление о факте как результате взаимодействия субъекта познания с объектом познания, обладающим определённой структурой, которая задаётся как существующими теориями, так и особенностями познаваемого объекта. Последние во многом конструирует по-новому и концептуальные схемы [Никифоров 1998]. Поэтому представляется необходимым систематизация принципов анализа факта, позволяющих аргументировать дискурсивную природу факта как феномена, на актуализацию которого оказывает влияние как определённое смысловое поле, так и определённые языковые конструкции, сориентированные на прагматику конкретной деятельности.

Актуальность исследуемой проблематики обусловлена факторами, анализ которых позволяет рассмотреть концептуальные основания данного диссертационного исследования.

В диссертации рассматриваются этапы становления различных представлений о природе факта, во многом повлиявшие на формирование понимания и интерпретации факта в современных философских концепциях. Анализ семантико-прагматических и онто-эпистемологических тенденций аналитической и постмодернистской философии делает возможным

предположение о правомерности равноправия различных способов постижения реальности субъектом познания посредством конституирования различных дискурсов на основании одного и того же факта. Необходимость данного анализа связана с актуализацией предмета исследования.

Во-первых, проблема факта, как и его интерпретации, имеет предысторию, начиная с конфликта в области понимания природы умопостигаемых сущностей реалистско-номиналистского подходов, основанием которых являлись платонизм и аристотелизм. Современные подходы в области исследования природы факта, представленные в той или иной мере концепциями аналитической (Л. Витгенштейн, К.–О. Апель, К. Хюбнер), феноменологической (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер), постпозитивистской (К. Поппер, П. Фейерабенд, И. Лакатос) и постмодернистской философии (Ж.Ф. Лиотар, Ж. Деррида), существенным образом обусловлены и принципами, сформировавшимися в период становления средневековых философских направлений. В данном исследовании мы ограничились анализом конкретных подходов в силу того, что именно эти подходы оказались наиболее близкими к аспекту видения феномена факта с точки зрения концепции данного исследования.

Во-вторых, изучение проблемы интерпретации факта невозможно в принципе без анализа различных форм жизни*, в которых факт рассматривается совершенно по-разному. Миф, религия, наука, являющиеся различными формами жизни и структурирующие различные дискурсы, на протяжении всего исторического периода пребывают в отношениях смежности. И каждая из этих форм жизни разработала свой оригинальный способ интерпретации факта. Процесс размежевания таких фактуальных интерпретаций и делает возможным выявление и описание феномена диахронии как эволюции единой системы отношений «знание» – «вера», в пределах которой и формируются различные интерпретации фактов (мифологические, религиозные, научные).

В-третьих, поскольку различные аспекты реальности предопределяются различными основаниями, конституирующими конкретные факты, постольку

* **Формы жизни** – понятие, введённое Л. Витгенштейном в работе «Философские исследования».

представляется необходимым анализ причин трансформационных процессов социокультурного дискурса, в основе которого присутствует та или иная интерпретация факта. В этой связи диахроничность системы «знание» – «вера» указывает на необходимость анализа роли и функции традиции в системе формирования фактов. Данная необходимость становится более очевидной, если учитывать: характеристику рациональности И. Лакатоса, представленную им в концепции исследовательских программ, в соответствии с которой рациональные действия относительно себя «могут иметь ложные теории» [Лакатос 2003, 284]; обоснование П. Фейерабенда в контексте методологического анархизма того, что «структура научной мысли отличается целесообразностью момента и парадигмально установленным/признанным соответствием реальности» [Фейерабенд 2010, 71], что также свидетельствует об актуальности конвенции; позицию Т. Куна относительно невозможности вне-историчности теоретической системы [Кун 2003, 199]. По нашему мнению, это является подтверждением необходимости анализа значения оснований и способов, конституирующих факт.

Исходя из изложенного выше, можно предположить, что проблему факта и его интерпретации необходимо рассматривать в аспекте феномена диахронии системы «знание» – «вера», так как это делает возможным определение основания той или иной интерпретации факта. В результате развития такого подхода в данном диссертационном исследовании утверждается: интерпретационная вариативность факта определена тем, что с точки зрения субъекта познания реальность является не семантической, а онтологической проблемой.

Степень теоретической разработанности темы. Начиная с начала XX в., философский подход к анализу феномена факта представляет собой одну из важных тематизаций в контексте современной философской мысли. Действительно, в зарубежной философской литературе сложно найти концепции, которые в той или иной мере не касались бы проблем анализа факта или его интерпретации. Рассмотрению проблематики факта (и фактичности) посвящены работы Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, В. Дильтея [Дильтей 2004], П.

Наторпа [Natorp 1921], Э. Ласка [Lask 1911] и др. Помимо этого, исследование факта отражено также в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна, в котором была предпринята попытка своеобразной корреляции феноменов фактичности и логичности. Что касается отечественной философской мысли, то следует отметить, что в некоторых работах ([Нарский 1969], [Меркулов 1980]) факт, как специфическая форма, структурирующая теории и т.д., также был объектом исследования, однако последние были мотивированы, в том числе, и идеологией диалектического материализма.

В советский период неоднократно предпринимались попытки проанализировать подходы некоторых философских концепций, актуализировавших проблему возможных интерпретаций факта, однако по многим причинам это не привело к формированию какого-то единого аспекта видения. Это касается работ В.С. Стёпина, Т.И. Ойзермана [Ойзерман 2009] и др. Тем не менее, публикации этих авторов познакомили отечественную философию и науку с современными тенденциями в области интерпретации факта.

На современном этапе отечественные исследования сфокусировали внимание не только на анализе оснований, формирующих различные интерпретационные модели факта, но и на изучении тех концептуальных положений относительно взаимоотношений «язык − мир» и «факт − дискурс», которые сформировались вследствие развития философии «лингвистического поворота».

Особое значение для диссертационного исследования имели работы А.Л. Никифорова, В.А. Лекторского, В.Н. Поруса, в которых понятие факта представлено как с точки зрения истории и философии науки, так и с точки зрения социокультурного подхода.

В течение всего прошлого столетия исследование проблемы коммуникативно-семиотических закономерностей оставалось одним из приоритетных, поэтому и аналитическая философия, и феноменологическая философия, и постмодернистское направление, и др. занимались анализом данного объекта в аспекте определения роли и значения знака как основополагающей символической (культурной) единицы. Поскольку философия

«лингвистического поворота» сконцентрировала своё внимание на свойствах отношений «язык − мир» (Г. Фреге, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, Э. Гуссерль, Дж. Мур, М. Хайдеггер, Х.−Г. Гадамер, Р. Карнап, Дж. Катц, Дж. Остин, Г. Райл и др.), постольку естественным образом процессы знаковой динамики и коммуникативных событий, являясь непосредственной частью отношений системы «язык − мир», приобрели сверхактуальность междисциплинарного характера (Э. Кассирер, Ф. де Соссюр [Соссюр 1999], Ч. Моррис, Ч. Пирс, Н. Хомский, К.Г. Юнг, У. Эко и др.). Также, наряду с вышеуказанными направлениями, к анализу коммуникативно-семиотических закономерностей социокультурных представлений сформировался подход и в аспекте релятивистской интерпретации дискурса (П. Фейерабенд, К. Хюбнер, Р. Рорти, И. Лакатос, Р. Барт, Ж. Лиотар и др.). В том или ином аспекте данная проблематика философии «лингвистического поворота» рассматривалась и в современной отечественной литературе: особый интерес представляют исследования В.А. Суровцева, Е.В. Борисова, В.А. Лекторского, В.А. Ладова. По мнению автора диссертационного исследования, данный подход к анализу коммуникативно-семиотических систем, как к определённого рода репрезентативным схемам дискурса, делает возможным как определённую систематизацию отношений рациональных/иррациональных факторов, конфигурация которых в каждом конкретном дискурсе указывает на принадлежность последнего к конкретному типу (научный, мифологический, религиозный и др.), так и поможет выявить условия, устанавливающие легитимность интерпретации рациональных (либо как рациональных, либо как иррациональных) и иррациональных факторов (либо как иррациональных, либо как рациональных) в диахронии в каждом конкретном варианте дискурса.

При этом следует отметить, что в мировой научной литературе отсутствует систематический подход, ставший возможным в связи с «лингвистическим поворотом», к анализу онтологии дискурса со следующих позиций: 1) возможности рассмотрения дискурса как формы конституирования концепта, который в постмодернистском понимании совершенно необоснованно, на наш

взгляд, стремится к объединению с понятием; 2) аргументирования контекстуальной природы факта, который является основополагающим фактором онтологии дискурса; 3) уточнения причин и следствий, ставшего возможным перераспределения значений таких принципов как «рациональный»/«иррациональный» с точки зрения конституирования факта на основании феноменологической интерпретации трансценденций; 4) выявление факторов конституирования и интерпретации, определяющих возможность/невозможность дальнейшей трансформации дискурса того или иного вида посредством элементов этого же дискурса.

Поскольку диссертация направлена на определение и обоснование принципов интерпретации факта и как определённой коммуникативно-семиотической закономерности, а также влияния этих принципов на формирование того или иного дискурса, постольку для данного исследования, в первую очередь, актуальностью обладали направления, связанные с изучением факта как феномена, конституируемого отношением: «язык − мир». Последнее относится к аналитико-философскому направлению, которое представлено многочисленными работами следующих авторов: Г. Фреге, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, Р. Карнап, Остин, Г. Райл, Р. Рорти [Рорти 1998], Г. Энском [Anscombe 2000], Н. Малколм [Malcolm 1993], М. Даммит [Dummett 1991], Дж. Сёрл [Сёрл 1987], Д. Дэвидсон [Дэвидсон 1986], Г.П. Бейкер, П. М. С. Хакер [Бейкер, Хакер 2008], В.А. Суровцев [Суровцев 2010], А.Л. Блинов [Блинов 1982], В.С. Степин [Степин 1994], Л.Ф. Кузнецова, Е.В. Борисов [Борисов 2007], В.А. Ладов (URL: http://philosophy.ru/library/ladov/inten4.htm), (URL: http://philosophy.ru/library/ladov/inten1.htm), Е.Д. Смирнова [Смирнова 2004] и др.

Помимо указанного выше для данной работы особый интерес представляет исследование общности аналитического и феноменологического подходов к видению факта на основании анализа отношений: «язык − мир». Поэтому большое значение имели работы таких авторов как: Б. Смит [Smith 1989], Ч. Моррис, К. − О. Апель, П. Уинч, И.Н. Шкуратов и др. Так как в диссертационном исследовании рассматривается проблема трансформации мира фактов в смыслы

фактов, то особый интерес представляли постпозитивистские и постмодернистские работы таких исследователей как: П. Фейерабенд, И. Лакатос, Ж.Ф. Лиотар, Ж. Бодрийар, Ж. Деррида, У. Эко и др.

В процессе анализа интерпретационных моделей факта особую важность приобретает понятие концептуального каркаса. При разработке концепции оснований моделирования концептуальных каркасов знания автор опирался на концепцию исследовательских программ И. Лакатоса, которая тематически во многом перекликается с концепцией критического рационализма К. Поппера (последняя была в этой связи рассмотрена в аспекте антисциентистского подхода П. Фейерабенда [Feyerabend 1988]), а также на подход К.–О. Апеля к процессу трансформации мира фактов в смыслы фактов.

Объект исследования. В работе представлены два направления: историко-философский анализ и онто-эпистемологическое систематическое исследование. Объектом историко-философского анализа являются подходы различных философских систем к интерпретации факта; объектом онто-эпистемологичексих исследований является факт как феномен, репрезентация которого обусловлена аспектом видения субъекта познания.

Предмет исследования. Предметом историко-философского анализа являются экспликация семантико-прагматических концепций, разработанных в аспекте аналитической, феноменологической, постпозитивистской и постмодернистской философии, и их онто-эпистемологических следствий. В работе большое внимание уделяется семантико-прагматическим и онто-эпистемологическим разработкам Л. Витгенштейна, К.–О. Апеля, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, П. Фейерабенда, К. Поппера, И. Лакатоса, Ж.Ф. Лиотара, Ж. Деррида. Предметом онто-эпистемологических исследований являются основания и способы, конституирующие как факт, так и его интерпретацию.

Цель исследования. Цель работы заключается в следующем. Во-первых, на основании историко-философского исследования эксплицировать возможные средства и способы конституирования факта как результата определённого типа дискурса, и на основании исторической ретроспекции

определить причины, обусловившие цикличность смещения смыслов факта. Во-вторых, определить принципы обоснования корреляции онтологии дискурса и концептуального каркаса на основании репрезентации концептуальным каркасом определённых концептов в конкретном факте. Выполнение намеченных целей позволяет не только проанализировать с точки зрения истории философии становление и развитие принципов понимания феномена факта, но и установить некоторые закономерности коммуникативно-семиотического характера, влияющих на конституирование факта.

Задачи исследования. Для реализации поставленных целей необходимо решение следующих задач:

1) выявить и сопоставить в рамках аналитической, феноменологической, постпозитивистской и постмодернистской традиций принципы легитимации знания;

2) проанализировать и сравнить влияние феноменологической теории значения и принципов аналитической философии на формирование понятия трансцендентности факта, позволяющего аргументировать невозможность бесконечной вариативности факта.

3) критика подхода к основаниям формирования знания в аспекте концепции критического рационализма;

4) эксплицировать понятие интерпретации факта с точки зрения актуальности той или иной пресуппозиции, предопределяющей новый концепт.

5) обосновать синкретичность модели исследуемой реальности на основании ретенциально-протенциальной заданности аспекта видения субъекта познания;

6) разработка онтологической концепции возможных оснований моделирования концептуальных каркасов, определяющейся как феноменологической теорией значения, так и антисциентистским подходом к исследованию научного дискурса, устраняющей проблему догматизма приоритета предельности рационального обоснования.

Методология исследования. Диссертация представляет собой историко-философское исследование, для выполнения которого были применены следующие методы:

1. Метод контекстуального анализа позволяет осуществить экспликацию понятий в дискурсах различного типа.

2. Метод компаративистского анализа позволяет производить корректное сравнение методов конституирования дискурса/факта в аналитической и феноменологической философии в аспекте постмодернистского подхода к онто-семантической проблеме «рассеивания» смысла и т. д.

3. Метод феноменологического анализа позволяет показать, как и на основании чего происходит «перераспределение» значений рациональных и иррациональных факторов, так как именно этим определяется конфигурация того или иного дискурса в конкретном эпохальном (культурно-историческом) срезе. Также феноменологический подход позволяет проанализировать принципы формирования синкретичности модели знания. Основания пресуппозиции рассмотрены в контексте феноменологической теории значения.

4. Метод исследовательских программ И. Лакатоса был использован при разработке концепции оснований моделирования концептуальных каркасов знания.

5. Плюралистический (антисциентистский) подход к исследованию научного дискурса П. Фейерабенда делает возможным проведение анализа различного типа дискурсов с точки зрения отсутствующего критерия достоверности фактора «рационального». То есть данный подход к исследованию дискурса позволяет осуществлять интерференцию значений понятий и концептов разного рода в синхроническом и диахроническом аспектах. И именно результаты данной интерференции могут показать степень и обусловленность критерия достоверности, определяющего рациональность/иррациональность конкретного дискурса.

6. Метод онто-эпистемологической экспликации позволяет выявить и аргументировать, на основании коррелятивного подхода к релятивизации

действительности в аналитической и постмодернистской концепциях, что реальность является не семантической, а онтологической проблемой.

Новизна научных результатов и положения, выносимые на защиту. В настоящем диссертационном исследовании впервые в историко-философской литературе: а) представлена концепция возможных оснований конституирования концептуальных каркасов в рамках феноменологической теории значения; б) разработано понятие трансцендентности факта на основании феноменологической теории значения и принципов аналитической философии, которое аргументировало невозможность бесконечной вариативности репрезентации факта; в) разработано понятие интерпретации факта в аспекте актуальности конкретизированной пресуппозиции, предопределяющей новый концепт; г) в контексте антисциентистского подхода представлен принцип диахронии системы «знание» – «вера», который обусловливает интерпретационную вариативность факта; д) дана оценка значению мифологемы в контексте постмодернистского и постпозитивистского анализа; е) оценён вклад концептуальных разработок аналитической и постпозитивистской традиций в исследование проблемы синкретической модели знания.

Основные положения, выносимые на защиту:

1) Определены причины и методы спецификации проблемы взаимообусловленности феноменов «знание» – «вера» в аспекте историко-философской ретроспекции. Наиболее существенные из них следующие: а) трансформация смысла знания (как и смысла факта) обусловлена трансформацией дискурса; б) тематизация единых принципов рациональных оснований в различных философских системах показывает, что попытки предельного обоснования теоретических систем являются констатацией невозможности дальнейшего рационального следования; в) мир фактов – мир смыслов – это дихотомия, перманентно определяющая актуальность конкретного априорного выбора интерпретации факта субъектом познания.

2) Выявлены общие и различные подходы к тематизации проблемы синкретичности модели исследуемой реальности в феноменологической, аналитической и постпозитивистской традициях: а) когнитивный континуум предопределяет a priori синкретическая модель исследуемой реальности; б) интенциональность контекста всегда обусловливает не только актуальное положение дел, но и потенциальное, как и модель, которая иначе была бы невозможной; в) ретенциально-протенциальная обусловленность модели мира сформирована «феноменом мира», атрибутом которого является субъект познания.

3) Выявлены основания различных традиций понимания реальности и установлены причины и следствия цикличности процесса трансформации знания в результате изменения культурно-исторического дискурса.

4) Эксплицированы понятия мифологемы и метафоричности с точки зрения их роли и значения в процессе формирования теоретического дискурса, что позволило аргументировать принципы «объективации» реальности.

5) Разработано понятие трансцендентной природы факта как феномена бесконечной вариативности познания. Инновация данного понятия в том, что конституирование нового знания – это, с эпистемологической точки зрения, следствие интерпретации факта, которая актуализирована конкретной пресуппозицией. Субъект познания, конституирующий ту или иную фактичность (как случайность, индивидуальность, конкретность, по М. Хайдеггеру) посредством корреляции принципов интерсубъективности и верификации знания, всегда ограничен аспектом видения возможных отношений и следствий, которые обусловлены фактором мира.

6) На основе понятия трансцендентности факта разработана концепция оснований моделирования концептуальных каркасов знания, способная противостоять догматизму приоритетности рационального обоснования, и аргументирующая множественность вариантов системообразующего критерия факта, который структурирует тот или иной когнитивный континуум. Суть основной новации данной концепции состоит в следующем: а) реальность

рассматривается не как семантическая, а как онтологическая проблема; б) факт, как констатация определённого положения дел, формируется тем или иным видом дискурса в соответствии с тем, какой концептуальный каркас знания актуализирован в конкретном дискурсе. На этом основании эксплицирован принцип обусловленности экстраполяции знания феноменом «экзистенциала» (М. Хайдеггер). В рамках данной концепции на основании принципов формирования симулякров приведена критика оснований теории исследовательских программ.

Помимо этого, в диссертационном исследовании получены результаты локального характера: условие согласованности как следование правилу (как один из онто-гносеологических принципов познания субъекта) – это условие, фактически определяющее возможность эмерджентности; ретроспективная обусловленность новизны «фактуального высказывания» (в терминологии И. Лакатоса) определяется для познающего субъекта проявляющейся актуальностью ранее неявной структуры; обосновано, что процесс получения результата не имеет никакого отношения к обоснованию самой возможности получения этого результата.

Теоретическая и практическая значимость результатов исследования. Произведённые историко-философские исследования и представленная в работе концепция оснований моделирования концептуальных каркасов знания вносят существенный вклад как в разработку проблематики цикличности смещения смыслов факта, так и в анализ причин, обусловливающих дерационализацию социокультурного дискурса. Полученные результаты могут использоваться в дальнейших компаративных историко-философских исследованиях, которые не были представлены в данном исследовании, что будет способствовать разработке более целостных структурных представлений как о проблемах современного гуманитарного знания, так и о возможных способах их преодоления.

Представленное в работе понятие трансцендентности факта, обусловливающие вариативные формы репрезентации реальности, в дальнейшем может быть использовано в исследованиях в области философии языка,

когнитивной лингвистике, теории значения, философии науки, философии культуры, семиотике, социологии знания.

Предложенная в работе концепция оснований моделирования концептуальных каркасов знания делает вклад в исследование онто-эпистемологической проблематики и может быть использована для критического анализа современных форм постмодернистских и постпозитивистских представлений.

Результаты диссертационного исследования могут быть использованы в учебных курсах, посвященных аналитической философии и феноменологии, философии науки, философии языка, философии культуры, истории философии, при разработке учебных программ философских специальностей высших учебных заведений.

Апробация исследования. Результаты диссертационного исследования представлены: а) в двух монографиях; б) в двадцати двух статьях, опубликованных в журналах, указанных в Перечне ВАК Министерства образования и науки России, в которых должны быть представлены основные научные результаты диссертации на соискание учёной степени доктора наук; в) в одиннадцати статьях, опубликованных в прочих изданиях.

По теме работы были сделаны доклады на всероссийских и международных научных конференциях: «Проблемы преподавания логики и дисциплин логического цикла» (Киев, май 2004 г.), «Тенденции и перспективы развития современного общества в условиях мирового экономического кризиса» (Москва – Калининград, октябрь 2010 г.), «Модернизация образования, экономики и управления как фактор эволюционирования современного общества» (Москва – Калининград – Смоленск, ноябрь 2010 г.), «Пути повышения уровня подготовки специалистов в высших учебных заведеннях» (Калининград, май 2011г.), «О некоторых аспектах дискурсивной природы факта: роль и значение исследовательских программ И. Лакатоса в процессе обнаружения новых фактов»: «Обшество знания: философия, управление, образование» (Томск, сентябрь 2013 г.); «Обусловленность концептуального каркаса феноменом

трансцендентности факта» (Томск, декабрь 2014 г.); «Aspect of social discourse retrospection» (Международная конференцию по исследованию парадигмы трансформации социальных наук в 2014 году (RPTSS-2014), (Томск, октябрь 2014 г.); «Обусловленность концептуального каркаса феноменом трансцендентности факта» (Томск, декабрь 2014 г.).

Основные положения диссертации были рассмотрены в рамках постоянных научных мероприятий, таких как теоретический семинар Ведущей научной школы «Томская онтологическая школа» и кафедры истории философии и логики Томского государственного университета (2012 – 2014 гг.), а также в рамках научных семинаров кафедры философии Института социально-гуманитарных технологий Томского политехнического университета (2013 – 2014 гг.).

Структура диссертации. Диссертационное исследование состоит из введения, трёх разделов, представленных семью главами, разделённых на параграфы, заключения и списка использованной литературы.

Раздел I. Понятие факта и модели: исторические и современные аспекты

Данный раздел посвящён историко-философскому анализу концепций, повлиявших, по нашему мнению, на развитие представлений о природе факта в контексте социокультурной трансформации. Производимый анализ обусловлен также необходимостью аргументации синкретичности когнитивной модели.

Глава 1. Формирование принципов интерпретации факта в контексте различных философских систем: история конфликта

Проблема соотношения рациональных/иррациональных аспектов в системе формирования научных представлений и фактов является проблемой с большой предысторией: ни одна философская система на протяжении тысячелетий не смогла «проигнорировать» рассмотрение принципов формирования знания, а также принципов взаимовлияния и взаимообусловленности мифологического, теологического и научного дискурсов. Более того, ни одна из философских систем так и не смогла прийти к убедительной (с точки зрения не-включённого субъекта познания) аргументации незыблемости своих выводов. В этой главе дана экспозиция историко-философских принципов и методологических оснований, повлиявших на становление и формирование стандартов интерпретации факта, в исторической ретроспекции рассмотрены возможные основания конституирования научной мысли, установлены некоторые закономерности «смещения смыслов» фактов, которые способствуют преодолению различных интерпретационных коллизий.

Таким образом, кризис современной научной парадигмы, проявляющийся в дерационализации и релятивизации социокультурного дискурса, – это не более чем закономерность с точки зрения истории развития научной мысли, и возможность преодоления данного кризиса, как и в предыдущие эпохи, связана с выработкой определенных нормативных критериев интерпретации принципов,

конституирующих дискурс. Ретроспективный анализ реалистско-номиналистского противостояния показывает, что обоснование плюрализма никак не может способствовать разрешению известного противоречия, так как приоритетность того или иного основания не обусловливается рационально.

Выбор концепций, представленных в первой главе данного исследования, с одной стороны, был произведён на основе необходимости аргументировать предположение о том, что текущая ситуация «смещения смыслов» возникает не в первый раз и имеет свою историю развития и преодоления различных интерпретационных коллизий. С другой стороны, выбор предложенных концепций был обусловлен и тем, что, по нашему мнению, данные концепции оказали и во многом продолжают оказывать наиболее серьёзное влияние на формирование новых принципов анализа научных представлений и конституирования дискурсов различных типов, невзирая на, казалось бы, совершенно несоотносимые методы исследования, предлагаемые каждым из данных направлений.

1.1.1. Конфликт реалистско-номиналистского подходов

В начале XX века в одной из своих работ Э. Гуссерль [Гуссерль 1994] отметил, что в истории философской мысли нет и не было ничего более оригинального характеристики времени Августина Блаженного: «Но как может быть прошлое и будущее, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет? А если бы настоящее не уходило в прошлое, то это было бы уже не время, а вечность» [Августин 2003, 200]. Данное рассуждение Августина одновременно указывает на «противостояние» времени и вечности и на сосуществование (со-положенность) данных категорий, что с философской точки зрения не является девиантным, но в аспекте физической (естественнонаучной) картины мира выглядит неоднозначно. Физическая картина мира, основополагающим фактором которой является непротиворечивость принимаемых положений (моделей, теорий и т.п.), не допускает возможности внутрипарадигмального противоречия, поэтому только

парадигмальная вариативность как репрезентация множества аспектов видения реальности снимает вышеуказанную противоречивость посредством своеобразного «параллелизма». В связи с этим возникает вопрос в духе работ Августина: можно ли *знать* ложное. Другими словами, является ли одним и тем же положение дел, описанное выражениями «знаю…» и «думаю, что знаю…»? Приведённый выше «параллелизм» физических теорий, очевидно, положительно свидетельствует об этом, что, в свою очередь, говорит о степени переоценки аподиктичности ratio. Таким образом, эта проблема сводится к следующему: отрицание понятия не является отрицанием референта.

Для Августина, как представителя реалистического направления, безусловно, понятие истины приоритетно (хотя это также актуально и для номиналистов), и именно это понятие в конечном итоге определяет область веры и область знания: «Обо всем, что мы знаем, мы можем совершенно правильно сказать, что мы в то и верим, но не обо всем, во что верим, можем сказать, что мы то и знаем» и «Ведь говорил я не то, что постиг умом, а то, что успел […] усвоить себе памятью, и во что […] уверовал. Знать же – нечто совсем иное» [Августин 2004, 205-206]. Поиск концептуального отличия знания, т.е. попытка рационального структурирования целостного дискурса вне интуитивного фактора его конституирования, приводит Августина к следующим выводам: настоящий разум – это добродетель (способ видения разума указывает на то, что, очевидно, речь идет о понимании), а безразличное знание – это знание различных вещей (знание линии и знание сферы). Естественно, немаловажную роль в познании (понимании) имеет и сам объект познания: «И Бога мы постигаем умом, и известные научные положения мы также постигаем умом, тем не менее, они весьма различны между собой» [Там же, 212]. Августин неоднократно делает утверждение о том, что универсалии как истинно сущие (истинно существующее) не пребывают в вещах преходящих. Таким образом, учитывая приоритетность истины, по Августину: «Основные начала рассуждения суть истина» [Там же, 252], и, не забывая о том, что объекты познания различны, не может быть ничего неожиданного в том, что вера, как инстинктивное постижение, в какой-то степени конституирует знание как

абстрагированное постижение реальности. Наверное, именно поэтому никогда не удавалось определить координаты точек рациональной модели, начиная с которой невозможно утверждение/констатация: «Я думал, что знаю…».

В этой связи представляется актуальным определение абстрагирования Фомы Аквинского: «Познавать нечто, в действительности существующее в индивидуальной материи, но не как существующее в какой-то материи – есть абстрагировать форму от индивидуальной материи, представленной чувственными образами» [Фома Аквинский 2004, 337]. Номиналист Аквинский абстрагированную форму, по всей вероятности, представляет как возможность познания, связанную с материальным аспектом, ибо материя – возможность индивидуации: «Наш интеллект познает материальное, абстрагируя [интеллигибельные виды] от фантасмов, а через материальное […] мы переходим к некоторому познанию нематериального» [Там же, 371]. Следовательно, ни теологический, ни научный дискурс не могут, по определению, конституироваться посредством различного инструментария, а в качестве последнего выступает язык. Августин неоднократно указывал эту проблему: «Если же ты отрицаешь, что кажущееся мне есть мир, то делаешь предметом спора имя, т.к. я называю это миром» [Августин 2004, 71-72]. Проблема образования понятия, как итог спекуляции, − это, по сути, проблема референции (проблема отношений имени и мира). И если номиналисты (Фома Аквинский), как и реалисты (Августин), отдают себе в этом отчет, то есть существует полное осознание того, что понятие и референт, мир и имя – это, не могущие совпадать, с точки зрения интеллектуальных возможностей, реалии, то в более поздние эпохи данное осознание исчезает, и в период формирования позитивистской парадигмы заменяется отождествлением вышеуказанных реалий.

Проблема универсалий имеет различные *решения* только с точки зрения весьма удаленного от ее сути рассмотрения. Так, Фома Аквинский неоднократно отмечает: «Если наш интеллект, первоначально существующий в потенции, затем познает актуально, то надлежит, чтобы это имело причиной некий интеллект, который всегда актуален. Следовательно, интеллигибельные виды, посредством

которых мы познаем, имеют причиной некие отдельные субстанции» [Фома Аквинский 2004, 353].

Безусловно, Аквинский при этом формулирует множество аргументов в пользу невозможности универсалий в понимании Платона: «Платон же полагал […], что сами по себе субсистируют отделённые от материи формы вещей, которые он называл идеями, посредством причастности которым, как он говорил, наш интеллект познает все» [Фома Аквинский 2002, 357], – но это, с одной стороны, убеждает самого Аквинского в целесообразности со-положенности (возможно, сопричастности) рациональных и иррациональных элементов дискурсов, а с другой стороны, интеллигибельно и чувственно познаваемое остается *иерархически упорядоченным* только посредством интеллектуальных предпосылок.

Для того чтобы данное предположение выглядело обоснованным, обратимся к истории вопроса: к так называемой критике идей Платона у Аристотеля. Во-первых, регрессивное множество идей, обусловленное, по Аристотелю, феноменом «третьего человека» – это показатель несостоятельности мира эйдосов как умопостигаемых сущностей (невозможно бесконечное число идей для того, что соотносится и для того, с чем оно соотносится). Во-вторых, умопостигаемые сущности – это сущности, постигаемые интеллигибельно, но это сущности, которые не являются (и не могут являться) перводвигателем, это объекты, структурирующие действительность, которая, как реализация «формы» и «материи» (принципы индивидуации), представляет собой в одно и то же время актуально лишь один (крайний) член противоречия, тогда как потенциально есть и другой (крайний) член противоречия: «[…]и движение кажется некоторым осуществлением, но незаконченным; причина в том, что не закончено то сущее в возможности, осуществление которого есть движение» [Аристотель 1976, 290]. В самом деле, не может же бесконечное множество вещей (сущностей), реализовавшихся, по Аристотелю, «тут» и «теперь», репрезентировать первосущее, что также не представляется возможным и у Платона (демиург – это не эйдос в вышерассмотренном смысле).

«Действительное» и «возможное» Аристотеля – это актуальные категории философии и науки, постулирующие (описывающие) определенный дуализм; основополагающей интенцией данного аристотелевского противопоставления является необходимость исследования, определения «сути вещи», на что, собственно, и обращал внимание Стагирит в критике теории идей (скорее всего, Аристотель полагал одной из основных интенций теории идей Платона – определение/поиск так называемой сути вещи, посредством которой, очевидно, и возможно преодоление дуализма).

Таким образом, аристотелевская критика теории идей Платона – это одна из возможных интерпретаций платоновского дуализма. В связи с этим невозможно игнорировать следующее рассуждение Ж.Ф. Лиотара: «Остаётся фактом, что платоновская речь, восхваляющая науку, ненаучна […] Научное знание не может узнать и продемонстрировать свою истинность, если оно не будет прибегать к другому знанию-рассказу, являющегося для него незнанием […] Аристотель […] отделяет описание правил, которым должны подчиняться высказывания, считающиеся научными […], от исследования их легитимности […]» (URL: http://www.libok.net/writer/3707/kniga/10952/liotar_janfransua/sostoyanie_postmoderna/read/22).

Следовательно, сопоставление и сравнение оснований реалистского и номиналистского подходов, неизбежно приводит нас, в том числе, и к проблеме отсутствующего субъекта познания в аспекте «третьего мира», которая вновь приобрела актуальность в средине XX века. В этом контексте необходимо остановиться на одном из выводов И. Лакатоса, сделанном им в связи со сравнительным анализом исследовательских программ К. Поппера ([Popper 1968], [Popper 1972]) и Т. Куна ([Kuhn 1961], [Kuhn 1970]): «*Рост науки, каким он предстаёт в рациональной реконструкции,* имеет место, по существу, в мире идей, в платоновском или попперовском «третьем мире», в мире знания, ясность и чистота которого не зависят от познающего субъекта» [Лакатос 2003, 146-147]. Если иметь ввиду, что «третий мир» рассматривается как мир высказываний и *объективного* знания, то сразу же следует вопрос по поводу того самого субъекта

объективного знания, то есть если речь идёт о знании (тем более о его *качестве*), то, значит, онтология данного дискурса (явно или неявно) структурирована субъектом познания, в противном случае, наделив «третий мир» статусом некой *над-субъективной* истины, мы бы окончательно потеряли бы возможность «роста науки», то есть процесс порождения новых знаний был бы совершенно исключён (для нас). Поскольку онтология субъекта познания предполагает не только дихотомическую схему отношений (субъект - объект), но и наличие акторских свойств последнего, так как субъект определяется реализовывающейся возможностью *действовать*, постольку *явное* его игнорирование может являться свидетельством следующего: либо процесс познания имеет иррациональную природу, либо субъект познания наделяется всего лишь супплетивным (заменяющим) статусом. Естественно, ни первое, ни второе следствие не является приемлемым с точки зрения онтологии субъекта. Следовательно, онтология субъекта, как и онтология дискурса знания, конституируют познавательный процесс таким образом, что даже отрицание какого-то понятия всё-таки *не может* обусловить исчезновение самого референта.

1.1.2. Очевидность и неочевидность знания с точки зрения природы факта в контексте эпистемологии У. Оккама

Как представитель номинализма XIV ст. У. Оккам, с одной стороны, был последователем аристотелизма, а с другой стороны, он был свидетелем окончания средневековой истории противостояния двух традиций – реализма и номинализма, и, бесспорно, второй фактор обусловил позиции Оккама-аристотелика таким образом, что, как минимум, реальное – номинальное, пребывая в состоянии противоречия, стали абсолютно невозможны вне этого противоречия: «У Оккама все решительно единично. Но у него же и все решительно универсально» (URL: http://www.textfighter.org/teology/Philos/Losev/filosofiya_losev_af_srednevekovaya_dialektika.php), – утверждает А. Лосев. Конечно же, логико-эпистемологические

взгляды У. Оккама имеют предысторию (этой предыстории посвящен предыдущий параграф), но именно данный вариант реалистско-номиналистского противоречия может помочь нам в какой-то степени выяснить причины и способы формирования новой парадигмы знания (парадигмы знания Нового времени).

Итак, вопрос о соотношении веры и знания продолжает сохранять актуальность в работах У. Оккама, который, оставаясь номиналистом (по крайней мере, формально), не рассматривал веру как некую универсальную абстракцию: «Некоторые [истины] познаются нами только на основании веры» [Оккам 2010, 73]. У. Оккам представляет различные виды/«подразделения» знаний, каждый из которых обладает конкретно определенными свойствами, и вопрос о сводимости/несводимости этих «подразделений» знания может быть решен только с точки зрения номиналистско-реалистских отношений, т.е. с точки зрения существования/не-существования общего и единичного. Последнее, очевидно, определяется отношением субъекта и объекта знания, как одной из основополагающих предпосылок формирования дискурса как такового.

У. Оккам постоянно обращает внимание на проблему природы знания: знание не является, во-первых, автономной неизменяемой системой, поэтому существует необходимость в анализе процесса становления и дальнейшего развития силлогистического рассуждения, во-вторых, знание соотносится с истиной, то есть имеет определенное истинностное значение, что обусловливается не грамматически, а логически. Другими словами: дискурс знания конституируется определенным образом, что и выражается посредством логического компонента*. Поскольку знание – это и очевидное знание, и очевидное знание необходимого, и знание истины как результата рассуждения, и знание как заключения, так и посылок и заключения, и знание – научное знание, представленное интегральными частями как система «начал и заключений» [Там же, 73], постольку данный способ познания/понимания требует не только систематизации, но и, возможно, иерархизации уровней познания/понимания.

* Возможно, тезис Л. Витгенштейна: «Мир – это факты в логическом пространстве» имеет отношение именно к такого рода положению дел.

««Знание» есть очевидное знание необходимой истины, полученное в результате силлогического рассуждения из очевидного знания необходимых предпосылок. И в этом случае знание отлично от ума, который является знанием начал» [Там же, 73-75], – рассуждает У. Оккам, ссылаясь на Аристотеля, который, пытаясь сформулировать характеристики научного знания, признает разницу между «Знанием» и «Верой» в силу их различного способа «постижения»: «Мы все предполагаем, что известное нам по науке не может быть и таким и инаким […] то, что составляет предмет научного знания (to epistēton), существует с необходимостью, а значит, вечно. […] Существуют принципы, [т.е. посылки], из которых выводится силлогизм и которые не могут быть получены силлогистически, а значит, их получают наведением. […] Человек обладает научным знанием, когда он в каком-то смысле обладает верой и принципы ему известны. Если же [принципы известны ему] не больше вывода, он будет обладать наукой только привходящим образом» [Аристотель 1983, 175]. Здесь следует, прежде всего, отметить основания статуса научного знания (то, что существует вечно), которые и легли в основу нововременной парадигмы знания, и именно данный статус указывает одновременно и на некую непостижимую общность знания, и на необходимость его непознаваемых посылок. Позже, в рационализме, это приобретет характер необходимости принятия известной аксиоматики.

Фактически онтологический статус знание получает посредством утверждения так называемого принципа *наведения*. Безусловно, Аристотель настаивает на реальности разных видов знания, так же как и У. Оккам, но ввиду того, что принцип иерархии знания может быть определен различными аспектами, мы, в конечном итоге, имеем возможность (на примере неопозитивизма и постмодерна) наблюдать следующее положение дел: абсолютное исключение принципа *наведения* («общие начала» изъяты) и введение принципа эффективности посредством установленной компетентности.

В связи с вышеизложенным возникает вопрос о возможности/невозможности единого субъекта всей науки, так как к этому имеет непосредственное отношение номинальное – реальное. А. Лосев отмечает:

«Бессмысленно спрашивать о том, что является субъектом логики, или естественной философии, или метафизики, или этики, поскольку такой вопрос предполагает, что нечто является субъектом логики […], но это […] ложно, ибо нет никакого единого субъекта всей [науки], но у ее различных частей имеются различные субъекты» (URL:http://www.textfighter.org/teology/Philos/Losev/filosofiya_losev_af_srednevekovaya_dialektika.php). Действительно, субъект науки (как субъект предмета) единым быть не может, тоже самое касается и объекта науки, но, памятуя об интегральной схеме познания (научного знания), у нас возникает следующая всем хорошо известная проблема: субъектов науки множество, как и, собственно, множество наук, но представление о субъекте науки, как таковом, и представление о науке, как таковой, очевидно, все-таки единичны. (Возможно, это один из тех аспектов, который и предопределил невозможность противоположности единого – многого, «реального» – «номинального» с точки зрения гносеологической ретроспекции). Именно поэтому У. Оккам вынужден использовать объяснение данного противоречия посредством уточнения степени/уровня единства субъекта науки, ссылаясь при этом на работы Генриха

Гентского и Дунса Скота [Скот 2001]: «В метафизике среди всех субъектов первым первенствованием предикации является сущее, а первым первенствованием совершенства является Бог» [Оккам 2010, 83]. И все-таки, по У. Оккаму, ни субъект, ни объект знания не обладают формальной причиной, так как «знание получает один только разум» [Там же, 79].

Номиналист У. Оккам использует понятие «интенция» (как и интенциональность) с целью уточнения того, что определяется как субъект знания. И в этой связи возникает вопрос, почему субъект знания, как предмет суждения с точки зрения логики, приобретает некое интенциональное свойство? Именно этот феноменологический аспект знания (хотя и с некоторым изменением: не отражение предмета мышления, а направленность последнего на предмет) неоднократно будет актуализирован (как явно, так и неявно) в рационализме и в неопозитивизме, потому что для данных направлений (также

как для номинализма и реализма) оставалась и продолжает оставаться основополагающей проблема реальности, не актуальной для сознания: «[…] Имеется много [вещей], о которых он (познающий – п. м. – М. Г.) никогда не размышлял; следовательно, никакая единичная вещь не является субъектом [данного высказывания]» [Там же, 85].

Безусловно, интенциональность познания определенным образом соотносится с абстрагированным и интуитивным знанием. У. Оккам неоднократно указывает на самоочевидность разумного (рационального) познания (и суждения) вне эмпирического аспекта, то есть проблема соотношения язык – действительность в этом случае рассматривается как соотношение, элементы которого имеют определенную степень автономности: «[…] Никакой акт чувственной части души не есть непосредственная […] причина […] какого-либо акта суждения самого разума» [Там же, 95]. И это в какой-то мере приводит автора к выводу о том, что абстрагированное знание и интуитивное знание могут существовать в отношении одного и того же объекта познания одновременно. Вопрос о том, является ли абстрагированное и интуитивное знание реальностью, решается им, скорее, положительно, хотя и не без осложнений, так как в этом случае мы с необходимостью можем (и будем) знать интуитивно, «что эта вещь не существует» [Там же, 99], то есть нам *известны* несуществующие вещи. Тем не менее интуитивное знание признается в качестве того необходимого условия, благодаря которому только и возможна модель «познавательного процесса» как таковая, которая не может игнорировать опытную составляющую [Аристотель 1978, 345]. Таким образом, номинализм в трудах У. Оккама демонстрирует совершенно естественное в данном случае противоречие, утверждает А. Лосев: «[…] Бог у него мыслит только единичное. Однако тут же утверждается, что у Бога существуют все общие идеи»(URL:http://www.textfighter.org/teology/Philos/Losev/filosofiya_losev_af_srednevekovaya_dialektika.php), и именно поэтому автор «Эпистемологии» неоднократно утверждает, что общий термин сказывается о многом.

Ранее указывалось на проблему существования несуществующей вещи. Данная проблема, по всей видимости, имеет иррациональный характер не только с точки зрения номинализма. Поскольку вера и знание (как рационально познанное) противопоставлены у У. Оккама, постольку объекты веры и знания должны быть различны. Но возможно ли это? Рассмотрим следующее рассуждение: «[…] Ведь есть противоречие в том, чтобы видение было, а ничего не было видено […] видение есть абсолютное качество, отличное от объекта […]» [Оккам 2010, 103]. Фактически речь идет об утверждении типа: «Я видел то, что [там] ничего не видно», – из которого может следовать: «Видел то, чего [там] не было». Можно сколько угодно эксплуатировать логико-грамматический аспект данного высказывания, но оно не может разрешить положительно данный нонсенс, так как семантика этого высказывания положительно нам указывает лишь на то, что «Значит, видел разные (вещи) видения: объект и то, что видел, – разные объекты». Следовательно, *объект* видения и его репрезентация (возможно, репрезентация его отсутствия!) – это констатация паранепротиворечивого дискурса, конституэнтами которого, в обязательном порядке, являются оба указанных элемента: «[…] Известное положение теологов: «Все, что Бог производит посредством вторичных причин, он может непосредственно производить и сохранять без них»» [Там же, 103] и «[…] Нет противоречия в том, чтобы то, что зрится, было ничем актуальным вне своей причины, только бы оно могло существовать в действительности либо некогда существовало в природе вещей» [Там же, 107], – по сути, это основной принцип естественных (позитивных) наук – принцип обусловленности и изменения. Не случайно А. Лосев приходит к следующему выводу: «Перед Оккамом витала наша теперешняя неопозитивистская идея освободить смысловую функцию от всякого физического, физиологического и психологического груза» (URL: http://www.textfighter.org/teology/Philos/Losev/filosofiya_losev_af_srednevekovaya_dialektika.php). Но У. Оккам представлял интенцию, как указывалось выше, несколько иначе: интенция у него и универсальна (как знак, обозначающий многое), и единична (поскольку существует единственная вещь), из чего следует

актуализация онтологического аспекта номинализма, так как в противном случае противоречивость рассуждений исключила бы их рациональность и обусловила невозможность их соотнесения с научным знанием. И утверждение не-тождества универсалий и субстанций посредством невозможности последних быть частью высказываний/рассуждений еще раз указывает с необходимостью на параллелизм явлений: язык – действительность. Поэтому вывод о том, что познание бесконечности (посредством общего) не является (и не может быть) познанием/пониманием единичного, так как «один объект не может быть отличен от другого» [Оккам 2010, 135], совершенно закономерен с точки зрения номинализма (с позиций противоречия, для которого интенция, как основополагающий акт мышления, – это «то особое бытие, в котором еще нет никакого различия», по А. Лосеву (URL: http://www.textfighter.org/teology/Philos/Losev/filosofiya_losev_af_srednevekovaya_dialektika.php)). Таким образом, неопозитивистская модель знания имеет очень солидную предысторию, что частично объясняется противоречивостью номинально-реального.

1.1.3. Неопозитивистские основания опровержения и возможности предсказания в системе знания К. Поппера

С точки зрения истории рассматриваемого нами вопроса концепция фальсификационизма К. Поппера ([Popper 1972], [Popper 1960], [Поппер 2008]) представляет особый интерес по следующим причинам. Во-первых, знание, как естественным образом фальсифицируемая система, обладает особым статусом в сравнении с другими нарративными системами, и поэтому особый интерес вызывают те отличительные признаки, посредством которых К. Попперу удаётся фальсификация знания без отождествления систем последнего с другими системами. Во-вторых, К. Поппер предлагает весьма оригинальную интерпретацию понятия «рациональность», так как для последнего совершенно не

обязательно «дедуктивное развитие». И, в-третьих, проблема стандарта, как объективной истины, предопределяет неизбежность ошибки [Гончаренко 2013].

Итак, К. Поппер отмечает, что проблема «вероятности» и проблема «правдоподобности» (теории) – не одно и то же, хотя, безусловно, обе эти проблемы актуальны с точки зрения цели науки. Вероятность как возможность чревата невероятностью: «[д-р Брук – Уовел – п. м. – М. Г.] посоветовал мне не говорить, что наука стремится к невероятности, а просто сказать, что она стремится к максимальному содержанию» [Поппер 2004, 364]. Поэтому прогресс науки как возможность более высокого порядка и вероятность знания как «отсутствие содержания у высказываний» [Там же, 365] – далеко разошедшиеся направления, по К. Попперу. В этом случае невозможно отказать в оригинальности вывода: прогресс не может быть ограничен невероятностью (и логической невероятностью в том числе). Ссылки на Аристотеля и других древнегреческих философов указывают на осознанное желание К. Поппера *обнаружить* именно тот аргумент, по отношению к которому как «вероятность», так и «невероятность» будут пребывать в абсолютно равных позициях: «Об этом свидетельствует другой его [Ксенофана – п. м. – М. Г.] фрагмент […], говорящий о том, что даже если бы нам случайно удалось найти и высказать окончательную истину (т.е., как мы бы могли сказать, абсолютно правдоподобное утверждение) мы бы не могли знать об этом» [Там же, 395].

Таким образом, к вышерассмотренным категориям имеет непосредственное отношение и вопрос о предсказании научной теории, и её проверяемости: возможность/невозможность обусловливают само предсказание (допустимость использования метода предсказания дельфийского оракула* само по себе уже указывает на не-исключительность науки как вида деятельности, так как использование общего критерия говорит об общности возможностей и целей). При этом К. Поппер не смущается контекстуальным пересечением понятий

* Наверное, именно по причине трудности разграничения предсказания – познания метод экспертного прогнозирования посредством организации системы сбора экспертных оценок, их статистической обработки и последовательной корректировки на основе результатов каждого цикла обработки получил название «дельфийский метод».

«прогресс» и «предсказание» (возможно, «предвидение»), вследствие чего паранепротиворечивым образом совпадают контексты употреблений данных понятий: «Я утверждаю, что если мы *знаем*, какой должна быть хорошая научная история и даже до её проверки нам известно, какого рода теория будет еще лучше[…]. Это есть то (метанаучное) знание, которое дает нам возможность говорить о прогрессе в науке и о рациональном выборе теорий» [Там же, 362]. Повествование (как нарратив) и научная теория, действительно, структурированы критерием достоверности (в смысле философии позднего Л. Витгенштейна), но с точки зрения неопозитивизма вера в определенное положение вещей и вера в научную теорию (которая описывает, безусловно, тоже определенное положение вещей) не является одним и тем же феноменом, так как рационально-эмпирический уровень обоснования – основополагающий критерий второго, но не первого, и именно поэтому акт предсказания не может быть соотнесён (и отождествлен) с актом познания (как элементом системы знания). Апелляция к метанаучности знания – ни что иное как признание/утверждение сопричастности системы знания статусу иррационального.

Также одним из затруднительных моментов на пути позиционирования приоритета ratio оказывается проблема реального выявления несоотносимости постулата и догмы. Необъяснимо выглядит и сам идеал науки как аксиоматизированная дедуктивная система, по К. Попперу [Там же, 368]. И именно в форме дедуктивной системы «мы вынуждены развивать наши теории» [Там же, 369].

Таким образом, утверждая экзистенциальность формы дедукции и невозможность элиминирования аксиоматической формы, структурирующей систему знания, автор концепции фальсификационизма неявно признаёт присутствие априорных факторов. Именно ввиду столь сложной и неоднозначной системы «подтверждения/утверждения, опровержения» теории/знания и использования факторов «двойного назначения», К. Поппер вынужден заменить, собственно, критерий рациональности науки критерием здравого смысла (возможно, целесообразности): «Рациональность науки состоит в рациональном

выборе новой теории, а не в дедуктивном развитии теорий» [Там же, 369]. И это возможно по причине использования критерия прогресса, сориентированного в данной системе отсчета исключительно на практику, поэтому именно фактор эмпирической проверки по отношению к ratio приобретает приоритетность. Другими словами, противопоставление рациональности и иррациональности усугубляется еще и тем, что интерпретация рационального приобретает, как минимум, неоднозначность, то есть последняя может быть аргументирована и как целесообразность, что само по себе не исключается и для фактора иррационального. «Вместе с тем почти вся значительная часть исходного знания, которую мы постоянно используем в любом неформальном обсуждении, по практическим основаниям необходимо будет оставаться бесспорной, и ошибочная попытка поставить под вопрос все, т.е. начать с нуля, легко может привести к крушению критических споров» [Там же, 397], – делает заключение К. Поппер. И данное заключение весьма показательно: утверждается невозможность рационального вне обусловленности (возможно, со-положенности) иррациональным. Апелляция К. Поппера к Адаму также симптоматична: попытка определить положение Адама как интеллектуальную невозможность осуществления чего-либо в противовес «человеку», совершившему акт познания, во-первых, совершенно не обоснована, так как именно Адам совершил первый акт познания в силу наличия свободной воли, экзистенциальность которой фактически отрицается К. Поппером посредством признания теоретической необходимости дедуктивной формы, а во-вторых, учитывая образную природу сравнения, нельзя игнорировать его (*эпистемологическую*) некорректность, так как противопоставление факторов рационального/иррационального само по себе исключает определение приоритетности одного из них на основании возможности утверждения аксиоматической приоритетности одного из этих факторов. Вследствие признания такого положения дел мы автоматически допустили бы и нормативность иррационального «поглощения» ratio, с чем категорически не согласен сам К. Поппер (хотя сам принцип фальсификационизма, по сути, и является следствием постоянно обнаруживаемых «сбоев» рациональных систем).

Таким образом, диалектическая природа противоречия (рационального) не может быть исключена для определенных теоретических систем, иначе в противном случае они приобрели бы статус догматических систем, что неприемлемо с позиций фальсификационизма.

Наверное, именно приведенный выше пример парадоксальности (мышления) может в какой-то степени объяснить нам использование К. Поппером истины научной и соотношение её с истиной метафизической: «Сама идея ошибки и способности ошибаться включает в себя идею объективной истины как стандарта […] идея истины является *регулятивной идеей* […] *истина не является единственной целью науки* […] *мы ищем интересную истину* – истину, которую нелегко получить… Просто истины нам недостаточно, ибо мы, прежде всего, ищем *ответ на наши проблемы*» [Там же, 383]. Итак, мы видим: стандарт истины предопределяет ошибку, поэтому истина естественнонаучная логически невероятна. К. Поппер фактически предпринимает попытку «узаконить» следующее положение: невзирая на безусловную противоположность рационального/иррационального факторов, мы должны признать возможность бесконечной модификации научной истины, обусловленной прагматикой дискурса, даже если «*интересная истина*» не будет иметь никакого отношения к ratio. Таким образом, с одной стороны, научная тория, имеющая обоснования, не является иррациональной, а с другой стороны, научная теория может и не иметь обоснования, и это не лишает последнюю научного статуса. Данное, ничем не скрываемое противоречие с точки зрения концепции языковых игр Л. Витгенштейна, конечно, преодолимо, но это не устраивает самого К. Поппера, так как всё подлежит фальсификации. Действительно, идея истины как (возможного) правдоподобия не так уж и нова с точки зрения истории философии, но не с точки зрения истории позитивизма. «Истина», как и множество наиболее подходящих объяснительных теорий, утверждает К. Поппер, не обладает, по определению, наиболее важным позитивистским качеством – рациональностью, и это является противоречием, скрыть которое в пределах позитивистского дискурса невозможно. (Признание же в духе позднего Л. Витгенштейна: «здесь

играется такая игра…», также не представляется возможным, так как основания этой игры «подрывают» основополагающий критерий позитивизма – рациональность*). В этой же связи К. Поппер приводит и эволюцию своих взглядов: «В прошлом я иногда сам говорил подобным образом […] если мы говорим так ясно, как можем […] то нет большого вреда в появляющихся иногда неясностях при выражении наших чувств и интуитивных представлений о вещах. Лишь совсем недавно я задумался над тем, действительно ли используемая нами идея истины столь опасно неопределенна и метафизична. Почти сразу я понял, что это не так и нет никаких особых трудностей в применении к ней фундаментальных результатов Тарского» [Там же, 386]**. Из чего следует: все, что угодно приемлемо, если оно по каким-либо причинам востребовано, «истина» же как таковая, в смысле рационального построения дедуктивной системы, исчезает вовсе – данный критерий остается невостребованным. Рассуждение К. Поппера по поводу контрпримера для основополагающей аксиомы аксиоматической системы также является показательным: «[…] У нас имеется аксиоматизированная теоретическая система […], позволяющая нам предсказать, что определенные события не происходят, и что мы окрыли контрпример […] этот контрпример удовлетворяет большей части наших аксиом […] за исключением той, независимость которой обосновывается этим контрпримером» [Там же, 399]. Как видим, проблема реальности и проблема истины когерентны: суппозиция первой (в той или иной традиции) − обязательное условие конвенции в отношении второй.

Предлагаемая К. Поппером идея эволюционирования теорий (ввиду нормативности их фальсификации), также как и выше приведенное заключение о когерентности реальности и истины, обусловленное «контрпримером», приводит

---

* Ни по этой ли причине так выглядит и современный западный социально-политический дискурс: демократизация Ближнего Востока (как и других стран) необходима посредством военной кампании, многотысячные жертвы которой объясняются некими техническими сбоями, которые не могут быть истолкованы как недемократические и т.д , по определению.

** Здесь К. Поппер имеет в виду семантическую концепцию истины А. Тарского, представленную в работе «Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия: становление и развитие» [Тарский 1998].

его к утверждению, что любая теория со временем (следовательно, в связи с изменением возможного опыта и формированием новых концептов (знаний и смыслов)) «трансформируется» в ряд «неявных определений и соглашений» [Там же, 401]. Но последнее не является основанием признания К. Поппером вероятностной природы теории знания, то есть, невзирая на констатацию определенного положения дел, К. Поппер попросту игнорирует проблему компетенции теории. Конвенция и дефиниция, бесспорно, обладают определенным уровнем знания, так как иначе были бы невозможны, и именно их конфигурация и определяет структуру логико-эпистемологического пространства теоретической системы. Другими словами, такого рода трансформация теории не может быть представлена как процесс *приобретения новой сущности*, в этом и состоит природа *теории* как таковой и ее компетенции. Таким образом, К. Поппер неявно демонстрирует физикалистскую установку, но в отличие от представителей физикализма [Ладов 2010, 37] он не занимает позицию антиреализма по отношению к познавательным возможностям.

Рассуждая о структуре мира и универсальных теориях, неопозитивист К. Поппер обращается к странному, на первый взгляд, противопоставлению: с одной стороны, он утверждает, что математическая структура и универсальная теория a priori являются описаниями различных объектов [Поппер 2004, 402], а с другой стороны, он констатирует, что мы должны стремиться к объяснительным теориям: «Мы должны делать действительные догадки относительно структуры мира» [Там же, 406]. Следовательно, объяснительные теории либо не имеют непосредственного отношения к нашим когнитивным возможностям, либо математические структуры, будучи описанием логико-эпистемологического континуума, никак не соотносятся с репрезентируемым данным континуумом объектом. По понятным причинам, ни первое, ни второе следствие не может быть удовлетворительным. Фактически данное смешение, наложение и одновременное противопоставление представленных структур еще раз указывает на попытку объединения объективного мира и коммуникативного пространства, в результате чего фальсификационизм К. Поппера начинает напоминать следующее положение

вещей: «С точки зрения научного реализма, ориентированного на физическую реальность, платонизм будет выражать антиреалистическую установку. Однако, если переходить от умеренного (научного) к […] радикальному реализму, признающему, помимо физического мира существование объективных абстрактных сущностей в мире метафизическом, то платонизм […] будет […] охарактеризован как проявление реалистической онтологической позиции» [Ладов 2010, 32-33]. Это и является одной из основных причин столь прозрачных *парадоксов* концепции фальсификационизма и именно поэтому автору данной концепции не нужны идеи «подлинных объяснений»: «Но мне эта идея (идея предсказания – п. м. – М. Г.) представляется совершенно необходимой частью этой эпистемологии, которая рассматривает как прогрессирующую ко все более хорошим объяснительным теориям, т.е. создающую не просто хорошие инструменты, но подлинные объяснения» [Поппер 2004, 412-413]. Подлинные объяснения наряду с трактовкой аксиоматического знания (природы аксиом) – это далеко не все «контраргументы» автора к концепции фальсификационизма, возможность которых обусловлена утверждением приоритета ratio как атрибута знания. Возможно, именно этот атрибут во многом и предопределил вариативность смысла десигната понятия «реальность», если иметь ввиду онтологический реализм Платона и реализм физикализма.

Итак, в заключение рассматриваемой проблематики фальсификации теорий (утверждений и т.д.) обратимся к примеру следующего экзистенциального утверждения К. Поппера: «Существует конечная последовательность латинских двустиший такого рода, что если её произнести соответствующим образом в определенное время и в определенном месте, то сразу же после этого появится дьявол, т.е. человекоподобное существо с рогами и копытами» [Там же, 414-415]. Данное экзистенциальное утверждение сам К. Поппер рассматривает как верифицируемое, но неэмпирическое, так как наделяет его метафизическим (ненаучным) статусом в противовес тем позитивистам, для которых верифицируемость определяет эмпиричность (научность). Что из этого следует и почему позитивист К. Поппер допускает верифицируемость неэмпирического

утверждения? Во-первых, автор концепции фальсификационизма указывает на то, что данное утверждение – ложное утверждение, фактически подтверждая это возможностью верификации непроверяемой (неэмпирической) теории. Оппоненты-позитивисты предлагают не менее «экзотический» вариант рассмотрения данного утверждения как ложного эмпирического утверждения. И таким образом, мы имеем два разных варианта известного утверждения: как ложное метафизическое утверждение (К. Поппер), и как ложное эмпирическое утверждение (позитивисты), с которыми не согласен сам К. Поппер, поскольку: «Эмпирически оно (утверждение – п. м. – М. Г.) неопровержимо, никакое реальное наблюдение не способно обосновать его ложности» [Там же, 415], но не существует также и оснований, подтверждающих его истинность. Феномен эмпиризма в данном случае исчезает, также как и сама возможность верификации неэмпирической теории в концепции антиреалиста У.В.О. Куайна [Куайн 1986], который утверждает, что «значение формируется в самом языке еще до обращения к непосредственному чувственному опыту» [Ладов 2010, 34]. Во-вторых, приведенный нарратив, по каким-то никому неизвестным рационально-эмпирическим принципам, рассматривается постпозитивистами как эмпирическое (научное) утверждение, при этом они не утруждаются сформулировать хотя бы признаки, осуществляющие демаркацию рационального/иррационального.

Таким образом, признавая разницу между «эмпирическим» и «рациональным», К. Поппер, как и нео-постпозитивисты, не признает смысл и значение «иррациональных» десигнатов на основании отрицания эмпирического характера последних, что не может выглядеть обоснованным, учитывая факт перманентного рационально-эмпирического «жонглерства» в контексте обоснования позитивистского аспекта видения.

1.1.4. Взаимоотношения феноменов понимания и объяснения в контексте подходов аналитической философии и наук о духе

Что же касается современного этапа представлений об онто-эпистемологических принципах, обусловливающих некоторым образом критерий *рациональности* научного дискурса, то необходимо обратить особое внимание, во-первых, на предложенное И. Лакатосом понимание рациональности контекста [Lakatos 1971], [Lakatos, Zahar 1975], и, во-вторых, на текущие интерпретации актуальной проблематики философии языка [Lakatos 1968], [Lakatos 1962], [Lakatos 1971].

Итак, в работе «Методология исследовательских программ» И. Лакатос, определяя себя как представителя утончённого фальсификационизма*, неоднократно сосредоточивая внимание на проблеме рациональности/иррациональности дискурса, сталкивается в этой связи с вопросом собственно *лингвистического* характера. Рассматривая *«тезис Дюгема – Куайна»,* И. Лакатос приходит к весьма любопытному выводу: «По словам Куайна, «любое предложение может сохранить свою истинность, если пойти на решительную переделку той системы, в которой это предложение фигурирует» [Лакатос 2003, 152]. У.В.О. Куайн [Куайн 1986] идёт дальше и даёт понять, что под «системой» здесь можно подразумевать всю «целостность науки». «С упрямством опыта можно совладать, прибегнув к какой-либо из многих возможных переоценок какого-либо из фрагментов целостной системы […]»» [Лакатос 2003, 152-153], и «Согласно Куайну, «те соображения, по которым человек может отказаться от унаследованного им научного знания в угоду сиюминутным чувственным представлениям, в той мере, в какой они рациональны, являются прагматическими». Но прагматизм для Куайна […] есть лишь ощущение психологического комфорта; мне кажется иррациональным называть это «рациональностью»» [Там же, 214-215]. Другими словами,

* Данная концепция более подробно проанализирована в главе VI в связи с проблемой дискурса как формой конституирования концепта.

И. Лакатос, фиксируя *нерациональность* перехода, обусловленного неким прагматизмом выбора, отказывается видеть тождество между таким прагматизмом и рациональностью, то есть целесообразность нерациональна. Данное противоречие выглядит странным у И. Лакатоса и потому, что именно целесообразность является основанием (и по всей вероятности, рациональным) при выборе тех или иных концепций в рамках исследовательских программ. Поэтому данное противоречие представляется возможным как раз за счёт того, что И. Лакатос, утверждая таким образом иррациональность рационального, игнорирует проблему когнитивного сдвига; дело в том, что целесообразность, и не только в этом случае, определяется как раз посредством возможности некоторой соотносимости конституэнт дискурса, что, в свою очередь, определяется когнитивным сдвигом, иррациональная природа которого и вынудила И. Лакатоса определить прагматизм / рациональность Куайна как иррациональность. Если принять во внимание, что «теория рациональности не сводится к логике» [Порус 2003, 246], по И. Лакатосу, то можно констатировать: факт вышеуказанного когнитивного сдвига является аргументом в пользу признания конвенциональной природы понятия ratio в концепции утончённого фальсификационизма. По сути, И. Лакатос, определяя рациональность посредством соответствия норме, а иррациональность – её несоответствию [Никифоров 2003, 240], следует традиции Т. Шибутани: всё, что рационально является общепонятным [Шибутани 1999]. Вопрос о том, почему ***нечто*** не является общепонятным на данном этапе и каким образом это ***нечто*** имеет возможность при определённых обстоятельствах последовать дорогой «общепонимаемого» остаётся открытым.

В связи с вышеизложенным, прежде всего, возникает необходимость обратиться к проблеме, сформулированной Л. Витгенштейном и позже вновь актуализированной К.–О. Апелем [Apel 1963], [Apel 1988], к проблеме отношений между принципами понимания и объяснения, определённым образом артикулирующими когнитивный континуум. Какой принцип может определить взаимодействие данных феноменов: контрарность или контрадикторность?

Другими словами, на основании чего мы можем прийти к тому или иному утверждению относительно *действия* понимания или объяснения, а также относительно их возможной противоположности или противоречивости по отношению друг к другу?

Возможно, для рассмотрения данной проблемы имеет смысл обратить внимание на рассуждение К.–О. Апеля относительно особенностей метода анализа, используемого аналитической философией: «Однако этот воспринимающийся в качестве революционного «анализ» как раз и не обращается к тем объективным положениям дел, которые рассматриваются в науке в смысле «science», но обращается к предложениям этой науки, короче говоря, он обращается не к вещам, а к языку, который говорит о вещах» [Апель 2001, 104]. К.–О. Апель подчёркивает, что данное положение вещей актуально для английского неопозитивизма, не желающего принимать во внимание немецкой философской традиции «наук о духе», которая, собственно, обусловлена необходимостью альтернативы объяснения и понимания [Там же, 104]. Следовательно, как минимум, мы можем констатировать, что интенции аналитической философии определяются не реальностью, а моделью реальности, хотя это, само по себе, и не является неожиданностью, учитывая неопозитивистские предпочтения и связанные с этим многочисленные элиминации. Как максимум, мы сталкиваемся с попыткой *объяснения* фактов вне фактора *понимания*, что, естественно, представляется нонсенсом. Позитивный эквивалент понимания, о котором говорит К.–О. Апель [Там же, 104], сопоставляя немецкую традицию «наук о духе» и английский неопозитивизм, – это *смысл*. Что это значит: почему понимание и смысл могут быть эквивалентными в то время как объяснение соотносится с выводом (возможно, следованием)? Может быть, в этом случае имеет смысл предположить, что объяснение – это некий вывод, возможность которого обусловлена уже состоявшимся пониманием, то есть уже приобретённым смыслом, и тогда будет правомерным признание некоторой двухуровневой конструкции процесса *осознания*, первый уровень из которой является уровнем осмысленного

понимания, а второй – уровнем объясняющего следования? Но Л. Витгенштейн никогда не приходил к подобным заключениям, хотя и сформулировал данную проблему как одну из основополагающих с точки зрения процесса конституирования мира. Тематизация схемы создания модели не определялась для него «поступательным движением» от понимания к объяснению. Если же учитывать ещё и претензии неопозитивизма на *объективизацию* истины посредством объяснения фактов [Там же, 105], то следует признать необходимость обращения к феноменологическому методу анализа такой довольно сложной схемы конституирования факта.

Пытаясь анализировать процессы понимания и объяснения, мы естественным образом возвращаемся к проблематике *познания*, включающего оба вышеприведённых процесса. И, следуя рассуждениям Л. Витгенштейна, мы должны констатировать, что и понимание, и объяснение не только *существуют* в языке, посредством которого они и артикулируют континуум конкретного факта, но также и то, что язык является ***единственным*** возможным средством структурирования того или иного факта (для индивидуального сознания). У К.–О. Апеля аргументация данного процесса (процесса познания) выглядит так: «[…] до всякого «объяснения» феноменов наука должна «понимать» подлежащие объяснению «базисные предложения» одновременно и как протоколы фактов, и как человеческое истолкование этих феноменов. Объективное объяснение фактов и интерсубъективное взаимопонимание в отношении того, что следует объяснить, представляют собой […] «дополнительные» функции познания […] Никто не может только «понимать», не допуская при этом определённого знания вещей в смысле возможного «объяснения»» [Там же, 128-129]. Другими словами, «объяснение» без «понимания» сводит любой возможный дискурс к абсурду или превращает его в систему, изменение которой возможно посредством *любого* набора установочных правил. Следовательно, учитывая факторы интерсубъективного взаимопонимания и самой возможности «базисных предложений», мы вынуждены констатировать следующее: феномен объяснения непосредственно присутствует в самом моменте структурирования базисного

предложения, хотя само по себе последнее, безусловно, имеет непосредственное отношение к феномену понимания. То есть: «Они исключают друг друга и предполагают друг друга» [Там же, 129].

Однако предыдущая аргументация вызывает вопросы, имеющие отношение к трансцендентальной семантике в аспекте взаимоотношений понимание – объяснение, так как с точки зрения этих взаимоотношений проблема *сведения* и *следования* в языке указывает, в том числе, на необходимость редукции к некой единой структуре (логической структуре). Обратимся к следующему рассуждению К.–О. Апеля: «[…] аналитическая методология парадоксальным образом даже заменяет «объяснение» прежнего позитивизма «пониманием», так как она […] рассматривает как научный анализ только понимание символически выраженной смысловой взаимосвязи, логическую дедукцию предложений из предложений. На место «причин» наступления «событий» она ставит «основания» для выведения предложений» [Там же, 140]. Из этого рассуждения следует констатация явной приоритетности языка в позитивизме, так как именно *синтаксическое следование* обусловливает и смысловые взаимосвязи. Но может ли этого быть достаточно для конституирования модели, факта и т. д.? То есть, может ли быть всё так однозначно с семантическим аспектом конституирования: фактически элиминировав его в процессе «выведения предложений», можно ли элиминировать вслед за этим и «причину» конституируемой модели (*причину* выведения предложений тем или иным способом)? Очевидно, нет, потому что в противном случае *то*, что мы связываем с интеллектуальной интуицией (познание/постижение посредством интеллектуальной интуиции) вообще не имело бы места быть*. Может быть, именно поэтому поиски *единой* формы трансцендентальной семантики бесконечно возвращают исследование к онто-эпистемологической проблематике конституирования дискурса, так как «[…] факты науки также конституируются не для «субъекта вообще» («языка вообще», но в их конкретном человеческом горизонте значительности)» [Там же, 142]. Из

* Полагать, что «логическая структура» языка может (и должна) быть сведена к постижению «значимой смысловой взаимосвязи» [Апель 2001, 140], было бы странным в свете синкретичности любой конституируемой модели.

этого следует, что трансцендентальная семантика никоим образом не является эквивалентом логической структуры и наоборот; трансцендентальная семантика не может быть сведена к логической структуре в силу несопоставимости данных факторов: «человеческий горизонт значительности» репрезентируется логической структурой, а не трансцендентальной семантикой.

Анализируя подход Л. Витгенштейна к конвенции и глубинной грамматике в связи с принципами понимания реальности, К.–О. Апель останавливается на проблеме трансформирования философии в науку об априорных формах понимания реальности [Там же, 147], что может свидетельствовать, по его мнению, об изменениях не столько аспекта видения теории познания, сколько об изменении аспекта видения собственно трансформационных форм, структурирующих когнитивный континуум. Другими словами, если мы утверждаем, вслед за Л. Витгенштейном, что априорные формы понимания реальности структурируют когнитивные модели таким образом, что последние имеют отношение не к «[…] пониманию определённой истины […]» [Витгенштейн 1994а, 130], а к феномену «непосредственного понимания», то, значит, мы принимаем положение дел, при котором *понимаемое* принимается в качестве единственно возможного прагматического критерия познания. Но проблема кроется как раз в том, что понимаемое, как структурированный когнитивный континуум, и понимаемое, как действие (выполняемый комплекс действий), достаточно часто неэквивалентны. Из чего становится понятным неправомерность и невозможность сведения проблемы априорных предпосылок познания к проблеме анализа логической формы языка [Апель 2001, 149]. Следовательно, с точки зрения принципов анализа языковой модели (языкового каркаса, по К.–О. Апелю) вопрос о глубинной грамматике, в какой-то мере априорно обусловливающей «синтез сущностных структур значения» [Там же, 150], по нашему мнению, может быть прогрессивным, лишь постольку, поскольку указывает причины «отчуждения» бытия от, собственно, его артикуляции в языке [Хайдеггер 2011]. Что же касается причин такого «отчуждения», то именно они и стали основанием парадигмальной смены

проблематики сознания проблематикой языка. По этому поводу К.–О. Апель формулирует следующий вопрос: «[…] насколько логически серьёзнее выглядит «понимание», если оно мыслится из структурной взаимосвязи «языковой игры», а не как «помещение − себя» в «обнаруженную структурную взаимосвязь душевной жизни»?» [Апель 2001, 151]. Следуя за рассуждениями П. Уинча [Winch 1958], К.–О. Апель полагает, что первое не только не тождественно второму, но и, по сути, первое и второе не имеют «точек пересечения», так как «[…] идея логического отношения возможна только в силу некоторого соглашения между людьми и их действиями […]» [Уинч 1996, 94]. Поэтому так называемые «точки пересечения» представлены в виде некой допустимой последовательности: «глубокая потребность в соглашении», по Л. Витгенштейну [Витгенштейн 1994, 26], предопределяет необходимость конкретной логической структуры (логической формы). Но чем предопределяется *конкретность* логической формы, ведь в каждой языковой игре или в модели и т. д. используются такие логические формы, которые обеспечивают возможность конкретного следования, а значит, и конкретного заключения/вывода? В итоге мы приходим к той же проблеме, под знаком разрешения которой и произошёл так называемый «переход» от проблематики сознания к проблематике языка: если «[…] критерии логики не являются даром Бога, но возникают из способов жизни и стилей социальной жизни […]» [Уинч 1996, 77], то как же структурируются способы или формы жизни, если для нас продолжает оставаться актуальным признание наличия в них неких *структурных* критериев/факторов? Другими словами, как возможно понимание вне актуальных/понимаемых и значимых (для индивидуального сознания) критериев? Возможность различных практик интерпретации одного и того же действия, одной и той же практики и т. д. является лишь аргументом в пользу того, что единственно значимым (может быть, даже и *сверхзначимым*) для нашей когнитивной реальности есть необходимость конституирования (или реконституирования) принципов, и *логических* в том числе, схемы – формулы – дискурса, обладающих некоторым смыслом или кажущихся нам таковым. И именно потому, что мы в состоянии констатировать (посредством языкового

фактора) исключительно только логические принципы, все остальные возможные принципы, не обладающие тем, что ассоциируется с логической формой, в этой связи принимают для представителей нео-и-постпозитивизма либо формат бессмыслицы, либо элиминируются, по определению (проблема строгой дизъюнкции).

Онто-эпистемологическая проблематика, имеющая место быть в случае анализа выше рассматриваемого синтеза «сущностных структур значения» (К.–О. Апель), была бы несколько дефективной без учёта прагматического компонента. Это естественным образом подводит нас к вопросу не только о значимости эмпирического фактора, но в связи с этим и к вопросу о внутреннем и внешнем опыте и о том, насколько вообще возможен последний (так называемый внешний опыт) с точки зрения ««понимания» Другого» (К.–О. Апель). Во-первых, противопоставленность опыта как внутреннего и внешнего достаточно сильно напоминает бинарную систему отношений, условием возможности которой может быть исключительно единое основание (в данном случае речь может идти об индивидуальном сознании, рефлективная деятельность которого и «продуцирует» подобного рода бинарные отношения). Во-вторых, *вторичность* внешнего опыта в аспекте интенциональности сознания обусловлена, скорее всего, фактором следования, то есть фактором поэтапного артикулирования (становления/«разворачивания») интенсионала, как множества миров, в которых может быть представлен данный (*внешний*) опыт.

Обратимся к рассуждениям П. Уинча, проанализированным К.–О. Апелем: «Отличие понимания в социальных науках от объяснения в науках естественных Уинч […] не старается разъяснить путём противопоставления внешнего и внутреннего опыта […], но делает это путём философского «воспоминания» об интерсубъективных языковых играх […]. Поэтому научное «понимание» Другого и основывается для него не на наблюдении […], но на рефлексии миропонимания, которое является общим у исследователя языковой игры с тем, кого он должен понять […]» [Апель 2001, 159]. Причём сам П. Уинч в этой связи обращает внимание на немаловажную деталь, интерпретация которой может быть весьма

неоднозначной: «[…] любое более рефлективное понимание должно с необходимостью предполагать […] нерефлективное понимание участника» [Уинч 1996, 66]. Может ли нерефлективное понимание вообще с точки зрения позитивизма претендовать на феномен понимания? Скорее, нет. А если мы всё-таки соглашаемся в этом с П. Уинчем, то целесообразно ли тогда утверждать *непересекаемость* внутреннего и внешнего опыта субъекта познания и допускать некоторый параллелизм этих видов опыта? Тоже – нет, так как «Другой» понимается посредством «принадлежности» к определённой картине мира, которую, вслед за К.–О. Апелем, можно соотнести с миропониманием. Другими словами, возможность «понимания Другого» является своеобразным аргументом в пользу, как минимум, относительной *условности* внешнего опыта. В связи с этим имеет смысл обратить внимание на «пересечение» таких разных на первый взгляд феноменов, как следование правилу и феноменологическое конституирование. Невзирая на различие между естественными науками и «науками о духе», по К.–О. Апелю, крайне важно определиться с критериями, конституирующими когнитивный континуум, как таковой. Поэтому, если миропонимание субъектов познания отличается, то мы должны учитывать возможные уровни/качества данного отличия. Следовательно, различные миропонимания могут определяться как общей (вариативной) моделью понимания* (различными формами жизни), так и конституирующими принципами самой этой модели. То есть, если мы констатируем различные модели понимания (например: наблюдение у естествоиспытателя и принципы интерпретации в герменевтике и т.д.), то должны признавать, что данные формы исследований являются неотъемлемыми элементами (с точки зрения *следования и интенциональности сознания*) всё той же модели понимания, так как принципом, конструирующим наблюдение и интерпретацию, является понимание, его базовая схема, транспарентность которой не обеспечивается в том числе и эпистемологией. «[…] в то время как философия науки, искусства, истории и так далее будет иметь задачей разъяснение особенных природ форм жизни, которые

* Модель всегда вариативна вследствие своей парадигмальной (исторической) актуальности.

называются «наукой», «искусством» и так далее, эпистемология попытается объяснить, что включается в понятие формы жизни как таковой» [Там же, 31], однако, учитывая фактор синкретичности любой «формы жизни», это совершенно не означает, что такого рода эпистемологические попытки могут когда-либо иметь успешное завершение.

В связи с вышеизложенным невозможно проигнорировать следующее рассуждение П. Уинча: «[…] осознание того, что понимание принимает многие и разнообразные формы, связано с осознанием того, что у реальности нет ключа» [Там же,78]. О чём может свидетельствовать реальность «без-ключа» в аспекте различных «форм жизни»? Безусловно, к такому положению дел имеет отношение и феномен релятивизации *знания*, так как субъект познания, используя различные модели познавательной практики, оказывается перед необходимостью признания некой равноценности данных познавательных моделей, учитывая соответствие каждой из них тем критериям, согласно с которыми они и конституировались. Поэтому «наблюдение» естествоиспытателя и интерпретационные модели герменевтики могут только косвенно указывать на релятивизацию знания, потому что в любой момент в силу того или иного аспекта видения реальности эти две, на первый взгляд, совершенно различные, познавательные практики могут быть реорганизованы/представлены в качестве одного-единственного из вариантов познавательной модели, критерии которой будут соответствовать конкретным целям и задачам конкретного исследования. Возможно, именно абстрактность схем понимания, определённая в какой-то степени не-структурируемой произвольностью самого понимания, и обусловливает многомерность феномена понимания.

Возвращаясь к проблеме реальности *без-ключа*, нельзя не согласиться с выводом К.–О. Апеля по поводу смысла и значения познавательного интереса культуры как основного конститутивного принципа определённой модели; речь идёт о требовании, которое является непременным условием любого культурно-исторического исследования: «[…] в этом требовании опять же обнаруживается абстрактность лежащей в его основании схемы понимаемых только из самих себя

языковых игр или форм жизни. Не является ли в действительности такая […] конкретная система культуры, как западноевропейская христианская религия, переплетением различных языковых игр (простирающихся от примитивно-магической до мистико-спиритуалистической и философски-критической формы понимания), которые также континуальным образом возникли в ходе объективно связанного в единство полемического диалога?» [Апель 2001, 166-167]. Таким образом, парадоксальность схемы познания, как и схемы конституирования знания, определяется, как минимум, *само-определённостью/само-достаточностью* этой же схемы, то есть континуум конкретной когнитивной схемы (как формы жизни) в силу имманентных *само-требований* определяет возможные/допустимые формы *само-конституирования* (к таким формам имеет отношение и вышеуказанный диалог: взаимосвязь критики религиозной формы и религиозной мысли).

Возвращаясь к проблеме бинарности внутреннего – внешнего опыта, необходимо отметить, что имея дело с тем, что принято называть внешним опытом, мы продолжаем пребывать в области рефлексии, основными конституэнтами которой являются элементы актуального для индивидуального сознания в данный момент миропонимания. Следовательно, то, что определяется как внешний опыт, может быть таковым достаточно условно, так как вне континуума внутреннего опыта он был бы недоступен, поэтому понимание Другого всегда является обусловленным, по К.–О. Апелю, рефлексией миропонимания.

Таким образом, проблема *взаимоотношений* феноменов понимания и объяснения в рамках логических отношений контрадикторности выглядит не только парадоксально (поэтапное следование этих феноменов − нонсенс), но и новаторски, так как философия позднего Л. Витгенштейна сосредоточена в том числе и на обосновании собственно контрарности данных феноменов (о тождестве данных феноменов не может быть и речи). В рамках же феноменологических методов исследования, как и герменевтических принципов познания, вышеуказанные взаимоотношения могут быть представлены в виде

возможных априорных форм понимания реальности [Там же, 147]. Из чего можно прийти к следующему заключению: принципы понимания и объяснения, определённым образом артикулирующие когнитивный континуум, являются основанием релятивизации дискурса, так как одно и тоже правило, один и тот же критерий и т.д. подвержены различным конвенциям в связи с конкретной пресуппозицией, конституирующей тот или иной дискурс*.

1.1.5. Интерсубъективность и значение верификации знания в нео-постпозитивизме

Невзирая на анализ феноменов понимания и объяснения, есть и другие факторы, определяющие тем или иным образом процесс познания. Один из таких факторов – *интерсубъективность*. Анализ фактора интерсубъективности представляется невозможным вне феномена «коммуникативного сообщества». *Предопределение* аспекта видения коммуникативного сообщества интерсубъективностью при учёте априорной актуальности метафизических оснований любого рассуждения приобретает некий дополнительный смысл. При этом проблема «единой интерпретации мира» сохраняет свою значимость даже если мы принимаем методологические предположения, как К. Поппер: «[…] требование принципиальной фальсифицируемости в том виде, как его выдвигает, например, Поппер, отправляется не от метафизической гипотезы о тщете всех человеческих устремлений к познанию, а от методологического предположения о корректируемости любых фактически достижимых научных предложений или теорий. Однако же в это методологическое предположение включён в качестве регулятивного принципа исследования квази-кантовский постулат о единой интерпретации мира» [Апель 2001, 175]. Зачем в рамках данного методологического предположения К. Поппер признаёт необходимость в

* В этом случае невозможно не воспользоваться следующим обобщением А. Пуанкаре: «Таким образом, абсолютное время, абсолютное пространство и самая геометрия не составляют для механики необходимого и обязательного условия; все эти вещи являются в столь же малой степени предпосылками для механики, как французский язык – для тех истин, которые в нём выражаются» [Пуанкаре 2012, 96].

постулате единой интерпретации мира; то есть, почему утверждение перманентной релятивизации результатов процесса познания нуждается в *наличии* некоторой интерпретационной модели? Если апеллировать к тому, что любые утверждения только и могут быть таковыми в рамках конкретной интерпретационной модели, то упускается главное: поскольку релятивизация полученных результатов связана с определённой релевантностью интерпретационной модели, постольку автоматически исчезает необходимость в «единой интерпретации мира», а значит, и в единой интерпретационной модели. Из чего следует, что методологическое основание К. Поппера – это всего лишь некая трансформация (одна из возможных вариаций) метафизического принципа, предопределяющего единую интерпретацию мира, и именно поэтому автор данного методологического основания вынужден признавать в качестве регулятивного принципа постулат о единой интерпретации мира*. При этом происходит то, что К.–О. Апель называет заменой критики познания критикой смысла: «[…] отнесение проблемы значимости к вопросу о смысловых критериях, а проблемы оправданности – к вопросу о критериях подтверждения научных предложений» [Там же, 178]. Таким образом, та или иная *познавательная* модель, как элемент перманентно релятивизирующегося *познавательного* процесса, в таком случае продолжает оставаться дискурсом «порождения» знания, только с изменённым метафизическим статусом; то есть, учитывая замену критики познания критикой смысла, из этой модели, по мнению представителей аналитической философии, исчезают теоретико-фактические отношения, а их место занимает отношение интерсубъективности [Там же, 178]. Естественно, в какой-то мере это достаточно сильно напоминает конвенционализм Л. Витгенштейна, но данное напоминание ни в коей мере не может быть основанием эквивалентности, так как в работах позднего Л. Витгенштейна неоднократно обращается внимание на то, что языковые игры, как и формы жизни, могут быть «закрытыми» для коммуникативного сообщества, и тогда мы

* Наверное, и поэтому, принцип фальсификации К. Поппера фактически приобрёл метафизическое основание, так как представлен как принцип, *единственно* определяющий научность.

встречаемся с феноменом бессмысленности, но не бессмыслия. Но вот проблема следования правилу, которому не может следовать один человек даже один раз, по Л. Витгенштейну, и имеет как раз отношение к проблеме интерсубъективности.

Итак, модель познания является или признаётся таковой на основании фактора интерсубъективности коммуникативного сообщества, но чем определён данный фактор, то есть, какими основаниями мы можем и должны его наделить и имеет ли к этому какое-либо отношение фактор верификации (знания)? Действительно, метафизика субъекта познания предполагает не только известную бинарную оппозицию: субъект – объект, но и скоррелирована в рамках определённого аспекта видения некоторым единством возможных отношений и следствий. Другими словами, метафизика субъекта предопределяет возможный алгоритм, в пределах которого происходит конституирование схемы, высказывания и т. д.* Рассуждая по поводу «[…] согласованности интерсубъективно значимой «репрезентации» объектов посредством знаков» [Там же, 183] в работах Ч. Пирса [Пирс 2000], К.–О. Апель приводит следующую цитату последнего: «Мы находим, что любое суждение управляется условием согласованности; его элементы должны быть способными формировать единство» [Апель 2001, 183]. Единство, о котором идёт речь у Ч. Пирса [Пирс 2000], по сути, – фактор, определяющий возможность/невозможность согласованности каких-то элементов. Именно этот фактор, по нашему мнению, имеющий отношение к метафизике субъекта, по Ч. Пирсу, напрямую связан с *сообществом,* то есть с идеей интерсубъективности: «[…] теперь существование мысли зависит от того, что из этого получится; и выходит, что она обладает лишь потенциальным существованием, зависящим от будущей мысли *сообщества*» [Апель 2001, 184]. Представляется важным отметить, что актуальность/возможность мысли в связи с фактором *сообщества* необходимо отделять от актуальности/возможности мысли самой по себе по причине того, что её судьба и её (мысли) *бытие* – не одно и тоже, так как о *судьбе* мысли (как возможности/невозможности дальнейшего

* Вопрос о *«взаимоотношениях»* метафизики субъекта и онтологии дискурса рассмотрен в 7 главе.

использования/употребления мысли) возникает вопрос только в случае её актуального бытия (наличия). Что же касается, собственно, артикулированного пространства мысли или артикулированного когнитивного континуума, то здесь мы вынуждены констатировать следование правилу, иначе мы бы не располагали тем объектом (схемой, рассуждением и т.д.), дальнейшая *судьба* которого зависит от *сообщества*. (Культурно-историческая актуальность теории, исходя из истории науки, скорее всего, определяется вышеуказанным феноменом замены критики познания критикой смысла). В этой связи целесообразно обратиться к условию согласованности, которое указал Ч. Пирс. Условие согласованности, как следование правилу, (возможно, как один из онто-гносеологических принципов метафизики субъекта), – это условие, фактически определяющее возможность эмерджентности.

Продолжая анализ критики смысла, К.–О. Апель отмечает следующее: «[…] гипотеза, согласно Пирсу, представляет собой умозаключение, *расширяющее* наше познание […], включающееся уже в суждения, основывающиеся на восприятии» [Там же, 186]. В связи с этим возникает вопрос о роли и значении *«автора»* гипотезы, то есть о значении и возможностях субъекта познания в процессе формирования гипотез с точки зрения уже имеющегося знания. Попытка ответить на данный вопрос приводит, как минимум, к нескольким вариантам рассуждения. Во-первых, умозаключения структурируют *определённым* образом объект, и данная *определённость* целиком зависит от конкретного субъекта познания, то есть умозаключение, как знаковое протоколирование реальности мира (на основании того или иного объекта исследования), является конституцией субъекта познания. Во-вторых, если исходить из приоритетности «вещного» языка, то приоритетность критики смысла и её метафизические основания, очевидно, всё-таки предполагают некую априорную схему конституции, в которой в неявном виде *присутствуют* возможные (в рамках имеющейся схемы) гипотезы, могущие определить дальнейшую конфигурацию конкретной конституции. Если учитывать то, что К.–О. Апель обозначил как конвергенцию конститутивного и регулятивного принципов у Ч. Пирса, то можно предположить,

что процесс трансформации гипотезы в суждение, имеющее обоснование, – это некий аналог своеобразной конвергенции различных этапов формирования и развития той или иной схемы конституирования, учитывая различие, введённое Ч. Пирсом, между реально и фактически познаваемым*.

Здесь имеет смысл обратиться к проблеме упразднения Л. Витгенштейном субъективных условий возможности объективности [Там же, 219]. Дело в том, что тематизация субъектно-объектных отношений имеет не только серьёзную предысторию (в истории философии, *как минимум*, начиная с Парменида [Парменид 1989]), но и множество различных *объяснений/обоснований,* поэтому вариант упразднения субъективности в возможности объективности Л. Витгенштейна интересен, прежде всего, в аспекте парадоксальности дуализма. Другими словами, Л. Витгенштейн полагает, что объективность (очевидно, в виду конвенционализма) обладает таким же качеством, как и субъективность, что, в конечном счёте, делает *противопоставленность* этих категорий нонсенсом. Тем не менее, из этого не следует, что метафизика субъекта познания исчерпана в связи с упразднением субъективной объективности. Напротив: конституирование дискурса (протокольное *разворачивание* следования) – это фактическая репрезентация метафизических оснований субъекта, иначе было бы невозможным следующее положение дел: «[…] то, что человек следует определённому правилу […], я могу констатировать лишь тогда, когда его поведение можно понимать в связи с некоей языковой игрой как публично контролируемое следование правилам, – установить же это я могу только на основании участия в этой языковой игре» [Апель 2001, 223]. Если предположить, что *языковую игру* можно (и, возможно, нужно) интерпретировать как *прафеномен*, то такая ***игра***, по определению, приобретает онтологический статус, который предопределяет не только бинарную структуру (субъектно-объектные отношения), но и перманентную трансформацию этой структуры посредством *смещения* качеств субъекта и объекта в пользу друг друга, поскольку *видение* объекта – это всегда

* «[…] вместо непознаваемых и познаваемых объектов Пирс вводит различие между реальным, *познаваемым in the long* (*в конечном счёте*), и тогда-то и тогда-то фактически *познанным* с фаллибилистской оговоркой» [Апель 2001, 190].

возможность субъекта*. Поэтому не исключено, что феномен «неограниченного коммуникативного сообщества» обусловлен, собственно, самой *возможностью* субъекта: коммуникативное сообщество не ограничено как раз в силу инвариантности субъектно-объектного (коммуникативного) континуума. Другими словами, инвариантность коммуникативного пространства определена метафизикой субъекта познания (коммуникативное сообщество целесообразно рассматривать и как коллективный субъект познания), частичная репрезентация которой доступна для самого субъекта (в качестве объекта) посредством *языковой* ***игры*** как прафеномена.

Предложенное выше понимание языковой игры (безусловно, лишь как одного из возможных вариантов интерпретации «языковых игр» Л. Витгенштейна) приводит нас к следующему рассуждению К.–О. Апеля: «В идею […] *участия в общей языковой игре* заложено именно то *преодоление субъектно-объектного разделения*, какого можно осмысленно требовать лишь для понимающих наук о духе, или социальных наук, и которое в XIX веке – психологической теорией понимания как «вчувствования» или «последнего переживания» − не было достаточно обосновано» [Там же, 224]. Итак, К.−О. Апель утверждает, что отношения субъектно-объектных разделений обусловливают нежелательные следствия. Как минимум, это противопоставление «наук о духе» и «logic of science»; как максимум, это *субъектно-субъектное* противопоставление, так как в последнем случае мы имеем дело с элиминацией феномена *взаимопонимания*: «[…] человеческие поступки и слова всегда следует воспринимать *герменевтически* серьёзно, в духе их виртуальной понятности […] в контексте некоей идеальной языковой игры с *внутренними отношениями* между словами и поступками (и познаниями): это требование […] возникает из трансцендентальной предпосылки идеального единства взаимопонимания, из которой всегда исходит тот, кто говорит сам или слушает кого-нибудь другого». [Там же, 232-233].

---

* «*Такие метаправила* всех конвенционально устанавливаемых правил принадлежат, на мой взгляд, не к определённым языковым играм или жизненным формам, а к трансцендентальной языковой игре неограниченного коммуникативного сообщества» [Апель 2001, 220].

Поэтому, с одной стороны, возникает традиционный вопрос о критериях разделения *духа* и *логики*, а с другой стороны, возникает вопрос о возможных аргументах противопоставленности субъекта самому себе*. Традиционность первого вопроса позволяет присоединиться к имеющейся интерпретации К.–О. Апеля, в соответствии с которой *дух* и *логика* пребывают в отношениях *понимания* и *объяснения*, как указывалось выше, хотя сам К.–О. Апель, по нашему мнению, с этим и не совсем согласен. Что касается второго вопроса, то есть само-противопоставленности субъекта, то здесь необходимо одним из главных условий анализа данной проблемы признать невозможность и неправомерность «*распределения*» субъекта на два (виртуальных) вида: субъект дискурса *духа* и субъект дискурса *логики*, то есть, учитывая фактор трансцендентального горизонта языковой игры [Там же, 225], мы не можем игнорировать того, что актором её свершения/реализации в конкретный момент является **субъект**, определённым образом конституирующий когнитивный континуум, качество которого в любом случае (дискурс *духа* или дискурс *логики*) определяется трансцендентальными горизонтами ***игры,*** которые как раз и *конкретизируются* в том или ином историческом дискурсе. В этой связи достаточно интересным будет пример, приведённый У. Эко в работе «Роль читателя»*: понятие «кварк» первоначально было введено Дж. Джойсом в романе «Поминки по Фенниган» [Джойс, 1993б] и только в 1964 г. физик М. Гелл-Манн [Гелл-Манн 1992] данное понятие употребил в физике, обозначив им «субатомные» частицы вещества, что может являться ещё одним неявным свидетельством исторически единого когнитивного континуума. Используя определённые термины в качестве научно-

---

* Наверное, последнее будет казаться не столь абсурдным, если мы будем учитывать актуальность схемы синхронно-диахронной актуализации субъекта.

* «Язык полон такими метафорическими предвосхищениями, чья познавательная, герменевтическая ценность [...] раскрывается лишь со временем [...] Особый случай – такое предвосхищение в метафоре, благодаря которому производится «короткое замыкание» между двумя семантическими единицами [...] За несколько лет до того, как физики расщепили ядро атома, когда ещё сама семема/атом/ была отягощена семой «неделимость» [...] Дж. Джойс в FW говорил об abnihilisation of the ethym. После того как такое сопоставление сделано, не могут не возникнуть... догадки о возможном расщеплении атомов, поскольку в отношении «этимона» подобные процессы расщепления наглядно осуществляются в тексте FW [...]» [Эко 2005, 148-149].

понятийного аппарата, система знания, адаптировавшая то или иное понятие, **по сути** низводит это *данное* до уровня эпифеномена и не имеет ни онто-эпистемологической, ни методологической возможности его *объяснить*.

Из этого следует, что проблема «перераспределения» *видов* субъектов относительно видов дискурса и, соответственно, проблема преодоления субъектно-объектного разделения связана с игнорированием ***фактического*** преодоления данного разделения посредством метафоризации дискурса. Потому что именно феномен метафоры предопределяет такое конституирование когниции (в смысле *знания*) субъектом, при котором последний по отношению к *неизвестному* (объекту, в самом широком смысле) использует *известное,* актуальное для него, создавая таким образом по аналогии схему с доступными для его понимания элементами.

Почему же или как вообще осуществляется метафоризация дискурса, то есть какой когнитивный механизм предопределяет такое положение дел? Хотя данный вопрос и имеет непосредственное отношение к области трансцендентного, так как, безусловно, восходит к объяснению сущего посредством редукции к другому сущему, тем не менее, обратимся к следующему рассуждению К.–О. Апеля: «Основная черта того, что в Новое время […] развивалось в качестве науки, заключается в том, что одно *сущее* в своём фактическом проявлении объясняется из другого *сущего*. Это мышление находит своё классическое выражение в причинно-аналитическом методе исследования естествознания. Его основной мотив […] в техническом овладении природой как средством, в предварительном просчёте («знать, чтобы предвидеть». Проблема того, как я могу воспринимать «нечто как таковое», редуцируется к проблеме опознавания в неизвестном чего-то известного)» [Апель 2001, 8]. Другими словами, метафизика субъекта познания, определившая бинарную схему субъектно-объектных отношений, a priori определила и *схему* познания субъекта – к неизвестному посредством известного. Но проблема самого «*известного*» этим не снимается, так как аргументация последнего сохраняет свою неопределённость: субъект – актор, не имеющий ***определяющих*** полномочий.

Познанное **таким образом** по существу приобретает характер субъектной редукции*. Следовательно, такая субъектная *самопознаваемость* (данная схема познания), в конечном счёте, превращается в подобие замкнутого круга, где каждый элемент объясняется посредством другого такого же элемента до бесконечности: «[…] обнаруживается, что феноменальное бытие миром [Welt-sein] упускается, с самого начала редуцируется к чему-то иному» [Апель 2001, 9].

Таким образом, утверждение приоритетности какого-либо дискурса (дискурсивная *приоритетность*) при учёте актуальности психофизической реальности, репрезентация которой предопределяет, в том числе, и субъектно-объектные отношения, в очередной раз демонстрирует отсутствие каких бы то ни было оснований. Другими словами: «[…] если «мир» как совокупность доступных пониманию смысловых содержаний стремятся без остатка свести к психофизической реальности, то неожиданно обнаруживается, что и психофизическая реальность является смысловым содержанием и как таковая может присутствовать только в осмысленно конституированном мире. Если же стремятся не допускать ничего в качестве психофизически реального, то есть чего-то внутримирно сущего, что является основной чертой позитивизма в самом широком смысле, то больше не остаётся и самого позитивизма, так как он больше не может быть встречен в свете смысловой структуры мира» [Там же, 14].

В связи с вышеизложенным имеет смысл обратить особое внимание, собственно, на *способы*, формирующие смысловые структуры мира и делающие возможными понимание смысловых содержаний. То есть необходимо определиться с соотношением таких структур как: язык (способ артикулирования) – смысл (предложения), а следовательно, и отношений, из них вытекающих, конвенция – верификация. Анализируя проблему смещения критики познания к критике языка, К.–О. Апель характеризует верификацию с точки зрения Венского

---

* Данный вывод о субъектной *самопознаваемости* напоминает следующее рассуждение А. Шопенгауэра о воле: «[…] исчезает то постоянное напряжение и бесконечные попытки – без отдыха на всех степенях объективности, в которых и через которые стоит мир, исчезают разнообразные формы, постепенно следующие одна за другой, все проявления воли и, наконец, универсальные формы этого проявления – время и пространство, а также его последняя фундаментальная форма – субъект и объект, - всё исчезает. Нет воли, нет мысли, нет мира» [Шопенгауэр 1998].

кружка следующим образом: «"Смысл предложения есть метод его верификации". […] научный метод подтверждения – сравнение языковых высказываний с наблюдаемыми фактами […]» [Там же, 35]. Главное здесь в том, что К.–О. Апель отмечает корреляцию смысла и метода верификации. То есть тривиальная рациональная процедура верификации (почему-то) *приобретает зависимость* от смысла предложения и тем самым дистанцируется от факта в прямом смысле слова. Факт как прафеномен* вряд ли может быть верифицирован посредством языковых высказываний и их смыслов, но и факт как феномен может быть верифицирован посредством языковых высказываний только в случае согласия априорного коммуникативного сообщества, так как само его (факта) конституирование a priori определяется уже имеющимися аргументами/знанием/принципами коммуникативного сообщества, которые и предопределяют a posteriori возможность его верификации, собственно, как и саму его возможность. Учитывая иерархию метаязыковых значений, используемых при бесконечных интерпретациях факта/действительности, необходимо учитывать и то, что данная иерархия в конечном счёте определяется принципом семантической валидности, который всё же сориентирован на действительность. Поэтому ни формальный, ни естественный язык не может *разрешить* проблему верификации вне контекста интерсубъективности знания: «Интерпретации подсчёта невозможны без постулирования метаязыкового значения, что […] означает – значения в смысле обыденного языка. Следовательно, проблема истинности самой логики оказывается идентичной проблеме верификации значений обыденного языка» [Апель 2001, 38].

На этом основании выглядит весьма убедительным предположение о том, что проблема верификации может быть *разрешённой* только лишь в формате интерсубъективности знания, то есть в аспекте априорного коммуникативного сообщества. Однако, именно последнее указывает на конвенциональную природу *рациональной* интерсубъективности знания, так как основания верификации конвенциональны. Поэтому вопрос в том, почему интерсубъективность (в

* Определение Л. Витгенштейна в «Философских исследованиях».

позитивизме) наделяется качеством верифицируемости? В связи с вопросом о взаимоотношениях *подлинного познания* и интерсубъективного языка в Трактате Л. Витгенштейна обратимся к следующему рассуждению К.–О. Апеля: «Речь здесь идёт не о внутримирном положении дел, которое может быть изображено посредством языка, но об изобразительной функции самого языка, основывающейся на соотнесении знаковых фактов и фактов, которые обозначаются знаками. Защита тезиса экстенсиональности сводится для Витгенштейна к тому, чтобы показать, что для единого языка […] нет никаких особых положений дел, в рамках которых субъект вновь становится в отношение к некоторому положению дел […] (5.631) «Не существует мыслящего, представляющего субъекта […]», – (Л. Витгенштейн, – п. м. – М. Г.) […] осмысленными являются только предложения естествознания […] только они являются интерсубъективно верифицируемыми» [Апель 2001, 108-109]. Парадоксальность приведённого положения в том, что субъект *изъят* из конституируемого им дискурса. В результате (с точки зрения неопозитивизма) понимание субъектно-субъектных отношений подменяется субъектно-объектными отношениями понимания; следовательно, субъект игнорирует наличие индивидуальности другого субъекта, объявляя монополию своего «Я» на понимание: «Он заранее смещает понимание в трансцендентальный горизонт объективного знания как овладения […] *один* из них превратит всех остальных в предмет объяснения и описания» [Апель 2001, 206].

Р. Рорти, анализируя оценку Селларса [Sellars 1972] философии Ч. Пирса, достаточно чётко указал на необходимость представлений о рациональном исследовании, сформированных эпохой Просвещения, и т.д. для возможности существования истины и реальности (URL: http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5141). Естественно, такое утверждение с точки зрения *logic of science* в какой-то мере напоминает методологический солипсизм, но принцип конвенционализма, введённый для преодоления метафизики, однозначно опровергает ассоциации

подобного рода [Апель 2001, 208-209]*. В этом случае сложно не согласиться с Дж. Катцем: «Люди могут быть последовательными и непротиворечивыми в проведении недоказуемых выводов, исходя из необоснованных принципов, а могут впадать в противоречия, используя в рассуждениях только логически обоснованные принципы» [Катц 2011, 149-150].

Таким образом, возвращаясь к проблеме верифицируемости знания посредством интерсубъективности, мы не можем игнорировать понятие коммуникативного сообщества (фактор конвенционализма), так как именно оно «[…] может интегрировать в себя *априори интерсубъективного взаимопонимания*» [Апель 2001, 209]. Другими словами, проблема верифицируемости знания в неопозитивизме решается посредством применения конвенционального критерия по умолчанию, а априорность интерсубъективного взаимопонимания элиминируется в связи с (конвенциональным) условием возможности отображения реальности посредством языкового эпифеномена [Там же, 209].

1.1.6. Трансформация мира фактов в смыслы фактов в аналитической философии К.−О. Апеля

Признав ранее необходимость применения конвенционального критерия по умолчанию в постпозитивизме с точки зрения разрешения проблемы верифицируемости знания посредством интерсубъективности, мы можем констатировать определённую ограниченность языка уже *«устоявшейся»* (как бы *уже* имеющейся) моделью языка ([Суровцев 2010, 27], (URL: http://philosophy.ru/library/surovtsev/aut_logic.html)). В связи с этим возникает вопрос о том, *каким образом* уже (до момента конституирования теории,

* «Во время чтения литературы логического эмпиризма неизбежно складывается впечатление, что под конвенцией надо понимать абсолютно *иррациональный* фактор, который либо должен предшествовать любому рациональному дискурсу, либо отменяет его. […] можно ли исчерпывающим образом определить понятие человеческой рациональности при помощи понятия сциентистской рациональности…так что по ту сторону этих границ останется лишь иррациональность произвольных решений?» [Апель 2001, 217].

гипотезы и т.д.) «случилась» модель языка? Другими словами, вопрос в том, что язык (конкретным образом функционирующая модель) как динамический объект, имеющий, соответственно, начало – протекание/длительность – окончание, функционирует совершенно конкретным способом, понимание которого возможно для нас исключительно a posteriori, то есть из сконструированного им дискурса; при этом и сам феномен динамичности модели указывает на фактор исключительно апостериорной возможности понимания, несмотря на то, что только наше пошаговое *следование за* (или вместе с) динамической моделью гарантирует понимание чего-либо, в конечном итоге репрезентированного моделью*.

«(Понимая предложения Гёте, мы понимаем самих себя, т.е., в частности: язык, который мы разделяем с Гёте, и заключённую в нём возможность понимать мир). Также и знаменитый «герменевтический круг», в соответствии с которым мы уже должны иметь возможность уточнять наше предпонимание, опираясь на методически оформленные процедуры понимания […] в предложениях о смысле предложений, т.е. в предложениях о языке, субъект языка, согласно Витгенштейну, также в конце концов имеет дело с самим собой […]» [Апель 2001, 113-114], − отмечает К.−О. Апель**. Значит, если иметь в виду указанный принцип «герменевтического круга», то предпонимание – это элемент, абсолютно интегрированный в данный *круг*/модель, что само по себе совершенно никак не может помочь в уточнении процедуры нашего пошагового (осмысленного) *следования*. То есть, понимание как использование схемы, конституирующей дискурс, априорно в силу трансцендентального характера как субъекта, так и языка. Поэтому ситуация, de facto предложенная «герменевтическим кругом», не может указать выход за пределы данного *круга*. Следовательно, вопрос об *уже* имеющейся модели языка – это вопрос в контексте рефлексии над «понятием осмысленного языка» [Там же, 115], которая является атрибутом наук о духе.

* Проблема интеллектуальной интуиции и пр. в данном контексте не рассматривается.

** «[…] и именно поэтому философия и наука о духе для него (Витгенштейна – п. м. – М. Г.) невозможны как науки, так как они […] имеют дело не с встречающимися внутри мира фактами, а с языком как условием смысла фактов» [Апель 2001, 114].

Другими словами, конструирование методологии той или иной модели (языка) является констатацией анализа представленных в ней возможных/имеющихся, в самом широком смысле, причинно-следственных отношений, ограниченных фактором трансцендентального. Если учитывать различие между возможными и актуальными положениями вещей, которые Л. Витгенштейн рассматривает как интенции и конвенции соответственно, то следует также признать, что именно интенциональная составляющая модели, в любом случае присутствующая как возможный ряд не актуализированных в ней элементов, обусловливает динамику последней в связи с образовывающимся множеством её возможных интерпретаций. В этой связи понятие кварка, о котором уже шла речь выше, может быть примером с точки зрения интенциональности, определяющей множество интерпретаций: кварк как элементарная (фундаментальная) частица Стандартной модели, безусловно, определённым образом *соотносится* с бозоном Хиггса, также являющимся элементарной частицей, обладающей нулевым сплином. Дело в том, что обе частицы, во-первых, *заданы* трансцендентальным представлением о делимости, а во-вторых, обе эти частицы (их *деятельность*) могут быть актуализированы исключительно не-целостно, то есть при определённых условиях и только в определённых аспектах – целиком ни кварк, ни бозон «не производят действия» (URL: http://www.libok.net/writer/9625/kniga/36191/kapra_fritof/dao_fiziki/read/47)*. Из чего следует, что именно дихотомия «целостность – делимость» предопределяет множество данной (интерпретационной) модели, что и задаёт её динамику.

Однако, рассматриваемая нами проблема (проблема *противостояния* «logic of science» и наук о духе) связана с тем, что К.–О. Апель определяет как смещение смыслов факта. Дело в том, что последнее возможно в связи с перераспределением субъектно-объектных отношений: «[…] проблема сознания как субъекта […] научного познания, можно сказать, устранена. Эти *языки* науки

* Здесь нельзя не вспомнить ещё один вывод Ф. Капры: «Современная физика самым драматическим образом подтвердила…, что все используемые нами для описания природы понятия ограничены, что они являются не свойствами действительности, как кажется нам, а продуктами мышления […]» (URL: http://www.libok.net/writer/9625/kniga/36191/kapra_fritof/dao_fiziki/read/47).

как «semantical frameworks» («семантические каркасы») представляют собой новый субстрат априорных правил, в которых заранее выносится решение о возможном описании и объяснении «вещей в той мере, в какой они образуют некую закономерную взаимосвязь»» [Апель 2001, 171]. Таким образом, исключение (кантовского) субъекта познания, привело к фактическому исключению и объекта познания, так как теории, гипотезы и т.д. теперь должны соотноситься с логической согласованностью языка и пр. Факт (однозначно являясь лингвистической репрезентацией объекта, в широком смысле) теперь *не должен* и не может соотноситься с объектом или положением вещей в силу того, что теперь при данных правилах игры синтаксически-семантические структуры непосредственно *гарантируют* интерсубъективную значимость науки. Поэтому, в виду изложенного множество интерпретаций модели (языка, теории и др.), предопределённое интенционально, свидетельствует не о перманентной априорной *неопределённости* субъекта познания, а исключительно об априорной приоритетности семантико-синтаксической языковой структуры, постулируя таким образом некую *самодостаточную* систему означаемого. Так и происходит трансформация субъекта познания в пределах данной схемы, ориентирующейся на классический принцип соответствия факта действительности. Другими словами, субъект познания, конституирующий объект познания, по определению, теперь либо *воспринимает* существующий объект *так-то* посредством семантико-синтаксической структуры, либо в силу не совсем понятных причин не воспринимает его. И в этой ситуации, конечно же, речь идёт об элиминировании субъектно-объектных отношений. Именно поэтому: «[…] современные логики науки, исходящие из семиотической или же аналитически-языковой основы рефлексии, постулируют, что путём *интерпретации* знаков должно быть достигнуто нечто вроде интерсубъективно единой *интерпретации* мира» [Там же, 174].

Из этого следует, что интерсубъективность единой интерпретации мира как таковая определяется коммуникативным сообществом, априорность которого предопределена трансцендентальностью языковой игры. Такое положение дел

отсылает нас к «иррациональному решению» К. Поппера, так как априорность интерсубъективности трансцендентальна, вне всякого сомнения. Но и в рамках данной схемы рассуждения появляется вопрос о предпосылке/аргументе познания. По сути, невзирая на принятие нами всевозможных правил-ограничителей и признание предельных контекстуальных аргументов, сам собой возникает вопрос о достоверности/правомерности самой схемы рассуждения, причём данный вопрос возникает, как это ни странно на первый взгляд, интерсубъективно, то есть априорное коммуникативное сообщество озабочено возможностью *легитимации* данной схемы в принципе. Это свидетельствует о том, что схема, репрезентирующая определённый аргумент, и проблема достоверности самой данной схемы взаимосвязаны между собой приблизительно также, как язык – метаязык*. Поэтому рассуждение К.–О. Апеля по поводу : «[…] для того, кто аргументирует […] – это является предельным, тем, что не может вводить в заблуждение […] когда речь идёт о предельном основании […], философствующему не надо выбирать, будет ли он принадлежать к критическому сообществу догматически или же в силу «иррационального решения» […]» [Там же, 195], – свидетельствует не только об отсутствии фактической разницы между догматикой и иррациональностью, но и о том, что предпосылка познания/аргумент – основание любой конституируемой (всей) схемы; то есть дискурс – это её *следствие*, дискурс импликативно обусловлен [Эко 2006]*.

---

* Примером может быть следующее: рассуждение (доказательство вины или её отсутствия) героя Конан Дойля мистера Ватсона с точки зрения самого мистера Ватсона будет аргументированным и безупречным, но с точки зрения его друга (и его дедуктивного метода) мистера Шерлока Холмса оно будет совершенно абсурдным. То есть, Ватсон, как член априори коммуникативного сообщества, создал схему/рассуждение, в рамках которой всё согласовано, но Холмс, тоже как член того же сообщества, опровергая рассуждения своего друга, фактически осуществляет возможность легитимации предложенной схемы, и поскольку данная схема не согласуется (в данном случае) с дедуктивным методом, с мета-схемой, постольку в этой мета-схеме схема/рассуждение Ватсона невозможна ввиду её абсурдности. Однако, вне применения в качестве *проверки* мета-схемы Холмса, что само по себе является необходимым условием априори, схема Ватсона сохраняет свою актуальность.

* Здесь для прояснения можно воспользоваться следующей «параллелью», сформулированной У. Эко: «[…] структуры разных языков и исторические сложившиеся коды могут существовать, но это не структура языка как такового, не некая Пра-Система, не Код Кодов. Последний никогда не станет нашей добычей. Никакое металингвистическое изучение элементарных механизмов языковой деятельности невозможно именно потому, что в основе нашего говорения о механизмах таковой деятельности лежит сам язык. Изучать язык значит только ВОПРОШАТЬ язык, давая ему жить своей жизнью» [Эко 2006, 31].

Следовательно, проблема сводится к основанию такого рода предпосылки/аргумента. Разрешение этой проблемы посредством сведения данного основания к истории коммуникативного сообщества [Апель 2001, 195-196] представляется не совсем оправданным вследствие рациональной неопределённости самой данной истории. Отсутствие *предпонимания* (как в примере с герменевтическим кругом) не проясняет ситуацию, а ещё более усугубляет невозможность *понимания*. Импликативность дискурса по отношению к предпосылке познания, скорее, не исторична, а априорна.

Исходя из сформулированного, возникает вопрос относительно значения трансцендентальной языковой игры с точки зрения конституирования новой языковой игры. Так как априорный статус предпосылки познания имплицитно предполагает возможность чего-угодно, то конкретный вариант (актуализации) той или иной реализовывающейся языковой игры, очевидно, определяется всё-таки априорностью аспекта видения, по Л. Витгенштейну, по отношению к которой и возникают проблемы с точки зрения теории познания. То есть, априорность выбора, во-первых, транслирует необходимость *последнего основания* (схемы), во-вторых, постулирует и некую предопределённость самой схемы, репрезентацией которой является языковая игра. Следовательно, схема может быть представлена в качестве результата *взаимодействия* априорного выбора и реализованного посредством пошагового алгоритма, представленного схемой/языковой игрой, актуальной для действующего субъекта. В этом случае сверхважным является значение фактора *мира* (внеязыковой действительности); мир фактов – мир смыслов – это дихотомия, перманентно определяющая актуальность конкретного априорного выбора субъекта познания.

К.–О. Апель отмечает следующее: «[…] для отдельного человека должно быть возможно вводить новые правила, которые, не исключено, *фактически* не подлежат проверке в существующем коммуникативном сообществе на основании «парадигмы» существующей языковой игры […] Таков случай всех *непонятных* первооткрывателей и научных изобретателей новых методических начинаний […]» [Там же, 253]. Но всё «непонятное» с точки зрения истории

коммуникативного сообщества, тем не менее, одновременно и появляется из той же (*исторической*) области*. Поэтому вопрос о возможности введения новых правил субъектом познания, как членом коммуникативного сообщества, напрямую связан с тем, что К.–О. Апель определяет как компетенцию, обусловливающую (при определённых условиях) осуществление рефлексии «над собственным языком или формой жизни и для осуществления коммуникации со всеми другими языковыми играми» [Там же, 253]. Другими словами, трансцендентальная языковая игра, предвосхищаемая конкретной языковой игрой [Там же, 253], делает возможным использование тех принципов, которые мы называем априорными, и которые обусловливают таким образом формирование компетенций, необходимых для рефлексирования над уже существующей историей парадигмы, языковой игры и т.п. Если при этом мы будем учитывать, что субъект познания может быть как коллективным, так и индивидуальным, то нам необходимо уточнение: индивидуальный субъект познания, обладая вышеуказанной компетенцией, сможет рефлексировать и, соответственно, формулировать новое знание (это касается первооткрывателей и научных изобретателей, по К.–О. Апелю), но *такое* знание может приобрести качество знания в глазах коллективного субъекта познания (коммуникативного сообщества) только при появлении у последнего соответствующей компетенции, до этого момента коммуникативное сообщество лишено возможности коммуникации с другими языковыми играми. Однако, если данная компетенция всё-таки возникла хотя бы и у одного/единственного представителя априорного коммуникативного сообщества, то это указывает на то, что эта компетенция сформировалась в рамках истории данного коммуникативного сообщества, то есть без последней компетенция была бы невозможной. Из чего следует, что возможность реализации конкретной языковой игры, как для одного, так и для всех членов коммуникативного сообщества, определяется фактором трансцендентальности языковой игры как феномена.

---

* Здесь очень кстати пример И. Лакатоса относительно пролиферации научных теорий, то есть теория появляется тогда, когда она *определённым образом* подготовлена развитием научной парадигмы (имплицитно представлена в схеме действующей/сложившейся парадигмы) и т.д.

Фактор трансцендентальности языковой игры представляется весьма значимым и с точки зрения правил «возможного обозначения мира»: «[…] мы больше не полагаемся на кантовский тезис о сформированных до нас в синтетических суждениях априорных мировых закономерностях, а сознательно и произвольно конструируем то, что должно считаться априори возможного значения суждений: правила логической семантики» [Там же, 39]. То есть посредством бесконечной иерархизации метаязыка мы пытаемся *соотнести* истинность обозначающего (языка) и обозначаемого (мира), при этом мы полагаем, что данное *соотнесение* будет, безусловно, «истинным». Таким образом, правила соотношения элементов предопределяют *истинность* конституируемой ими схемы и т.д. К.–О. Апель обращает внимание на то, что такого рода конструирование приходит, *в принципе*, к противоречию с теорией истины, но, с позитивистской точки зрения, невзирая на явную догматичность подобного утверждения, конвенциональная природа данного типа конструирования вполне удовлетворяет требованиям. Имеет ли отношение эта конвенциональность к вопросу о трансцендентальности языковой игры? Следуя К.–О. Апелю, скорее всего, да, так как актуализация конкретной конвенции является ничем иным как реализацией *конкретной* языковой игры, обусловленной фактором своей трансцендентальности. В таком случае проблема истины *соотнесения*, очевидно, также может быть объяснена посредством феномена конвенциональности. «Надо избавиться от вредной привычки *путать означаемое с референтом*» [Эко 2006, 62], – указывает У. Эко, определяя содержание понятия «значение».

Проблема иерархизации метаязыков и, соответственно, проблема наиболее «высокого» метаязыка в его отношении к обыденному языку (по сути проблема *следования* в бесконечность…) указывает не только на бесперспективность следования в *таком* направлении*, но и на (логико-семантико-синтаксическую) некорректность противопоставления языка обыденного и метаязыка. «Из обыденного языка логические семантики заимствуют спекулятивную точку

* Для этого достаточно вспомнить проблему «третьего человека» у Аристотеля.

зрения («значение!») своей конструкции правил, и эта точка зрения должна подтверждаться, когда правила установления значения […] допускают определённую объективную интерпретацию системы, т.е. её определённый перевод на понятия обыденного языка» [Апель 2001, 41], – приходит к заключению К.–О. Апель, так как всем этим заимствованиям просто нет и не может быть другого *основания*.

Другими словами, проблема «фактической правильности языковых предложений» [Апель 2001, 42] – это проблема, предопределённая отношениями языковых знаков и внеязыковых фактов. Учитывая игнорируемую логическим позитивизмом дихотомию «истин факта» и «истин разума» [Там же, 42], можно предположить, что отношения между языковой и внеязыковой действительностью, определённым образом a priori конструируемые в конкретном дискурсе, являются для субъекта познания ничем иным как тем, что К.–О. Апель называет самополаганием связующего рассудка: «Одни лишь правила «логического синтаксиса» и «логической семантики» не позволят понять ни единого связанного с миром значения, которое, тем не менее, нечто говорит пользователям языка. Если для нас здесь что-то и доступно, то только при условии, что «значение» в смысле значительности […] *предполагается* заранее […] и это заранее предполагаемое значение […] мы, люди, как бы там ни было артикулируем с помощью языка» [Там же, 42]. Л. Витгенштейн абсолютно прав, утверждая, что мир – это факты в логическом пространстве [6], и это ни в коей мере не противоречит его же утверждению относительно понимания посредством *сопричастности* той или иной форме жизни [Витгенштейн 1994]. Вопрос только в основании данной сопричастности, то есть, каким образом данная сопричастность становится актуальной. Следовательно, механизм сопричастности посредством корреляции двух систем (мира фактов и мира языковых знаков), по умолчанию, остаётся нетранспарентным для субъекта познания, конституирующего на основании данного механизма дискурс познания. Объяснение данного процесса путём отсылки к «чистому самополаганию связующего рассудка» [Апель 2001, 42], традиционной для логического

позитивизма, не может помочь в разрешении указанной проблемы соотнесения в силу того, что основным атрибутом верификации знания является всё-таки интерсубъективность, то есть данное *основание* (интерсубъективность), по определению, не предполагает качества *последнего порядка*. Значит, импликативность дискурса «развивается» определённым образом (*так-то*) в силу своей изначальной заданности, о которой интерсубъективность нам ничего не сообщает.

В этой связи, с точки зрения сравнения видения logic of sciences и наук о духе, весьма продуктивным может быть анализ трансцендентально-герменевтической проблемы самого К.–О. Апеля: «[…] в современной человеческой цивилизации не сохранился отмечаемый всеми знатоками первобытных культур квазимонадический характер *языковых игр* (в смысле Витгенштейна), «сплетённых» с архаическими формами жизни. Различие языковых игр как форм жизни, конечно, не исчезло, но оно в какой-то мере переиграно языковой игрой науки (при всех своих сложностях всё же устанавливающей коммуникативное единство) […]» [Там же, 256]. Дело в том, что данный тезис К.–О. Апеля является трендовым с точки зрения логического позитивизма, так как по факту утверждает приоритетность науки, как одной из форм жизни, тем самым, соответственно, отказывая в приоритетности всем другим формам жизни, элиминируя синкретичность мышления, которая, в свою очередь, на протяжении истории обусловливала возможность различных приоритетов (науки, религии, мифа). Если исходить из возможности синкретизма мышления, то конституирование приоритета того или иного понятия в тот или иной период становится более обоснованным. В качестве примера воспользуемся следующим рассуждением Н. Хомского, касающегося И. Ньютона [Ньютон 2014]: «Ньютон считал своё открытие действия на расстоянии, вопреки базовым принципам механистической философии […] Абсурдом […] Тем не менее, он был вынужден заключить, что этот Абсурд «действительно существует». «Ньютон не имел тому вообще никакого физического объяснения» […] Ньютон продемонстрировал, что «чисто материалистическая или механистическая

физика» «невозможна». Ничто не умалило силы суждения Дэвида Юма, что, опровергнув самоочевидную механистическую философию, Ньютон «возвратил изначальные тайны [природы] в тот мрак, в котором они всегда пребывали и будут пребывать»» [Хомский 2005, 81-82].

Таким образом, рассуждая об априори коммуникативного сообщества и о его предполагаемых компетенциях, мы с очевидностью должны признать следующее: во-первых, верификация знания, являясь неотъемлемым и завершающим этапом конструирования модели, становится возможной в силу интерсубъективности знания/дискурса; во-вторых, дискурс, учитывая внутреннюю структуру его отношений, обладает качеством импликативности, которое предопределяет его разнообразие и многомерность (множество вариантов интерпретационных моделей). Принимая во внимание то, что Н. Хомский определил, как утрату нормы науки и требования понимаемости в связи с открытиями И. Ньютона [Там же, 83], необходимо констатировать, что именно посредством феномена *понимаемости* субъект познания тем или иным приемлемым для него способом конституирует определённый дискурс, в котором происходит перераспределение смыслов (смысла *мира* и смысла *факта*) посредством априорности импликативности дискурса.

1.1.7. Принципы эффективности и результативности знания в концепции Ж.Ф. Лиотара

Концепция современного состояния знания (состояния постмодернистского дискурса) достаточно обстоятельно изложена Ж.Ф. Лиотаром [Лиотар 1994]. Контекстуальный анализ знания представлен этим автором с точки зрения ретроспекции: знание как система, формировавшаяся под влиянием определенных концептов, в конечном итоге, само является одной из традиций, культурно-исторически обусловленных. Изменение знания – совершенно естественное следствие изменения культурного дискурса, но Ж.Ф. Лиотар в своем исследовании настаивает на изменении, собственно, самой природы знания

[Гончаренко 2012 в]. Другими словами, теория относительности или квантовая физика, безусловно, «приняли участие» в формировании научной парадигмы, но при этом теория относительности и др. не изменили объекты научных изысканий физики, тогда как на современном этапе знание «выступает» как продукт высоких технологий и является неким практическим руководством к действию по переформатированию мира, то есть известный тезис Ф. Бэкона «Знание – сила» фактически не упраздняется, невзирая на измененную природу знания, а скорее наоборот.

Девиз Нового времени об изменении мира, заполняет собой культурно-исторический дискурс, как минимум, со второй половины XX века настолько, что все до этого возможные альтернативы (другие традиции) отныне полностью исключаются: они объявляются бессмысленными по причине их рудиментарности. В связи с этим возникает вопрос о правомерности отрицания (на данном этапе) нововременной традиции знания и его природы: изменение мира единственно достойный результат интеллектуальной деятельности; обоснование же цели подобного рода изменений продолжает оставаться достаточно непрозрачным, так как, с одной стороны, человек, обладающий знанием (которое, как и было сказано, является силой), наделяется качествами и свойствами творца-преобразователя (мира), а с другой стороны, данное преобразование (по факту – регрессивное) имеет следующую перспективу: разрушение (мира) посредством саморазрушения.

Итак: «Старый принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования разума и даже от самой личности, устаревает и будет выходить из употребления» (URL: http://www.libok.net/writer/3707/kniga/10952/liotar_jan-fransua/sostoyanie_postmoderna/read/22), – заключает Ж.Ф. Лиотар. И это возможно только по одной причине: по причине того, что, соответственно, «старый принцип» наделён Ж.Ф. Лиотаром онтологическим статусом, который ниспровергается прагматическим статусом знания. Но правомерно ли с точки зрения «знание – сила» с этим соглашаться, то есть вопрос об изменении природы знания в XX ст. может быть разрешен только в том случае, если мы сможем

сформулировать аргументы несуществующего прагматического аспекта нововременного знания. И если это не удаётся сделать по причине отсутствия последних, то нам необходимо констатировать, что изменение природы знания начало происходить раньше современного периода. Но такое положение дел отнюдь не могло исключить периодическое появление теорий, онтологический статус которых обусловливал их несоотносимость, полную или частичную, с существующим положением вещей: «Мы не принимаем в расчет ученых, чьи «приемы» были проигнорированы или задавлены иногда на протяжении десятилетий, поскольку они слишком сильно дестабилизировали достигнутые позиции не только в университетской или научной иерархии, но и в проблематике» [Там же]; или: «Относительность родилась в «академии» случая, образованной друзьями, из которых ни один не был физиком: только инженеры и философы-любители» [Там же]. Следовательно, парадигматическая «неуместность» периодически имеет место быть, что свидетельствует о том, что и в XXI веке природа сверхновых технологий не может упразднить тот слой знания, без которого последнее не может формироваться и развиваться в дальнейшем по причине его дихотомической природы и т.д.

Таким образом, безусловно, имеющая место на современном этапе попытка трансформации природы знания в глобальную систему информации, с одной стороны, является совершенно закономерным этапом развития позитивистского видения природы знания («знание – сила»), а с другой стороны, – это результат, указывающий на состояние глобального кризиса данной системы/традиции, так как знание как информация лишено своего главного атрибута: аспекта видения (посылки не обусловливают заключения – состояние постмодерна как обратная сторона следствия из противоречия).

Невзирая на сегодняшний исключительно «информационный» статус знания, с невероятной регулярностью актуализируется проблема легитимации научного дискурса: «Здесь легитимация – процесс, по которому «законодателю», трактующему научный дискурс, разрешено предписывать указанные условия (в общем виде, условия внутреннего состояния и экспериментальной проверки) для

того, чтобы некое высказывание составило часть этого дискурса и могло быть принято к вниманию научным сообществом» [Там же].

Очевидно, одним из предположений актуальности вопроса о легитимации научного дискурса необходимо считать ситуацию, при которой различные виды знаний (или различные традиции конституирования действительности) не обладают однозначно присущими только им «приёмами» конституирования референта. Изучая различные типы знания, К. Леви-Строс исключает, что рассказ (нарратив), миф, «будучи продуктом «мифотворческой способности» человека, отворачивается от реальности» [Леви-Строс 1994, 125]. В этом и проблема: реальность как объект исследования актуальна для различных типов знания/традиции, и поскольку одна из них, начиная как минимум с XVII столетия, претендовала на исключительность, указывая на «обладание» ratio, постольку, в XX веке, получив «информативный» статус, наука стала испытывать необходимость в особого вида аргументах – аргументах приоритетности, поиск которых весьма неблагодарное занятие по понятным причинам. Поэтому только легитимация дискурса знания может быть удовлетворительной, хотя это возможно только при упразднении статуса «исключительности» последнего.

Исходя из этого, как раз кстати следующий вывод Р. Линда: «В современном обществе на смену «затертой до дыр» религии должна прийти наука, которая укажет цели жизни» [Lynd 1939, 239].

Прагматический аспект современного дискурса определяет научные цели и задачи, поэтому фактически некая рациональность прошлой эпохи с точки зрения ученого-позитивиста – это некий атрибут, на смену которому пришел новый, более убедительный, – атрибут целесообразности системы. В данном случае сложно не заметить, что ситуация (конституирование дискурса) развивается «по законам» гностицизма: синкретический дискурс определяет системность в целом и возможности ее функционирования: «Истинная же конечная цель системы […] в оптимизации ее «входов» и «выходов», т.е. эффективность. […] Даже когда нарушается функционирование системы: забастовки, кризисы, […] политические потрясения […] речь идет лишь о внутреннем наведении порядка, результатом

которого является лишь улучшение «жизни» системы» (URL: http://www.libok.net/writer/3707/kniga/10952/liotar_janfransua/sostoyanie_postmodern a/read/22).

Таким образом, критерий ratio полностью смещается на задворки истории критерием эффективности. Возникает вопрос, какое отношение к данному положению вещей имеет, собственно, и имеет ли вообще, критерий рациональности. Другими словами, почему и как идея «абсолютного» прогресса сменилась идеей эффективности/результативности и почему именно последние обусловливают «самодостаточность» системы. Возможно, система – это глобальный культурно-исторический дискурс, но, бесспорно, объем данного понятия бесконечно регрессивен и принципы анализа, методология исследования и т.д. вряд ли могут быть результативными, по определению?

Критерий рациональности знания абсолютизировал конкретную традицию на протяжении многих столетий, в конечном итоге, данная традиция («рациональная» наука) вплотную подошла к положению дел, которые К. Поппер, сам того не желая, de facto охарактеризовал как бесконечный регресс теории: «Поппер заходит даже еще дальше. Провозглашая, что «мир каждой из наших теорий может быть, в свою очередь, объяснен посредством дальнейших миров, описываемых последующими теориями», он делает вывод о том, что «учение о существенной или фундаментальной реальности рушится». Почему – рушится? Потому, что оно несовместимо с методологией Поппера?» [Фейерабенд 2009, 60]. Не имеет ли, следовательно, бесконечный регресс теорий отношение к экзистенциальной составляющей, то есть «Это мир, в котором пережитые события становятся независимыми от человека […] Это мир, где всё случается, происходит, однако без того, чтобы это было с кем-то, без кого, кто мог бы за это ответить» [Bonveresse 1978-1979, 234-235].

Как известно, рациональность (контекстуальная рациональность вывода) не нуждается в экзистенциональной составляющей, и, значит, если последняя актуализирована, то мы сталкиваемся с процессом активного разрушения контекстуальной рациональности. Чем чревато такое положение дел и как

возможно аргументировать выше сформулированное? Обратимся к одному из основоположников теории постиндустриального общества Д. Беллу: «Необходимо соблюдать конвенции: эксперт/интеллектуал не обязан быть мыслителем, но должен владеть языком, понятным современному мейнстриму. Различие между экспертами, интеллектуалами и маркетологами стало очень зыбким» (URL: http://www.russ.ru/about).

Изменение правил или приемов научной игры (как и любой другой традиции) невозможно вне изменения дискурса, то есть точно так же как и формирование последнего невозможно вне памяти и проекта: феноменологическая обусловленность дискурса конституирует его онтологию. Именно с этой точки зрения необходимо подходить и к проблеме того, что «нужно говорить об определенных вещах в определенной манере. Как, например, команда в армии, молитва в церкви […] задавание вопросов в философии» (URL: http://www.libok.net/writer/3707/kniga/10952/liotar_janfransua/sostoyanie_postmoderna/read/22).

Таким образом, фильтры дискурса как условия его возможности всегда предопределяют правила игры и возможность/невозможность изменения, поэтому «интеллектуал-маркетолог» в эпоху постмодерна – это конвенция, определяющая современный «научный» дискурс, что, естественно, стало возможным только после «пересмотра» главного принципа научности – «рациональности» как результативности, что, в свою очередь, было подготовлено планомерным и последовательным развитием науки предшествующего периода (научное исследование, как и все другие традиции, исторично по определению [Фейерабенд 2009, 146]).

Нарратив и знание – являются ли эти две традиции разными или в каком-то смысле это все-таки конвенция, в силу которой нам удается «видеть» различие там, где его нет (а может быть, и быть не может)? Почему периодически система «опровержения» знания приводит нас к одним и тем же результатам: к фальсификации? И ситуация совершенно не изменяется даже если эта фальсификация обнаруживается не один раз: один из известных примеров –

пифагорейская идея Филолая о вращении Земли, которая была фальсифицирована аристотелизмом в первый раз (работы Птолемея) на весьма длительный период, а попытка «реанимации» данной идеи во второй раз Коперником [Copernicus 1959] оказалась абсолютно «несвоевременной», и сегодня мы можем сказать, исторически ложной.

И кто знает, в свете современных «откровений» физиков – строителей адронного коллайдера – мы, возможно, стоим на пороге открытий, которые кардинальным образом, в очередной раз, разумеется, изменят наши представления о происхождении Вселенной, и не объявят ли они снова о фальсификации идеи «землевращения». (Хотя представляется немаловажным с точки зрения онтологии тот факт, что на протяжении нескольких тысячелетий актуальным для различных традиций (миф, религия, наука) остаётся единственный вариант «дихотомии»: покой − движение объекта (Земли). По крайней мере, из этого следует, что астрономические знания не являются знаниями, основание которых не описано эпистемологией Э. Маха ([Max 2000], [Max 2005]). Компоненты данной конъюнкции таким же образом «объективны» для мифологической и религиозной космологии, как и для научной [Юнг 2003, 11].

Итак, современное состояние знания, используя процедуру верификации/фальсификации, не может безоговорочно, то есть без предварительного установления определенных правил и процедур интерпретации, постулировать какой-либо референт (реальность). «То, что я говорю, верно, поскольку я это доказываю; но, что доказывает, что мое доказательство верно? Научное знание требует выбора одной из языковых игр – денотативной, и исключения других». Невозможность основания доказательства (признание невозможности)□ в каком-то смысле уравнивает «рациональность» знания и нарратива.

В связи с изложенным представляется невозможным в дальнейшем игнорировать роль и значение спекуляций с точки зрения системы (и природы) знания нарратива. Ж.Ф. Лиотар рассматривает гумбольдтианский проект

научного учреждения и приходит к следующему заключению: с одной стороны, «наука сама по себе» как саморазвивающаяся (и обновляющаяся) без «определенной цели» система, а с другой стороны, эта система, безусловно, нуждается в легитимации, которая и обусловливает социальный аспект науки как системы знания. Другими словами, именно легитимация науки ниспровергает идею «науки самой по себе», то есть субъект познания неизбежен. И именно субъект познания, а не кто-то другой приходит к констатации такого положения дел, которое В. Фон Гумбольдт ([Гумбольдт 2001а], [Гумбольдт 2001б], [Гумбольдт 1985]) определяет как Дух, имеющий трехуровневое развитие (разворачивание/реализацию и т.п.): постулирование единого основания, абсолютная ориентация на идеал и репрезентация данного синтеза посредством некой идеи. И всё это имеет отношение, собственно, к науке и научной деятельности. (Слишком явное сходство с некоторыми научными доказательствами бытия Бога Фомы Аквинского, чтобы быть незамеченным).

Очередная попытка рационализации нарратива выглядит неубедительно, более того, она указывает как раз на то, что логика нарратива обладает достаточно высоким уровнем ratio, то есть нарратив не всегда иррационален, и известный раннехристианский тезис, приписываемый Тертуллиану: «Верую, ибо абсурдно» [Тертуллиан 2004], не может быть применим ко всей области нарратива, так же как и к области спекулятивного знания. Легитимация же имеет место, как в случае рассказа, так и в случае знания (доказательства): мы отрицаем некое положение дел как невозможное, несущественное и т.д. и при этом не имеет значения, как называется данная языковая игра. Необходимость признания «рациональной» системой знания первоначала при актуальном регрессе в бесконечность, таким образом, указывает нам на необходимость принятия основополагающей установки субъектом познания: «Верую, ибо абсурдно». Эпистемологический аспект спекулятивного знания указывает и на некоторые проблемы тавтологического свойства, отмечает Ж.Ф. Лиотар: «Современный герменевтический дискурс исходит из того же предположения, которое в конечном итоге обеспечивает ему некоторую познавательную ценность и таким

образом сообщает свою легитимность истории и, в частности, истории познания. Высказывания взяты как автонимы их самих и помещены в движение, где им разрешается взаимно порождать друг друга – таковы правила спекулятивной языковой игры» (URL: http://www.libok.net/writer/3707/kniga/10952/liotar_janfransua/sostoyanie_postmodernа/read/22) и «Спекулятивные изложения [...] скрывают своего рода обусловленность в отношении к знанию. [...] В своей непосредственности, денотативный дискурс, направленный на некий референт (живой организм, химическое свойство, физическое явление и т.п.), сам по-настоящему не знает того, что считает известным для себя позитивная наука – это не знание! А спекуляция питается его устранением» [Там же]. Таким образом, легитимация объяснения посредством объясняемого приводит нас к утверждению безосновного знания, следствием чего является кризис позитивистской парадигмы. Попытки сведения так называемых оснований к аксиомам также оказались тщетными: «Но как мы можем знать, что должна содержать аксиоматика или что она содержит?» [Там же].

Различные приемы/принципы формирования дискурса знания указывают на реальность кризиса и постмодернистского дискурса вообще, и постмодернистского дискурса знания в частности, так как парадоксы, «обнаруженные» позитивизмом, не исчерпаны, но предложены некие новые правила игры, согласно которым одновременно контекстуальность определяет истинностное значение функционирующих в ней различных элементов (высказываний, имеющих различную форму выражения) посредством принятых правил, и наряду с этим определяет/постулирует легитимность последних: «Этому новому положению, безусловно, соответствует главное перемещение в представлении об обосновании» [Там же].

Перформативность языковых игр Л. Витгенштейна, на которую указывает Ж.Ф. Лиотар, в действительности не имеет отношения к перформативности постмодернистского дискурса. И прежде всего потому, что языковая игра, по Л. Витгенштейну, по определению, не может и не претендует на статус абсолютного

объяснения, так как ее основополагающим элементом является конвенция, исключающая экстраполяцию данной языковой игры. Перформативность же постмодернистского дискурса определяется степенью понимания/познания референта, то есть в данном случае актуальная для нас установка о поступательности процесса познания: «Перформативность высказывания – денотативного или прескриптивного – повышается пропорционально информации, имеющейся о его референте» [Там же].

Таким образом, мы видим, что проблема оснований дискурса знания имеет, как минимум, несколько вариантов решения, каждый из которых обусловлен конкретными критериями/установками, и степень «успешности» каждого из них не определяется «рациональностью», а зависит исключительно от степени «соответствия» (пригодности использования) данных оснований в конкретной системе/парадигме знания.

Итак, можно подвести следующие итоги первой главы:

1. Определена обусловленность современной проблематики соотношения феноменов «вера» – «знание» с точки зрения истории вопроса (противоречия реализма и номинализма). Описан процесс изменения знания как следствие изменения дискурса; научный дискурс, рассматриваемый с точки зрения эффективности/результативности знания (концепция Ж.Ф. Лиотара), более не может обладать принципами традиционной рациональности; проанализированы принципы оснований различных традиций постижения реальности.

2. Рассмотрена проблема нео-постпозитивистских оснований опровержения и предсказания в системе знания К. Поппера, на основании чего сделано предположение: апелляция к метанаучности знания – ни что иное как утверждение сопричастности системы знания статусу иррационального. Сформулировано утверждение о том, что объяснительные теории, указанные К. Поппером, либо не имеют непосредственного отношения к нашим когнитивным возможностям, либо математические структуры, будучи описанием логико-эпистемологического континуума, никак не соотносятся с репрезентируемым данным континуумом объектом.

3. Сформулировано предположение о том, что метафизика субъекта познания (как область, определяющая бинарную схему субъектно-объектных отношений) предопределяет не только известную бинарную оппозицию: субъект – объект, но и скоррелирована в рамках определённого аспекта видения некоторым единством возможных отношений и следствий. Условие согласованности, как следование правилу, как один из онто-гносеологических принципов метафизики субъекта, – это условие, фактически определяющее возможность эмерджентности.

4. Установлено, что интерсубъективность единой интерпретации мира как таковая определяется коммуникативным сообществом, априорность которого предопределена трансцендентальностью языковой игры. Импликативность дискурса по отношению к предпосылке познания должна рассматриваться не как историческая, а как априорная. Значение фактора мира (внеязыковой действительности) имеет особое содержание; мир фактов – мир смыслов – это дихотомия, перманентно определяющая актуальность конкретного априорного выбора субъекта познания.

Следовательно, в данной главе выявлено и обосновано, что кризис современной научной парадигмы – это совершенно определённая закономерность в контексте истории развития научной мысли. Возможность преодоления этого кризиса, как и в более ранние эпохи, связана с выработкой нормативных интерпретационных принципов, конституирующих дискурс.

Глава 2. Феномен синкретизма в аспекте конституирования факта

На основании историко-философского экскурса и компаративных исследований философских концепций, рассмотренных в первой главе, тематизировано предположение о синкретичности модели познавательного процесса. Любая синкретическая модель, как соединение разрозненных, на первый взгляд, элементов, представляет собой, прежде всего, некую целостную систему, обусловленную как рациональными, так и иррациональными элементами. Это связано с тем, что дискурс синкретической модели в обязательном порядке включает в себя элемент, собственно, его

структурирующий, – субъект познания. Интерсубъективность дискурса определяется таким качеством как ретенциально-протенциальная обусловленность познающего субъекта.

В подтверждение выдвинутого предположения приведём некоторые примеры. *Парадоксы бесконечности*: в ньютоновской картине мира абсолютное пространство не зависело от материи, поэтому допускалось его существование и без материи; в общей теории относительности А. Эйнштейна ([Эйнштейн 1967], [Einstein 1954], [Einstein, Born 1971]) пространственная бесконечность Вселенной тоже допустима, но пространство, не включающее в себя вещество, эвклидово, а пространство, заполненное массой, – неэвклидово, но «с гносеологической точки зрения гораздо более оправдана мысль, что механические свойства пространства полностью определяются материей, а это может быть только в случае пространственно-ограниченной Вселенной» [Чудинов 1979, 279]. *Парадоксы бесконечной конечности времени:* «Вывод о том, что расширяющаяся Вселенная конечна лишь в смысле специального, так называемого координатного, времени, можно рассматривать как отправной пункт другого решения времени. […] При сжатии пространства вблизи сингулярной точки (при малых t) основные параметры в том числе и радиус R, осциллируют. Причем за конечное время происходит бесконечное число осцилляций. Если время измерять числом этих циклов, то оно бесконечно» [Там же, 293]. Или: «[…] Постулаты не являются необходимыми и всеобщими истинами […] Это лишь аксиомы, основанные на нашем опыте относительно известной ограниченной области» [Клиффорд 1979, 47]. «Итак, если надобно предполагать теперь, что какое-нибудь противоречие принудили впоследствии опровергнуть начала, принятые нами в этой новой Геометрии, то это противоречие может только скрываться в самих уравнениях» [Лобачевский 1979, 15-16] и т.д.

1.2.1. Проблема иррациональности факта

Как известно, проблема факта (в том числе и научного) – это проблема его интерпретации и, очевидно, как раз именно по этой причине история науки имеет множество примеров такого положения дел, при котором факт, не обладавший научной достоверностью с точки зрения имевшихся на тот момент аргументов, со временем «приобретал» свойства аподиктического характера (к примеру, телескоп Галилея), но при этом в дальнейшем снова оказывалась весьма проблематичной природа установленной ранее его достоверности и т.д.

Познающий субъект в истории западной философии, выступая в качестве объекта познания, всегда оказывался в ситуации «изъятия» из рассматриваемого дискурса и таким образом лишался бесконечного множества систем отношений и взаимосвязей, неотъемлемым элементом которых, естественно, являлся и он сам. Такого рода гносеологические модели, в конечном счете, приходили к определенным заключениям, исключающим из системы взаимосвязей основополагающий элемент – познающий субъект. Что же касается последнего, то его исключение, а справедливее будет сказать, игнорирование, невозможно, по определению, так как в противном случае не была бы возможна и сама гносеологическая модель, обладающая интерсубъективностью. Рассмотрим в этой связи следующее рассуждение Вл. Соловьева: «Отвлеченная теория познания начинается с того, что разрывает эту связь познающего со всем, со всеединым, отрывает познающего субъекта от его истинных отношений, берет его в отдельности, тогда как он по истине в этой отдельности не существует и существовать не может. Как только устранена внутренняя органическая связь познающего субъекта со всем другим, так тем самым исчезает связь между реальным и рациональным элементами в самом субъекте» [Соловьёв 1999, 809-810].

Трансцендентальное ego Э. Гуссерля и субъект познания В. Соловьева, безусловно, понятия не тождественные, но, как в первом, так и во втором случае, эти понятия являются системообразующими: реальность факта, так же как и его

рациональность/иррациональность, обусловлена во многом конституирующим его дискурсом, аподиктичность которого – вопрос, разрешаемый самим конституирующим субъектом.

Итак, сопоставим феноменологический аспект «рационализации» факта Э. Гуссерля и аспект «цельного» знания В. Соловьева: «Благодаря […] новой установке я впервые вижу, что вся Вселенная, и, следовательно, всё естественным образом сущее есть для меня лишь как для меня значимое, в том или ином своем смысле, как cogitatum моих меняющихся и в этом изменении связанных между собой cogitationes, и только как за таковым я сохраняю за всем этим значимость» (URL: htpp://elenakosilova.ru/studia/Husserl.htm), – из чего следует объективация субъективности с точки зрения феноменологической редукции, которая представляется ни чем иным как конституированием in infinitus модели (мира) синкретического характера, что может быть репрезентировано (в мире опыта) как теория, гипотеза, художественное произведение, экзегеза, мистическое учение и многое другое. Таким образом, субъективная «значимость» de facto приобретает черты рационального. «Как только устранена внутренняя органическая связь познающего субъекта со всем другим, так тем самым исчезает и связь между реальным и рациональным элементами в самом субъекте […] Ведь разумность какого-нибудь факта и состоит в его взаимоотношении со всем, в его единстве со всем […]» [Соловьёв 1999, 810], – следовательно, *разумность* факта обусловлена дискурсом, его репрезентирующим, поэтому если дискурс будет переструктурирован, то и достоверность рациональности факта будет выглядеть весьма сомнительной. Другими словами, рациональность или иррациональность одного и того же факта зависит от системы взаимообусловливающих связей дискурса, элементом которого и является последний. Здесь необходимо обратиться к феноменологической составляющей анализа: раскрывающийся/ разворачивающийся мир как дескриптивная сущность, в конечном итоге, то есть в феноменологическом смысле, репрезентирован ego, которое является одновременно как основанием, так и структурированным единством репрезентируемого мира (что, естественно, возможно только с точки зрения

признания аподиктичности феноменологической редукции). При этом никогда не стоит забывать о том, что Э. Гуссерль именует неизменной формальной системой апперцепции, представленной в ego. «[…] Отдельный факт всегда иррационален и возможен лишь благодаря принадлежащей ему как эгологическому факту формальной системы априорности» (URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000062/index.shtml), – поэтому не исключено, что иррациональность факта предопределяется как элемент системы/часть целого. То есть система, обусловленная трансцендентальностью ego как некое всеединство, структурно/комплексно рациональна, но элементы её, как единичные факты сами по себе, не могут актуализировать и репрезентировать в сознании рациональность целостной системы, так как не обладают качеством последней. Следовательно, «сущностные всеобщности и необходимости» (Э. Гуссерль), обусловливающие рациональные основания факта, во-первых, имеют исключительно трансцендентальную заданность (трансцендентальность ego), а во-вторых, именно эта трансцендентальная заданность указывает на довольно высокую степень условности, собственно, «всеобщности и необходимости» рациональных оснований, тем более при этом не стоит игнорировать проблему дихотомического свойства: ноэтический – ноэматический. Проблема феноменологической редукции – это, безусловно, проблема теории познания, но именно конкретный вариант ее возможной интерпретации позволяет нам совершать те или иные мыслительные акты, которые вопреки всему получают с нашей стороны так называемые основания необходимости (в этом случае догматизм схоластов практически неотличим от догматизма позитивизма, хотя им приходится иметь дело с фактами, имеющими противоположные основания «необходимости»).

Следовательно, научность факт, как и модель его репрезентирующая, *приобретает* вследствие рационализации, и по этой причине он противопоставляется фактам, не обладающим такого рода основаниями. При этом совершенно игнорируется то, на что обратил внимание Э. Мах, выделив одну из общих черт научного и обыденного мышления: «Цель простых, обыденных

представлений сводится к логическому дополнению частично наблюдённого факта. Охотник, заметив добычу, представляет себе образ жизни преследуемого животного, чтобы с ним целесообразнее сообразовать вои собственные действия. Эта черта умственного дополнения факта по какой-нибудь данной его части является общей для научного мышления и обыденного» [Max 2003, 35-36]. Представление, целесообразность действий/решений и многое другое – это обязательный компонент, предопределяющий конституирование любой модели (обыденного опыта или научной концепции), достоверность которой либо принимается, либо не принимается вне зависимости от её оснований. Не по этой ли причине: «Отныне предметом анализа становятся не отдельные понятия (знание, мнение, вера, истина, заблуждение и т.п.), но большие когнитивно-исторические совокупности (научные теории, парадигмы, системы повседневной, религиозной, нравственной ментальности), позволяющие строить уже не родовидовое, но типологическое определение знания», – отмечает в одной из своих статей И.Т. Касавин [Касавин 2009, 83]. Теоретическая модель, как один из возможных вариантов конституирования мира, безусловно, обладает (или пытается обладать) всеми теми принципами, которыми традиционно характеризуется научность: интерсубъективностью, необходимостью, обоснователъностью, но бессмысленно отрицать, что аподиктичность оснований научности всегда с течением времени вызывает много вопросов, поэтому обыденные представления, также структурированные определенным образом, не обладая с точки зрения философии науки научностью факта, имеют такую же достоверность.

1.2.2. Факт как инвариант объекта

Когнитивно-исторические совокупности, как системы знания, безусловно, могут быть рассмотрены как примеры эклектического характера [Гончаренко 2012а], для которых актуальным является на каком-то конкретном этапе некий системообразующий фактор (как для научной теории с точки зрения философии

науки является фактор «научности» и «логичности»), позволяющий не прибегать к противопоставлению различных областей (веры и разума): «Обо всём, что мы знаем, мы можем совершенно правильно сказать, что мы в то и верим; но не обо всём, во что верим, можем сказать, что мы то и знаем» [Августин 2004, 205], – заключает Августин. Данное замечание – хорошая иллюстрация феномена интерсубъективности: так же как понимаемое нами обладает свойством всеобщности (по крайней мере, исторически), так же и принимаемое на веру, очевидно, обладает свойством всеобщности – в противном случае количество объектов веры совпало бы с количеством «верующих», – это, во-первых; во-вторых, Августин достаточно однозначно указывает именно на то, что невзирая на определенное тождество объекта понимания и веры, возможно, с точки зрения осознания, данное тождество не всегда является таковым, так как область осознания и структурированная модель факта (в самом широком смысле) представлена элементами рационального и иррационального свойства одновременно. При этом все-таки речь идет о единой модели: факт бытия мира не может быть расщеплен на некие «несводимые» конституэнты, каждая из которых герметична по отношению к другой; и невозможно это, прежде всего, по причине трансцендентального ego, одним из главных свойств которого является его целостность. Таким образом, проблема структурирования модели посредством различного типа элементов (как элементов, атрибутом которых является всеобщность, так и элементов интуитивного свойства), достоверность которых априорна, очевидна, так как коррелятом возможности является интуитивное и аподиктическое сознание всеобщности, утверждает Гуссерль (URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000062/index.shtml).

Если же принять во внимание то, что «всеобщее», по определению, не имеет отношения к факту, то каким же образом обусловливается интерсубъективность последнего (и в частности, научного факта)? (Очевидно, к этому имеет отношение и проблема возможности/невозможности структурирования теоретической модели). Если факт – это, бесспорно, конституированная определенным образом модель действительности, какого-то её аспекта, то основанием, определяющим

фактор «всеобщности» является объект, бесконечно разнообразная презентация которого невозможна вне факта. По сути, это делает допустимым рассмотрение факта как инварианта объекта: «В качестве первичной проблемы психологического генезиса мира опыта здесь выделяется проблема генезиса *фантомной* или *чувственной вещи,* со свойственными ей слоями (видимая вещь, осязаемая вещь и т.п.) и их синтетическим единством. Эта вещь дана (всегда в рамках этой первопорядковой редукции) чисто как единство чувственных способов явления и их синтезов. Фантомная вещь в своих синтетических взаимосвязанных модификациях, *как вещь, находящаяся вблизи или вдали*, не есть еще *реальная вещь* первопорядковой психической сферы, реальная вещь уже здесь конституируется на более высоком уровне как каузальная вещь, как тождественный субстрат *(субстанция)* каузальных свойств. Субстанциональность и каузальность относятся, очевидно, к конститутивным проблемам более высокого уровня» [Там же]. Феноменологическая теория значения представляет последнее как потенциальность горизонта конституирующего ego. Таким образом, мир (как модель, теория и т.д.) является результатом интенциональности трансцендентального ego, которое является основанием в отношении мира (модели, теории и др.), при этом, с точки зрения феноменологической теории познания, ego трактуется как неотъемлемый элемент этого мира (модели, теории и др.). Дихотомический аспект ego структурирует реальность, атрибутом которой он является: «В конечном счёте, только раскрытие горизонтов опыта признает действительное существование мира и его трансцендентность и показывает затем, что он неотделим от трансцендентальной субъективности, конституирующей смысл и действительность бытия» [Там же].

Попытка объективирования трансценденций (одним из удачных примеров является концепция фальсификации К. Поппера) всегда приводила в конечном итоге к постулированию единственно возможной *правильной* теории, которая с течением времени обязательно достигнет «окончательного объяснения» [Поппер 1983, 459-461] положения вещей: так К. Поппер, объявляя о существовании «третьего мира», не заметил того, что *de facto* совершил отождествление

модельного «третьего мира» (теоретического мира) и мира реального, тем самым упразднив последний, как минимум, с точки зрения познающего субъекта. Это совершенно никак не разрешает проблему трансцендентальных конституций объекта, явления, следовательно, и модели.

Вернемся к позитивистской установке, рассмотренной Вл. Соловьевым: «Наука получает из опыта известные данные как фактический материал, которому она сообщает форму необходимости или закономерности. Эта необходимость в законах явлений нисколько не определяет самого существования явлений […], а утверждается только, что если это явление существует, то когда бы и где оно не существовало, оно обязательно существует так, а не иначе, т.е. в таком, а не ином отношении к другим явления» [Соловьёв 1999, 769]. Из этого следует: во-первых, закон как описание отношений, таким образом, имеет форму (является моделью) такого положения дел, обнаружение которого может не состояться; во-вторых, наука, как конкретная форма деятельности, наделена именно теми качествами, которые обусловливают закономерность и всеобщность выводов, по определению, невозможных для всех других форм нашего осознания действительности. И как раз первое следствие не является аргументом в пользу невозможности второго: если закономерность и всеобщность – непреложная необходимость, то каким же образом, в принципе, возможно *несовершение* «гарантированного» научным законом положение дел. Действительно: «Вопрос об обосновании есть главное в проблеме знания» [Лекторский 2009, 75], и возможные ответы на этот вопрос, безусловно, невозможны вне культурно-исторического контекста, конституирование которого представлено бесконечным и определенным образом структурированным потоком сознания.

В этой связи обратимся к рассуждениям Э. Маха: «Каждый отдельный факт, […] будет ли он физическим или психическим, или смешанным из обоих, остается фактом. Заблуждение наступает лишь тогда, когда мы, не считаясь с изменением физических или психических, или тех и других обстоятельств, считаем тот же факт существующим и при других условиях. […] Исследователь обязан не оставлять без внимания ни одного побочного обстоятельства,

влияющего на изучаемый процесс помимо его воли, должен принимать в соображение все источники ошибок» [Max 2003, 151]. Итак, классическая (позитивная) картина представлений, во-первых, указывает нам на несвоевременную реакцию (или отсутствие таковой) на происходящие изменения, что приводит к еще большей деформации модели (факта), структурирующей воспринимаемый поток; во-вторых, так называемые «источники ошибок» могут быть учтены только в случае заранее определенных обстоятельств положения дел (факта), то есть причины, обусловливающие ложное направление исследования, могут быть известны только тогда, когда мы делаем единственно возможный выбор, исключающий все другие в силу нецелесообразности (в том числе и по явной ошибочности). И именно фактор данного выбора, по определению, является рационально неопределенным: исключительно закон достаточного основания не может обусловить этот выбор. И как раз то, что не входит в область рационального (рационально постижимого) имеет отношение к горизонту дихотомии актуального и потенциального.

С точки зрения феноменологической редукции утверждён следующий порядок: потенциальное и актуальное – атрибуты, одновременное наличие которых и обусловливает модельное конституирование мира, предполагающего и антиципирующего различные горизонты структурируемого объекта и его возможные уровни: «[…] В каждой актуальности имплицитно содержатся ее потенциальности и […] каждое переживание имеет горизонт […] Горизонты представляют собой заранее очерченные потенциальности» (URL: htpp://elenakosilova.ru/studia/Husserl.htm). Таким образом, мы видим, что и у Э. Маха, и у Э. Гуссерля фактически речь идет о невозможности полного познания по причине ограниченности возможностей, обусловленной человеческой конечностью (URL: http: // philosophy. ncs.ru/life/jornals/philscience /5_99/02_ syrov.htm). Ограниченность любого научного исследования, по определению, обусловлена интеллектуально: «Подводя какой-нибудь факт под известное понятие, мы упрощаем его, оставляя

без внимания все признаки, несущественные для поставленной нами цели»,– рассуждает Э. Мах [Мах 2003, 151].

Моделируемая реальность бесконечно вариативна, и фактор, предопределяющий выбор конкретного варианта модели, не может обладать монополией на рациональность: субъект познания конституирует познавательный объект всеми имеющимися в его распоряжении способами, и то, что мы рассматриваем, например, как абстракцию, имеет весьма неопределенную природу. Интенциональность сознания обусловливает как актуальность конкретной модели реальности (факт как инвариант объекта), так и определяет правомерность последней, при этом в пределах данного конкретного дискурса не имеет никакого значения рациональность/иррациональность факторов (их природа), постулирующих «всеобщность» и «необходимость» данной модели: «Кто нам гарантирует, что мы при наших абстракциях принимаем во внимание верные, нужные условия и именно безразличные оставляем без внимания?» [Там же, 155].

Факт как прафеномен (Л. Витгенштейн), и субъективное праначало (Э. Гуссерль), – структуры, имеющие много общего, более того, – это структуры, не существующие одна вне другой: их объединяет дихотомический аспект проблем трансцендентального характера. Модель как результат интенциональности сознания невозможна сама по себе, но и интенциональность всегда чем-то представлена; фактически данная дихотомия очень напоминает другую классическую дихотомию: язык – речь. Дело в том, что интенциональность (и аргументом этого является теория, религиозная концепция и т.д.) всегда предопределяет не только актуальное положение дел, но и потенциальное, как и модель, которая иначе была бы невозможной.

Э. Гуссерль неоднократно обращает внимание на важность вывода Ф. Брентано [Брентано 2000] о психических феноменах и их атрибутах: дескриптивное изучение явлений как единственно возможный способ изучения/понимания самого познающего субъекта (репрезентация познающего посредством модели познаваемого/изучаемого явления). Более того,

моделируемый объект познания посредством cogito может быть как актуальным, так и потенциальным: как с точки зрения таких процессов как воспоминание, воображение, предвидение и т.д., так и с точки зрения реальности модальной синхронии* явления: «Соответствующий признак мы всегда находим как единство текущих многообразий. Общим же для всякого сознания вообще, как для сознания о чем-то, остается тот факт, что это «нечто», некий *интенциональный предмет* как таковой, осознается в нем как тождественное единство меняющихся ноэтических и ноэматических способов осознания, как допустимых созерцанию, так и недопустимых ему», – делает заключение Э. Гуссерль (URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000062/index.shtml).

Фактически речь идет о некой синкретической структуре воспринимаемого потока (факт или явление как бесконечный вариативный поток репрезентаций). Следовательно, конституируемая модель реальности некоего объекта – это априорный синтез восприятия и рефлексии познающего Я, при этом именно качество данного синтеза (априорность) определяет саму возможность данного синтеза (как синтеза восприятия рефлексии, так и синтеза актуального и потенциального положения дел): «Если я […] выбираю в качестве темы описания восприятие этой игральной кости, то в чистой рефлексии я вижу, что эта кость как предметное единство непрерывно дана в сложном и изменчивом многообразии способов явления, которое определенным образом принадлежат этому восприятию» [Там же].

Сложно оспаривать в данном случае трансцендентальность обоих процессов: рефлексии и восприятия, которые к тому же представлены для нас в качестве единой структуры, невозможной исключительно только посредством одного единственного модуса бытия, даже если этот последний определен как «здесь» и «сейчас», так как это всего лишь конкретизация потока бытия. В каком-то смысле именно интенциональность сознания может быть рассмотрена как обусловленное свойство синкретической структуры трансцендентального ego.

---

* Синхрония – термин, введенный К.Г. Юнгом для обозначения одновременности: «Вместо одновременности мы можем использовать концепцию смыслового совпадения двух и более событий, когда речь идет не о вероятности случая, а о чем-то другом» [Юнг 2009, 185].

В связи с этим обратимся к концепции условного знания Вл. Соловьева: «[…] Объективирование наших ощущений является […] как особое самостоятельное действие познающего субъекта, не вытекающее непосредственно из самого факта ощущений, хотя с ним связанное […]» и «[…] Особое действие познающего, не заключающееся […] в самом факте ощущения, ибо бывают ощущения и не соединенные ни с каким представлением» [Соловьёв 1999, 738]. Во-первых, познающий субъект (как трансцендентальное ego), конституирующий мир, делает это (конституирует) определенным образом, в том числе, и получение ощущений происходит определенным образом (имеем то, что имеем, и не более). При этом объективирование ощущений может быть весьма вариативным и вопрос о достоверности модели как дискурса здесь неуместен. Во-вторых, ощущения вне представлений (как и наоборот) отсылают нас к вопросу первопорядковых трансценденций, конституирующих мир ego, по Э. Гуссерлю. Следовательно, модель, структурируемая таким образом, вряд ли может рассматриваться как модель, конституированная исключительно элементами либо научного, либо религиозного дискурсов и т.д., поэтому факт, структурированный Я (как познающим объектом, так и трансцендентальным ego), всегда синкретичен, как и модель его репрезентирующая. (Естественно, трактовки понятий «познающий субъект» и «трансцендентальное ego» не тождественны, но оба понятия имеют отношение к Я понимающему, сознающему, воспринимающему, рефлексирующему и т.д., и именно на этом основании данные понятия Р. Декарта и Э. Гуссерля, вернее, их объемы, частично пересекаются).

Может ли, в принципе, обладать аподиктичностью научное знание при следующем положении вещей: «Ученый стремится к получению знания и убежден в том, что принятые в науке утверждения о законах и большая часть принятых теорий являются знанием (и что они истинны). Специальной рефлексией по поводу того, что считать знанием и истиной, он не занимается» [Лекторский 2009, 75]? Ответ очевиден, но с точки зрения позитивистского направления совершенно неприемлем.

Итак, Я, структурирующее модель реальности в самом широком смысле, фактически структурирует возможные горизонты/границы, допустимые с точки зрения восприятия и рефлексии, и синкретическая природа созданного модельного/эпистемологического «пространства» не может быть упразднена посредством принятых правил.

Трансцендентная природа факта, как и его восприятия, определена двумя аспектами: онтологическим и эпистемологическим. Во-первых, всегда, явно или неявно, существует ссылка на бесконечный поток вариантов некоторого факта, периодически актуализирующихся и имеющих определенную «первопричину»; во-вторых, любая модель факта − это явление, не существующее изолированно само по себе, а существующее исключительно как отдельно взятое звено цепи и т.д.: «[…] Только в связи с прошедшим и будущим, то есть с тем, что вовсе не дано и не существует в моих теперешних актуальных ощущениях, только в связи с этим несуществующим может воспринимаемое мною теперь объективное явление иметь для меня значение, которое оно в действительности имеет […] Реально чувственный элемент этого явления составляет лишь ничтожную его часть […], на которой наш ум созидает свой действительный предмет, это объективное явление» [Соловьёв 1999, 742].

Возвращаясь к вопросу о трансцендентности факта необходимо отметить следующее. Факт – это форма репрезентации положения дел. Однако *одно* и то же положение дел может варьироваться посредством различных репрезентаций, т.е. посредством различных фактов. В итоге есть необходимость в констатации следующего: относительно одного и того же положения дел/объекта мы имеем определённое множество фактов. Основание, определяющее вариативность факта, имеет онто-эпистемологическую обусловленность. То есть, если возможность факта – это объект, обладающий, по утверждениям Э. Гуссерля, трансцендентной природой, то именно этот фактор и предопределяет трансцендентность формы его репрезентации – факта, следовательно, обусловливает и возможность вариативности факта. Другими словами, вариативность факта констатирует

вариативность (видения) объекта, что, в свою очередь, также указывает и на невозможность второго вне первого.

Поскольку мы не можем *обнаружить* рациональной аргументации возможности/невозможности той или иной вариации объекта (следовательно, того или иного факта), постольку мы апеллируем как к онтологии дискурса, полагая обусловленность формы содержанием, так и к эпистемологии, полагая возможность обнаружить границы и условия достоверности факта. Таким образом, онтология дискурса указывает на трансцендентальность языковой игры, как формы того или иного факта. Эпистемология устанавливает саму возможность факта в контексте феномена знания. Из этого следует, что трансцендентная природа факта непосредственно обусловлена трансцендентной природой Мира.

Таким образом, именно синкретический акт, по Соловьеву, который отделяет для Я реальность конкретного положения дел (модель мира/факта) имеет трансцендентную природу. Синкретическая природа акта конституирования обусловлена и тем, что актуальные ощущения, как и актуальное рефлексирование, возможны только в случае предшествовавшего целостного опыта Я (т.е. как научного, так и морально-этического: человек, не имеющий представления о таблице умножения, не может извлечь квадратный корень из числа или получить число вследствие умножения других чисел и т.д., точно так же, как невозможно раскаяние и искупление вины человеком за совершенное им убийство, если он совершил акт кровной мести по законам вендетты и т.д.). Действительно, принципы стереометрии стали известны в XIX веке, но разве во времена Евклида были какие-то реальные противопоказания использовать стереометрические принципы описания пространства, как-то: проводить более одной параллельной линии через точку на плоскости, не лежащую на этой прямой и т.д. Очевидно, фактор трансцендентности, конституирующий модель мира/факта в парадигме планиметрии, актуализировал понятие плоскости, а не понятие пространства: «Действительность объективного явления […] открывается не в ощущениях чувств, а в образах или идеях ума» [Там же, 745].

1.2.3. Принцип интерсубъективности с точки зрения синкретической структуры понимания

Проблема инерсубъективной природы знания неоднократно рассматривалась в работах Э. Гуссерля, который сделал обоснованный вывод по поводу значимости объективности, как опытной данности: знание объективно, так как общезначимо. Но трансцендентальность ego не может быть сведена исключительно к объективности опытного, потому что не существует такого примера (критерия опыта), который обладал бы, по определению, аподиктической природой: опыт, эксперимент, наблюдение, – это всё то, что всегда представляется для нас совершенно неоднозначно (например, телескоп Галилея и реакцию современников на увиденное с его помощью).

Интенциональная заданность трансцендентального ego, как известно, не может быть эмпирической выявленной, но, тем не менее, именно интенциональность как атрибут сознания (с точки зрения феноменологии) «распределяет» определенным образом наше восприятие, для которого синтетическая структура является единственно возможной. Феномен интерсубъективности, также как и феномен интенциональности, не имеет и не может иметь опытно-экспериментального подтверждения, если только не считать его опосредованное подтверждение в виде общезначимости, и именно этот принцип общезначимости делает возможной для нас следующую экстраполяцию: общезначимой является (или хотя бы какое-то время есть) не только математическая формула, описывающая какой-либо физический процесс, но и психоделическое искусство, то есть при рассмотрении/анализе произведений последнего для нас общезначимым является состояние расстройства сознания его автора и т.д. Следовательно, общезначимость, как первого, так и второго порядка, имеет общее основание – интерсубъективную природу (и это наделяет объективность мира таким дополнительным качеством как непознаваемость познаваемого). «[…] К бытийному смыслу мира, и в частности, природы, как объективной природы, принадлежит […] существование *для каждого*, что

предполагается нами всегда, когда мы говорим об объективности действительности» (URL: htpp://elenakosilova.ru/studia/Husserl.htm), – утверждает Э. Гуссерль.

Таким образом, конституируемая ego модель (теория) мира как «феномен мира» является единственно возможным для ego становлением/реализацией так называемых субъектно-объектных отношений: мир как актуальная модель, изменение и трансформация которой полностью обусловлены трансформацией интенциональности ego.

Если: «[…] Я аподиктически предочерчено для самого себя как конкретное, наполненное индивидуальным содержанием, включающее определенные переживания […]; предочерчено в горизонте как предмет, доступный возможному опыту самопознания […]» (URL: htpp://elenakosilova.ru/studia/Husserl.htm), – то трансцендентальный опыт, следовательно, предопределён, но не ego, так как последнее есть «некая универсальная аподиктическая структура опыта Я» [Там же]. Поэтому «объективировавшийся» субъект познания – это, скорее всего, репрезентация уже существующей, то есть не созданной заново структуры. И трансцендентальный опыт (опыт трансцендентально обусловленный) является единственно доступным для нас опытом, «обогащение» которого в бесконечности, очевидно, тоже предопределено «структурой опыта Я», по Э. Гуссерлю, причем данный опыт весьма разнообразен: он, по определению, не может быть задан исключительно опытно-экспериментальными критериями.

Итак, интерсубъективность (как принцип общезначимости, возможно, «общепонимания») актуальна не только исключительно для возможности научного познания, но также актуальна она, как дискурсообразующий феномен, и для морального, религиозного, эстетического восприятия (познания). Поэтому мы не должны избегать предположения о том, что трансцендентность мира (для нас) является следствием трансцендентальности ego: «[…] Объективный мир как интенциональный феномен […]» (URL: htpp://elenakosilova.ru/studia/Husserl.htm).

Понятие общезначимости, с одной стороны, обусловленное понятием логичности, с другой стороны, предполагает существование (наличие/бытие)

некой реальности, постижение которой определяется логикой самой же этой реальности. При этом отождествление *логики объекта* и *логики субъекта* (т.е. специфических схем умозаключений познающего) игнорируется и исключается на основании того, что исключается возможность отождествления реальности и модели реальности. (Тавтология как способ познания, естественно, не может быть признана, ибо тавтология исключает познание). Общезначимость реальности, таким образом, структурированная логически, не может допускать не-научных принципов (принципов интуитивного познания, Откровения, мифологических представлений и т.д.), так как последние не являются общезначимыми, то есть предполагают бесконечную возможность интерпретации. Пропагандистов «общезначимой реальности» при этом не смущает фактор общезначимости аксиоматического знания, однозначно признаваемый ими.

Обратимся в данной связи к следующим рассуждениям: «Безусловная реальность познаваемого, т.е. совершенная независимость от познающего субъекта, оказывается недостижимой для нашего восприятия. Внешнее бытие предмета как таковое, т.е., как безусловно независимое от познающего тем самым исключается из пределов познания» [Соловьёв 1999, 723]; и «[…] Рассмотренные идеи (объективный мир, идеальный коррелят интерсубъективного и др. – п. м. М. Г.) не являются некими фантазиями […], но конституируются в единстве со всем объективным опытом, и обладают своими способами обретения правомерности и своими путями развития в процессе научной деятельности» (URL: htpp://elenakosilova.ru/studia/Husserl.htm). Следовательно, во-первых, такие понятия как «интенциональность», «корреляция», «экспликация» и др. актуальны не только с точки зрения опыта «объективного» мира (в аспекте позитивистской научной установки), но и с точки зрения актуализирующегося посредством конституирования мира (мира феноменов) трансцендентального ego, по отношению к которому первый является и объектом экспликации в том числе. Во-вторых, конституирование мира и репрезентация каких-либо моделей (как и его элементов) возможно только на основании осознания внутреннего бытия предмета, то есть посредством корреляции наших возможных представлений и

внутренней сущности познаваемого, доступной для нашего познания. Таким образом, попытка отождествления вопроса о мире (бытии мира) и вопроса о познании мира (познании бытия мира) с точки зрения догматического реализма a priori обречена: «Каким образом сущность вещей может переходить в наше познание, этот вопрос здесь не разрешается […]» [Соловьёв 1999, 723]. Интерсубъективная природа трансцендентального ego, впрочем, тоже исключает данное положение вещей. (Всякие попытки навязывания противоположного, как это было и остается принятым в позитивизме, как наивысшей стадии развития человечества, по О. Конту, de facto являются проявлением крайней степени иррационализма).

В каком-то смысле границы моей, то есть актуальной для меня модели объективного мира − это границы моего объективного мира, конституирование которого возможно для Я: «Нам постоянно дан в своем связном единстве один слой феномена мира, как трансцендентального коррелята непрерывно текущего согласованного опыта мира» (URL: htpp://elenakosilova.ru/studia/Husserl.htm).

1.2.4. Ретенциально-протенциальная обусловленность мира в контексте вариативности факта

В одной из своих работ А. Никифоров приводит широко распространенное мнение: «Гносеологическая оценка знания в его отношении к внешнему миру (или к его предмету) выражается фундаментальным понятием *истины:* к мнениям и верованиям эта оценка неприменима» [Никифоров 2003, 71-72]. Учитывая явную переоценку известного критерия «практика» (в разных его вариациях), можно сказать, что постоянно существует угроза некоего «приращивания» знания как теоретической модели явления, собственно, к самому явлению; и, естественно, если данная модель определенное количество раз функционирует успешно, то происходит окончательное узаконивание тождества этой модели и самого явления. Если же все-таки обнаруживаются «разночтения», то здесь мы сталкиваемся с практикой существования неких исключений и т.д.

Следовательно, познание явления посредством создания определенной теории фактически указывает нам на то, что теоретическая модель, наделенная значением «истинно», структурирует данное явление исчерпывающе, что делает возможным автоматически не акцентироваться на проблеме самого явления и т.д. При этом совершенно не принимается во внимание и фактор синтетической природы модели явления то есть, если некоторые (или даже все) теоретические положения имеют логическую обоснованность и соответствуют принципам научности (обозначенными ранее как рациональные), то этого не достаточно для того, чтобы все остальные, имеющие место быть принципы «не рационального» характера, были бы проигнорированы, по умолчанию. Вернемся к феноменологическому ἐποχή: «[…] Синтез, осуществленный через посредство презентаций в воспоминании, распространяется внутри всегда уже конституированного потока моих переживаний от живого присутствия в настоящем к тем или иным моментам моего прошлого и тем самым устанавливается связь между ними» (URL: htpp://elenakosilova.ru/studia/Husserl.htm), − делает заключение Э. Гуссерль. То есть конституированный поток, обладая трансцендентной природой для нас, de facto является презентацией, по сути, трансцендентного синтеза: настоящего-прошлого-будущего, так как «конституция мира» и время этого мира (время как длительность) коррелятивны. Модель, как и теория, структурирующая мир определенным образом, являются по существу, презентацией мира (конкретного фрагмента мира) и, обладая ретенциально-протенциальными признаками, представляет собой как раз синтез ноэматического сущего и ирреального с точки зрения точечного интенционального восприятия. (Регрессивное множество идей как феномен «третьего человека», по Аристотелю).

Таким образом, синтетическая структура восприятия обусловлена элементами, как минимум, нескольких порядков: с одной стороны, это элементы рационально/иррационального характера, а с другой – элементы бесконечного ретенциально-протенциального ряда.

Исходя из этого «трансцендирующий» аспект восприятия, структурная /многоуровневая модель которого никогда не соответствует (и не может соответствовать) действительной репрезентации трансцендентального ego, может быть представлен как рациональный/иррациональный и ретенциально-протенциальный синкретизм любой модельной структуры, априорность которой не должна подлежать сомнению. К данному феномену синкретизма имеет отношение и вопрос о «несоответствии» элементов ассоциативных рядов: о невозможности тождества одного и того же явления по отношению к самому себе с точки зрения ретенциально-протенциальных отношений. Если же принимать к рассмотрению явления как элементы ассоциаций, то тем более очевидно, что принцип ассоциации, возможно, как и принцип конституирования некоего подобия (в восприятии), не может при этом обусловить реального тождества явлений: «[…] При ассоциативном наложении тех данностей, на которых фундирована апперцепция, возникает ассоциация более высокой ступени» [Там же].

Таким образом, трансцендентальная обусловленность конституирования природы (модели природы) возможна посредством конституирования науки, которое, в свою очередь, имеет такую же обусловленность. Неслучайно, естествоиспытатель Э. Мах приходит к следующим умозаключениям: «Но кто сознает, что он во всякое время может правильно выполнить названную проверку, кто знает, что в случае равновесия результат должен дать в сумме нуль, а в случае движения – положительную сумму, тот обладает понятием «работа» […] Цель понятия – разобраться в сложной путанице фактов» [Мах 2003, 150]. Из чего следует: обязательным условием любого эмпирического (как, впрочем, и теоретического) исследования является условие конвенциональности. Поэтому все попытки подобрать контраргумент к фальсифицированной верификации, представленной Вл. Соловьевым, оказывались неутешительными: «[…] Мы видим, что представители научного эмпиризма при отсутствии настоящих оснований для утверждения неизменности законов явлений вынуждены прибегать к таким основаниям, несостоятельность которых […] с точки зрения

эмпиризма бросается в глаза. Таково знаменитое положение, что природа однообразна и постоянна в своих действиях, – положение, совершенно равносильное аксиомам старинных схоластов о том, что природа не терпит пустоты, не делает скачков и т.п. […] Сама природа для эмпиризма есть не более как общее понятие, отвлеченное от действительности наблюдаемых явлений […] или эмпирических законов и, следовательно, не имеющее никакого собственного содержания и значения, не зависимого от этих явлений и законов» [Соловьёв 1999, 758-759].

Итоги второй главы следующие.

1. Рассмотрено предположение о том, что основанием возможности факта является объект, поскольку бесконечно разнообразная его репрезентация невозможна вне факта; трансцендентная природа факта обусловлена трансцендентной природой мира, что может быть аргументировано посредством онто-эпистемологического анализа факта как репрезентации того или иного положения дел.

2. Синкретичность модели исследуемой реальности делает допустимым утверждение, что именно ретенциально-протенциальные факторы (определяющие эпистемологические возможности субъекта познания), её конституирующие, являются основными элементами как для картины мира, так и для структурируемого ею мира. Ретенциально-протенциальная обусловленность модели мира сформирована «феноменом мира».

Таким образом, на основании полученных результатов можно сформулировать следующее. Синкретическая модель, как соединение, на первый взгляд разрозненных элементов, является некоторой целостной системой, которая обусловлена как рациональными, так и иррациональными элементами. Такое положение вещей связано с тем, что дискурс синкретической модели включает в себя элемент, его структурирующий, – субъект познания. Интерсубъективность дискурса предопределяется ретенциально-протенциальной обусловленностью познающего субъекта.

Раздел II. Факт как феноменологический объект

Данный раздел посвящён анализу феноменологической природы факта на основании рассмотрения онто-эпистемологических аспектов формирования парадигмальных отношений.

Глава 1. Факт как «ирафеномен» (Л. Витгенштейн)

Интерпретация факта в современной науке и философии достаточно неоднозначна. Данное понятие (факт) представляется по-разному: во-первых, как событие, произошедшее (происходящее и т.д.) в действительности, которое зафиксировано либо посредством наблюдения, либо посредством опытно-экспериментального метода исследования; во-вторых, как знание, не требующее специальных обоснований и аргументаций, поскольку оно сопоставимо с действительностью; в-третьих, как высказывания, являющиеся возможными структурными элементами в комплексе теории, доказательства и т.д.

Как было указано выше, в контексте фактуализма считают, что факт никаким образом не зависит от теорий и обладает относительной автономностью по отношениям к теориям; в контексте теоретизма предполагается, что факты полностью определяются теориями, а при их смене автоматически обновляется и весь фактуальный ряд. Однако взгляды «раннего» Л. Витгенштейна и концепции, сформировавшиеся так или иначе под их влиянием (критический рационализм К. Поппера, методологический анархизм П. Фейерабенда, утончённый фальсификационизм И. Лакатоса и др.) в современной философии науки актуализировали представление о факте как о результате взаимодействия субъекта познания с объектом познания, которое обладает определённой структурой; в свою очередь, эта последняя определяется как существующими теориями, так и особенностями познаваемого объекта. Это говорит о том, что объект во многом структурирует по-новому и концептуальные схемы. В связи с этим необходимо систематизировать принципы анализа факта, которые позволяют аргументировать дискурсивную природу факта как феномена,

актуализация которого влияет и на определённое смысловое поле, и на определённые языковые конструкции, которые задаются прагматикой конкретной деятельности.

Следовательно, в связи с имеющимися интерпретациями факта возникают следующие вопросы: как и на основании чего мы можем констатировать соответствие или тождество дихотомии: факт – действительность, и что представляет собой действительность, если она включает в себя, как видно из вышеуказанных толкований факта, и знание, и высказывание?

Собственно, проблема факта, его интерпретация не является новой ни в философии науки, ни в логике, ни в науке: существует много современных направлений (аналитическая философия, феноменология, философская и филологическая герменевтика, философия науки, деонтическая логика, эпистемологическая логика, социология знания, аналитическая психология, структурная лингвистика и др.), которые занимаются исследованием и анализом отношений: факт – действительность – индивидуальность (индивидуальное сознание), причем, учитывая различные посылки. Естественными являются и те различные выводы, к которым приходят исследования в рамках указанных направлений, и, тем не менее, основополагающим фактором анализа всегда является фактор нормативности. Факт, как исследуемый объект, должен быть наделен определенными атрибутами, которые и детерминируют нормативность объекта исследования. Именно фактор нормативности и определяет возможные/допустимые границы интерпретации факта. С точки зрения истории науки и истории культуры множество интерпретаций данного понятия не является регрессивным, потому что оно обусловлено аспектом видения [Витгенштейн 1994г] нормативности.

Другими словами, проблема факта состоит в интерпретации факта и одним из заданий данной главы является исследование тех или иных интерпретаций факта, определение их предпосылок и полученных на их основании выводов. Учитывая, что понятие факта актуально не только для науки и философии, представляется необходимым рассмотрение интерпретации данного понятия

также и в мифологии, и в религиозных концепциях, что поможет более детально описать и определить структуру исследуемого объекта и выявить возможные тождества и противоречия различных интерпретаций данного понятия.

Отдельно следует отметить, что анализ научной, религиозной, мифологической картины мира имеет в главе не традиционную, а обратную последовательность, что объясняется авторским видением роли и значения феномена мифологемы в социокультурном дискурсе.

2.1.1. Рациональные и иррациональные аспекты дискурса, конституирующие факт

Что такое рациональное и что такое иррациональное в контексте мировой культуры достаточно хорошо известно, причем совершенно неверным было бы утверждение о том, что так называемая разработанность данной тематики принадлежит исключительно культуре XX столетия. Дело в том, что культурный дискурс XX ст. (в самом широком смысле: наука, философия, религия, искусство и т.д.) принципиально (основополагающим образом) не отличается от культурного дискурса любого другого исторического периода. Достаточно хорошо известный пример: Гомер «Одиссея» [Гомер 1998] и Дж. Джойс «Улисс» [Джойс 1993б], эти два произведения разделены 28-29 столетиями, но неужели, помимо времени, эти произведения отличаются кардинально еще по каким-либо параметрам? Для Джойса (в XX ст.) актуальным остается герой Гомера (IX – VIII ст. до н. э.), парадигма его характера со всеми вытекающими из этого последствиями. Если воспользоваться терминологией аналитической психологии, то данный феномен возможно объяснить с точки зрения концепции архетипов К.Г. Юнга [Юнг 1998]. Если же данное положение вещей рассмотреть с точки зрения современных философских направлений (философской антропологии, философской герменевтики и т.д.), то аргументация изучаемого явления будет зависеть от методологических оснований конкретного направления. Другими словами, в каждом конкретном случае анализ рассматриваемого феномена будет

детерминирован концепцией, принятой за исходную, что, в принципе, является априорной возможностью для процесса формулирования высказываний. Итак, с точки зрения философской антропологии, данный феномен (актуальность героя и парадигмы его характера (IX – VIII ст. до н. э.) для культуры XX ст.) обусловлен, прежде всего, той ситуацией, в которой оказалось сознание современника начала прошлого века, то есть парадигма философской антропологии обусловлена предчувствием эсхатологического кризиса (появление новых знаний в таких областях как биология, психология, геология и многих других значительно скорректировали представления человека как о себе самом, так и о месте его пребывания), поэтому кризис позитивизма явился знаковым, и «философия жизни» Ф. Ницше, детерминированная метафизическим аспектом власти, явилась концепцией/описанием современного момента бытия. Человек, осознающий неизбежность последовательности, должен сосредоточить свои интеллектуальные интенции на феномене созерцания и возможности преодоления экзистенциального страха (абсолютно не противоречит христианскому мировоззрению, хотя у Ф. Ницше эта идея и представлена как идея *вечного возвращения*). Следовательно, рассматриваемое нами явление, с точки зрения философской антропологии будет констатацией определенного психического состояния сознания, пребывающего в полной неопределенности и экзистенциальной неосведомленности. Если учитывать исторические реалии XX столетия, то с этим невозможно не согласиться. (Справедливости ради, необходимо отметить, что в самом тексте Дж. Джойса неявно присутствует обоснование актуальности парадигмы героя Гомера).

С точки зрения философской герменевтики вышеуказанный феномен (факт) является констатацией трансформации представления самого субъекта: текст Дж. Джойса [Джойс, 1993б] – это репрезентация реальности посредством интерпретации текста Гомера, то есть, по Х.Г. Гадамеру [Гадамер 1988], текст как интерпретация – это возможность определения смысла (возможно, индивидуального): «слияние горизонтов» текста и читателя. Следовательно, актуальность героя и парадигмы его характера (IX-VIII ст. до н. э.) для культуры

XX в. – это феномен, имеющий несколько причин: во-первых, необходимость рефлективного акта (акта самопознания), смысл которого может быть и не обусловлен традицией (эффект «рваного» контекста), во-вторых, возможность преодоления традиционной интерпретации самого текста Гомера, что, естественно, обусловливает формирование новой традиции и т.д.

С точки зрения философии логического анализа актуальность данного феномена (факта) детерминирована онтологическим аспектом бытия: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» [Витгенштейн 1994, 73]. Другими словами, исходя из концепции Л. Витгенштейна, данное положение вещей − это результат определенной конфигурации фактов («Мир – это совокупность фактов» [Витгенштейн 1994б, 5]), которая зависит от многих факторов, частично сформулированных уже Аристотелем в концепции возможное – действительное: «…И движение есть некоторым осуществлением, но незаконченным; причина в том, что не закончено, то сущее в возможности, осуществление которого есть движение» [Аристотель 1976, 290].

Все приведенные (возможные) объяснения актуальности конкретного феномена – факта являются демонстрацией того, что проблема взаимоотношений рационального – иррационального имеет свою историю и не имеет решения, потому что даже в эпоху становления рационализма и формирования его методологических оснований Р. Декарту пришлось делать исключение для принципа «абсолютного» сомнения (само сомнение сомнению подлежать не может).

Таким образом, исходя из того, что рациональное – иррациональное в какой-то степени являются переменными контекста, попытаемся определить, каким образом и на основании чего появляется то, что мы называем иррациональным, и как это иррациональное детерминирует рациональное. Следовательно, необходимо определить, что традиционно рассматривается как рациональное и, соответственно, иррациональное.

Итак, рациональным является умозаключения, суждения и все то, что исходит из достоверных оснований, которыми есть разум (то есть разум

признается единственно возможным источником наших знаний и умозаключений). И, соответственно, иррациональным является все то, что не является рациональным, а именно: категория иррационального предполагает определенный синтез «мысли и бытия» и не посягает на так называемое достоверное основание разума, детерминированное определенным соответствием между посылками и заключением (необходимо уточнить, что всевозможные алогизмы, бессмысленности и тому подобное не имеют отношения к категории иррационального). Следовательно, традиционное определение рационального исключает возможность (наличие) иррационального в одном и том же контексте, шире, дискурсе: рациональный дискурс – это дискурс, исключающий иррациональные категории. Действительно, каким образом можно допустить иррациональное в системе евклидовой геометрии или в тривиальных арифметических действиях? Это примеры так называемых нормальных дискурсов, в которых соблюдается абсолютно точное соответствие правилам и нормам. Но если для нормальных дискурсов категория рационального является детерминирующей, то какая категория выполняет данную функцию в аномальных дискурсах, которые структурированы, в общих чертах, несоблюдением норм и возможностью противоречивых и рационально необоснованных выводов? Этот вопрос достаточно неоднозначен, и именно потому, что аномальные дискурсы репрезентируют как сенсационные открытия, так и фактическую бессмыслицу (которая, как указывалось выше, к категории иррационального никакого отношения не имеет). Исходя из чего, можно лишь констатировать сложность, а иногда и неопределенность критериев аномального дискурса. Однако, как нормальный, так и аномальный дискурсы, учитывая необходимость категории рационального, конституируются и категорией иррационального.

Приведем некоторые примеры/рассуждения Л. Витгенштейна, оппонирующие рассуждениям Э. Мура ([Мур 1987], [Мур 1993]):

«6. И все же может ли человек перечислить (как это делал Мур) то, что знает? Вот так сразу – я полагаю, нет. Ибо иначе выражение «я знаю» получает неправильное употребление;

11. Нам неясно как раз то, насколько специализированно употребление слов «Я знаю»;

12. Ведь кажется, будто «Я знаю…» описывает некое положение дел, как бы удостоверяющее, что то, о чем знают, есть факт. При этом постоянно забывают о выражении «Я полагал, что знаю»» [Витгенштейн 1994в, 323-324].

Данные тезисы Л. Витгенштейна указывают именно на те аспекты, которые обусловливают рациональность/иррациональность дискурса, а именно:

1) феномен знания и феномен констатации знания (знание как уверенность в определенном положении вещей на основании конкретных умозаключений и интуитивная экстраполяция этого положения вещей как основание возможного – действительного знания);

2) знание − предположение: разница между первым и вторым как констатация реального положения вещей, то есть, если предположение не совпадает со знанием, то это несовпадение обусловлено конкретными параметрами, которые и детерминируют структуру предположения, а не факта («Я полагал, что знаю»);

3) утверждение «Я знаю» − это утверждение, которое одновременно описывает и не описывает какое-либо положение вещей, а именно (по Л. Витгенштейну): утверждение факта, даже если этот факт общеизвестен всем (каждый человек имеет двух родителей [Витгенштейн 1994в]), может быть всего лишь предположением, а не знанием, хотя при этом утверждении будет использована форма «Я знаю», а не «Я полагал, что знаю». Учитывая современные технологии клонирования, нельзя не согласиться с примером Л. Витгенштейна, которому уже более полувека.

Таким образом, форма «Я знаю» − это, бесспорно, форма утверждения определенного положения вещей (совершенно не важно, если перед утверждением эта форма не присутствует явно, само утверждение без нее невозможно), но всегда ли констатируемое положение вещей соотносимо с так называемыми реалиями? Как хорошо известно, Платон в своих диалогах, невзирая на некоторые противоречия в своей системе, неоднократно утверждал существование мира эйдосов, но Аристотель опроверг данное утверждение;

следовательно, две философских системы (Платона и Аристотеля) утверждают и отрицают одно и то же положение вещей (данный пример не имеет отношения к проблеме антиномий И. Канта). Другими словами, утверждение может касаться чего угодно, но будет ли оно во всех случаях знанием и каковы критерии определения (выявления) знания? Именно эти вопросы обусловлены соотношением рациональных/ иррациональных аспектов дискурса.

Факт, репрезентацией которого является дискурс, – это определенная конфигурация мира (реалий и т. д.): «Мир – это совокупность фактов» [Витгенштейн 1994б]. К примеру, экзистенциальный дискурс с точки зрения позитивистской философии является, во-первых, аномальным, во-вторых, совершенно бессмысленным (если исходить из крайне жесткой позиции Р. Карнапа [Карнап 1993] при определении экстенсионального и интенсионального значений, то любой без исключения объект внутреннего опыта будет рассмотрен как совершенно бессмысленный и лишенный всякой необходимости). Но какое положение вещей может быть представлено исключительно рациональными категориями? Опыт Аристотеля (критика теории идей Платона), как один из наиболее ярких и известных примеров из истории философии, указывает на то, что вместо одних иррациональных категорий (идей) были использованы другие иррациональные категории (возможное – действительное; актуальное – потенциальное), но последние, в отличие от первых, интерпретировались автором исключительно как рациональные, имеющие логическое обоснование, то есть возможные на основании определенных умозаключений.

Таким образом, из вышесказанного следует, что факт – это репрезентация дискурса, и именно от того, каков данный, конкретный дискурс, что принято концепцией (теорией или гипотезой) в качестве методологических оснований, частью которой он и является, зависит определение категорий, структурирующих факт, как рациональных или как иррациональных. Причем такое положение вещей не является характерным исключительно для мифологического, религиозного, художественного и т. д. дискурсов, это актуально и для научного

дискурса. Подтверждающим примером может быть описанная К. Поппером псевдопроблема Галилея: после того, как были пересмотрены ранее утверждавшиеся тезисы и оглашён приговор, Галилей, по преданию, заявил о том, что вращается или не вращается Земля вокруг Солнца можно и нужно судить с занимаемых позиций, т.е. если мы выберем в галактическом пространстве точку, имеющую равную скорость движения с нашей планетой и совпадающую с ней по направлению движения, то в этом случае Земля будет неподвижной, в противном случае – всё наоборот.

Исходя из предположения, что факт в определённом смысле является результатом дискурса, появляется необходимость в рассмотрении структурных (возможных) элементов дискурса, которые и конституируют, в конечном итоге, факт. Поскольку аспекты видения факта достаточно разнообразны, постольку структурные элементы дискурса имеют, естественно, отличительные особенности, которые в данном контексте актуальны.

Итак, первое значение факта: явление (событие) произошедшее, происходящее или то, которое произойдет. Совершенно естественно, что данный аспект видения факта исходит из объективности явления, в этом случае предполагается опытно-экспериментальный метод исследования и явление описывается как необходимое и обусловленное. Таким образом, структура дискурса описанного явления детерминирована следующими критериями: наблюдаемое явление – часть цепи причинно-следственных отношений (которые допустимы исключительно с точки зрения методологии классической науки, так как причинно-следственная обусловленность с точки зрения квантовой физики просто невозможна). Значит, во-первых, явление прогнозируется теорией (концепцией) и его появление совершенно закономерно, во-вторых, если явление встречается, но иначе как аномальное не истолковывается, тогда возникает необходимость в поиске именно той причинно-следственной цепи, необходимым звеном которой станет данный факт. (Именно этот феномен был достаточно подробно описан Д. Юмом). Следовательно, как в первом, так и во втором случае, основополагающим структурным элементом факта будет пространственно-

временная необходимость, другими словами, необходимость факта структурирована моделью конкретного дискурса (классический пример: периодическая система химических элементов Д.И. Менделеева, в которой есть (и были) свободные места, но их местонахождение не хаотично, а четко регламентировано, и a priori определены порядковые номера химических элементов).

Второе значение факта: положения (знание), достоверность которого обусловлена реальным положением вещей, то есть данное явление не вступает в отношения противоречия с действительностью. Данный факт, таким образом, возможен посредством восприятия органов чувств и т.д. Структурным элементом дискурса, репрезентирующим факт, в данном случае будет психофизическая реальность индивидуума, поскольку речь идет об индивидуальном восприятии посредством органов чувств.

Третье значение факта: суждения (высказывания), на основании которых определяется истинностное значение других (согласованных с ними) суждений (высказываний); к данному значению имеет отношение и индуктивно-дедуктивный метод исследования. В данном случае структурным элементом дискурса, репрезентирующего факт, будет априорно конвенциональный критерий достоверности. Пример Л. Витгенштейна [Витгенштейн 1994в]: высказывание «2 × 2 = 4» в том случае, если оно употребляется при счете, и в том случае, когда речь идет о том, что «говорят, что «2 × 2 = 4», – достаточно яркая иллюстрация того, что одни и те же суждения (высказывания), являясь частью различных дискурсов, представляют различные факты. (Последний пример – это пример того, каким образом факт становится результатом дискурса).

2.1.2. Научная теория как элемент картины мира/картины представления

Для определения или уточнения отличительных и общих параметров структурных элементов факта, научного (в самом широком смысле), религиозного, мифологического, необходимо, во-первых, сопоставить возможные

экстенсиональные – интенсиональные модели данных фактов, во-вторых, рассмотреть и сравнить возможные семантико-прагматические аспекты рассматриваемых структур.

Таким образом, для определения модели научной теории или концепции необходимым образом представим несколько различных точек зрения.

Л. Витгенштейн достаточно подробно изложил проблему возможного обоснования знания в работе «О достоверности»:

«109. «Эмпирическое предложение поддается проверке» (говорим мы). Но с помощью чего?

110. Что считается его проверкой? – «А достаточна ли эта его проверка? И если да, то разве логика не должна признать ее таковой?» – Как будто процесс обоснования когда-то не приходит к концу! Но таким концом служит не голословное предположение, а необоснованный образ действий.

140. Практике эмпирических суждений мы обучаемся не путем заучивания правил; нас учат суждения и их связи с другими суждениями.

141. Начиная верить чему-то, мы верим не единичному предложению, а целой системе предложений.

142. И очевидной для меня делается не единичная аксиома, а система, в которой следствия и посылки в з а и м н о поддерживают друг друга» [Витгенштейн 1994в].

Из данной цитаты понятно, что Л. Витгенштейн исходит при обосновании знания из структуры (архитектоники) концептуального каркаса, причем совершенно не имеет при этом никакого значения эмпирическая проверка, которая для большинства научных теорий имеет первостепенное значение. Действительно, если конструктор, представляя свою теоретическую модель нового лайнера, не будет обращать внимание на параметры практического применения, то есть его не будет интересовать практическое использование модели, но при этом он будет надеяться на то, что его самолет в ближайшее время станет ведущим в своем классе и получит повсеместное распространение, то ситуация, в которую попадет при данном положении вещей конструктор, будет

парадоксальной по следующим причинам. Во-первых, данный конструктор не понимает разницы между теоретической и практической моделью, потому что в противном случае он указал бы как основной именно теоретический характер своей разработки, и тогда его модель рассматривалась бы как одна из возможных теоретических ступеней моделей новейшего поколения (например, совершенно новая форма и новый тип горючего и т.д.), что является нормальным и часто практикуемым вариантом. Во-вторых, конструктор не только не понимает разницы между теоретической и практической моделью, но возможно, он вообще не считает это различие актуальным, то есть его теоретическая модель является для него воплощением единственно возможного варианта модели. Следовательно, парадоксальность данного дискурса будет детерминирована именно вышеуказанными аспектами. Факт, репрезентируемый данным дискурсом, будет структурирован следующими элементами: эмпирическая проверка не имеет и не может иметь никакого значения, потому что основная интенция дискурса (конструктора) – это репрезентация единственно возможной для него модели (модели теоретической), не имеющей к практическому использованию никакого отношения (и не имеет значения причина, по которой для конструктора актуален именно этот дискурс). То есть невозможность эмпирической проверки определена исключительно аксиоматикой используемого конструктором концептуального каркаса. Другими словами, факт, репрезентированный данным дискурсом, может рассматриваться и как аномальный, но только в том случае, если его описание будет исходить из следующего положения вещей: соотношение/соотнесение теоретического и практического уровня модели, в другом случае, если исходить, например, из онтологических аспектов пифагореизма (символ как праоснова) или платонизма (идея как модель) и так далее, то данный факт представляет один из возможных теоретических вариантов, эмпирические проверки которого просто невозможны, на что и указывает Л. Витгенштейн: будто процесс обоснования никогда не заканчивается.

Но в связи с обоснованием нормативности данного дискурса необходимым образом возникает вопрос по поводу эмпирической проверки тех фактов, к

которым эта проверка может иметь отношение, то есть каковы критерии (и/или структурные элементы) дискурса, репрезентирующего практическую модель? Если исходить из того, что процесс обоснования конечен, то критерии должны быть детерминированы a priori границами опыта: невозможно рассчитывать практическую модель авиалайнера для использования под водой в качестве средства передвижения. Если исходить из того, что каждый факт, репрезентацией которого является модель практического использования, есть результат определенного дискурса, как описания совокупности параметров определенной системы, то этот факт структурирован совокупностью нормативных (для практических моделей) отношений и, следовательно, суждения, конституирующие пространство этого факта, – это суждения, которые являются результатом классического суждения: посылка – вывод (избитым примером данного положения вещей может быть следующее: поскольку для всех предметов, обладающих массой, актуален закон всемирного тяготения, то при создании насосных сооружений этот фактор/параметр необходимо учитывать). Но какой моделью является атомистическая картина мира Демокрита: теоретической или практической, то есть факт, который является в данном случае констатацией определенного положения вещей, – результат дискурса (атомистической концепции), но в IV столетии до н. э. этот факт не имел эмпирической проверки (и не мог ее иметь), а в XIX столетии н. э. эмпирическая проверка данного факта стала возможной? Таких примеров в истории науки множество. Или как интерпретировать научные факты, имеющие отношение к психологии (ведь психология, далеко не всегда имея возможность эмпирического подтверждения, бесспорно, является наукой)?

Исходя из рациональных критериев научного дискурса, необходимо было бы признать, по классическому принципу противоречия, иррациональность дискурсов, не имеющих отношения к научным, хотя современная наука и не настроена столь радикально. С точки зрения факта как феноменологического объекта актуальным представляется следующее рассуждения К.Г. Юнга: «Воспользовавшись заимствованной из физики аналогией, мы могли бы сравнить

Святой Дух с потоком фотонов, возникающим в результате аннигиляции материи, а «Отца» – с той первозданной энергией, которая привела к образованию протонов и электронов с их противоположными зарядами. Читатель, конечно, поймет, что это не объяснение, но всего лишь аналогия, которая впрочем, возможна именно потому, что наглядные модели физиков покоятся, в конечном счете, на тех же архетипических основаниях, что и спекуляции теологов» [Юнг 2001, 173]. Таким образом, основоположник аналитической психологии, пользуясь методом аналогии, достаточно четко описывает дискурс как метафизический, так и научный, на основании, собственно, рационального: мы не можем опровергнуть данное заключение, потому что рационально то, что «работает» по схеме: посылки – заключения, то есть именно эта схема-описание представляется чуть ли не единственно возможной аргументацией рационального. Такое положение вещей нормативно, но, во-первых, может ли психоаналитическая модель архетипов быть рациональной (с точки зрения научного дискурса), во-вторых, данная модель, не имеет (и не может иметь) эмпирической проверки. Следовательно, дефиниция критерия рационального не представляет все необходимые атрибуты этого критерия, потому что в противном случае можно было бы утверждать, что различные рациональные дискурсы конституируются различными дефинициями рационального. Природа рационального, как неотъемлемого атрибута деятельности, достаточно иррациональна, то есть критерий рационального распространяется и на ту деятельность, и на те факты, которые не имеют рационального объяснения. Именно этот аспект рационального/рациональности рассмотрен автором концепции архетипов на примере сопоставления моделей физики и моделей психологических типов.

Одной из оригинальных трактовок рациональности/иррациональности дискурсов является концепция фальсификации К. Поппера. Принцип фальсификации представлен автором этой концепции как основной; таким образом, данный принцип является главным критерием, в том числе, и рациональности дискурса. Если к какой-либо научной теории/концепции

возможно подобрать фальсифицирующий принцип, то значит: данная теория/концепция может быть использована на основании критерия рациональности. Принцип фальсификации описывается К. Поппером следующим образом: «Фальсифицирующий вывод…, то есть схема, в которой фальсификация следствия влечет фальсификацию системы, из которой оно выведено, - это modus tollens классической логики» [Поппер 1983, 103] и «Фальсифицируемость выделяет два вида полностью осмысленных высказываний: фальсифицируемые и нефальсифицируемые. Она проводит […] разделительную линию внутри осмысленного языка, а не отделяет его от неосмысленного языка» [Там же, 63]. Другими словами, принцип фальсификации возможен при условии рациональности дискурса, потому что ни к метафизическим, ни к экзистенциальным высказываниям/контекстам не может быть применен принцип фальсификации: «Первейшей задачей логики познания является выдвижение понятия эмпирической науки для того, чтобы сделать лингвистическое употребление терминов… более определенным, и для того, чтобы провести четкую демаркацию между наукой и метафизикой, хотя последняя, возможно, и стимулировала развитие науки на всем протяжении ее истории» [Там же, 60]. Такое распределение возможных моделей/дискурсов, по К. Попперу, указывает на актуальность и значение аспекта эмпирической проверки: во-первых, действительно, это невозможно для метафизических и экзистенциальных высказываний, и, следовательно, – это один из критериев научности модели/дискурса; во-вторых, именно невозможность эмпирической проверки детерминирует модель возможного практического использования, что выглядит, по меньшей мере, для концепции фальсификации К. Поппера парадоксально. Учитывая то, что проблему причинно-следственных отношений, вслед за Д. Юмом, К. Поппер рассматривает как проблему индукции, которая не может установить «демаркацию между наукой и метафизикой» [Там же, 60], можно констатировать (хотя с этим совершенно и не согласен сам автор рассматриваемой концепции) реальность взаимообусловленности рациональных/иррациональных элементов дискурса. Таким образом,

иррациональные категории метафизического дискурса, репрезентацией которого есть какой-либо факт, конституируют дискурс модели практического использования, которая уже будет иметь и эмпирическую проверку. И в этом случае возможность применения modus tollens классической логики будет показателем возможности модели/системы (дискурса), имеющей эмпирическую проверку.

Таким образом, предположение того, что факт (как результат дискурса) детерминирован тем, что не является *явно* частью дискурса, свидетельствует о том, что так называемый *явный* дискурс – это всего лишь часть дискурса, результатом которого и является тот или иной факт. Превентивность общей схемы (структуры) факта, которая, скорее всего, будет незамеченной большинством, необходимое условие самой возможности дискурса, репрезентирующего факт. Приведем в связи с этим следующее рассуждение Л. Витгенштейна: «337. Интенция всегда включена в ситуацию, в общественные обычаи и институты» [Витгенштейн 1994г], – возможно ли вообще представить какой-либо социальный институт вне временных и культурных параметров? Действительно, была ли возможна так называемая социальная акция ”flashmob” в средневековой Европе? И разве можно факт проведения такого рода акций интерпретировать, ограничиваясь только рациональными категориями: например, эта акция обусловлена желанием какой-либо компании мобильной связи популяризовать либо конкретный пакет мобильной связи, либо определенную модель мобильного телефона. Дело именно в том, что сама возможность проведения такой акции (массовое столпотворение людей, совершающих однотипные действия по команде) предполагает определенную общественную психологию, в данном случае – это психология постиндустриального, информационного общества.

Проблематика научности дискурса и параметров научности достаточно оригинально рассмотрена Г. фон Вригтом: «Посылки практического вывода не вызывают действие с логической необходимостью, из них не следует «существование» соответствующего им заключения. Практическое рассуждение

приобретает логически доказательный характер только после того, как действие уже совершено, и для объяснения или подтверждения его строится это рассуждение» [Вригт 1986, 147-148]. Система отношений: рассуждение – действие или действие – рассуждение, – это система описательная, то есть система упорядочивания шагов (логических или практических), истинностное значение которой детерминировано конкретным фактом. И категория рационального/иррационального, исходя из рассуждения Г. фон Вригта, детерминирует дискурс (дискурс как рассуждение – действие) пропорционально, потому что то, что мы рассматриваем как логическое следование (посылка/посылки – заключение) при практических шагах такого статуса не имеет. Например, характеристики атома предопределяют определенное «действие» атома, но ввиду того, что полная характеристика нам неизвестна, нам неизвестны и многие возможные «действия» атома, столкнувшись с которыми ранее установленная система известных параметров (с ее логическими, рациональными цепями) перестанет быть актуальной, что указывает на невозможность *совершенной* системы (дискурса), которая, оперируя исключительно рациональными категориями, описывала бы все возможные логические цепи и отношения.

Таким образом, на основании сопоставления концепции конвенционализма (Л. Витгенштейн) и концепции фальсификации (К. Поппер) рассмотрение и анализ научного дискурса (а соответственно, и научного факта) представляется возможным только с учетом актуальной дихотомии: рациональное/иррациональное. Анализ и трактовка любого научного дискурса как репрезентации категории рационального и исключение a priori фактора иррационального, в конечном итоге, приводит к тем результатам, к которым пришел Р. Карнап, отрицая экстенсионал и интенсионал такого понятия как «Бог» и многих других абстрактных понятий. Поэтому для составления более четкой и полной картины представлений о рассматриваемых категориях необходимо выяснить соотношения этих категорий в религиозном и мифологическом дискурсах.

2.1.3. Религиозная концепция как элемент картины мира/картины представления

В предыдущем параграфе была рассмотрена, собственно, научная модель факта, которая, как оказалось, не всегда полностью согласована с категорией рационального, но не всегда обусловлена (в целом, как единая система) и категорией иррационального. Для рассмотрения модели религиозного факта (или факта религиозного сознания) необходимо, во-первых, определить то, что является, и на каком основании, религиозным дискурсом; во-вторых, каким образом религиозный дискурс, принимая во внимание значение и смысл иррационального, является столь актуальным для сознания, то есть психологический аспект актуальности религиозного дискурса.

К.Г. Юнг в одной из своих работ отмечает следующее: «Боги – персонификации бессознательных содержаний, ибо они открываются нам через бессознательную душевную деятельность» [Юнг 2001, 150] и здесь же в примечании он уточняет: «Я вновь и вновь сталкиваюсь с недопониманием: утверждают, что психологическая трактовка или объяснение Бога сводят его «только лишь» к психологии. Но речь-то идет вовсе не о Боге, а об идеях Бога…» [Там же, 150]. Другими словами, К.Г. Юнг указывает именно феноменологический аспект религиозного дискурса, который детерминирован указанной выше дихотомией: рациональное – иррациональное.

Как понимать следующее рассуждение Л. Витгенштейна: «Каким образом человек когда-то пришел к употреблению выражения «Я верю…»? Обратил ли в какой-то момент внимание на сам феномен (веры)? В принципе словами «Я верю…» я описываю свое душевное состояние, но косвенно это описание выступает как утверждение самого факта, в который я верю» [Витгенштейн 1994г, 273-274]. Феномен веры – это именно то, что является основой для религиозного дискурса и для факта, результатом которого он есть. Но данный феномен, как отмечает Л. Витгенштейн, в действительности имеет отношение не только к религиозному дискурсу, этот феномен имеет намного более обширную область

применения: утверждение «Я верю…» может быть употребимо и в научном дискурсе. Когда речь идет о возможных экспериментальных результатах, то никто не станет упрекать ученого в не-научности за то, что он употребляет во время ожидания этих результатов выражение «Я верю…». Исходя из того, что дискурс – это, в том числе, и совокупность всех компонентов, его детерминирующих, выражение «Я верю…» и тот факт, который оно репрезентирует, не может не быть частью дискурса.

Следовательно, феномен веры однозначно актуален и для научного дискурса, но неужели в таком случае этот феномен теряет своё тождество с феноменом веры, актуальным для религиозного дискурса, и возможно ли это вообще? Вряд ли возможно подобное положение вещей.

Для рассмотрения предполагаемого тождества феномена веры необходимо, во-первых, проанализировать возможную инвариантную основу данного понятия, во-вторых, определить параметры, детерминирующие отношения возможной эквивалентности между структурами моделей научного и религиозного дискурсов. Таким образом, данный феномен, как и факт, репрезентацией которого он и является (по Л. Витгенштейну, – это «утверждение самого факта»), предусматривает определенную модель факта как структуру/систему объекта, события, явления и т. д.

Дискурс, в самом широком смысле, определён основными структурными элементами, поэтому различные варианты дискурса (научный, религиозный, мифологический), естественно, реализуются посредством конкретной структуры/системы, но, невзирая на научность или религиозность дискурса, структура дискурса детерминирована определенной моделью (даже если этот дискурс, в конечном итоге, станет революционным: модель дискурса обусловлена аспектом видения явления, объекта). Следовательно, структура дискурса – это превентивная модель факта, эквивалентность которого данным дискурсом либо устанавливается, либо опровергается. Как хорошо известно, основное отличие религиозного факта (шире, дискурса) от научного факта (дискурса) состоит в том, что первый a priori не может иметь и не имеет эмпирической проверки, но, как в

первом, так и во втором случае, для дискурса необходимым условием является следующая характеристика: логическая обоснованность, которая определяется категориями рациональное – иррациональное. Пример дискурса сказки («Гарри Поттер…») является аргументом того, что отношения эквивалентности между моделями, репрезентирующими дискурс данной сказки и библейский миф о добре и зле (познании добра и зла), невозможны: дискурс сказки о Потере – это репрезентация факта о перманентной совмещенности/соположенности основных этических категорий, а дискурс Книги Бытия – это репрезентация слабости/ненадежности человеческой природы. И несмотря на то, что модели этих дискурсов обусловлены в большей мере категорией иррационального, участники религиозного дискурса не видят возможности признания отношений эквивалентности между моделями данных дискурсов (хотя, что имеет немаловажное значение для этого анализа, так однозначно настроены только участники христианского дискурса, то есть участники религиозного дискурса других конфессий (буддистского) не столь категоричны, что указывает на возможность другого аспекта видения данного дискурса и репрезентируемого им факта).

Из вышеприведенного сопоставления и сравнения моделей – дискурсов – фактов становится весьма затруднительным отрицание иррациональной природы рационального. К. Поппер, изучая современные тенденции в философии и науке, охарактеризовал данную ситуацию также, но с надеждой на *возрождение рационализма*: «И я верю, что только возрождение интереса к этим загадкам (мира, человеческих знаний о мире, − п. м. − М. Г.) может спасти науки и философию от… той самой веры, которая столь удачно сочетается с нашим «пострационалистическим» и «посткритическим» веком, с гордостью посвятившим себя разрушению традиции рациональной философии и даже самого рационального мышления» [Поппер 1983, 45], хотя при этом он был вынужден воспользоваться именно тем самым феноменом, иррациональность которого оказалась в XX столетии несовместимой с абсолютно рациональной научной парадигмой.

Феномен веры – это феномен, который является необходимым для любого дискурса, категории рационального и иррационального – это категории, обусловливающие модель любого дискурса. Исходя из специфики религиозных понятий, мы не можем надеяться на возможность эмпирической проверки данных понятий, но разве религиозный дискурс может быть примером алогичности и нерациональности (в смысле противоречивости контекста). Экзистенциальный статус приобретают все высказывания и суждения, имеющее отношение к описанию/интерпретации мира. Разве может быть обоснование посредством критерия достоверности таких понятий как возможность, действительность, сознание, бессознательное и многих других, которые являются основанием репрезентаций структурных элементов концепций, теорий, то есть научного дискурса, и не в этом ли заключается актуальность известного средневекового тезиса: «Верую, ибо абсурдно»? Принимая во внимание значение и необходимость «третьего мира» [Там же] (мира, реализацией и продуктом которого являются все известные формы жизни и их постоянные преобразования), возможно ли однозначно постулировать столь сомнительную оппозицию: рациональное познание – иррациональная вера и на каком основании?

Таким образом, на примере конкретных понятий религиозных дискурсов попытаемся определить и установить их иррациональные аспекты и, соответственно, их значение для религиозных дискурсов и фактов, которые и являются результатом данных дискурсов.

Одним из основных понятий индуистской и буддистской религии является понятие дхармы, которое в ходе исторического процесса приобрело несколько значений, анализ которых представляется целесообразным в контексте данного исследования: «Учение Будды […]; текст или собрание текстов, в котором это учение изложено; элемент психофизического мира» [Мифы народов мира 1997, 415]. Совершенно очевидно, что каждое из вышеприведенных значений одного и того же понятия конституирует особый вариант модели религиозного дискурса, отношения эквивалентности между которыми едва ли возможны. Для того чтобы более подробно рассмотреть данные религиозные понятия (определиться с

соотношением категорий рационального/ иррационального и отношением логической обоснованности) необходимо определить контекст (его экстенсиональность/интенсиональность) возможного использования данного понятия.

Итак, дхарма как учение Будды (первое значение дхармы): первая проповедь, с которой Будда после прозрения обратился к миру, в ней и изложена основная часть буддистского учения. Таким образом, первая дхарма, произнесенная Буддой, является, исходя из ее содержания, репрезентацией, прежде всего, проекции определенной формы жизни, конечной целью которой есть преодоление сансары [Там же]. Дхарма в этом случае является этико-религиозной моделью (такой как, например, конституция, определяющая социальные и правовые нормы). Интенсиональный контекст данной модели будет ограничен возможностью её использования: с точки зрения деонтической логики дхарма, в данной интерпретации, представляет собой один из деонтических возможных миров, который И. Кант [Кант 1966] определяет как мир, отвечающий всем моральным законам, каким он (мир) может быть согласно воле разумных существ, и каким ему надлежит быть согласно законам моральности. Его называют моральным миром, он осознается «только как постижимый разумом», потому что в нем мы отказываемся от всех условий и целей, и даже от всех преград для морали. Поэтому использование данной модели деонтического мира актуально только в контексте конституирования одного из вариантов идеального мира, но не в контексте критического анализа этико-религиозной концепции с точки зрения не-рациональности (алогичности и так далее) основных ее категорий.

Дхарма как собрание текстов, в которых изложено учение Будды (второе значение дхармы), предполагает, очевидно, рукопись/рукописи или сборник священных текстов как определенную реликвию, имеющую материальное основание. Следовательно, вариант этой модели дхармы структурирует следующий возможный контекст использования: материальный предмет, имеющий атрибуты реликвии (то есть это определенный символ, в том числе и

идеального мира, для представителей данной религиозной конфессии). Интенсиональный контекст данной модели дхармы будет детерминирован религиозным аспектом (реликвия для сознания верующего), он будет, например, исключать возможность культурологического исследования и так далее.

Дхарма как элемент психофизического мира (третье значение дхармы) достаточно необычное, на первый взгляд, значение (для европейского сознания). Данное значение дхармы – это констатация некоторых феноменологических принципов: определенное конституирование феноменов сознания, анализ соотношения/соотнесенности смысловых структур и мира физических объектов, анализ реализации потенциальных (или предполагаемых) моделей (если речь идет о буддистском контексте, то такой моделью будет, в первую очередь, нирвана, если же мы проведем аналогию с европейской философией, то такой моделью может быть третий мир Платона) и так далее. Следовательно, вариант данной модели дхармы конституирует дискурс, аспект видения которого обусловлен аристотелевской оппозицией: возможное – действительное/потенциальное – актуальное. Один из примеров такого дискурса представлен, по мнению К.Г. Юнга, в евангельских текстах: определенное психофизическое состояние иногда приводит к синхронии деятельности как внутренней, так и внешней, то есть возможно наложение или совпадение внутреннего и внешнего мира; так деятельность Христа в Евангелиях – пример реализации определенного психофизического состояния [Юнг 2003].

Третье значение дхармы представляет вариант модели, интенсиональный контекст которой конституирует категории дихотомии (рациональное – иррациональное) как алогичные, то есть такой этико-религиозный дискурс исходит из следующего архетипического представления (хорошо известном философии, начиная с Парменида): все, что может быть предметом мышления, все является актуальным, то есть ничто в этом случае не может быть наделено статусом иррационального, а то, о чем невозможно мыслить, имеет отношение к небытию и пр. Экстенсиональное значение данного религиозного дискурса конституирует вышеприведенные феноменологические принципы и

аргументирует их абсолютную необходимость (необходимость в смысле единственно возможного следующего шага). Таким образом, факт, являющийся результатом данного дискурса, состоит в репрезентации конкретной модели дискурса, которая исключает необходимость аргументации, доказательств от противного и так далее, то есть всего того, что включает в себя (и из чего состоит) дискурс рационального. Значит, дхарма, как элемент психофизического мира, является для истинного последователя буддизма фактом.

Все три значения одного понятия (понятия дхармы) являются частью общего (культурно-исторического) индийского дискурса и репрезентируют три модели дискурса. Хоть данная ситуация и напоминает понятийно-терминологическую ситуацию: язык – метаязык, в которой из-за специфики понятия языка метаязыком будет каждый раз тот язык, с помощью которого описан предыдущий, но это не может стать причиной, которая бы представила данное положение вещей как иррациональное на основании необоснованности, также как и в случае с вышеуказанным понятийно-терминологическим дискурсом.

Рассмотренный пример религиозной концепции является обоснованием того предположения, по которому фактор эмпирической проверки не может быть фактором, детерминирующим как категорию рационального, так и «рациональность» контекста. Если воспользоваться вторым указанным значением дхармы, то разве вариант этой модели дискурса не выдержит эмпирической проверки, то есть факт существования дхармы как собрания текстов, в которых изложено религиозное учение? Это факт, имеющий эмпирическое подтверждение, но может ли данное эмпирическое подтверждение стать рациональным обоснованием священного/сакрального статуса данных текстов, – этот вопрос, указывает на актуальность и значение феномена иррационального.

Понятие, которое рассмотрено в качестве примера, не единственное в своем роде, оно не обладает, учитывая цели данного анализа, уникальными характеристиками, это одно из многих понятий, значения которых детерминируют различные дискурсы, различные интенциональные состояния,

интенсиональность-экстенсиональность контекстов и др. Другими словами, факт, репрезентацией которого является модель того или иного дискурса, конституируется посредством схемы соотношения смысловых структур и мира физических объектов. Имея ввиду, что такое понятие как дхарма актуально не только для буддистской религиозной концепции, но и для буддистского мифологического контекста в целом, представляется совершенно корректным при анализе последнего учитывать все те аспекты феномена веры (а также рациональность/иррациональность дискурса, обусловленную данным феноменом), которые актуальны и для религиозного дискурса.

Проблема знания и предположения как, возможно, веры, их соотношение – это проблематика, не утратившая своей актуальности со времени Платона. Как указывалось выше, основным критерием разграничения между знанием и верой традиционно является категория рационального, поэтому факты, не имеющие отношения к эмпирической проверке и к законам логического следования, не могут рассматриваться и интерпретироваться как факты, репрезентацией которых есть какая-либо модель научного дискурса. То есть такое положение вещей, исходя из концепции рационализма Р. Декарта, a priori невозможно: феномен знания не предполагает равноценности феномена веры. С точки зрения эпистемологической логики следующее рассуждение Л. Витгенштейна представляет феномен веры (равно как и предположения и гипотезы) в новом аспекте видения: ««Я верю…» проливает свет на мое состояние. Из этого высказывания можно сделать выводы о моем поведении. Но если «Я верю, что это так» освещает мое состояние, то и утверждение «Это так» делает то же самое. Я говорю о ком-то другом «Он, кажется, верит…», а другие говорят это обо мне. Но почему я никогда не говорю этого о себе, даже тогда, когда обо мне это по праву говорят другие» [Витгенштейн 1994г, 274-275]. То есть автор концепции языковых игр предлагает при рассмотрении феномена веры учитывать фактор актуальности данного феномена не только для религиозных (или мифологических) дискурсов, но и для, собственно, научного дискурса. То, что для одного является феноменологическим актом веры, для другого может быть

знанием, полученным вследствие эмпирической проверки. Для современников Леонардо да Винчи, которые, вероятно, могли быть ознакомлены с фактом возможности летательного аппарата в будущем, данный факт был результатом модели дискурса, основной конституирующей категорией которого могла быть только категория иррационального, то есть этот факт, как и сама возможность данного факта, был детерминирован феноменом веры; что же касается современников XX столетия, то, естественно, факт существования летательных аппаратов не может быть фактом – предположением (или фактом, в который верят), данный факт – это реалии современного мира.

Одну из оригинальных трактовок факта представил Л. Витгенштейн: «Мы ищем объяснение там, где факты следует рассматривать как «прафеномены». То есть там, где требуется сказать: играется такая-то языковая игра» [Там же, 252]. Данное описание факта является концептуальным: во-первых, факт, что уже было отмечено, – это результат (конечный результат) дискурса, во-вторых, какая-либо модель дискурса – это репрезентация факта, то есть модель как схема/структура, график и пр. Таким образом, факт в каком-то смысле является абстракцией. Другими словами, парадоксальность данного феномена/явления состоит как раз в том, что этот феномен неявно ([Кун 2003], [Kuhn 1959]) постоянно присутствует в грамматической структуре нашего языка, т.е. именно этот феномен делает возможным констатацию определенного положения вещей и при этом не имеет значение наличие ни рациональных, ни иррациональных категорий в контексте. Л. Витгенштейн, следуя традиции критической философии И. Канта, глубоко убежден в том, что анализ имеет отношение не к самому феномену, а к понятию, которое представляет данный феномен [Витгенштейн 1994г, 201], то есть для языка несущественно то, что сам феномен факта не поддается описанию, главное то, что, используя определенную модель дискурса, грамматическая структура репрезентирует то, что мы называем фактом.

Другими словами, эпистемологически возможный мир как констатация иррационального контекста, являясь фрагментом логически возможного мира, детерминирует оппозицию: феномен знания – феномен веры, анализ которой

предполагает сопоставление как методологического обоснования знания (с точки зрения положений теории и нормативных процедур проверки), так и экзистенциальных интенций сознания, структурированных рациональными/иррациональными категориями, конституирующими любую репрезентативную модель, то есть модель, репрезентирующую определенное положение вещей.

Рассмотрение и анализ феномена факта делает актуальным и рассмотрение такого феномена как «границы возможного опыта» [Кант 1993], во многом предопределяющего как развитие теоретических и практических знаний, так и возможность a priori «передвижения» границ. Одним из примеров в этом случае может быть эсхатология как теологически-богословский (иррациональный) прогноз развития: данный факт (всемирного катаклизма) представляется результатом иррационального мифологического дискурса и невозможен с точки зрения рациональной научной критики приблизительно до средины XX столетия, то есть до появления оружия массового поражения и т.д. Следовательно, эсхатологический прогноз более не является мифологическим сюжетом, но интенсиональность данного контекста не может являться аргументом того, что если есть новый вывод, то предыдущие предпосылки должны быть пересмотрены (того, что допускает немонотонная логика), так как в данном случае выводы совпадают, но на основании новых предпосылок.

2.1.4. Мифологическая концепция как элемент картины мира/картины представления

Невозможно в данном случае обойтись без рассмотрения элементов анализа символических форм Э. Кассирера ([Cassirer 1925], [Cassirer 1929]), полагающего, что нивелировка тождества «логического генезиса» и «мифологического построения» не совсем уместна с теоретико-познавательной точки зрения. Э. Кассирер утверждает: ««Человечество» в соответствии со своим идеальным понятием и своим конкретным историческим бытием конституируется лишь в

единстве этих видов деятельности; лишь в этом единстве осуществляется поступательное разделение «субъекта» и «объекта», «Я» и «мира», в силу чего сознание выходит из своего смутного состояния […], формируясь в качестве сознания культуры» [Кассирер 2011а, 26]. Сознание культуры, в свою очередь, не может быть поэтапным, то есть рассматривать, собственно, мифологическое сознание как нечто давно ушедшее в небытие представляется, по меньшей мере, нецелесообразным, так как сознание культуры синтетично в каждом своём (точечном) моменте бытия, приоритеты которого (приоритеты момента) определяются актуальным аспектом реальности. Видение *по-этапности* сознания было окончательно сформировано в период становления новоевропейской философии, и именно данный подход обеспечил противопоставленность «логического генезиса» и «мифологического построения», тем самым лишив возможности обоснования основного тезиса рационализма: «Cogito ergo sum».

Процесс конституирования модели мира всегда предполагает (о чём свидетельствуют как мифологические картины, так и научные концепции) системность конституирующего его сознания. Следовательно, *объективность* модели, как многоуровневого построения, обусловливается, прежде всего, её некой согласованностью с реальностью, которая никогда не определялась либо исключительно рациональными, либо исключительно иррациональными параметрами: «[…] И в отношении мифа вопрос объективности может быть поставлен лишь в том смысле, что мы будем исследовать, позволяет ли миф выявить имманентное ему правило, присущую ему «необходимость», […] если […] сопоставить процесс построения мифологического мира с логическим *генезисом* научного понятия природы. В этом случае обнаруживаются отдельные ступени и фазы, где различные шаги и сферы объективации отнюдь не разделены чёткой границей» [Там же, 27], − приходит к заключению Э. Кассирер. Таким образом, Э. Кассирер одновременно утверждает мифологичность и «первичность мифологических мотивов» в нашем непосредственном опыте, но противопоставляет последний миру рефлексии, игнорируя, что (наш) опыт всегда является частью целостной системы видения, обусловленной «логическим

генезисом». При этом Э. Кассирер разделяет позицию Т. Виньоли относительно того, что миф обладает трансцендентальным принципом: «[…] За мифом признаётся собственный «трансцендентальный принцип» – своеобразный закон формирования, не исчезающий и при продвижении духа к эмпирическим и точным наукам […]» [Там же, 40][*]. Скорее всего, данное предположение Э. Кассирера обусловлено ничем иным, как самим принципом формирования, функционирования (и возможностью понимания) дискурса, научность или мифологичность которого определяется субъектом познания. Трансцендентальный фактор мифа как феномена, безусловно, прослеживается на этапе приобретения новых смыслов «старыми» понятиями, схемами, моделями: действительность и понятие – основные элементы когнитивного процесса, характеристики которых всегда являются переменными конкретных дискурсов (например, мир и дхарма). Таким образом, отмеченный Э. Кассирером взаимовозможный переход «момента вещи» и «момента смысла», предопределяющий «конкрецию» [Там же, 36], является в какой-то степени аналогией отношений действительности и модели.

Проблема границы мифологического и научного с точки зрения новоевропейской философии определяется фактором «объективности». Моделируемый нами мир, как определённым образом упорядоченная совокупность элементов, по определению, может обладать только тем качеством (рационального или иррационального), которое мы сами ему и приписываем. То есть, модель приобретает качество научности или мифологичности в силу наших культурно-исторических, следовательно, субъективных представлений. «Соотнесение представления с предметом – это […] включение представления в систематическую связь более высокого порядка […] объективность данной картины мира есть ни что иное, как […] выражение того факта, что мы в каждом частном элементе и вместе с ним мыслим форму целого […]» [Там же, 46], – рассуждает Э. Кассирер, явно опираясь на кантианский аспект видения проблемы

[*] Далее Э. Кассирер приводит рассуждение Виньоли [Vignoli 1880, 99-100]: «Ибо участие, принимаемое чистым мышлением в последовательном развитии мифа, представляет собой ровно ту же деятельность разума, благодаря которой возникает наука» [Кассирер 2011а].

оснований «объективного»*. Значит, истина теоретического дискурса, по сути, ничем не отличается от истины мифологического дискурса – априорная конвенциональность разного типа дискурсов определяет их истину. Объективность как нормативность – одно из условий самой возможности различного рода дискурсов.

Невзирая на современные аспекты научной реальности, мы всё также продолжаем оперировать каузальными суждениями, которые принято считать имеющими отношение к науке (то есть к теоретическому знанию). Однако, в этой связи рассматривая аналитику Д. Юма [Юм 1995], Э. Кассирер приходит к следующему заключению: «[…] Д. Юм, анализируя […] каузальные суждения науки, скорее вскрыл на самом деле корень всякого мифологического объяснения мира» [Кассирер 2011а, 59]. Дело в том, что в действительности ни одна модель не имеет шансов к осуществлению, если в ней «не работает» тем или иным образом принцип каузальности. То есть принцип каузальности, как принцип причинной обусловленности, на самом деле, может быть представлен по-разному в различного типа дискурсах, но вне данного принципа (также как и вне принципа «объективности») сам дискурс невозможен. Мифологическая модель мира, равно как и научная модель, предусматривает принцип взаимообусловленности элементов, поэтому набор элементов, лишённых смысла, либо не предполагающих никаких отношений в принципе, не является ни мифом, ни теорией. Также в связи с этим Э. Кассирер обращает внимание и на такой принцип как необходимость, являющийся атрибутом научного познания со времён досократовского периода: «Левкипп и Демокрит […] высказали […] принцип научного объяснения мира и своё бесповоротное отречение от мифа, когда выдвинули положение, согласно которому ничто в мире не возникает «просто так», но всё происходит на некотором основании в силу необходимости […]» [Там же, 61].

---

* «Границы «объективного» относительно всего лишь «субъективного» не являются изначально нерушимо заданными [...] они сами формируются и определяются лишь в поступательном процессе опытного познания и его теоретического основоположения» [Кассирер 2011а, 45].

Таким образом, именно исключение фактора случайности обусловливает видение научности. Но в мифе тоже нет места фактору случайности: мифологическая модель – это всегда репрезентация взаимообусловленных отношений и элементов. Конечно, с точки зрения мифологического сюжета о похищении Зевсом в образе быка Европы не предполагается возможность модели *исторического* анализа европейского культурно-исторического типа, но как в первом, так и во втором типе дискурсов (как в мифе, так и в теории) действуют одни и те же принципы: принцип необходимости и принцип каузальности.

С Э. Кассирером не поспорить и в следующем: «[…] В то время как понятийно-каузальное мышление приходит к тому, чтобы растворить всё сущее в отношениях и понять его исходя из этих отношений, мифологический вопрос о происхождении, напротив, удовлетворяется лишь тем, что сводит к заранее данному вещному наличному бытию даже самые сложные комплексы отношений – как, например, ритмы мелодии или разделение общества на касты» [Там же, 67-68]. Фактически Э. Кассирер признаёт синкретическую природу мифологического мышления. Такая проблема, актуальная для мифологического сознания, как «материализация духовных элементов содержания» [Там же, 68] (примеры, приведённые Э. Кассирером: неверная женщина – убийца мужа; бесплодная женщина – бездетность и т.д.) достаточно сильно напоминает фундаментальную проблему знания: проблему номинального – реального. В данном случае очень важно не забывать о том, что каузальность (научного сознания) и телеологичность (мифологического сознания) иногда меняются местами. То есть нельзя соотносить первое исключительно с научным мышлением, а второе – с мифологическим (примеры некоторых понятий с точки зрения мифологии и науки, по Э. Кассиреру: «сила», «теплород», «электрическая» и «магнитная» «материя» и др.). На основании этого Э. Кассирер делает однозначный вывод о том, что «[…] Границы «субстанциального» и «функционального» оказываются смазанными» [Там же, 70-71]. Таким образом, вышеприведённая схема «перехода» понятия делает возможным предположение о том, что понятия мифологии и понятия науки в равной степени претерпевают изменения, как с

точки зрения содержания, так и с точки зрения временного фактора. Следовательно, мы имеем дело с проблемой диахроничности/синхроничности сравниваемых объектов и, собственно, понятий, имеющих к ним непосредственное отношение.

Итак, рассмотрим и сравним в этом аспекте следующее:

- космогонические и антропологические мифы Эллады – концепция атомизма Левкиппа–Демокрита;

- современная мифология о возможности вечной жизни – концепция частицы-основания бытия (так называемой частицы Бога), полученной посредством использования адронного коллайдера.

Космологические представления Античности, которым противостоит научный атомизм Левкиппа–Демокрита, упорядочивают определённым образом пространственно-временной континуум и определяют в нём место человека и его деятельности. В пределах этого же культурно-исторического типа атомизм Левкиппа–Демокрита, как научное мировоззрение, отрекаясь от космогонических мифов, утверждает в качестве первоначального элемента атом с известными характеристиками. Антропологический аспект в контексте данной концепции приобретает также вторичное значение, как и в космогонической мифологии, но принцип необходимости, являющийся умопостигаемым, наделяет новым качеством интеллектуальные способности человека. Если же мы проследим развитие данного мифа и теории с точки зрения диахронии, то на сегодняшний день будем вынуждены констатировать следующее: современный миф о возможности бесконечного физического существования полностью опирается на новейшие *научные разработки*, не смущаясь при этом фактором случайности, так как научные проекты целиком устремлены к открытиям «последнего порядка»: минимальной частицы Хиггса, которая позволит практически всё (моделирование силовых полей, создание гравитации и несть числа). Более того, современное теоретическое знание, в отличие от демокритовского, не усматривает никакого противоречия в том, что предлагает современная мифология. Следовательно, на данном этапе научная теория фактически полностью следует диалектическим

принципам Гераклита [Гераклит 1989]. Принцип необходимости заменяется принципом непрекращающегося развития, правила которого обязательно будут *установлены* в ближайшем будущем и т.д. Другими словами, разница между мифологическим и теоретическим (научным) сознанием фактически отсутствует как в синхроническом аспекте, так и в диахроническом. Так, анализируя некоторые аспекты гипотезы лингвистической относительности, В. Гончаренко формулирует следующий тезис: «[…] Уорф абстрагируется от того, что дело не только в «языке» и словах, как таковых […], сколько в том, что в подобных случаях «значение слов связано с их употреблением» относительно внеязыкового контекста/«ситуации». Речь идёт не о чётком понимании слов, а о непонимании технологического процесса: человек, совершенно не умеющий читать по-английски и вообще не знающий английского языка, но имеющий представление о данной работе, никогда бы не допустил ошибок, связанных с использованием горюче-смазочных материалов и т.п. безотносительно к форме записи на стенде» [Гончаренко 2011, 1946].

При этом нужно обратить особое внимание на следующее: во-первых, если в пределах античного дискурса *произошёл переход* к человеку разумному (имеется в виду умопостигаемая необходимость Демокрита), то в новоевропейском дискурсе *произошёл переход* к человеку бессмертному; во-вторых, если античному пониманию необходимости предшествуют космогонические мифы, то на современном этапе имеет место обратный процесс – именно научные представления (возможность управления силовыми полями и т.д.) на основании открытия «частицы Бога» «гарантируют физическое бессмертие». Возможно, такая «разнонаправленность» мысли объясняется следующим: атом Демокрита, как наименьшая частица бытия, является ничем иным как архетипом наименьшей частицы, то есть это не какая-то конкретная частица, а *минимальная частица* бытия как таковая. Что же касается текущего момента, то бозон Хиггса интерпретируется как реальная минимальная частица (фактически речь идёт о финитности познания) и, следовательно, «обладание» не архетипом, а конкретной наименьшей частицей «гарантирует» человеку влияние на все физические

процессы, в том числе и на *физическую вечность*. Значит, история современного периода демонстрирует такой процесс когнитивного развития, при котором научная мысль становится основанием мифологических представлений.

Таким образом: «Если сравнивать эмпирически-научную и мифологическую картину мира […] Одни и те же наиболее общие «формы» созерцания и мышления образуют единство сознания как такового, а, значит, и единство как мифологического сознания, так и сознания чистой познавательной деятельности» [Кассирер 2011а, 76]. Данное заключение Э. Кассирера достаточно близко по духу к следующему рассуждению К.Г. Юнга: «Хотя их (алхимиков – п. м. – М. Г.) труды над ретортами представлялись […] попыткой открыть секреты химических превращений, они были в то же время […] отражением параллельных психических процессов, которые могли легко проецироваться в неизведанное строение вещества, поскольку этот процесс есть бессознательный феномен природы […]» [Юнг 2003, 51]. То есть с точки зрения аналитической психологии нет ничего необычного в том, что психические процессы (в которые естественным образом включено и сознание) проецируют самоё себя в познаваемый объект, создавая таким образом последний. Э. Кассирер, рассуждая о типе и принципе научных связей между объектами, также приходит к заключению о том, что собственно научное бытие явления, объекта – феномен, определяющийся формой «мысленной связи» [Кассирер 2011а, 78]*. Парадоксальность мышления фактически определяет возможные границы синтетических актов; данное положение вещей актуально как для теоретического познания, так и для мифологического.

Сравнение мифологического и теоретического познания – сложная задача ввиду того, что на определённых этапах сравнения последнее оказывается невозможным из-за отсутствия различных оснований для этих двух видов познания. Сознание весьма сильно ограничено в инструментарии и является целостной системой, функционирование которой с точки зрения процесса

* Данный вывод, конечно же, обусловлен кантианством, но в ходе данного рассуждения Э. Кассирер приходит к проблеме парадоксальности синтетического мышления.

познания ограничено факторами рационального и иррационального, граница между которыми и определяет в конкретном случае вид познания: мифологическое или теоретическое. Также необходимо учитывать, что обе эти различные формы видения мира (мифологема и понятие) одновременно со-присутствуют в культурно-историческом дискурсе; более того, мифологический контекст, также как и теоретический, на протяжении всего исторически обозримого периода определённым образом изменяется (модифицируется). То есть мифологическое познание сохраняет свою актуальность в той или иной форме как неотъемлемый элемент культуры. Однако Э. Кассирер совершенно прав, обращая внимание и на проблему модальности: «Не в свойствах, не в качестве этих категорий – в их *модальности*, вот в чём различаются миф и эмпирически-научное познание. Способы синтеза, используемые обоими, чтобы придать структуру текучему, обнаруживают сквозную аналогию и соответствие» [Там же, 76]. Следовательно, «целое» - «часть» в мифологии и науке – это не одно и то же. Такое положение вещей частично напоминает проблему онтологического и теоретико-познавательного характера – проблему взаимоотношений номинального и реального*.

В связи с этим представляется оправданным обратиться к понятию «текст» с точки зрения феноменологии: если текст является экспликацией объектов внутреннего опыта, то различные формы видения мира не могут и не должны исключать друг друга в пределах одного и того же дискурса, коим и является текст. Если обратить внимание на то, что: «Любое, пусть самое обыденное содержание наличного бытия может приобрести отличительный характер священности, как только оказывается в специфическом мифологически-религиозном *поле зрения*» [Кассирер 2011а, 91], то возникает вопрос относительно грани данного перехода/смещения «священного» в «профанное» и наоборот. Почему это происходит? Мы можем только с уверенностью констатировать, что данный переход двухсторонний. Э. Кассирер говорит о

* «С точки зрения научного реализма, ориентированного на физическую реальность, платонизм будет выражать антиреалистскую установку» [Ладов 2010, 32-33].

приращении смысловых полей, что опять-таки обусловлено варьированием наших представлений, конституирующих наш мир. Из чего следует: ни граница данного смещения, ни основания данного смещения нам действительно неизвестны и непонятны, мы *обладаем* всего лишь правом констатации такого положения дел. И в данном случае текст, как экспликация объектов внутреннего опыта, является как раз той моделью (отношений), которая репрезентирует данное положение вещей.

Сравнение мифологического и теоретического мироощущения было бы неполным, считает Э. Кассирер, если бы из сравнительного анализа были бы исключены такие формы (конституирования мира) как пространство, время, число. Э. Кассирер исходит из того, что данные фундаментальные формы, с одной стороны, достаточно сходны, а с другой стороны, кардинальным образом отличаются: «[…] Между строением мифологического мира объектов и строением эмпирического мира объектов существует очевидная аналогия. Все связи, постепенно обретаемые элементами как мифологического, так и эмпирического сознания, достижимы лишь в этих формах пространства, времени и числа или в результате прохождения через эти формы» [Там же, 94-95]. Действительно, вряд ли что-то здесь может быть иначе, если учитывать следующий фактор: основание, обусловливающее/делающее возможным данные формы (восприятия) – сознание. Но в силу того, что системы, конституируемые теоретическим и мифологическим познанием, не-тождественны, имеет смысл признать, что одно и то же основание посредством вышеперечисленных форм репрезентирует различные модели. Э. Кассирер обращает внимание на то, что для мифологического дискурса актуален атрибут «священного»/«профанного» (священные места, священные периоды, священные сроки) [Там же, 96], то есть пространство, время, число «трансформируется» *здесь* именно так. Для теоретического дискурса актуальна системность модели, достигаемая за счёт упорядочивания (в самом широком смысле) пространственно-временных отношений: «Тем самым время, пространство и число являются в данном отношении для теоретического познания не чем иным, как носителями «принципа

достаточного основания»» [Там же, 95]. Таким образом, с точки зрения диахронии теоретического знания принцип достаточного основания приобретает черты, свойственные мифологическому мышлению, ибо нет оснований теоретических, подтверждающих его. Следовательно, основания безотносительны, а с точки зрения рациональной схемы теоретического познания – это нонсенс. Так в конце XIX столетия происходит отказ от детерминизма в пользу вероятностного описания мира. Или: теоретическое познание в XX столетии вынуждено признать, что микромир – это другой мир, описание которого невозможно, по крайней мере, посредством устоявшихся схем, поэтому возникает проблема *вероятностного* описания мира, одним из вариантов решения которой является использование так называемых эффективных ответов [*ad hoc*] (ответов, применимых исключительно в конкретных контекстах). Понимание времени и пространства в классической механике и в теории относительности – это реальная демонстрация смещения смысловых полей, основание которой нам также не доступно, как и в случае мифологического дискурса. Таким образом, требование Р. Декарта относительно замены ощущений «схемами чистого созерцания» [Кассирер 2011б, 358] по своей сути если и выполнимо, то в пределах чётко заданных правил.

Рассуждая далее по поводу соотношения пространств, мифологического, чувственного и геометрического, Э. Кассирер приходит к неоднозначному выводу: «[…] *Мифологическое* пространство столь же близкородственно пространству чувственного восприятия, сколь оно […] резко противоположно мысленному пространству геометрии» [Кассирер 2011а,100]. С одной стороны, ссылаясь на И. Канта, Э. Кассирер признаёт образную систему понятий, с другой стороны, Э. Кассирер не может игнорировать не-тождество мифологического и геометрического пространств, но, с третьей стороны, Э. Кассирер понимает, что пространство чувственного восприятия имеет отношение, как к мифологическому, так и к геометрическому пространству. В связи с этим сам собой возникает вопрос: а возможно ли мысленное пространство геометрии также и вне мифологического пространства, и каким образом происходит, если происходит, взаимодействие («взаимопересечение») геометрического и

мифологического пространства? Ответ предположительно будет отрицательным, так как единая комплексная структура пространственного континуума определяется не только тремя основными элементами (видения пространства), а включает также и другие представления (в смысле аспекта видения) одной и той же формы восприятия: пространственной формы, по И. Канту. Мифологическое «там» – «здесь» и геометрическое «54°5' с. ш. и 20° 8' в. д.» объединяет единый источник чувственного восприятия пространства – сознание, поэтому схема «наложения» и конкретизации хотя и остаётся вне пределов рационального распознавания, тем не менее не подлежит отрицанию. Таким образом, при всех сомнениях Э. Кассирер констатирует следующее: «В мифологическом мире как целом пространство играет роль […] аналогичную по форме той, что досталась геометрическому пространству в построении эмпирической, предметной «природы»» [Там же, 101]. Если же мы примем точку зрения Э. Кассирера, согласно которой: «При этом возникает впечатление […], что узко чувственное воззрение преодолено […], однако *принцип* соотнесения при этом остался прежним» [Там же, 107-108], то будем вынуждены признать, что «объективность» математического мысленного пространства, при всей нетранспарентности данного процесса, является следствием той объективации, которая имела место быть в архаичный период структурирования «Я» посредством таких фундаментальных противоположностей как «объект» – «субъект» и т.д.

И всё-таки как же функционирует символическая форма, определяющая духовное видение как мифологического, так и геометрического пространства? «Мы видели, что существенная и своеобразная работа всякой символической формы – языковой формы, так же как мифологической формы или формы чистого познания – состоит не в том, чтобы просто воспринять данный материал впечатлений, уже обладающий сам по себе твёрдой определённостью, заданным качеством и структурой, чтобы затем как бы извне навязать ему другую форму […]» [Там же, 109], – заключает Э. Кассирер. Функционирование символической формы, таким образом, можно описывать лишь на основании того, что нам доступен результат этого функционирования в виде конкретной формы, что же

касается самого механизма порождения символической формы, то он для нас остаётся скрытым, и это также касается и формы теоретического познания, и формы религиозного вчувствования; что ещё раз указывает на значимость фактора иррационального. Фактически Э. Кассирер утверждает: какой-либо опыт (или объект, видение объекта как следствие определённого опыта), получивший символическое выражение (а иначе, без символической формы, никакой опыт не может быть нам доступен) является промежуточным результатом всей предшествовавшей этому работы сознания. По сути, данное утверждение очень близко выводу Л. Витгенштейна по поводу интенции, всегда включённой в ситуацию и всегда определяющей последнюю. Следовательно, наш возможный опыт в будущем определяется нашим опытом прошлого*.

Итак, вопрос обоснования, определяющий возможность взаимоотношений мифологического и геометрического пространства, остаётся открытым в силу того, что различные модификации позитивистского дискурса игнорируют фактор «целостности» сознания. Э. Кассирер, учитывая современное ему развитие анализа теоретического знания, не мог упустить из вида того, что любой акт мифологического или религиозного сознания всегда соотнесён «с определённым фундаментальным физическим фактом» [Там же, 110], видение которого обусловлено нашим внутренним опытом. Э. Кассирер приводит множественные примеры такого взаимоотношения: «В идее пространственного ограничения развивается форма логико-математического определения. Граница и безграничное […] противостоят у пифагорейцев и Платона как определяющее и неопределённое, как форма и бесформенность […] Так из первоначальной мифологически-пространственной ориентации вырастает чисто мыслительная ориентация в космическом порядке» [Там же, 115]. Таким образом, целостность сознания с точки зрения диахронического и синхронического развития обусловливает в том или ином виде тот поток представлений, которые мы,

* Хотя, следуя известным выводам Д. Юма относительно причинно-следственных отношений, такое положение дел является сугубо конвенцией.

пользуясь принятыми шаблонами, попеременно соотносим с одной из известных нам форм сознания: мифологической, религиозной, теоретической.

Рассуждая о другом атрибуте мифа и теории – времени, Э. Кассирер приходит к следующему: с одной стороны, миф, как целостная система, всеобщ и нерушим, поэтому он использует время в аспекте феномена, устанавливающего определённую событийность; с другой стороны, теоретическая система определяется «системой позиций и отношений» [Там же, 130], соответственно, не предполагающей так называемой всеобщности. При этом Э. Кассирер игнорирует то, что проблема «судьбы» и «творения» не выражается в системном времени физики как-то по другому, нежели в мифологическом континууме всеобщности, так как понятие вечности и понятие времени – это качественно различные понятия, первое из которых для сознания в физике конституируется также неопределённо, как и в мифологии, и в религии.

Тем не менее, проблема «перехода» мифологемы в понятие с точки зрения теоретико-познавательной остаётся для нас совершенно нетранспарентной. Констатация «перехода» мифологемы в понятие не указывает оснований данного процесса: «[…] Всё представление о времени и временных событиях переходит из образного мира мифологически-религиозной фантазии в точный понятийный мир» [Там же, 148]. Учитывая в данной связи актуальность фактора иррационального (для нас), мы вынуждены признать исключительно возможность констатации данного «перехода». С Э. Кассирером также невозможно не согласиться и в следующем: «[…] В конечном счёте всё, что познание, наука понимает под словом «природа», строится из чисто числовых элементов […], служащих […] посредниками преобразования всего лишь случайного наличного бытия в форму мышления, в форму закономерной необходимости» [Там же, 151]. Тем более что в начале нынешнего столетия мы имеем возможность наблюдать в науке и процессы обратного направления. В современной физике рассматриваются как совершенно научные следующие «закономерные необходимости»: стандартная модель физики описывает всё очень хорошо, но есть вопросы, на которые она не может ответить в связи с тем, что, по-видимому,

она (модель) не репрезентирует/«не видит» каких-то частиц (поэтому был создан адронный коллайдер и зафиксирован бозон Хиггса как минимальный уровень бытия и т.д.); у каждой частицы есть античастица, при их встрече происходит «вспышка»* (по факту – это проблема противоположностей и их объединения, которая была столь актуальна в работах алхимиков); проблема асимметрии объясняется тем, что за миллиарды лет (почему именно *миллиарды,* – современная физика не задаётся такими вопросами) материи получилось намного больше чем антиматерии; на один миллиард пар частиц и античастиц (к первым) сохранилась *одна* частица, из которой всё и произошло (опять-таки отсылка к бозону Хиггса); почему существует *нечто*, а *ничто* (один из актуальных вопросов современной физики, свидетельствующий о признании теоретическим мышлением одновременно разницы между *нечто* и *ничто* и невозвозможности понятийного определения ни первого, ни второго, что снова отправляет нас к работам алхимиков) [Юнг 2003, 65] и т.д.

Таким образом, игнорировать синкретичность, как минимум, современной научной модели было бы некорректно. Поэтому здесь можно предположить следующее: функционализм числа, пространства и времени (учитывая их роль в конституировании любого типа дискурса), очевидно, определённым образом моделирует/создаёт некий континуум, в пределах которого появляются различного вида представления (от мифологических до научных), синкретичность которых мы чаще всего игнорируем. По Э. Кассиреру, таким континуумом является Космос, понятие сверхактуальное как для науки, так и для мифологии. Скорее всего, основанием данного континуума, Э. Кассирер, вслед за пифагорейцами, считает функцию числа, посредством которой происходит некая организация пространственно-временных отношений для нашего сознания (как для мифологического, так и для научного мышления): «[…] Оно (число – п. м. – М. Г.) действует как магическая связь, не столько соединяющая вместе вещи, сколько «порождающая их созвучие в душе»» [Кассирер 2011а, 158].

---

* Аннигиляция

Итак, число, безусловно, является символической формой, именно той формой, предположительная функция которой была указана выше, но почему данная символическая форма равным образом актуальна для мифологического и теоретического дискурсов остаётся вопросом с точки зрения рационального мышления. Невзирая на то, что так называемый *психологизм* никогда не приветствовался философией, невозможно не обратить внимание на некую синхронию выводов Э. Кассирера и К.Г. Юнга относительно субъектно-объектного «распределения» мира. Э. Кассирер утверждает: «[…] Что только в них (в символических формах – п. м. − М. Г.) и благодаря их посредничеству оба момента – «внутреннее» и «внешнее», «Я» и «действительность» обретают своё *определение* и разграничиваются друг относительно друга. Решающая роль […] символической формы […] в том […], что не *застаёт* границу между Я и действительностью […], а сама […] эту форму и *устанавливает*» [Там же, 168], − из чего следует, что границы «Я» и «действительности» постоянно перераспределяются посредством актуальной (для нас) символической формы. К.Г. Юнг высказывается следующим образом: «Все миры, когда-либо существовавшие до человека, физически были там*. Но они были безымянными событиями, неопределённой действительностью, потому что ещё не существовало минимальной концентрации психического фактора, чтобы произнести слово […]: это мир, а это я! [...] эго, дитя тьмы, намеренно отделил субъект от объекта, и […] вверг мир и себя в ясное существование» [Юнг 2003, 112-113], − из чего также следует, что субъектно-объектные отношения определяются психическим фактором (Эго). Следовательно, мы можем констатировать: психический фактор определяет субъектно-объектные отношения посредством символической формы, модифицирование которой происходит постоянно на протяжении всего исторического развития Эго. В связи с этим интересна ещё одна синхрония. Э. Кассирер: «Этически-пророческие мысли о будущем оказываются основой подлинного открытия индивидуальности, личного Я […] − открытия, в котором […] в качестве основы используются […] мифологические представления о душе,

* Очевидно, К.Г. Юнг имеет ввиду область коллективного бессознательного.

в котором […] этой материи […] придаётся совершенно новая форма» [Кассирер 2011, 180]. К.Г. Юнг: «Всё психическое беременно будущим. XVI и XVII века были временем перехода от основанного на метафизике мира к эре рационального объяснения мира. Это предчувствие будущих открытий в психической сфере проявилось в фантасмагорических спекуляциях философов, которые до тех пор казались первейшими разносчиками бесплодного пустословия» [Юнг 2002, 64]. Следовательно, будущее, определяемое настоящим, только в том случае становится актуальным, ели его форма для современников будущего сознания будет приемлемой (но, по К.Г. Юнгу, неприемлемой она быть не может).

Несмотря на вышеприведённое сравнение, вопрос о различии/тождестве синтезов теоретического и мифологического мышления остаётся открытым. Мы чаще всего пытаемся противопоставить функциональное единство сознания [Кассирер 2011а, 185], как положение дел, определяющее теоретическое мышление, хаотическому состоянию психэ, свойственное мифологическому мышлению. При этом пытаемся игнорировать тождество инструментария, которым пользуется как теоретическое, так и мифологическое мышление: понятие, причинность, пространственно-временной континуум, различие/тождество и многое другое. Так Э. Кассирер пытается утверждать, что теоретическое мышление преодолевает ранее выявленное различие, а мифологическое мышление преобразует множество в единство и наоборот. Но разве такое положение дел не является свидетельством того, что один и тот же символ репрезентируется нашим сознанием различными схемами на различных этапах развития? А вот правила конституирования и функционирования этих схем обусловлены как раз нашим наличным внутренним опытом, в результате экспликации которого и появляется текст. Нежелание признавать методологическое тождество между атомизмом Демокрита (натурфилософского периода) и бозоном Хиггса (современной физики) скрывает от нашего понимания метафизические основания поиска наименьшей частицы бытия. Тем более что ни одна мифологическая и религиозная система не обходилась без определения

наименьшего уровня бытия. Другими словами, функционирование символа в схеме предопределяется правилами функционирования данной схемы.

Теперь обратим внимание ещё на одну важную категорию, выделенную Э. Кассирером, – категорию тождества: «Применение категории тождества обусловлено законом магической связи, магической «симпатии»» [Там же, 193]. Таким образом, Э. Кассирер утверждает, что тождество определяется магической связью, которая имеет непосредственное отношение, естественно, к мифологическому мышлению, но поскольку категория тождества имеет отношение и к теоретическому мышлению, постольку возникает вопрос о взаимодействии последнего и магической связи. (Вопрос с точки зрения феноменологии однозначно риторический). Очевидно, для того чтобы данная проблема стала более определённой, необходимо выяснить, во-первых, что может подразумеваться под «законом магической связи». Э. Кассирер хоть и использует данное понятие, но сам «закон» явно не формулирует, что, учитывая противоестественность конъюнкции понятий «закон» и «магия», ещё раз приводит к мысли о невозможности иного типа формирования представлений, чем в теоретическом знании. Но последнее утверждение не является утверждением тождества между мифологическими и теоретическими представлениями, так как речь идёт о *смыслообразующем* принципе (принципе иррациональной и рациональной конъюнкции). Во-вторых, Э. Кассирер также утверждает следующее: «[…] Этот принцип (принцип деятельности – п. м. – М. Г.) определяет структуру всего мифологического мира представлений, […] мир мифологических предметов [...] оказывается простой объективной проекцией человеческих *поступков* […]» [Там же, 194]. Из данного вывода следует, что «проекция человеческих поступков» включает в себя, как часть деятельности, и интеллектуальную деятельность, поэтому, следуя за рассуждением Э. Кассирера, мы приходим к заключению о том, что теоретическая деятельность суть тоже «проекция» мифологических предметов.

Рассматривая некоторые основания социальной мифологии Э. Дюркгейма, Э. Кассирер также приходит к выводу о том, что «модели всякого теоретического

постижения» не имеют рационального основания, впрочем, это касается и религиозно-мифологических моделей, так как: «[…] И в этом случае можно было бы задать вопрос: не являются ли категории, которые у него (у Э. Дюркгейма – п. м. – М. Г.) *выводятся* из бытия, скорее *условием* этого самого бытия […]» [Там же, 201]. Другими словами, принцип конституирования теоретической или мифологической реальности не определяется/не выявляется из конституируемой же им реальности. В этой связи Э. Кассирер пишет следующее: «[…] «Предметы» и «силы» изначально *даны* для мифологического сознания столь же мало, как и для теоретического; в них отражается относительно далеко зашедший процесс «объективации». […] Прежде чем мир как целое разложился на определённые устойчивые и единые структуры, существует фаза, в которой это целое присутствует для человека не иначе как в смутном чувстве» [Там же, 207]. Итак, «целое» как «смутное чувство» – это то, что целесообразнее всего соотнести с некими априорными «знаниями»/априорными «представлениями» или с мистическим осознанием (по аналогии с интеллектуальной интуицией) всего, выражение которого, даже при полной или частичной осознанности, невозможно, по определению. Поэтому, невзирая на то, что мы используем «предметы» и «силы», понятия и образы мы всего лишь на основании этого получаем возможность определённым образом представлять зону осознаваемого нами тем или иным способом. Что же касается «целого», то его осознание и выражение весьма сходно с нашими усилиями в отношении трансцендентальных форм восприятия (обусловливающая априорность не предполагает предварительного объяснения/обоснования).

Таким образом, возвращаясь к вопросу о принципах организации теоретической и мифологической модели, необходимо отметить следующее: мир, будучи основанием любой интерпретационной модели, пребывает с точки зрения интерпретационных возможностей нашего сознания в состоянии *мутации*, которая для теоретического и мифологического сознания выглядит по-разному.

Но каковы реальные основания данного вида не-тождества, какие методологические и теоретико-познавательные предпосылки этого существуют?

Если исходить из предположения о том, что со временем изменяется контент, модифицируясь в силу различных причин и обстоятельств, но сами «фигуры» («[…] Полностью эти фигуры никогда не исчезают» [Там же, 208]) в качестве прафеноменов продолжают оставаться актуальными для сознания, то необходимо констатировать следующее. Во-первых, мифология развивается исторически, продолжая по-новому конституировать мифологемы, то есть, несмотря на появление теоретического сознания, мифологическое сознание сохраняет свою актуальность. Во-вторых, учитывая, что Э. Кассирер пришёл к трудно оспариваемому выводу о том, что сознание в мифологическом состоянии осознаёт себя как неотъемлемый элемент континуума мифологической картины, мы можем указать некоторые отличительные элементы теоретического сознания: помимо вышеуказанного, континуум теоретической картины для сознания является результатом деятельности «Я», которое уже не воспринимается самим собой (самим сознанием) как неотъемлемый элемент данного теоретического континуума.

«Язык, миф, искусство – все они производят из себя мир порождений, которые не могут быть поняты иначе, нежели выражение самодеятельности […] Однако эта самодеятельность осуществляется не в форме свободной рефлексии и потому остаётся скрытой от самой себя. Дух порождает ряд языковых, мифологических, художественных структур, не узнавая в них себя как творческий принцип. Так каждый из этих рядов становится для него самостоятельным «внешним» миром» [Там же, 221], − именно к такому заключению приходит Э. Кассирер, рассуждая о проекции внутреннего мира человека и создаваемой ею (проекцией) реальностью, актуальной для сознания. Следовательно, теоретическое мышление, также как и мифологическое мышление, проецируя определённые модели из себя самого, не понимает, каким образом это происходит. Рациональность, как атрибут теоретического сознания, в этом случае можно охарактеризовать следующим образом: «Человек не может убедить других, ни себя самого, пока он не применит эти стандарты. Осознанное мышление естественно является рациональным именно потому, что оно −

социально» [Шибутани 1999, 158]. Другими словами, проблема проекции внутреннего мира человека, как в мифе, так и в теоретической модели, безусловно, связана с такой проблемой как корреляция внутреннего и внешнего миров человека. Во-первых, для нашего сознания они пребывают в состоянии параллелизма; во-вторых, с точки зрения онтологии мы не можем *обрести* точку, после которой внутренний мир становится для сознания исключительно внешним. Поэтому процесс проекции внутреннего мира человека, описываемый Э. Кассирером, вне процесса корреляции невозможен. Последнее предположение возвращает нас к проблеме условности «противостояния» рациональных и иррациональных дискурсов, так как любая модель (теоретическая, религиозная, мифологическая) конституируется посредством определённых знаковых систем, структура каждой из которых зависит от способа корреляции внутреннего и внешнего мира человека.

Э. Кассирер обращает особое внимание на то, что любая религиозная модель на определённом этапе, переосмысливая мифологическое основание, в конечном итоге по-новому структурирует и теоретическое мышление, так как «действительность» всегда является основополагающим «включённым» элементом религиозной модели [Кассирер 2011а, 249]. «Совокупность эмпирического наличного бытия» (Э. Кассирер) определённым образом соотнесена не только с мифологическими представлениями, но также пребывает в корреляции и с религиозной моделью мироздания; поскольку же проекция внутреннего мира человека относительно изменяется во времени, постольку изменению подвергаются не только «объективированные» (научные) модели, но и религиозные представления, переосмысливающие свои мифологические основания. Следовательно, учитывая принцип корреляции внутреннего и внешнего миров человека, можно утверждать, что мифологическое, религиозное и научное понимание (мира) не являются различными этапами становления сознания, так как формирование нового представления о «действительности» или «новых отношений с действительностью» [Там же, 249] всегда является процессом, имеющим распространение на все известные и доступные сознанию

формы дискурса: научный, религиозный, мифологический*. Существующая в истории культуры и науки традиция, «узаконенная» позитивистской схемой, согласно которой сознание развивается исключительно в направлении от мифологического к научному, не соответствует реальному положению вещей, так как история культуры и науки свидетельствует о том, что все эти формы восприятия мира сосуществуют и *пересекаются* на протяжении тысячелетий.

В конечном итоге Э. Кассирер приходит к весьма интересному утверждению: средневековый процесс аллегоризации и метафоризации действительности получил интеллектуальное выражение в монадологии Г. Лейбница: «[…] Здесь возникает своего рода символика, не исключающая мысли о сквозной и непреложной *закономерности* всякого бытия и события […] В системе универсальной гармонии больше нет «чудес»: однако сама гармония вполне знаменует постоянное и универсальное чудо, вбирая в себя […] все частные случаи чуда» [Там же, 266]. Из чего следует, что иррациональное посредством символики получает определённое рациональное представление/выражение. Очевидно, неслучайно Э. Кассирер приводит и рассуждение Д. Юма по поводу «равнопостижимости» фактов участия воли в движении руки и участия воли в прекращении движения Луны по орбите [Там же, 216]. В связи с этим возникает вполне логичный вопрос: что может быть основанием нашего предположения о рациональной (интеллектуальной) природе понимания Символа? Обратимся к К.Г. Юнгу: «Воспользовавшись заимствованной из физики аналогией, мы могли бы сравнить Святой Дух с потоком фотонов, возникающим в результате аннигиляции материи […] Это не объяснение, а всего лишь аналогия, которая, впрочем, возможна именно потому, что наглядные модели физиков покоятся, в конечном счёте, на тех же архетипических основаниях, что и спекуляции теологов» [Юнг 2001, 173]. Иллюзия рационального объяснения исчерпывается невозможностью самого объяснения, что не исключает возможности понимания, так как последнее является сверхсложным процессом с точки зрения «наслоения» различных форм

* Данный процесс напоминает в некотором смысле идею Уробороса средневековых алхимиков.

постижения действительности, в том числе и знаково-понятийной. Поскольку Символ делает в *определённом смысле* возможным понимание парадоксальности мышления, постольку он является именно тем инструментом понимания/познания, посредством которого наше мышление становится для самого себя упорядоченным и обоснованным, то есть он *аннулирует* парадоксальность в системе взаимоотношений между посылкой и заключением. Таким образом, мир духовный, к которому имеет отношение и знаково-понятийный аспект понимания, *трансформирует* действительность именно так, как это возможно с точки зрения символического понимания сознания, и, соответственно, мир духовного трансцендентного смысла [Кассирер 2011а, 264] формируется в процессе трансформации действительности «Я», но при этом самой важной его характеристикой остаётся его трансцендентная природа. Следовательно, рациональность теоретического дискурса весьма маловероятна и в аспекте видения природы Символа. Другими словами, одна из вершин интеллектуального представления эпохи Нового времени – монадология Г. Лейбница – наглядно демонстрирует, как Символ, прошедший за предыдущие периоды процессы аллегоризации и метафоризации, продолжает, и посредством интеллектуального выражения, оставаться вне зоны достижения рефлексии, пренебрегая каузальностью и телеологичностью.

Теоретическое сознание, как и мифологическое сознание, занимаясь «адаптацией» мира, как единственно возможного для него объекта понимания/познания, структурирует различного типа дискурсы, целесообразность и нормативность которых определяется самой внутренней структурой этих дискурсов.

Проведённое исследование принципов формирования представлений об основных этапах и элементах понимания (познания) и конституирования факта как результата дискурса (научного, религиозного, мифологического) субъектом познания позволяет сделать следующие выводы:

1. Картина представлений /картина исследуемой реальности обусловлена как рациональными, так и иррациональными элементами. Научный, религиозный,

мифологический аспекты наших представлений обусловлены конституирующей моделью, основополагающим принципом которой является оппозиционная структура: знание – вера.

2. Рассмотрено понимание мифологемы в контексте концепции символических форм культуры Э. Кассирера, проанализированы её роль и значение в процессе формирования теоретического дискурса; фактор объективности, определяющий границы мифологического и научного дискурсов, представлен с позиции нормативности, что позволило аргументировать принципы «объективации» реальности.

3. Понимание факта как результата определённого дискурса аргументировано тем, что непротиворечивое знание всегда оставалось недостижимым, ввиду невозможности единого видения (понимания) мира и элементов, его репрезентирующих.

Глава 2. Эпистемологический анализ онтологии дискурса

В этой главе рассматривается метафизический статус природных оснований «единой теоретической системы», разработанной Э. Махом, с точки зрения анархистской теории познания П. Фейерабенда. В связи с этим проанализирована роль и значение принципа абстрагирования и инстинктивного принципа в контексте возможной реконструкции фактов. Проблема соотношения понятий «объективность» – «абстрактность» представлена в аспекте их взаимообусловленности с точки зрения познаваемой реальности. В этой связи также рассмотрена актуальность исследования метафоры как возможного основания дискурса, так как конституирование дискурса всегда обусловлено определённым соотношением лингвистической и внелингвистической реальности.

Принимая во внимание значение концепции «языковых игр» Л. Витгенштейна для последующего развития философских систем второй половины XX столетия, представлена аргументация феномена конвенциональности с точки зрения онто-эпистемологического аспекта

реальности. Сформулировано предположение о том, что законы вывода действуют до того времени, пока нас устраивают результаты, к которым мы приходим вследствие их применения; и почему обоснование самого процесса получения результата не имеет никакого отношения к обоснованию *возможности* получения самого результата. Тематизация роли и значения утверждения Л. Витгенштейна о невозможности следования правилу и один раз, обусловила, на наш взгляд, актуальность метода онто-эпистемологической экспликации, позволяющей аргументировать, что реальность не семантическая, а онтологическая проблема. Выдвинут тезис, в соответствии с которым доказательство, как конструирование модели, конвенционально устанавливает «меры реальности» ситуативно.

2.2.1. Проблема оснований систематического умозрения

Проблема рационального и эмпирического в истории философии актуализировалась неоднократно, определение приоритетности данных факторов всегда зависело от исторически актуальной в данный момент парадигмы. Поэтому не было ничего необычного и в однозначности выбора позитивистской философии второй половины XIX в., который, в свою очередь, и предопределил первый кризис позитивизма. Приведём в этой связи следующее рассуждение Вл. Соловьёва: «В противоположность этому (имеются в виду частные науки – п. м. − М. Г.) всеобщая наука должна иметь в виду то, что обязательно содержится во всяком опыте, или то, что лежит в основании всего существующего; […] предмет её необходим и всеобщ безусловно, все её истины представляют внутреннюю необходимость, обязательную для всякого факта и ни от какого факта не зависящую […] Такая всеобщая наука есть рациональная философия, то есть систематическое умозрение […], содержащее в себе истины, безусловно всеобщие и необходимые, истины, предполагаемые всяким частным опытом и всякой частной наукой» [Соловьёв 1999, 778-779]. Итак, необходимость и

всеобщность «систематического умозрения» указывает, во-первых, на принципиальную невозможность приоритетности вышеприведённых факторов, во-вторых, на *иррациональную* природу рациональной философии, так как основания всеобщности рационализма могут быть определены не иначе как посредством религиозного начала: «Оба эти фактора (явления опыта и понятия – п. м. – М. Г.) нашего познания сами по себе, в своей отвлечённости […] получают […] своё истинное значение от третьего, религиозного начала» [Там же, 796]. Другими словами, аналитическая деятельность познающего субъекта возможна в случае *актуализации* конкретных форм действительности, обязательным условием чего является субъектная сопричастность этой действительности. Таким образом, «систематическое умозрение», сопричастное всеобщим истинам, как рациональная философия, обладает единственным основанием: религиозным началом, опровержение которого, с точки зрения концепции фальсификационизма, не может являться фактором, опровергающим как возможность иррационального основания рациональной философии, в частности, так и правомерность концепции всеединства, в целом. Для подтверждения приведённого вывода воспользуемся историческим примером, внимание на который обратил известный физик В.Л. Гинзбург: «Система Птолемея была, по сути дела, канонизирована церковью и пронизывала всё мировоззрение эпохи; в качестве примера можно указать на то, что «Божественная комедия» Данте (1265 - 1321) и в особенности её третья часть «Рай» построены по схеме Птолемеевой системы» [Гинзбург, 1979, 306]. Следовательно, геоцентрическая система Птолемея, как пример научной картины мира, и описание Рая Данте, как пример художественно поэтической картины мира, имеют общую схему, основанием которой является систематическое умозрение, не обладающее рациональным основанием, но при этом обусловливающее рациональность. Парадоксальность данной схемы столь же очевидна, сколь и *безвыходна* для нас с точки зрения финитности нашего бытия (бытия познающего субъекта). Парадоксальность данной проблемы (*иррациональность* рациональности) пребывает в одном ряду с парадоксальностью антиреализма реализма Платона (что было рассмотрено в

1.1) и парадоксальностью феномена времени, описанным Бл. Августином так: «Как же так выходит, что это я знаю («что есть время» – п. м. – М. Г.), а что такое само время – не знаю?» [Августин 2003, 208].

Формирование научных представлений (конец XIX - нач. XX веков) на основании *изъятия* границ между объектом и субъектом познания является попыткой преодоления позитивистского «тупика» парадоксальности, и точкой отсчёта этого преодоления, безусловно, является в том числе и концепция феноменологии восприятия, и концепция всеединства, как варианты моделей систематического умозрения.

В очередной раз столкнувшись с проблемой «объективного» знания, научная традиция прибегла к попытке обоснования определённого положения вещей посредством утверждения следующего: «Из структуры теории нельзя узнать, в какой мере она отображает природу; для этого нужна другая теория, непосредственно описывающая природу» [Фейерабенд 2009, 79]. При этом дурная бесконечность рассматривается как атрибут прогресса: не имеет значения, что «теорию» и «природу» в каждом конкретном случае необходимо соотносить определённым образом, главное в том, чтобы это было возможно для познающего субъекта. Озадаченность наступает одновременно с осознанием очередной парадоксальной ситуации: невозможности утверждения посредством приведённого алгоритма той самой «объективности», которой обусловлена вся деятельность *рационального* субъекта познания.

Таким образом, проблема онтологии дискурса – это проблема систематического умозрения. Именно поэтому Вл. Соловьёв аргументирует тождество эмпирико-рационального постулирования некоторого положения дел и «ничто»: «То единое, которое есть вместе с тем и всё или содержит в себе всё, что оно существует для нас не как пустая форма только или способ воззрения нашего разума, а в своей собственной безусловной действительности или как истинное сущее» [Соловьёв 1999, 796]. Другими словами, истинно сущее актуально для познающего субъекта не исключительно в аспекте эмпирико-рационального, но последний как раз и возможен как одно из проявлений истинно

сущего. Таким образом, дискурс, формирующийся в результате процесса познания, представляет собой определённую синкретическую модель, архитектоника которой предопределяется онтологией этого дискурса.

2.2.2. О метафизическом статусе природных оснований

П. Фейерабенд, констатируя попытку поиска Э. Махом [Max 2003] «единой теоретической системы», принимает рассуждение последнего об «авторитетности (т.е. приоритетности – п. м. моё – М. Г.) инстинктивных принципов и о необходимости приспосабливать к ним эмпирические факты» [Фейерабенд 2010, 258]. При этом единая теоретическая система представлена как один из возможных вариантов/моделей реальности, логическими основаниями которой могут быть основания, обладающие, по сути, метафизическим статусом, обусловленным самой моделью реальности. Система, как некая упорядоченная совокупность элементов, фактом своего бытия утверждает конкретный порядок отношений, который может соответствовать данной системе, но не соответствовать новому знанию, структурирующему новые системы и т.д. Поэтому Э. Мах фактически подчеркивает одновременно важность и необходимость, как логических оснований знания, так и эмпирического фактора: «Логические основания всегда подвергаются большей опасности со стороны экспериментов или нового знания, чем те ветви науки, которые тесно связаны с эмпирией. Великое значение оснований заключено в их связи со всеми конкретными частями науки, но тем большей опасности они подвергаются перед лицом любого нового фактора» [Там же, 325]. Столкновения логических оснований и эмпирических, таким образом, избежать невозможно, но следует ли из рассуждений Э. Маха в этом случае так называемый тектонический сдвиг? Очевидно, нет. П. Фейерабенд отождествляет до какой-то степени логические основания и инстинктивные общие принципы: «Инстинктивные общие принципы Мах считает более надежными, чем индивидуальные экспериментальные

результаты, именно потому что они находились в потенциальном столкновении с огромным множеством фактов, но выжили, не смотря на это» [Фейерабенд 2010, 454]. Каким бы не казалось, на первый взгляд, нелепым отождествление логических и инстинктивных принципов (логики и инстинкта), но такое положение дел вполне оправдано в связи с невозможностью a priori конституировать системы (а значит, и проведение эксперимента в том или ином виде) вне инстинктивных принципов, которые как раз и выражаются в логических основаниях. Модель реальности, парализованная противопоставленными /противоположными элементами (понятие – опыт), это всего лишь констатация наших весьма ограниченных представлений о реальности как таковой. Инстинктивный или интуитивный принцип, будучи абсолютно для нас самих нетранспарентным, репрезентирует ту или иную модель реальности посредством конкретного дискурса, элементы которого, без сомнений, весьма неоднородны (опыт невозможен вне логической структуры).

Таким образом, приоритетные основания обладают метафизическим статусом, что обусловлено самой моделью реальности.

2.2.3. Принципы абстрагирования

Метафизический статус интуитивных/инстинктивных оснований в какой- то мере может быть рассмотрен как принцип абстрагирования, причем это возможно в силу весьма откровенного характера непонимания природы абстракции, т.е. достаточно фривольное приравнивание метафизического статуса и абстракции обусловлено невозможностью для нас понимания так называемого «первого шага» в «познании внешнего мира» [Эйнштейн 1967а]. Именно невозможность понимания «первого шага» определяет для нас невозможность последнего в принципе, − утверждает П. Фейерабенд [Фейерабенд 2010, 269]. Но поскольку абстракции, согласно Э. Маху, играют важную роль при отыскании новых познаний и «наука означает приспособление идей к фактам и фактов друг к другу» [Там же, 263-264], − бессмысленно игнорировать роль и значение

абстракции в формировании любого дискурса: приспособление фактов – процесс, преобразующий все элементы [Там же, 263-264], но в связи с тем, что эти элементы репрезентируют модель реальности, их преобразование, естественно, движется к преобразованиям данной модели реальности. Соответствие/ несоответствие элементов, фактов и принципов – это акт феноменологического полагания: проблема абсурдности дискурса – это проблема субъекта, конституирующего этот дискурс, либо субъекта, интерпретирующего данный дискурс, поэтому процесс становления дискурса (модели), разворачивания его во времени, преобразования и т.д. – это процесс конституирования модели представлений (реальности в смысле постигаемости). Последний шаг, как и «первый шаг», невозможен, и это всегда имеет свое выражение в различных вариантах дискурса. Утверждение о невозможности дальнейших исследований по причине приобретения абсолютных знаний всегда имело и имеет конвенциональную природу. П. Фейерабенд, вслед за Э. Махом, так описывает природу научного исследования: «Пытаясь обнаружить порядок в мире, ученый ищет принципы […] Принципы задают стиль нашего мышления и побуждают нас «схематизировать» […] известные факты…Результаты не являются единственно возможными. Различные принципы подсказывают различные методы абстрагирования […] «схематизации» фактов, подчеркивающие то одни, то иные аспекты явлений» [Там же, 263-264]. Фундаментальное для западной философии и науки противопоставление субъекта и объекта, модели и реальности, как ни парадоксально, на первый взгляд, в позитивизме приводит к их полному отождествлению, что, предположительно, исключает правомерность конвенциональности научных (теоретических) положений.

2.2.4. Реконструкция фактов на основе «инстинктивных принципов» Э. Маха

Предваряя анализ диалектического рационализма Э. Маха, П. Фейерабенд приводит следующее рассуждение: «В его (Э. Маха – п. м. − М. Г.) понимании

историческое развитие механики заключалось в постепенном раскрытии в сущности, «одного большого факта». Наиболее продуктивными учеными являются те, которые, опираясь на «общую картину», способны «ясно усмотреть во всех фактах общие принципы» [Фейерабенд 2009, 61], «осознать некоторый принцип как ключ для понимания всех фактов в данной области и увидеть, как он пронизывает все факты»» [Фейерабенд 2010, 260-261]. Действительно, в идее реконструкции фактов на основе инстинктивных принципов присутствует понимание/признание необходимости рационально иррациональной обусловленности дискурса (теории, мифа, доктрины и т.д.): один большой факт, как некая структурированная целостность, может быть таковым только в случае использования при его конституировании неких общих принципов. П. Фейерабенд не раз обращает внимание на проблематичность противопоставления *логики* и *опыта* в работах Э. Маха [Max 2000], А. Эйнштейна [Эйнштейн 1967б], М. Планка [Планк 1975], [Planck 1929], Н. Бора [Бор 1961] и др.. Если учитывать, что реальность может быть онтологической, а не семантической проблемой, как у М. Планка в отличие от Э. Маха [Max 2003, 273], то модель реальности может быть многовариантной, но ее не может не быть, т.е. инвариантное основание модели конституирует феноменологический акт субъекта как единственно возможный/допустимый для него континуум. Более того, реальность как семантическая проблема намного более тесно связана с проблемой онтологического статуса (реальности), так как репрезентация последней для нас и приобретает смысл посредством семантики в самом широком смысле. В подтверждение данного предположения приведем рассуждение П. Фейерабенда: «Мах и Планк были едины в утверждении о том, что разговоры о «фиктивном и свободно изобретаемом содержании» теоретических понятий препятствуют истинному пониманию роли фундаментальных принципов, однако основания для такого утверждения у них были совершенно разные. Для Планка фундаментальные принципы не были ни функциями, ни свойствами реального внешнего мира. Для Маха же они не были ни функциями, ни произвольными изобретениями, поскольку зависели от множества исторических фактов, в

частности, от инстинкта» [Фейерабенд 2010, 273]. Итак, во-первых, фундаментальные понятия, описывающие нами (и для нас) внешний мир, обусловлены исторически, т.к. внешний мир весьма разнообразен в различные исторические периоды и именно потому, что его конкретная актуальность может быть реализованной для нас только в случае нашей возможной для этого адекватности, т.е. здесь и сейчас; во-вторых, рациональное постулирование фундаментальных принципов, по сути, структурирует иррациональный дискурс, используя понятия «инстинкт», «вера», и не имеет никакого значения признание/непризнание последнего авторами данного дискурса.

Осознание необходимости «первого шага» (которого, как мы помним, быть не может), очевидно, является совершенно вынужденным, поскольку декартовское сомнение – это то единственное, что не может быть подвержено сомнению. Проблема пресуппозиции продолжает оставаться проблемой. Признание М. Планком метафизического характера фундаментальных принципов и утверждение А. Эйнштейна о «религиозной основе научной деятельности» [Там же, 275] необъяснимым образом приводит П. Фейерабенда к следующему парадоксальному выводу: «Эта иррациональность, это включение религии в столь рациональное предприятие, как наука, есть лишь отражение следов позитивизма в мировоззрении Планка и Эйнштейна, есть отражение неполноты их истолкования знания» [Там же, 275]. Фактически, П. Фейерабенд, следуя Э. Маху, неявным образом признает возможность объяснения (истолкования и т.п.) инстинкта, который не зависит от действий и убеждений, но при этом исторически задан. В этой связи возникает вполне естественный вопрос: не является ли признание странной формы позитивистского мировоззрения Эйнштейна – Планка констатацией (опять-таки неявной) того, что П. Фейерабенд считает возможным определяющим условием позитивизма наличие иррационального? Если это справедливо, хотя с явными утверждениями подобного рода П. Фейерабенд всегда не согласен, то не следует ли из этого утверждение следующего характера: рационализм позитивизма доведен до высшей степени, т.е. до своей противоположности (иррационализма). Одним из достаточно ярких и

убедительных примеров в этой связи может быть пример современного (конец XX – начало XXI веков) противостояния между астрономами и астрологами по поводу так называемого тринадцатого зодиакального знака Змеедержца. Часть астрономов, именно астрономов-ученых, вполне обосновано со своей научной точки зрения (не совсем, правда, понятно какой) настаивает на необходимости принятия/признания этого знака, хотя условность зодиакального контекста им известна лучше, чем всем остальным, т.е. «не-экспертам». Их настойчивость и упорство вводит в недоумение даже астрономов, использующих традиционную систему определения зодиакальных знаков. Таким образом, это один из примеров современной неопозитивистской эпохи, подтверждающей непосредственную зависимость рационального от иррационального, то есть необходимость первого во втором, что, в свою очередь, не исключает положение вещей обратного порядка: зависимость иррационального от рационального.

2.2.5. Проблема соотношения понятий «объективность» – «абстрактность»

«Такие разграничения, как разграничение между естественными и общественными науками…, выражают не разницу между самими вещами, а различие между реальными вещами…и кошмарными представлениями о них. Эти представления оказывают решающее и отнюдь не благотворное влияние на наши попытки понять природу познания. Попытки дать Рациональное объяснение этого процесса…оказались безуспешными» [Фейерабенд 2010, 24]. Познание, как и его природа, в истории философии представлялось по-разному, но оно всегда было одним из основополагающих направлений исследований; очевидно, рассуждения типа, если познание – это рационализация (дискурса), структурирующая мир, то *пристальный* анализ самого этого познавательного процесса, как минимум, обусловит понимание самой реальности, достаточно сильно влияло на вновь предпринимаемые попытки так называемого понимания познания: факт отождествления понятий «познание» и «реальность» абсолютно игнорировался, иначе само отождествление было бы невозможным. Таким образом, модель

реальности, конституируемая процессом познания, и реальность, познание которой обусловливает различного рода модели, представляемые теориями, отождествляясь в сознании субъекта познания, окончательно дезориентируют последнего: для него исчезает граница, так как понимание теперь безгранично и т.д. В этом случае субъект познания игнорирует даже субъективистскую объективность искусства, потому что это противоречит здравому смыслу, как познавательного процесса, так и его рационализации. Значит, если познание исключает элемент абстрагирования, то познание обречено на незнание (на невозможность познания), и, следовательно, объективность познаваемой реальности невозможна вне процесса абстрагирования, природа которого совершенно непонятна: «Что же касается термина «суждение», то его значение, как хорошо известно, является предметом длительных споров между философами и логиками и, по-видимому, никогда не будет достаточно ясным и определенным», – отмечает А. Тарский (URL: http://detectivebooks.ru/book/27717635/?page=7). Суждение как форма (формула), репрезентирующая реальность, и сама реальность не могут быть тождественны, но странным образом наука признает это в сфере искусства и религии и отрицает это в своем, собственно, научном случае, так как признание обусловленности *объективного* посредством абстрагирования достаточно сильно модифицирует смысл самой объективности, обладание которой исключительно рационально с точки зрения самого рационализма.

Таким образом, проблема соотношения «объективного – абстрактного» – это проблема рациональной схемы, схемы разделившей/сегментировавшей мир на рационально постигаемый (науку) и иррационально постигаемый (*все*, кроме науки). Если же противопоставление данных понятий нивелируется, то исчезает основание единственно возможной объективной (рациональной) научной модели реальности, которая, по совместительству, тождественна самой реальности. Элемент абстрагирования – это атрибут (инструмент) любого так называемого объективированного контекста (объективного знания); систематизация наших представлений, без которой модель реальности попросту невозможна, по

определению, не является частью этой модели, она является как раз тем, реализацию чего мы называем репрезентацией факта, в самом широком смысле слова.

2.2.6. Метафора как результат абстрагирования и одно из возможных оснований дискурса

В одной из своих работ В. Суровцев и В. Сыров (URL: http: //philosophy. ncs.ru/life/jornals/philscience/5_99/02_syrov.htm) приводят следующий тезис: «Производство метафор есть работа со словами», который, в свою очередь, актуализирует вопрос о соотношении метафор как с лингвистической реальностью, так и с внелингвистической реальностью. Другими словами, если метафора есть «результат работы со словами» [Там же], то что она репрезентирует: языковую реальность (нео-постпозитивистское видение) или реальность как таковую (в смысле аналитической философии)? И правомерно ли само противопоставление лингвистической и внелингвистической реальности с точки зрения метафорического дискурса?

Для того чтобы приблизиться к рассмотрению данных вопросов, необходимо обозначить как возможные концептуальные установки, так и их идеологические предпосылки, которые тем или иным образом формируют параметры современных исследований.

С точки зрения постмодерна совершенно естественным выглядит позиция Р. Рорти, который исходит из неизоморфности языка и реальности и в то же время рассматривает язык как феномен, создающий новую реальность. Таким образом, мы имеем дело непосредственно с двумя «типами» реальности: один из которых мы создаём сами посредством языка, а другой – это тот, который нам не доступен, так как язык к нему не имеет никакого отношения, по определению. Очевидно, внелингвистическая реальность Р. Рорти наделяется статусом парменидовского *«небытия»*, так как оно непостижимо и в слове невыразимо в отличие от

противостоящего ему *«бытия»*, но у Р. Рорти (URL: http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5141) *«реальность»* противопоставлена всё-таки *«реальности»*. (По сути, отношения между данными понятиями – это отношения контрадикторности, в первом случае, и отношения несоизмеримости [Фейерабенд 2007, 228], во втором).

С точки зрения неопозитивизма язык как система (феномен) является самодостаточной сущностью, которая, может, и структурирует реальность: «Мир – это факты в логическом пространстве», по Л. Витгенштейну [Витгенштейн 1994б], но, тем не менее, современная физика вынуждена признать, отмечает Ф. Капра: «Лингвистические барьеры, стоящие перед восточными мистиками и современными физиками идентичны» (URL: http://www.libok.net/writer/9625/kniga/36191/kapra_fritof/dao_fiziki/read/47). Следовательно, как внелингвистическая реальность, так и лингвистические барьеры, как это ни парадоксально, являются условием формирования метафоры как средства возможного преодоления/понимания, в какой-то мере, дискурса субъектно-объектных отношений.

В этой связи вообще возникает вопрос о самой возможности дискурса (в том числе и научного) вне метафорического поля: значение понятия мы постигаем (воспринимаем) точно также как и значение конкретного звука и цвета, выраженное определёнными словами, – отмечает Э. Гуссерль [Гуссерль 2001]. В этом случае значение понятия мало чем отличается, если вообще отличается, от значения метафоры (остенсивный аспект); другое дело, что данное *совпадение* констатирует только частично совпадающие элементы понятийно-метафорических структур, то есть их полное отождествление неправомерно.

В. Суровцев выстраивает цепочку элементов, с которыми могла бы быть соотнесена метафора, но, очевидно, так и не смогла в силу определённых причин: суггестия, субституция, сходство, абстрагирование, аналогия и др. Чтобы ответить на вопрос, почему метафора – это то, что не является ранее перечисленным, попытаемся проанализировать отношения между конституируемым/разворачивающимся/становящимся дискурсом, средствами

конституирования (собственно языком) и субъектом, конституирующим данный дискурс. В какой-то мере это имеет отношение к герменевтическому методу, так как понимание выступает основополагающей конституэнтой дискурса, но

когнитивная реальность предполагает и то, что принято называть гипотезой ***ad hoc***: «[…] Каждая стадия в развитии чувственного восприятия обладает некоторым «базисом» наблюдения, на который обращают особое внимание и из которого получают совокупность утверждений. Однако этот базис а) *изменяется* при переходе от одной стадии развития к другой, и б) он является лишь *частью* концептуального аппарата каждой данной стадии, а не единственным источником интерпретаций» [Фейерабенд 2007, 230-231]. Контекстуальная допустимость/недопустимость использования понятия и/или метафоры – это серьёзный аргумент, игнорирование которого недопустимо. И если «логическое пространство» структурирует мир, то оно, по определению, структурирует и его «базис», внутренняя логика которого для нас a priori является неявной (это нечто сходное с пресуппозицией, принципы формирования и модификации которой для нас столь же неясны). Безусловно, исходя из данного положения вещей, необходимо констатировать предопределённость как герменевтического (интерпретационного) сдвига собственно научного дискурса, *если он хоть когда-либо был таковым,* в сторону «ненаучного» дискурса, так и семантико-синтаксического сдвига, репрезентирующего данную ситуацию. Возможно, что именно определение, а скорее всего, обоснование, очерёдности вышеуказанных сдвигов, их взаимосвязи и взаимообусловленности может в какой-то степени приблизить нас к пониманию причин формирования метафорического поля, его места и роли в структуре знания.

К. Хюбнер в одной из своих работ отмечает следующее: «Источник научного прогресса заключается не в абстрактных правилах фальсификации, не в индуктивных выводах и тому подобном, но в той духовной и конкретно-исторической ситуации, в которой находится учёный. Именно из *этой* ситуации он черпает свои предположения и на неё направлена деятельность учёного» [Huebner 1969, 11]. Но корректно ли историческую ситуацию и т.п. рассматривать

как внелингвистическую реальность, если исходить из субъектно-объектных отношений дискурса, то есть может ли нарратив репрезентировать внелингвистическую реальность как таковую? Если внелингвистическая реальность для нас – основание дискурса, тогда да, но отношения между последней и миром совершенно не тождественны, потому духовная составляющая, обусловленная нашей темпоральной заданностью, и есть наше *предельно возможное основание*. (Поскольку духовные ситуации бывают весьма разнообразны (вариативность – один из главных критериев), то предельные основания тоже весьма вариативны в различные периоды; проблема их редукции, сводимости/несводимости к инварианту – это проблема разных типов мировоззрения).

Рационалистический дискурс всегда апеллировал к редуцируемости знания, нарочито игнорируя конвенциональную природу *аксиоматического* знания, но сами правила формирования дискурса игнорировали такое положение вещей: «Постепенно возникающий концептуальный аппарат теорий *начинает определять её собственные проблемы,* а прежние проблемы, факты и наблюдения либо оказываются забытыми, либо отстраняются как несущественные» [Фейерабенд 2007, 176] и «Современная физика самым драматическим образом подтвердила одно из основных положений восточного мистицизма, смысл которого заключается в том, что все используемые нами для описания природы понятия ограничены, что они являются не свойствами действительности, как кажется нам, а продуктами мышления» (URL: http://www.libok.net/writer/9625/kniga/36191/kapra_fritof/dao_fiziki/read/47). Действительно, дискурсивный поток фактически определяет/указывает границы возможного, но при этом продолжает скрывать принципы своей организации; всё то, что мы описываем как конституирующие структуры (когнитивные поля и т.д.) имеет непосредственное отношение к когнитивным структурам самого субъекта, поэтому вопрос о метафоре целесообразно рассматривать в контексте метафоричности знания. Одним из элементов знания, безусловно, является факт (в понимании Л. Витгенштейна), факт как результат дискурса. Фиксирование

факта, в самом широком смысле, безусловно, следует из пресуппозиции и вне данной теории языка (вне конкретной языковой игры) невозможно*. Рационалистическая традиция объективации знания выстраивает чёткие критерии научности, которые, по замечанию В. Суровцева и В. Сырова, «не должны вводить нас в заблуждение и сеять иллюзии по поводу возможности выйти за рамки языковых игр" (URL: http: //philosophy. ncs.ru/life/jornals/philscience/5_99/02_syrov.htm). Языковая игра как возможная форма жизни, по Л. Витгенштейну, в каком-то смысле, одновременно − это и трансформация внелингвистической реальности, и экспликация априорной пресуппозиции, вне которой возможность дискурса сводится к нулю.

Всё, что представляет синонимический ряд: *теория языка, научное измерение, принцип производства новых идей и т.д.*, − указывает, по сути, на значимость трансцендентального фактора. Приведём в этой связи следующее рассуждение П. Фейерабенда: "Мы стремимся раскрыть принцип научного измерения. Это значит, что мы хотим установить, как теория Ньютона – *в той форме, которую она имела около 1900 г.* (когда Эйнштейн был занят поисками общих физических принципов, которые могли бы устоять среди всеобщего крушения классических идей) – связана с относительностью в *её понимании* Эйнштейном, а не то, как связаны *изменённые* варианты теорий Ньютона и Эйнштейна (которые могут быть выражены в одном и том же языке и, следовательно, беспрепятственно включены один в другой)» [Фейерабенд 2007, 128]. Фактически П. Фейерабенд в данном случае констатирует два различных положения дел по отношению к одной и той же языковой игре: теория Ньютона – теория относительности как, возможно, эволюционный (единый) дискурс, в первом случае, и как единая инкорпорирующая структура, во втором случае. Поэтому возникает правомерный вопрос: как реальны два различных положения дел, два различных описания, если их основания в обоих случаях – это одни и те же теории (фрагменты языка)? Инкорпорация, в любом случае, предполагает

*Хотя позитивисты совершенно по-другому интерпретируют природу факта, поэтому последний и представляется ими в качестве критерия фальсификации/верификации знания.

предпосылки, поэтому в конкретном примере телеологичность научного знания является именно такой предпосылкой, тем более телеологичность мира актуальна как для схоластического аспекта, так и для нео-постпозитивистского. Таким образом, проблемы инкорпорирования и эволюционизма теорий непродуктивно рассматривать с точки зрения логических отношений (включения, исключения, пересечения и др.), так как данные отношения детерминированы дискурсом иррациональной рациональности. Если исходить из правомерности тождества между *теорией* и *фрагментом языка*, то очевидна невозможность при трансляции внелингвистической реальности, как посредством научного, так и ненаучного (в самом широком смысле) дискурса, принципа достаточного основания. Проблема метафоричности дискурса задана самой грамматикой этого дискурса.

В подтверждение правомерности/возможности иррационально рационального дискурса рассмотрим несколько примеров весьма распространённых современных научных высказываний, в которых языковая картина сама репрезентирует некую неадекватность описанного факта:

1) «Из вакуума [как бы] возникают микрочастицы… *Хотя в вакууме ничего нет…*», – грамматика языка фиксирует неправомерность перехода: **возникновение чего-то из ничего**, последнее является обязательным именно для религиозного и мифологического дискурсов; этот атрибут – один из главных отличительных признаков антинаучности, потому с точки зрения науки обоснование научности данного утверждения абсурдно;

2) «Теория «большого взрыва» полагает, что [*произошел хлопок*], который и стал причиной расширения Вселенной…», – в данном утверждении грамматика языка предполагает обязательное наличие/присутствие производителя действия: если есть хлопок, то его кто-то или что-то производит, то есть действие – это следствие чего-то, реакция на что-то и т.д., оно не обладает статусом самопроизвольности (и отсутствие этого статуса представлено грамматикой языка);

3) «Мы знаем очень мало, но эта «*малость*» соответствует 4%, а остальные 96% нам неизвестны…», – определение процентного соотношения – весьма

распространённая математическая операция, обнаружить которую в данном высказывании не представляется возможным. И с точки зрения искусственного языка такое определение процентного соотношения может быть рассмотрено как нонсенс, ввиду отсутствия возможного основания пропорции. В какой-то мере данное высказывание может быть оправдано как некий алхимический дискурс, основополагающей чертой которого является символизм. Грамматика языка алхимии допускает определённого рода недосказанности и тайные (за счёт нарочито подчёркнутого пропуска обязательного элемента в предложении) намёки на нечто известно-неизвестное. В этой связи актуален следующий афоризм Л. Витгенштейна: «Большинство предложений и вопросов, трактуемых как философские, не ложны, а бессмысленны. Вот почему на вопросы такого рода вообще невозможно давать ответы, можно лишь устанавливать их бессмысленность. Большинство предложений и вопросов философа коренится в нашем непонимании логики языка. (Это вопросы такого типа, как: тождественно ли добро в большей или меньшей степени, чем прекрасное.) И неудивительно, что самые глубокие проблемы – это, по сути, *не* проблемы» [Витгенштейн 1994б, 18-19]. Таким образом, вопросы философа и вопросы учёного-естественника, к примеру, не могут быть тождественными по определению, так как первые не информативны, а концептуальны по существу в отличие от вторых (бессмысленность, по Л. Витгенштейну, – это не отсутствие смысла (данные предложения обладают содержанием), потому что бессмысленность, как таковая, предполагает именно отсутствие смысла, − отмечает М. Козлова [Козлова 1994, 504]).

4) «Математические уравнения содержат намного больше, чем сама реальность…», − это конкретное высказывание репрезентирует классическую рационалистическую картину: искусственный язык описывает реальность намного *тоньше* и *скрупулёзнее*, чем она есть на самом деле. Не заметить абсурдности данного утверждения не только с точки зрения теории науки, но и даже с точки зрения здравого смысла не представляется возможным. Опять-таки грамматика языка чётко фиксирует факт противопоставления *«уравнения»*

«реальности», что само по себе выглядит, как минимум, нелепо, во-первых, а во-вторых, утверждаемое положение дел в высказывании a priori исключает/не допускает никаких возражений – ultimo ratio. В связи с чем возникает неизбежный вопрос об отношениях между утверждающим и реальностью. По-видимому, утверждающий не знаком со схемой субъектно-объектных отношений, являющихся всего лишь одним из сегментов этой реальности.

При всём уважении к значимости искусственных языков нельзя упускать из вида фактор их ограниченности (по определению), поэтому с точки зрения теории и методологии науки *уравнение* не может описывать больше, чем сама *реальность*, в противном случае уравнение само «*превращается*» в реальность, инкорпорирующую описываемое как один из возможных своих сегментов, что и демонстрирует посредством высказывания грамматика языка.

Нельзя не согласиться с выводом В. Суровцева и В. Сырова относительно значения и роли метафоры в процессе формирования знания: «[…] За кажущейся строгостью повествования и рассуждения мы обнаруживаем производство метафор и открываем, что в основе лежит внекогнитивная процедура. Анализ должен показать, что за логикой скрывается риторика, за доказательством – убеждение, что целое подменено частями, рассуждение – переживанием. Данное действие позволяет нам, в конечном счёте, сказать: «Это всего лишь метафоры». Собственно говоря, именно в операции разоблачения выявляется присутствие метафор в ткани, казалось бы, принципиально инородного текста, а мы получаем технологию критики и опровержения» (URL: http: //philosophy. ncs.ru/life/jornals/philscience/5_99/02_syrov.htm). К тому же проблемы фальсификации (и, возможно, верификации) знания здесь представлены в новом аспекте, потому что, как первая, так и вторая, – это всегда неотъемлемая часть актуального знания, и поэтому полное право наследования всех системных «ограничительных санкций» гарантировано. В итоге рациональность текста, в самом широком смысле, иррационально обусловлена: метафора в процессе научного познания – атрибут, грамматика языка без неё не в состоянии обойтись. Становится ли познаваемое более «проницаемым» посредством метафоры,

сказать сложно; но если дискурс метафоричен, то эта заданность обусловлена, она необходима. Следовательно, метафора, наряду с другими грамматическими средствами, является одним из равноправных элементов, конституирующих научный дискурс: «И время, и пространство – лишь элементы языка, который использует некий наблюдатель для описания наблюдаемых явлений» (URL: http://www.libok.net/writer/9625/kniga/36191/kapra_fritof/dao_fiziki/read/47).

2.2.7. Природа умозаключения: доказательство и вывод

В связи с выше изложенным возникает вопрос о том, почему доказательство не может быть рассмотрено как *процедура*, демонстрирующая рациональность теории/науки. П. Фейерабенд, рассматривая «Бытие само по себе» и нереальность его «эмпирических материй», по Парменидy [Планк 1975], приходит к довольно убедительному заключению: «Таким образом, открытие процедуры доказательства увеличивает культурное разнообразие, а не заменяет его единственно истинным рассуждением» [Фейерабенд 2007, 89]. Другими словами, доказательство – это один из возможных вариантов репрезентации факта (теории, системы и т.д.), претендующих на обоснованность выводов, но претензия – весьма слабый аргумент с точки зрения абсолютного авторитета рационального, поэтому так называемая обоснованность выводов de facto конвенция.

Наделение процедуры доказательства атрибутами истинного метода (знания) – это попытка утверждения какого-то одного положения вещей, обладающего монополией на истину посредством аксиоматического утверждения неправомерности всех других возможных альтернатив. В этой связи необходимо обратиться к наследию Л. Витгенштейна ([Витгенштейн 1994a] ,[Wittgenstein 1969], [Wittgenstein 2005], [Wittgenstein 1975]).

Одной из основополагающих категорий «Замечаний по основаниям математики» Л. Витгенштейна, которую он детально анализирует (методом описания), является категория перехода: возможность шага «от…до…».

Л. Витгенштейн по-разному именует/определяет данную категорию: умозаключение, доказательство, вывод, понятие, – и каждое из данных наименований – это другой аспект видения проблемы возможности перехода «от…до…».

Рассмотрим анализ Л. Витгенштейна приведённых выше синонимов. В «Замечаниях по основаниям математики» философ использует метод описания более выражено, в сравнении с Трактатом; он утверждает, что можно описывать, указывать *каким образом*, но не *как*: «На вопрос в чем состоит умозаключение, нам отвечают примерно так: «Если я установил истинность предложений…то имею право записать далее…» В каком смысле я имею право на это? – Те предложения убеждают меня в истинности этого предложения […], а истинно ли это? Всегда ли люди умозаключают по этим законам? И в чем состоит особая деятельность умозаключения…чем является процесс умозаключения в языковой игре?» [Витгенштейн 1994а, 10].

Природа умозаключения не может быть определена; все, что мы можем сделать – это всего лишь указать, что в одном случае мы используем *это* умозаключение, а в другом – *другое* и т.д. Такое указание (и описание) не может дать никакой новой информации о сущности данного процесса, процесса формирования понятия. Все, чего мы можем достичь, используя это указание, – классификация: мы можем рассматривать, согласно приведённым ситуациям, использование умозаключений по определенным видам. То есть, определенным образом осмысливая то или иное суждение, мы приходим к определенному типу вывода, используя или применяя при этом наиболее удобные умозаключения. При этом не исключена теоретическая возможность, согласно которой каждый участник рассматриваемого суждения может использовать различные умозаключения, правильность коих невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть: все зависит от языковой игры, которую проводят ее участники. Обратимся к известному размышлению Л. Витгенштейна по поводу того, что самый большой и процветающий банк может разориться в любой момент, если к нему одновременно обратятся все его клиенты, что совершенно не исключено.

Л. Витгенштейн отмечает: ««Способ осмысления формулы определяет, какие действия должны совершаться при её расчете». Но каков критерий того, каким способом осмысливается формула?»» [Там же, 4]. Иными словами, как определить критерий достоверности того или иного осмысления. Вслед за Л. Витгенштейном, в этом случае можно только констатировать: эту формулу необходимо понимать так, а пользоваться ею следующим образом. У нас совершенно отсутствуют основания достоверности.

«*Истина* состоит в том, чтобы этот расчет был пригоден […] о натуральном ряде чисел – так как и о нашем языке − не скажешь, что он истинен, можно же сказать, что он применим, и прежде всего что он *применяется*» [Там же, 5]. Таким образом, основоположным принципом критерия достоверности любой языковой игры является принцип возможности применения. Если у нас есть высказывание (теорема и др.), которое принимает участие в какой-либо языковой игре и т.п. (здесь языковую игру необходимо рассматривать, как и высказывание), то мы стремимся посредством трансформации данного высказывания (или последовательных шагов в языковой игре) получить определенный результат. Необходимо отметить, что от характера/вида этого высказывания (языковой игры и т.п.) зависит и результат, к которому мы стремимся. Например, если языковая игра состоит в описании какого-либо действия (сооружение дома у Л. Витгенштейна в «Философских исследованиях»), то мы не можем получить в результате описания этого действия моральных установок «Русской правды» и т.п. Таким образом, исходящие данные, которые мы собираем с определенной целью, детерминируют возможный результат и способ/способы его получения. «То, что мы называем «логическим выводом» есть некое преобразование выражения», − утверждает Л. Витгенштейн [Там же, 8]. Следовательно, категория умозаключения непосредственно связана с категорией логического вывода. Логический вывод − это, прежде всего, то, что даёт возможность осуществлять переход от… до… . Л. Витгенштейн пишет: «Доказательство […] – *единая* фигура, с определенными предложениями на одном её конце и неким предложением […] – на другом ее конце» [Там же, 14]; «Доказательство служит

мне не экспериментом, но, безусловно, картиной эксперимента» [Там же, 16]. Словосочетание «картина эксперимента» может также быть использовано во временном смысле. Доказательство может быть доказательством только в определенном контексте рассмотрения (например, геометрия Эвклида и геометрия Лобачевского). «Если доказательство – картина эксперимента, то замена картины эксперимента – это смена доказательства. Обратим внимание опять на то, что достоверность того или иного доказательства определяется возможностью использования в контексте того или иного «логического вывода». А доказательство является таковым для того, кто «признает его в качестве доказательства»» [Там же, 23].

Каким образом одно и то же понятие может причисляться к различным объектам: «Число тонов – внутреннее качество мелодии; число листьев – внешнее качество дерева. Как это связано с тождественностью данного понятия?» [Там же, 28]. Очевидно, ответ на этот вопрос о возможности тождества связан с семейными сходствами Л. Витгенштейна. Таким образом, доказательство (как «определенная фигура») возможно только тогда, когда мы оперируем определенными понятиями. Если «Существенное – не свойство объекта, а отличительная черта понятия» [Там же, 26], – то понятие – ещё одна из наших интерпретаций *существенного*, то есть понятие – это конвенциональная категория, детерминированная интерпретационной моделью контекста, языковой игры, научной парадигмой и т.д. Следовательно, понятие, как и доказательство, категория *временная*, обладающая достоверностью в зависимости от контекста использования. Мы можем наблюдать тождество понятий только благодаря тому, что они определяют *существенное*, которое одновременно может быть характерным для многих совершенно различных объектов. И таким образом, входя в различные языковые игры/высказывания, понятия констатируют *существенное*, на основании чего (то есть на основании определения некоторых качеств понятия) мы можем переходить к другим языковым играм/контекстам (или составлять другие языковые игры/контексты), у которых *существенное*, представленное понятием, будет таковым, что мы получим совершенно другой результат. В таком случае и

возможное доказательство, как «определенная фигура», и «логический вывод», а значит, и переход «от… до…» будут абсолютно другими, как и конечный результат. Но такого типа интерпретационная модель понятий не исключает возможности тождества понятий и размещения понятий по группам семейных сходств.

Вывод как исчисление и вывод как эксперимент – суть две различные вещи, по Л. Витгенштейну, так как исчисление – это демонстрация внутреннего качеств структур [Там же]. Вывод как исчисление – это следование или переход «от… до…», который всегда определен качеством сущности, которая в данном контексте исчисления является основной. В ином контексте будут другие качества, другие структуры, и, соответственно, другое исчисление и другой вывод. Модель интерпретации в каждом конкретном случае задает исходящие *внутренние качества* рассматриваемых структур: «Если мы *следуем* законам (правилам) вывода, то следование всегда включает и интерпретацию» [Там же, 37].

2.2.8. Возможное и реальное: меры реальности как конвенциональное решение

Одним из традиционных риторических вопросов есть вопрос о понимании слов, в частности: ««Кажется, что возможно все случаи употребления слова можно схватить мгновенно» [Витгенштейн 1994а, 42]. Мы говорим, что, несомненно, понимаем слово, но, с другой стороны, его значение состоит в его употреблении, – утверждает Л. Витгенштейн. В этом пункте содержится один из парадоксов философии Л. Витгенштейна, ведь значение слова – это его употребление; соответственно, если мы понимаем значение (*моментально*), то охватываем (*моментально*) и все его возможные употребления. Чего на самом деле не происходит в действительности. Л. Витгенштейн пишет: «Значит, возможность есть нечто очень близкое действительности» [Там же, 43]. На самом деле, сознание способно представлять рядом с одним значением слова и другие

его значения, то есть создавать проекцию других видов употребления этого слова, но не *все* употребления. Однако, используя в данной языковой игре определенное употребление (значение) слова, мы с целью получения определенного результата *понимаем* слово именно таким образом, каким этого требует определенный алгоритм его использования в данной языковой игре. Ситуативное понимание значения слов можно рассматривать как семантическую констатацию структуры семантики возможных миров. Семантическая относительность значения слова, как и ситуативная относительность какой-либо языковой игры, детерминирована парадигмой определенной конвенции. «Здесь совсем не идет речь о каком-то соответствии высказываемого реальному» [Там же, 50]. «Вечны ли и неизменны ли наши законы вывода?» [Там же, 49], – ставит вопрос Л. Витгенштейн; естественно, нет, потому что в противоположном случае мы бы не имели того разнообразия, прежде всего, научных парадигм, которым обладаем в действительности. Законы вывода действуют до того времени как законы, пока нас устраивают результаты, к которым мы приходим вследствие их применения. Рассмотрим одну из оппозиций Л. Витгенштейна: «А в каком отношении находится тогда обоснование процесса счета к самому счету?» [Там же, 48]. Значит, прежде всего, исчисление – это арифметика, подчиненная своим законам, применение которых гарантирует получение правильных результатов. Соответственно, для того, чтобы овладеть исчислением, необходимо научиться придерживаться законов арифметики; обоснование процесса исчисления для того, кто производит исчисление, не имеет никакого значения: первое и второе находятся в отношениях язык − метаязык. «Однако мы не можем отрицать, что алгоритм законов исчисления (арифметики) строго регламентирован, в противоположном случае мы бы каждый раз получали другой результат при одних и тех же действиях, используя ту или иную технику счета, тот, кто производит исчисление, детерминирован аргументацией алгоритма используемой техники: «Странное возникает тогда, когда что-то побуждает нас считать, будто дальнейшее развитие уже должно как-то присутствовать в акте его понимания, и тем не менее оно в нем не дано» [Там же, 45]. Действительно, ученику не

показывают, как совершается сложение, умножение и т. д. всех чисел, но, каким-либо образом осознав принцип конкретного примера, он совершает эти действия со всеми числами. Таким образом, какое-то представление об *обосновании процесса исчисления* у человека, который обладает исчислением, присутствует. Исчисление здесь можно представить как одно из возможных звеньев цепи, которое наравне с основными звеньями имеет много подзвеньев (или как генеалогическое древо – разветвления), иными словами, исчисление – это замена, которая следует из другой замены, и это разветвление имеет опосредованное отношение к практике исчисления.

««Да, я понимаю, что это предложение следует из этого» − Понимаю ли я, *почему* оно следует?» [Там же, 48] − очередной вопрос Л. Витгенштейна. То есть: p → q, но *каким образом* одно следует из другого? Наиболее вероятно, знание о таком *следовании* имеет такой же характер, как и оппозиция, счет и обоснование счета. Если в процесс получения какого-то числа (результата и т.п.) входит и само число (результат и т.п.), то обоснование самого процесса получения результата, то есть обоснование *следования* не имеет никакого отношения к возможности получения самого результата.

Как можно определить и представить эксперимент? «Если какое-то доказательство и понимают как эксперимент, то уже, во всяком случае, результатом эксперимента будет не то, что называют результатом доказательства. Результат вычисления – его итоговое предложение, результатом же эксперимента является то, что от этих предложений по этим правилам я был подведен к этому предложению» [Там же, 51]. Соответственно, эксперимент можно рассматривать как алгоритмическую структуру, вследствие использования которой мы приходим к определенному результату. Но, как известно, один и тот же результат можно получить, используя при этом различные алгоритмы. И если результаты тождественны при различных алгоритмах, то такие алгоритмы (алгоритмические структуры, эксперименты) находятся в отношениях эквивалентности. Иное положение дел в тех случаях, когда из одних и тех же исходных данных при использовании различных алгоритмических структур мы приходим к

нетождественным результатам, истинность которых устанавливается в зависимости от контекста рассмотрения. То есть, не-тождественность результатов – это не аргументация неправильности использованных алгоритмов; не-тождественность результатов и возможность их применения в определенных контекстах (языковых играх, высказываниях и т.п.) – это констатация бесконечного множества аспектов видения. Таким образом, эксперимент – это одна из форм представления: эксперимент можно рассматривать как интерпретацию, заданную форму представления (или аспект видения, по Л. Витгенштейну): ««А разве не могут существовать истинные предложения, записанные в этой символике, но не доказуемые в системе Рассела?» – «Истинные предложения» – это, стало быть, предложения, которые истинны в *другой* системе, то есть которые могут быть по праву утверждены в другой игре» [Там же, 54].

Метод, процесс и результат исчисления – не одно ли и то же? В «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн отмечает, что в логике процесс и результат эквивалентны. В «Замечаниях к основания математики» у Л. Витгенштейна возникают проблемы с этим вопросом и он не принимает однозначный ответ «Логико-философского трактата». Каким образом определяются/устанавливаются свойства чисел, на каком основании? Результатом чего бывают эти свойства? И кто может доказать, что эти свойства, *вечные и неизменные*, подобно выводам? Свойства чисел в свою очередь детерминируют возможный результат. Соответственно, изменяются свойства чисел – изменяются и результаты? Но результат может быть одним, а свойство чисел другим. ««То, что этот процесс ведет к этому числу, составляет свойство данного числа». – Но, математически рассуждая, не процесс ведет к нему, а оно является завершением какого-то процесса (само есть часть процесса)» [Там же, 30]. Но изменяя правила вывода, или использования процесса, то есть, создавая другую игру, мы можем получить результат, который в старой системе был бы невозможен в связи с действующими в ней правилами; иными словами, в другой игре имеющиеся у нас результаты (числа, высказывания и т.п.) будут наделены другими свойствами и

получены другими методами или посредством других процессов. Принцип достоверности, который зависит от контекста использования, в данном случае не противоречит схеме выше представленного алгоритма.

Л. Витгенштейн пишет: «Нечто – скажем, логическое исчисление Рассела – перестает быть доказательством в том случае, если оно перестает быть парадигмой» [Там же, 77]. Соответственно, парадигма принятая (или, скажем, истинная) только в случае ее возможного использования. По Л. Витгенштейну, возможно предположить следующее: если доказательство невозможно использовать в данный момент, то оно не является доказательством для данного контекста, однако оно продолжает оставаться таковым в той системе, в которой оно принято (например, логическое исчисление Рассела). Иными словами, доказательство (как то, что дает возможность из одной структуры выводить другую) может одновременно быть доказательством и не быть им; в последнем случае система выводов нисколько от этого не изменяется – она будет неприемлемой в силу тех или иных причин, так как разные методы исчисления почти всегда согласовываются. В этом случае Л. Витгенштейн анализирует результат рассмотрения определенной системы/структуры в одном и том же аспекте видения. То есть, имеется в виду, что один и тот же результат можно получить различными методами, используя при этом различные системы исчисления (доказательства и т.п.). В этом случае мы будем конструировать несколько языковых игр, целью которых будет получение одного и того же результата, поэтому подобные языковые игры будут находиться в отношениях эквивалентности, соответственно, и группа семейных сходств, которую они образуют, будет структурирована по принципу эквивалентности. Таким образом, каждая из таких эквивалентных языковых игр будет парадигмой (возможно, принятым доказательством), которую можно использовать для получения определенного результата: «Но если существует несколько способов – кто скажет, в том случае, если они не совпадают, который из них есть истинным способом расчета, восходящий к истокам математики» [Там же, 80].

В одном из параграфов Л. Витгенштейн пишет: «Доказательство демонстрирует нам синтетический факт» [Там же, 81]. Соответственно, число/ количество доказательств и то, что приводит нас к различным результатам (синтетическим фактам), можно рассматривать как аргумент относительной истинности парадигм? Чтобы ответить на этот вопрос из приведенного рассуждения Л. Витгенштейна, необходимо проанализировать синтетический факт. Значит, прежде всего, факт – это то, что мы конституируем (или можем конституировать). Для того чтобы мы могли констатировать факт чего-либо, необходимо *иметь* определенное положение дел (state of fing's). Но проблемы в этом случае возникают в связи с глаголом «иметь». «Иметь» – «быть в наличии» – где? при каких обстоятельствах? когда? и т.д. Иными словами, для одного индивидуума факт будет иметь место, а для другого – нет. Как в этом случае будут обстоять дела с самим фактом: есть он или его нет («to be or not to be?»)? Этот вопрос, очевидно, остается риторическим, потому что в первом случае факт есть, а в другом – его нет. При таком положении дел с самим фактом, его структурой ничего не произойдет; его наличие и его отсутствие не имеют никакого отношения к его внутренней сущности. По этому поводу можно привести много банальных примеров, один из их – это делимость − неделимость атомов, электронов и др. *Синтетический факт*, очевидно, подчеркивает природу факта. Факт всегда устанавливается (принимается) индивидуально через определенный аспект видения, который детерминирует структуру связей и задает алгоритм доказательства, которое обосновывает данный факт и, таким образом, делает возможной констатацию данного факта. Поэтому в зависимости от аспекта видения факт может быть представлен по-разному (а не только быть утвердительным или отрицательным), и в каждом случае соответствующее доказательство будет репрезентировать факт. Таким образом, синтетический факт (и доказательство его демонстрирующее) является основанием относительной истинности парадигм. «Когда доказанное математическое предложение, казалось бы, указывает на реальность вне себя самого, тем не менее, оно выражает лишь признание новой меры (меры реальности). Таким образом, конструируемость

(доказуемость) этого символа (то есть математического предложения) воспринимается как знак того, что символы следует преобразовать таким способом» [Там же, 83]. Иными словами, доказательство как *конструирование модели* (структуры и т.д.) определяет (конвенционально устанавливает) меры реальности ситуативно. Каждое доказательство обязательно должно быть включено в одну из парадигм, в которой оно употребляется. Употребление (или применяемость), как уже отмечалось ранее, – это возможность непротиворечивого вывода одной структуры из другой. Поскольку разные доказательства конструируют различные меры реальности, каждая из них (мер реальности) учреждается в определенной парадигме, постольку мы имеем в действительности разные меры реальности, которые на определенное время конвенционально допустимы, но это совсем не исключает всех других мер реальности, возможных наряду с ныне действующими. Может быть, с точки зрения вечности, наши сегодняшние меры реальности такие же абсурдные, какими на данный момент кажутся нам альтернативные (например, отношение к смертной казни в европейской истории). «Оно (доказательство – п. м. – М. Г.) приводит в различных случаях к совершенно разным результатам! Что же представляет для нас *интерес* в таком переходе?» [Там же, 84].

2.2.9. Природа противоречия: его роль и следствия

Очевидно, вопрос Л. Витгенштейна связан здесь с вопросом о возможности различных отношений языковых игр в группе семейных сходств. Доказательство демонстрирует выведение одной структуры из другой и приводит нас к разным результатам. Этот факт действительности можно рассматривать только как то, что доказательство (возможность вывода) как структура (алгоритм) жестко детерминировано необходимостью конкретного варианта конечного результата. Последнее предположение может рассматриваться только как одно из возможных описаний факта; какой это может иметь вид в действительности, по

Л. Витгенштейну, философия не может дать точного ответа. «Предположи я даже, что доказательство заложено в систему языка, кто скажет мне, *как* следует использовать этот инструмент, для чего он служит?» [Витгенштейн 1994а, 84]. Исходя из того, что изложено выше, рассмотрим доказательство как структуру, предопределяющую тот или иной аспект видения факта, объекта, мира и т.д. Если в разных случаях мы получаем различные результаты и при этом определяем, что структура доказательства, как возможности вывода, обусловлена конечным результатом (мера реальности воспринимается конвенционально), то из этого следует, что доказательство всегда детерминировано интерпретацией факта, аспектом видения. Л. Витгенштейн утверждает: «Убежденность, рождаемая доказательством, не может проистекать только из конструкции доказательства» [Там же, 85]. Иными словами, доказательство – опосредованная структура, которая задается интерпретацией конкретного факта. Доказательство формирует новые связи и создает понятие этих взаимосвязей, по Л. Витгенштейну. Но обратим внимание на следующее: если доказательство определено интерпретацией/аспектом видения, то сам интерпретируемый факт не является критерием достоверности своей интерпретации, более того, любая возможность интерпретации будет настолько же достоверной, как и все остальные. Основания достоверности – критерий достоверности. Любая интерпретация может быть использована в определенной языковой игре. Таким образом, интерпретация факта, объекта, мира и т.д. является основанием для доказательства, образующим понятие взаимосвязи. Далее Л. Витгенштейн отмечает: «Оно (доказательство – п. м. − М. Г.) не устанавливает, что они (взаимосвязи – п. м. − М. Г.) существуют; скорее, они не существуют до того времени, пока оно их не создаст» [Там же, 85]. Вопрос о существовании – не существовании взаимосвязей, пока последние не указаны или не определены в доказательстве, может быть представлен/проанализирован также по-разному в различных языковых играх, и каждый ответ будет достоверным в случае его возможного применения.

«Каким образом приводятся в соответствие две системы доказательств? Устанавливают правило перевода, посредством которого выражения, доказанные

в одной системе, можно перевести в выражения, доказанные в другой системе» [Там же, 91], – одно из размышлений Л. Витгенштейна, в котором речь идет о том, что различные системы по *правилам перевода* могут быть преобразованы или в одну общую систему, или же одна в другую и т.д.

Может ли новый аспект, образующий новое понятие, всегда определять новую парадигму? Л. Витгенштейн [Там же] размышляет в этом случае, что если допустить возможность указанного выше перехода, то может возникнуть вопрос: сколько мы имеем в действительности систем: одну или множество? Далее Л. Витгенштейн ставит следующий вопрос: «Мне кажется, что именно в этом-то и загвоздка. Когда мы говорим, что математическое суждение истинно? – Мне кажется, что мы вводим, сами того не ведая, новые понятия в логику Рассела. – Например, когда устанавливаем, какие знаки формулы «(∃ x, y, z…)» должны считаться эквивалентными друг другу, а какие неэквивалентными. Является ли само собой разумеющимся то, что «(∃ x, y, z)» не есть тот же знак, что и «(∃ x, y, z, n)?» [Там же, 91] Иными словами: если понятие эквивалентности – неэквивалентности, истинности – неистинности мы определяем сами (соответственно, те или иные знаки, высказывания, их отношения и т.д. задаются непосредственно аспектом видения), то утверждать что-либо по поводу истинных качеств, отношений и т.д. с этой точки зрения довольно проблематично, если и вообще возможно. Таким образом, каждая из систем доказательства задаётся определенным алгоритмом на основании имеющихся конвенциональных понятий, их взаимосвязей, а значит, каждая из систем определяется ситуативно, таким же образом, как и логика Рассела. Но если возможен перевод этих систем, как ранее было отмечено, то это означает, что та система, с которой скоординированы остальные системы, построена таким же образом и имеет те же основания, которые имеют и остальные скоординированные системы. Необходимо обратить внимание на следующее: если даже системы доказательств современной математики и не были бы скоординированы указанным выше способом, то не существовало бы никаких трудностей для образования таких систем доказательства − мы сами устанавливаем и определяем эти понятия. Все эти

системы доказательства определены общим основополагающим принципом – принципом априорной конвенциональной заданности. Значит, если ввести новое понятие в одну из систем доказательства или исчисления, то это не будет являться открытием новой парадигмы, потому что в данном случае будет использован основополагающий принцип старой парадигмы – принцип конвенциональной заданности.

Связи, свойства, взаимосвязи и т.п., определяемые системой доказательства, не являются достоверным критерием для того, чтобы на основании априорно принятого конвенционального доказательства утверждать существование данных понятий/категорий в реальности, точно так же, как и отрицать их существование: «Я подразумеваю: существует ли факт этой делимости независимо от логического исчисления, в ходе которого получается такой результат; или это является фактом именно данного исчисления?» [Там же, 99].

Какова же роль противоречия в исчислениях? Является ли данный вопрос основополагающим для оснований математики в целом, – рассуждает Л. Витгенштейн: «Часто для прояснения какой-то философской проблемы бывает полезно представить себе историческое развитие, например в математике, совершенно иным, чем оно было в действительности. Если бы оно было иным, то никому бы не пришло в голову говорить то, что говорят в действительности» [Там же, 112]. Иными словами, когда бы историческое развитие чего-либо имело бы другой вид, и то, что мы говорим о нем теперь, на самом деле казалось бы нам каким-то противоречием. Таким образом, на примере размышления Л. Витгенштейна мы можем утверждать, что противоречие обусловливается конвенционально-ситуативно, что означает: один и тот же вывод в различных системах (языковых играх) будет и противоречивым и непротиворечивым, то есть природа противоречия конвенциональна.

Л. Витгенштейн пишет: «Человека можно подвести к тому, что ситуацию: нечто является голубым, — он попытался описать с помощью слов «оно голубое», и «оно не голубое». Что, стало быть, в наших силах, так изменить метод проецирования, что «p» и «~p», приобретают одинаковый смысл. Но это

утрачивается, если не ввести чего-либо нового в качестве отрицания» [Там же, 111]. Если в любом исчислении мы находим какое-либо противоречие, то, естественно, в данном случае, мы не можем прийти к тому же результату, который возможен без противоречия. То есть исчисление предполагает возможный результат, противоречие в исчислении исключает возможность предвиденного результата, из чего следует, что противоречие изменяет структуру исчисления. А может ли тогда противоречие трансформировать структуру исчисления в другую структуру исчисления? Противоречие, если исходить из его природы, является знаком того, что противоречивое звено в структуре исчисления может быть трансформировано в новое, другое исчисление, в котором исходное противоречие будет *работать* по другому принципу, что не приведёт к порождению в новом исчислении противоречия. Здесь нужно привести размышление Л. Витгенштейна по поводу исчисления Фреге: «Мы увидим противоречие в разном свете, если рассмотрим его появление и его последствия как бы антропологически или же если взглянем на него с возмущением математика. То есть мы увидим по-разному, если попытаемся просто *описать*, как противоречие влияет на языковые игры, и если посмотрим на него с позиций математического законодателя» [Там же, 118]. Таким образом, вслед за Л. Витгенштейном, мы можем констатировать, что природа и последствия противоречия настолько же разумны, как и результаты разумных исчислений. Л. Витгенштейн в «Замечаниях по основаниям математики» считает, что противоречию нет места ни в математике, ни в языковых играх, хотя с таким положением дел Л. Витгенштейну тяжело и согласиться [Там же, 138-139]. В работе «О достоверности» вопрос, почему в математике противоречие может иметь место, снимается, потому что Л. Витгенштейн приводит массу примеров противоречий, возможных в обыденном языке и в математических исчислениях, доказательствах и т.п. Природа противоречия конвенционально обусловлена, это принцип, который наряду с критерием достоверности положен в основу концепции языковых игр Л. Витгенштейна.

Л. Витгенштейн пишет: «Если дана, например, формулировка аксиомы о параллельных прямых […], то этим еще отнюдь не определен тип использования данного предложения и, соответственно, его смысл. А если мы говорим, что оно очевидно, это значит, что мы уже выбрали, неосознанно, определенный тип использования такого предложения» [Там же, 121-122]. Из этого размышления Л. Витгенштейна следует, что предложение не определяет тип своего использования, но что же тогда представляет собой неосознанность выбора использования данного предложения? Аксиома о параллельных прямых, как и многие другие аксиомы, сформулирована как констатация очевидного факта; для того, чтобы любой факт был *очевидным*, необходимо, чтобы этот факт был введен в контекст рассмотрения в определенном аспекте видения. Если аспект видения обусловлен интерпретацией, то неосознанность здесь исключена, то есть определение аксиомы и т.п. всегда связано с аспектом прагматического использования. Таким образом, определение/ формулирование аксиомы – это один из необходимых шагов алгоритма. Но в таком случае возникает совершенно справедливый вопрос: какого алгоритма (сколько таких алгоритмов может быть: один или бесконечное множество)? Если одно и то же понятие может входить в разные языковые игры, то одно и то же понятие может быть использовано бесконечное множество раз, в каждом случае представляя *другой* аспект/элемент суждения, игры и т.п., но точно также, как и аксиома, может быть использовано в различных системах доказательства, независимо от степени сходства и характера отношений данных систем. Исходя из рассмотренного выше размышления, можно предположить: определение очевидности – это концептуальное использование алгоритма (аксиомы, высказывания и т.п.) в процессе дальнейшего рассуждения.

2.2.10. Представление о возможности парадигмы

«Числа (я имею в виду не числовые знаки) суть формы (Gestalten), а арифметика говорит нам о свойствах этих форм. Трудность, однако, заключается в том, что свойства таких образцов – не отраженные свойства такого рода вещей;

они являют собой *возможности*. И мы даем не свойства форм, а их преобразования, конструируемые как своего рода парадигмы» [Витгенштейн 1994а, 124], – таков вывод Л. Витгенштейна в отношении формирования парадигмы. В данном случае Л. Витгенштейн четко разграничивает понятия о так называемых *качествах вещей* и *качествах образов*. Следовательно, мы можем констатировать, что то, каким понятием мы оперируем в языковых играх, «используем в различных системах доказательства» и т.п., суть наши формы представления, то есть, данные понятия – «мифы реальности», которые мы конвенционально принимаем и используем как несущие конструкции. Трансформация этих понятий (выведение одного из другого, установление каких-либо расхождений между ними и т.п.) является комбинацией в структуре суждения, которая ведет к формированию/образованию новых кардинальных понятий. Вслед за Л. Витгенштейном, можно констатировать, что любое понятие необходимо рассматривать как знак (картина – она тоже до определенной степени является знаком), который обозначает что-то и таким образом указывает на реальность вне себя. Трансформация таких знаков-понятий – это, до определенной степени, трансформация реальности в сознании: изменение мер реальности – это изменение самой реальности для нас. Таким образом, бесконечное множество аспектов видения, детерминированное a priori интерпретацией, является основанием утверждения, что возможность парадигмы – это возможность конструирования отношений качеств, знаков-понятий, которые могут иметь место в действительности и не иметь его. Последнее утверждение демонстрирует последовательное отношение Л. Витгенштейна к бытию как онтологической сущности (иными словами, вещь в себе – не познаваема).

Прагматический аспект феномена понятия состоит в том, каким образом это понятие влияет на наш опыт (на видение возможности опыта, суждения и т.п.): «Это же возможно только через отношение предложения с чем-то вне его самого; то есть, скажем, через его отношение к другим предложениям, к их использованию» [Там же, 125].

Л. Витгенштейн отмечает: «Рассматривай доказательство не как процесс, который тебя *вынуждает*, но как процесс, который тебя *ведет*. – Притом, он ведет тебя к пониманию (определенного) положения дел [Там же, 129]. Если доказательство приводит нас к образованию нового понятия или к восприятию определенного положения дел, то мы, естественно, это воспринимаем как существующий факт. Но обратим внимание на то, что исходные понятия в доказательстве могут быть заменены другими понятиями. Таким образом, используя ту же схему рассуждения, мы в результате приходим к другому понятию или к другому положению дел. Сразу же появляется возражение: если исходные понятия – отличны, то и конечный результат также отличен (здесь имеются ввиду разные вещи, потому что в конечном итоге мы получаем разные результаты). Да, действительно, но это только одна из возможных ситуаций. Другая возможная ситуация: когда одна и та же эмпирия (одни и те же свойства, качества и т.п.) определяется различными понятиями, то есть в этом случае отношения между возможными исходными понятиями будут отношениями противоречия, взаимным исключением, пересечением и т.п. Используя одну и ту же схему доказательства, в таком случае мы получаем различные результаты, достоверность которых определяет возможность их контекстуального использования. Соответственно, структура доказательства, рассуждения (алгоритм получения результата) первично детерминирована самим феноменом понятия: доказательство как понимание ситуативного положения дел (как аспект видения в «Философских исследованиях») – это констатация конституирования парадигмы на основании отношений качеств, определяющихся понятиями (явление, по И. Канту) и возможностями их применения: «Представляется, что образование понятий будто вводит наш опыт в определенные рамки, так что теперь мы по-новому видим сочетание одного опыта с другим» [Там же, 130] и «Принятие того или иного понятия есть признание некоей меры, которую я, вероятно, не постиг бы, не ожидай я столь определенно появления соответствующих фактов» [Там же, 137]. То есть факты (в том числе и как результаты *доказательств*), появление которых определено введением исходных

понятий, детерминируют возможность (использования) тех или иных понятий. Таким образом, если мы принимаем данную точку зрения, то понятия, к которым мы приходим в итоге доказательства, рассуждения, эксперимента, обусловлены понятиями исходными в конкретном алгоритме-рассуждении. Понятия в каком-то смысле являются *определённой мерой*, а определенную меру можно как принимать, так и не принимать. Если изменяются исходные понятия, то система рассуждений, ход доказательства и т.д. тоже может быть модифицированной, соответственно, в итоге мы будем иметь другие факты и понятия. Иными словами: анализируя роль понятия в контексте феномена понимания, мы можем утверждать, что понятие можно рассматривать как возможность парадигмы, то есть понятие – это возможность неосознанного конституирования возможного положения дел, фактов и т.д. Приведем здесь достаточно банальный для начала XXI столетия пример понятия относительности: для подтверждения – отрицания указанного выше понятия достаточно проследить историю его развития в научной парадигме XX столетия.

Действие, ход выполнения действия в игре и вывод – не одно и то же, по Л. Витгенштейну: «Математик, поскольку он действительно «играет в игру», *не делает выводов*. Ибо «играть» должно обозначать здесь: *действовать* в соответствии с определенными правилами. И даже если бы он сделал вывод, что, согласно общему правилу, он может действовать здесь таким образом, это уже было бы выходом за пределы простой игры» [Там же, 140]. В данном выводе Л. Витгенштейна важны два момента: во-первых, *играть в игру* обозначает не приходить к выводу; во-вторых, если математик все же делает вывод, то он становится посредством этого вывода выведенным за пределы контекста *простой игры*. Эти два момента (один относительно другого) находятся в отношениях противоречия, так как в первом случае *игра* вообще не предполагает вывода, во втором – вывод – это *выход* за границы *простой игры*, то есть существование вывода возможно в сложной игре. Исходя из сказанного, проанализируем следующее: данное противоречие имеет значение с точки зрения структуры и смысла применяемой языковой игры, так как языковая игра – это деятельность по

определенным правилам. Математическое суждение, доказательство – это следование определенным правилам, приводящим к выводу (формулированию теорем и т.п.), по Л. Витгенштейну, это – *простая игра*. Таким образом, математик, придерживаясь определенных правил, приходит к определенному результату. Если математик начинает делать вывод, на основании *чего* он приходит к определенным результатам, то автоматически он переходит в другой контекст, а значит, его анализ так называемой простой игры – это алгоритм (системная структура определенных правил) совершенно другой игры. Относительно предыдущей эта последующая будет мета-игрой. В рассуждении Л. Витгенштейна противоречие снимается тем, что вывод вторичен, если он не имеет метафизического характера по отношению к выводу первичному, поэтому он и не может быть с ним контекстуально объединен в одной языковой игре. Соответственно, мы можем констатировать, что такого типа *противоречия* (игра – мета-игра) не могут изменить ни структуру языковой игры, ни ее смысл (по Л. Витгенштейну, смысл игры теряется тогда, когда в ней определяется противоречие). Действовать по определенным правилам – обозначает стремиться получить определенный результат; делать вывод об алгоритме этого результата – это оперировать понятиями, которые невозможно использовать/применять в одном контекстуальном пространстве.

Л. Витгенштейн пишет: ««Идеальный объект». Высказывание «Знак *a* обозначает идеальный объект» должно, очевидно, говорить что-то о значении, то есть об употреблении *a*. А это, конечно, обозначает, что такое употребление в известном отношении сходно с употреблением знака, имеющего свой предмет, но что оно не соответствует никакому предмету. Однако интересно, что извлекается из этого факта для выражения «идеальный объект»» [Там же, 143]. Вопрос об идеальном объекте может рассматриваться с точки зрения его возможной семантики. Если кто-то может представить себе идеальный объект как определенную сущность, то, естественно, он может наделить данный идеальный объект определенными качествами. Поскольку допустимо то, что мы предположили выше, то каким образом идеальный объект может быть введен в

языковую игру. Соответственно, идеальный объект, невзирая на свою совершенно неопределенную семантику в связи с отсутствием данного объекта в действительности, может быть применен или использован в контексте языковой игры. Но что мы можем сказать о реальных объектах, если их мера реальности изменяется под воздействием нашего аспекта видения: «Представь себе, что геометрией четырехмерного пространства занимаются с целью познакомиться с условиями жизни духов. Разве из-за этого она перестаёт быть математикой? И можно ли тогда утверждать, что она определяет понятия?» [Там же, 142].

Если понятие ограничивает эмпирию, по Л. Витгенштейну, то оно определено по какому-то признаку и может использоваться контекстуально, и допустимо ли в этом случае следующее: «Но разве возможно иметь некое понятие и не обладать ясным представлением о его применении?» [11. С. 144]. Здесь понятие – *применение* и *идеальный объект* – ∃ (x) представляют точно такой же тип отношений, который характерен для всех других понятий и объектов; скорее всего, данный тип отношений детерминирован кантовской оппозицией: явление – вещь в себе.

Л. Витгенштейн пишет: «Если кто-то выдвигает закон исключенного третьего, то он как бы предлагает нам на выбор две картины, говоря, что одна из них должна соответствовать факту. А что, если сомнительна сама применимость этих картин?» [Там же, 146]. То есть, если применимость p и ~ p в каком-либо контексте совершенно абсурдна, тогда не имеет смысла вообще говорить о всеобщности закона исключенного третьего. Соответственно, этот закон может иметь применение только в определенных условиях (при таком положении дел, которое бы позволило применять данный закон): «Говорить о бесконечном ряде, что он *не* содержит определенного сочетания, имеет смысл только в совершенно особых условиях» [Там же, 146]; и «Предполагается, будто в законе исключенного третьего уже присутствует нечто достаточно прочное, во всяком случае, не подлежащее сомнению. Между тем в действительности эта тавтология имеет столь же шаткий смысл (если позволительно так сказать), что и вопрос о том, имеет ли место p или ~ p» [Там же, 147].

Что является противоположностью какого-либо предложения, каким образом мы можем определить противоположность? Эти вопросы такие же, как и предыдущий вопрос о законе исключенного третьего и связанные с ним вопросы о критерии достоверности, обусловленном конвенциональной возможностью применения в контексте. На основании чего мы утверждаем, что цвет белый противоположен цвету черному, а красный и зеленый цвета просто разные? Л. Витгенштейн отмечает: ««Определенная конфигурация входит в ряд или отсутствует в ряду» − это означает: дело выглядит так или же оно не выглядит так» [Там же, 150], если мы примем «дела обстоят таким образом» за p, то «дела не обстоят таким образом» обозначим ~ p, из этого следует, что p и ~ p описывают разные ситуации, но как мы можем установить, что является противоположностью p и ~ p? Если ~ p определяет ситуацию «дела не обстоят таким образом», то мы конвенционально можем обозначить данную ситуацию через q; и в этом случае не будет никакого противоречия. Соответственно, указанные выше ситуации можно теперь рассматривать как p & q. Обратим внимание на то, что ситуация «дела не обстоят следующим образом», обозначенная через q, теперь может быть представлена без отрицания, то есть без противопоставления: «дела обстоят следующим образом». Из этого следует, что вторая ситуация может и не рассматриваться как противоположность первой: «Откуда мы знаем, что обозначает противоположность предложения «φ появляется в ряду» или же предложение «φ не появляется в ряду»? Откуда я знаю, что понимаю предложение «φ появляется в ряду»?» [Там же, 150]. Из приведенных выше размышлений Л. Витгенштейна можно сделать следующее предположение: гарантом понимания противоположности, как и гарантом понимания вообще, является критерий возможного применения (индивидуального или коллективного); относительно непосредственного определения противоположности, то этот феномен имеет, по Л. Витгенштейну, конвенциональную природу a priori: ««Противоречие отменяет исчисление» − откуда взялась эта странная констатация?» [Там же, 179]. На основании чего мы делаем подобные выводы: «Если бы, например, говорилось, что из ~ p всегда

должно следовать p, – разве это было ли бы неверно? А почему бы не предпочесть этому другое утверждение: такое правило придало бы знакам «~p» и «p» необычное для них значение?» [Витгенштейн 1994г, 189]. Следовательно, *правила вывода* не могут быть *правильными* или *неправильными*: интенсионал знака детерминирован его ситуативным применением, которое обусловлено/дано его экстенсионалом в конкретном алгоритме/выводе.

Итак, итоги второй главы следующие:

1. Рассмотрен метафизический статус природных оснований «единой теоретической системы» (Э. Мах) с точки зрения «анархистской» теории познания П. Фейерабенда. В этой связи проанализирована роль и значение принципа абстрагирования и инстинктивного принципа в контексте возможной реконструкции фактов. Проблема соотношения понятий «объективность» – «абстрактность» рассматривается в аспекте их взаимообусловленности с точки зрения познаваемой реальности.

2. Выдвинуто предположение о том, что законы вывода действуют до того времени, пока нас *устраивают* результаты, к которым мы приходим вследствие их применения.

3. Аргументировано, почему обоснование самого процесса получения результата не имеет никакого отношения к обоснованию возможности получения самого результата.

4. Не-тождественность результатов и возможность их применения в определённых контекстах является констатацией бесконечного множества аспектов видения; доказательство как конституирование модели конвенционально устанавливает «меры реальности» ситуативно.

Таким образом, в данной главе представлено обоснование необходимости аргументации феномена конвенциональности с точки зрения онто-эпистемологического аспекта реальности.

Глава 3. Контекстуальность факта как основополагающий фактор онтологии дискурса

Учитывая принцип контекстуальности факта, имеет смысл остановиться на рассмотрении проблемы легитимации знания в аналитическом и постмодернистском аспектах. Попытка рассмотрения тавтологии как принципа легитимации знания (Р. Барт [Барт 2010], Ж. Ф. Лиотар (URL: htpp://www.philosophy.ru/ library/lyotard/postmoderne.html)) может быть оправдана с точки зрения того, что упорядоченность элементов определяется нормой, но не может объясняться последней, так как актуальность нормы становится таковой в результате следования определённым правилам. В этой связи представляется необходимым рассмотрение вопроса о возможности/невозможности фальсифицирования базисного высказывания в аспекте метафизической природы последнего (К. Поппер [Поппер 1983], [Popper 1968]).

Предполагается, что эпистемологический релятивизм подтверждает природу конституирующих принципов, а способ понимания реальности обеспечивается конкретным методом формирования модели реальности; неотъемлемым элементом и обязательным условием дискурса является пресуппозиция. Поскольку способ понимания реальности обеспечивается конкретным методом формирования модели реальности, постольку большое значение в системе формирования фактов (реальности) имеют *традиции* (различные способы познания формируют различные дискурсы). Ретенциально-протенциальная обусловленность модели, репрезентирующей мир, является её основополагающей возможностью.

2.3.1. Тавтология как принцип легитимации знания: попытка рационализации иррационального – один из принципов онтологии дискурса

Любая система знаний, как целостное образование, испытывает необходимость в *мета*принципах, то есть в принципах основания,

обусловливающих возможность актуальных для этой системы следований и заключений. Поэтому, анализируя проблему возможности легитимации знания в контексте современной аналитической и постмодернистской философии, сталкиваемся с проблемой тавтологии. И в этой связи возможная тавтологичность знания (теорий, гипотез и т.д.) является феноменом, требующим как аргументации, так и контраргументации. Предложенная к анализу проблема *тавтологичности знания* (и тавтологичности дефиниции), на первый взгляд, с точки зрения логики, может вызвать обоснованное удивление, так как тавтология и дефиниция – это различные понятия и пытаться обнаружить их эквивалентность нонсенс. Но так дело обстоит именно с точки зрения формальной логики, с точки зрения сравнительного анализа (аналитической и постмодернистской традиций) возможностей легитимации знания различных дискурсов, предложенного К. Поппером и сформулированного Р. Бартом, мы можем констатировать, что проблема легитимации знания может иметь и другие аспекты. Тавтология – это тождественно истинное высказывание вне зависимости от значений входящих в него компонентов, а дефиниция – это логическая процедура придания фиксированного смысла терминам, но рассуждения К. Поппера относительно *тавтологического характера* эволюционной теории, указывают на смещение формально-содержательного характера. Поэтому тавтологичность теории, по К. Попперу, – это, скорее всего, феномен интерсубъективности или контекстуальности знания. У представителя раннего постмодернизма Р. Барта мы также встречаем сходное видение тавтологии (смещение формальности в содержательность): «Тавтология – это такой словесный приём, когда предмет определяют через него же самого («Театр – это театр»)» [Барт 2010, 316]. Поэтому, исходя из факта формально-содержательного смещения в двух «непересекающихся» направлениях, представляется актуальным определить возможные обоснования и аргументации данного смещения в контексте аналитического и постмодернистского знания второй половины XX столетия.

Возможна ли легитимация знания посредством тавтологии в аспекте рационального подхода? Конечно же, нет; более того, нельзя найти прямого

отрицания в работах представителей различных направлений такого положения дел, так как выражение причинно-следственных отношений в языке для них является безусловным фактором научности дискурса. Но так положение дел выглядит только формально. Для конкретизации разницы между «формальностью» и «существенностью» (реальностью) ситуации воспользуемся следующим рассуждением Р. Барта: «Родители, которых ребёнок замучил вопросами «почему», отвечают «потому что это так»; в этом стыдливом магическом акте имитируется словесный жест рациональности, но сама рациональность тут же и отбрасывается – предполагается, что мы отдали должное принципу причинности, произнеся её вступительное слово» [Там же, 316 - 317]. Таким образом, формальность сохраняет иллюзию рациональности: «…потому что…». Пример Р. Барта, безусловно, имеет отношение к ненаучному дискурсу, но, не забывая о принципе формализации, мы не можем игнорировать и фактор общности языковых конструкций (высказываний): принцип обусловленности актуален не только для так называемых бытовых высказываний, но и для научных тоже: «Теория систем и предлагаемый ею тип легитимации не имеют под собой никакой научной базы: во-первых, наука не функционирует сама собой в собственной парадигме, согласно принятой в этой теории парадигме систем, а во-вторых, общество не может быть описано по этой парадигме в терминах современной науки», – отмечает Ж.Ф. Лиотар (htpp://www.philosophy.ru/library/lyotard/postmoderne.html). Следовательно, попытки рационализации («легитимации») тщетны с точки зрения ratio: по сути, в данном случае мы пребываем в состоянии намерения *описать* принципы конституирования какого-то метаязыка посредством языка, для анализа которого и был создан первый. Данная ситуация – классический пример «порочного круга». Ж.Ф. Лиотар пришёл к вышеприведённому заключению, рассуждая по поводу природы и закономерности формирующихся норм парадигмы, описанных Т. Куном, указав на то, что единственной «неизменяющейся» нормой (единственной константой) как научного, так и не-научного дискурса является норма некой соотнесённости в самом широком смысле, даже если речь идёт о принципе «непрогнозируемости

открытий» [Там же,]. Необходимость такого рода соотнесённости является для нас нормативной a priori. Возможно, это и есть одно из оснований так называемой «причинности» любого дискурса, которая приобретает в каждом конкретном случае либо явную, либо неявную форму. В этой связи обратимся к известному тезису Трактата Л. Витгенштейна: «О чём невозможно говорить, о том следует молчать» [Витгенштейн 1994б, 73]. Что является или может являться фактором «невозможности» говорить? Следует отметить, что в данном случае *то*, «о чём невозможно говорить», не отождествляется с разрушением определённой реальности для нас, хотя экзистенциальность последней и приобретает для нашего сознания черты некоего инобытия, сродни понятию вечности у Бл. Августина, то есть это уже мир – не как «факты в логическом пространстве» [Там же, 5]. Упорядоченность элементов, определённая конкретной нормой, не объяснима этой же нормой, так как актуальность первой только лишь становится таковой в результате следования определённым правилам и не более того.

Постоянные поиски и попытки выдать желаемое за действительное приводят нас к следующей констатации: «В тавтологии совершается двойное убийство – человек убивает рациональность, которая ему противится, и язык, который его подводит. Тавтология – это как бы кстати случившийся обморок, спасительная утрата речи […]» [Барт 2010, 316].

Таким образом, бесконечный ряд попыток рационализации легитимности соотнесённости конституэнт научного (как и не-научного) дискурса обрекает наши интеллектуальные способности признать не только факт невозможности последней, но и констатировать, что и само желание рационализации имеют совершенно иррациональный характер: мы пытаемся осуществить то, что заведомо невозможно и вместо признания конкретной языковой игры (Л. Витгенштейн «Логико-философский трактат»), мы тщетно пытаемся выйти за пределы этой игры, отрицая полную непрозрачность «неигрового пространства» для нас. При таком положении дел размывание границ научного/ненаучного дискурса не смущает даже постпозитивистов, которые при этом просто отрицают реальность, описанную Э. Кассирером так: «Для мифологического мышления

между тем, что «есть» вещь, и местом, где она находится, связь никогда не бывает чисто «внешней» или случайной, напротив, место само представляет часть её бытия, вещь закреплена за местом множеством определённых внутренних связей» [Кассирер 2011а, 107].

Следовательно, пытаясь расширить правила игры до абсолютных масштабов, то есть сделать их абсолютно применимыми или рациональными, мы тем самым сталкиваемся с иррациональностью конкретного дискурса. Другими словами, утверждая исключительно правомерность рационального познания/понимания, мы отрицаем допустимость возможного для нас знания/понимания в принципе.

По утверждению К. Поппера: «Из экзистенциального высказывания ничего не следует относительно возможного мира опыта. Вместе с тем, тот факт, что из базисного высказывания следует чисто экзистенциальное высказывание, не может быть использован в качестве аргумента в защиту эмпирического характера последнего. Каждая тавтология следует из любого базисного высказывания […] Из противоречивого высказывания можно логически обоснованно вывести любое высказывание. Следовательно, класс его потенциальных фальсификаторов совпадает с классом всех возможных базисных высказываний: оно фальсифицируется любым высказыванием» [Поппер 1983, 121-122]. То есть из экзистенциального, как и метафизического, высказывания ничего не может следовать, что касалось бы эмпирического мира. Следовательно, тавтологичность метафизического высказывания в этой связи выглядит тривиальностью. Но какое это имеет значение для базисного высказывания, если оно, возможно, имеет ту же природу: «Базисные высказывания имеют форму сингулярных экзистенциальных высказываний» [Там же, 135]. В этом случае из рассуждения К. Поппера следует вопрос: *сообщает* ли что-либо базисное высказывание об эмпирическом аспекте? И если из базисного высказывания ничего не следует, то это – тавтология. Но всё-таки при этом базисные высказывания – это высказывания, структурирующие определённым образом эмпирический аспект реальности. Поэтому возникает следующий вопрос: могут ли теории, структурирующие наш опыт определённым образом, быть тавтологичными? Другими словами, может ли из базисных

высказываний (как и из теорий) ничего не следовать? Если следовать выводу Л. Витгенштейна позднего периода о том, что теории, как и базисные предложения, – это описания, то невозможно игнорировать следующее: то, что является описанием (или дефиницией) не может быть не тавтологией. Таким образом, тавтология, как единственно возможная форма описательной деятельности, (частью которой являются и теории, и гипотезы, и базисные высказывания) действительно ничего не сообщает (и не может сообщить, в принципе) ни о мире, ни о нас, как его элементах. Базисные высказывания, как элементарные предложения, суть тавтологии.

К. Поппер утверждает следующее: «Фальсифицирующее базисное высказывание представляет собой конъюнкцию начальных условий с отрицанием выводимого предсказания» [Там же, 168]. Итак, конъюнкция Поппера, фальсифицирующая высказывания, не может избавить нас от противоречия базисного высказывания и фальсифицирующего высказывания. То есть, базисное высказывание и фальсифицирующее базисное высказывание возможны при использовании различной аргументативной базы. Поэтому фальсифицирующее базисное высказывание не может быть конъюнкцией начальных условий и отрицания базисного высказывания, так как в такой конъюнкции не учитывается та самая аргументативная база высказывания, теории (собственно, онтология дискурса), на основании которой представлено как само базисное высказывание, так и фальсифицирующее базисное высказывание.

2.3.2. «Теория окончательного объяснения» (интерпретация К. Поппера теории идей Платона с точки зрения природы дефиниции)

Если рассматривать теорию идей Платона, как предлагает К. Поппер, как «теорию окончательного объяснения», то, безусловно, в этом случае необходимо прибегнуть к анализу объяснения с точки зрения дефиниции, т.е. необходимо проследить каким образом объясняемое становится объяснимым. Принцип данного объяснения К. Поппер излагает следующим образом: «Платон считал, что

третий мир Форм и Идей обеспечит нас окончательными объяснениями (то есть объяснениями посредством сущностей). Так, он, например, пишет: “Если существует что-либо прекрасное помимо прекрасного самого по себе, оно, мне кажется, не может быть прекрасным иначе, как через причастность прекрасному самому по себе. Так же я рассуждаю и во всех остальных случаях”. Это есть теория окончательного объяснения, то есть объяснения, чьи экспликанты не могут быть объяснёнными и не нуждаются в дальнейшем объяснении. Это есть теория объяснения посредством сущностей, то есть посредством гипостазированных слов. Платон рассматривал объекты третьего мира как нечто подобное нематериальным вещам, которые наши умы могут пристально рассматривать и интуитивно постигать, но с которыми они не в состоянии соприкасаться. Вот почему обитателями третьего мира – формы и идеи – становятся понятия о вещах, сущности или природе вещей, а не теории, рассуждения или проблемы» [Поппер 1983, 460-461]. Из чего следует, что объяснение у Платона посредством дефиниции сводится к тавтологии. А может ли в данном случае быть по-другому? Платоновские идеи (эйдосы) транслируются посредством неких символов, различные истолкования которых совершенно не уточняют ни их экстенсионала, ни их интенсионала. Поэтому в связи с выводами К. Поппера по объяснительной теории идей Платона возникает вопрос о возможности дефиниции как тавтологии.

К. Поппер утверждает, что эволюционная теория тавтологична: «Беда эволюционной теории состоит в том, что она имеет тавтологический […] характер: эта беда происходит из того, что дарвинизм и теория естественного отбора, как бы важны они ни были, объясняют эволюцию с помощью принципа “выживания наиболее приспособленных” […] А тем не менее трудно обнаружить различие, если только оно существует, между утверждением: “Те, кто выжил, наиболее приспособлены” – и тавтологией: “Выжили только те, кто выжил” […] у нас нет другого критерия определения приспособленности, чем реальное выживание, и значит, именно из того, что некоторые организмы выжили, мы заключаем, что они были наиболее приспособленными, наилучшим образом адаптировавшимися к условиям своего существования» [Там же, 538].

Действительно, между утверждением «Те, кто выжил […]» и тавтологией «Выжили только те […]» различия de facto не существует, но К. Поппер, тем не менее, представляет первое суждение как утверждение, а второе как тавтологию (хотя и сомневается в правильности характеристик данных высказываний). Поэтому возникает вопрос: возможно ли неявную тавтологию рассматривать некое информативное сообщение, то есть правомерно ли в таком случае утверждение, что тавтология ничего не описывает? «Предложение показывает, что оно говорит; тавтология и противоречие показывают, что они не говорят ничего. У тавтологии нет истинностных условий, ибо она безусловно истинна, противоречие же не истинно ни при каких условиях. Тавтология и противоречие бессмысленны. Но тавтология и противоречие не бессмысленны, они принадлежат символике, подобно тому как “0” принадлежит символике арифметики»,– утверждает Л. Витгенштейн [Витгенштейн 1994б, 33 – 34]. Следовательно, тавтология, как описание какого-либо положения дел, истинна («Истинность тавтологии достоверна […] Логическое произведение тавтологии и предложения говорит то же самое, что и само предложение» [Там же, 34]), но возможна ли тавтология как описание вообще? Если вместе с К. Поппером признать мир идей Платона «теорией окончательного объяснения», то мы окажемся в такой ситуации, при которой теория эволюции (являющаяся явной тавтологией) тоже будет отнесена к классу теорий окончательного объяснения.

Такое импликативное рассуждение Платона как «теория окончательного объяснения» отсылает нас к проблеме символа: мы соотносим определённым образом множество понятий с множеством символов, что в конечном итоге и является презентацией тавтологии как «теории окончательного объяснения». Другими словами, эта теория является одновременно и тавтологией и презентацией определённого дискурса, изначально определившего культурно-историческую европейскую традицию. Но, тем не менее, тавтология как описание и тавтология как невозможность описания – явное противоречие. Если тавтологию «Выжили только те, кто выжил» мы несколько изменим (посредством отрицания второй части): «Выжили только те, кто не выжил», то полученное

рассуждение будет противоречием. В связи с чем возникает вопрос о том, может ли данное противоречие быть информативным, учитывая природу противоречия? С точки зрения аспекта видения языковой игры Л. Витгенштейна, данное противоречие может являться частью мистического, религиозного и т.п. дискурса. Таким образом, de facto противоречие становится описанием (нарративом), так как данное предложение приобретает информативность. Следовательно, как тавтология, так и противоречие, могут быть конституэнтами только такого дискурса, который не исключает тавтологию и противоречие как неинформативные предложения. И тем не менее: тавтология – неинформативное предложение; дефиниция – определение (описание) чего-либо. Дефиниция не может являться тавтологией (описание всегда информативно), так как это одна из наиболее распространённых языковых игр и т.д. Именно такой аспект видения определяет теорию логического следования (из тавтологии ничего не следует, а из противоречия следует всё, что угодно). Таким образом, проблема тавтологичности дефиниции – это проблема возможности/невозможности конкретного дискурса, конституирование которого определяется его онтологией, при этом «*рационализация*» последней, несмотря на всю парадоксальность ситуации, приобретает апофатический статус. Именно такой вариант понимания тавтологии фактически предложен Р. Бартом, который апеллировал к определению предмета через сам предмет.

2.3.3. Роль и значение исторической обусловленности феномена объективности

В истории философии и научной мысли релятивистский подход всегда имел несколько ослабленные позиции, поскольку *относительная* природа его оснований достаточно часто вызывала недоверие оппортунистического толка; изменения в восприятии релятивизма начали происходить в преддверии эпохи постмодерна: теория относительности была одним из первых шагов в этом направлении. Другими словами, релятивистский взгляд на мир внушал недоверие

признанием невозможности *истинного положения дел*, как такового. Размышляя о природе эпистемологического релятивизма, П. Фейерабенд отмечает следующее: «Мнения, не связанные с традициями, находятся вне человеческого существования, они не являются даже мнениями, если их содержание не связанно с конституирующими принципами той традиции, к которой они принадлежат. Мнения могут быть «объективными» только в том смысле, что не содержат никаких ссылок на эти принципы. Они выглядят так, как если бы возникали из самой сущности мира, хотя на самом деле они лишь выражают особенности определенного подхода» [Фейерабенд 2010, 96-97]. *Объективация* вне человеческого существования для человека вряд ли возможна, поэтому, если учитывать фактор трансляции «самой сущности мира» посредством человеческого индивидуализированного существования, то именно в этом самом случае мы и можем говорить об объективации субъекта или объективности какого-то научного подхода. Таким образом, обусловленность данной разновидности *объективности* определена как раз процессом трансляции «сущности мира», непонимание которого (вернее, невозможность понимания) приводит нас на протяжении всей истории к перманентному переосмыслению прежнего опыта и новым заключениям: к механике Ньютона, к теории относительности, к квантовой физике и т.д.

В связи с *объективностью*, возможность которой предопределена человеческим существованием, обратимся к попперианскому анализу «объективного знания» [Поппер 1983, 442]. П. Фейерабенд указывает на то, что К. Поппер отождествил проблему объективности знания и проблему объективности теории [Фейерабенд 2010, 105]. Очевидно, это связано с тем, что К. Поппер считает возможным/допустимым «знание без познающего субъекта» [Поппер 1983, 442-443]. То есть данная эпистемологическая позиция является противоположной позиции трансляции «сущности мира», потому что исключает традиционную/историческую обусловленность научного (как, впрочем, и ненаучного) дискурса. Дело в том, что К. Поппер, является представителем позиции, согласно которой возможность «теории окончательного объяснения»

[Там же, 461] – это атрибут научности, научности как таковой, поэтому любая научная теория предопределена интенцией окончательного объяснения. И хотя там же К. Поппер отмечает: «Эпистемологию я рассматриваю как теорию научного знания» [Там же, 442], – сложно не заметить реального отождествления языка/научного знания и метаязыка/теории, структурирующей знание. Фактически это новое постмодернистское веяние: «два в одном», проблема только в том, что появившийся таким образом концепт-симулякр не превращается в «знание без познающего субъекта». Безотносительность знания и процесс изменения понятий – это констатация позитивистской (рационалистской) парадоксальности: второе исключено первым, потому предложенная К. Поппером замена «проблемы универсалий» (как третьего мира Платона) «проблемой теорий» или «проблемой теоретического содержания всего человеческого языка» [Там же, 460-461] выглядит, как минимум, попыткой замены несоизмеримых понятий. Идеальный мир Платона и проблема универсалий – это не проблема субъекта, формирующего знание, что отмечает и сам К. Поппер. Поэтому одновременное постулирование бес-субъектного знания и формирующих систем знания – это классический пример подмены различных уровней языка, посредством которого мы конституируем различные модели реальности.

Согласно П. Фейерабенду: «Критерии, определяющие естественный язык, не исключают возможности его изменения» [Фейерабенд 2010, 349], – процесс деривации действительно совершенно естественное состояние языка, потому что язык – это картина мира. Но дериваты являются частью того же языкового уровня, что и слова, от которых они образованы, хотя при этом возможен семантический сдвиг, то есть процесс деривации модифицирует языковую картину мира как картину представления, но уровень метафизический остается в этом случае без изменений, так как объектом последнего есть сам язык. Язык и языковая реальность пребывают между собой в таких же отношениях как язык и речь: они не тождественны, но невозможны сами по себе в отдельности. «Если же изменение понятий […] остается на уровне самого языка, но не достигает уровня метаязыка (в противном случае мы бы говорили о изменении свойств вещей, но

не употребления слов), и если в итоге мы получаем не отдельный термин, а единую концептуальную систему, тогда мы имеем ситуацию […] английский, на котором мы начинаем свое объяснение, – это совсем не тот английский, на котором мы его закончили» [Там же, 350], – продолжает П. Фейерабенд. В связи с этим возникает вопрос о правомерности соизмеримости таких понятий как «изменение свойств вещей» и метаязык; свойства вещи (как аспект и конкретная актуальность мира) – это, прежде всего, именно способ видения (картина представлений, по Л. Витгенштейну), а главным и единственным объектом метаязыка является язык как инструмент, формирующий представление: «Мир – это факты в логическом пространстве» [Витгенштейн 1994б, 5]. *Наполнение* логического пространства и само логическое пространство – это не одно и то же. Таким образом, метаязык имеет отношение не к модели реальности, а к тому, что ее репрезентирует, к языку. Безусловно, мы можем привести бесчисленное количество примеров, которые будут констатировать «параллельность» процессов изменения, как языковой картины, так и картины представлений, но последние являются для нас доступными/понятными как раз по причине понимания языка. Поэзия Серебряного века доступна, но этот феномен исключен и невозможен для понимания с точки зрения кинематографа Валерии Гай Германики; дискурс создания Нового Иерусалима Патриархом Никоном в XVII веке практически не поддается интерпретации с точки зрения представителя консьюмеристского общества, хотя свидетельства современников о проведении или начале строительных работ, закладке храмов и т.д. вполне доступны для его восприятия. Другими словами, то, что Одиссей покидает Итаку, это понятно, а вот зачем и почему он не может поступить по-другому – нет: древнегреческая статика недоступна для интерпретации – десигнат исчезает.

Рассмотрим пример контекстуального употребления/использования следующих концептов: телеологический принцип, детерминистский принцип и каузальный принцип. Собственно, между телеологическим и детерминистским принципом концептуально установлено различие: в первом случае – это целесообразность и, естественно, заранее предопределенные цели, а во втором случае – это

объективная закономерность и причинная обусловленность явлений. Именно это конвенциональное различие и обусловило концептуальное использование данных терминов: например, метафизика причинности Аристотеля и диалектический материализм, сориентированный на безграничность и объективность познавательного процесса. Парадигма объективности исключает возможность целесообразности, потому что последняя чаще всего не может быть установлена и признана как таковая в виде объективной закономерности, которая, в свою очередь, обладает признаками объективности (следовательно, и рациональности, то есть признаками рациональной постигаемости). Другими словами, если целесообразность предопределяет цели без участия познающего субъекта, то объективная закономерность *обнаруживается* и *устанавливается* исключительно субъектом познания. То есть само определение, так называемой объективной закономерности, фактически отождествляется с реальностью этой объективной закономерности. Из чего следует: исключительно критерий рационального является индикатором, обладающим правом определения объективных закономерностей, к которым целесообразность отнесена быть не может. Не по этой ли причине телеологические принципы средневековой схоластики были абсолютно неприемлемы с точки зрения детерминистской картины мира? При этом важно обратить особое внимание на то, что схоластический дискурс не страдает хронической иррациональностью: принципы доказательства существования Бога Фомы Аквинского оказали большое влияние на становление картезианской философии. Но во многом рациональный характер средневековых спекуляций совершенно недоступен представителям новоевропейской философии: «Как и для Аристотеля, для Гегеля идея закона – это, прежде всего, идея внутренней связи, которая постигается путем рефлексирующего понимания, а не индуктивное обобщение, которое устанавливается путем наблюдения и эксперимента. Объяснение заключается не в том, чтобы сделать явления предсказуемыми на основе выявления их действительных причин, а скорее в том, чтобы сделать эти явления телеологически понятными», – отмечает Г. фон Вригт [Вригт 1986, 47].

Таким образом, использование телеологического и детерминистского принципов обусловлено способом понимания реальности, который и обеспечивается конкретным методом формирования модели реальности. Что же касается концепта каузальности, то здесь необходимо обратиться к метафизике причинности: «Каузальный анализ можно проводить не только от данного состояния системы к прошлому, но также и к будущему ее состоянию» [Там же, 88]. По сути, если телеология и детерминизм – это метод организации понимания, то каузальность – это сама возможность понимания (возможность как архетип, конституирующий реальность). Из представленного выше следует вопрос: являются ли языки схоластики и позитивизма различными? Да, безусловно, но что касается метаязыка, то явных отличительных признаков этих языков недостаточно для аргументации трансформирования метаязыка: противоположности возможны в пределах одного объекта. «Математические плоскости не могут разделить физические объекты, это могут делать только физические поверхности. Если P может разделить O, то P должна быть поверхностью, то есть от нее должна остаться узкая щель: «когда тела соединяются или разделяются, их границы становятся одной границей, когда они соприкасаются, и двумя границами, когда они разделяются. Таким образом, когда тела соединены, их внешняя сторона не существует, она исчезает» (1002b1). Этот подход можно сравнить с тем, что говорит квантовая теория о местоположении и разделении» [Фейерабенд 2010, 289]. Данное рассуждение П. Фейерабенда может быть принято в качестве одного из аргументов несоизмеримости понятий: язык – метаязык, как и понятия линия – точка у Аристотеля.

Непреодолимость границ дискурса [Там же, 357] обусловлена не объектом восприятия, а самим нашим возможным восприятием этого объекта: независимо от того, что последнее всегда вариативно и объект, естественно, тоже многовариантен в представлении, мы пребываем в состоянии, которое П. Фейерабенд обозначил как повторяемую ошибку, обнаруженную уже в работах Платона и Аристотеля: «быть для» не следует «быть» и «истинно для» не следует «истинно» [Там же, 59]. [«Ибо все идеи суть то, что они суть лишь в отношении

одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся вне нас [их] подобиям […] Эти находящиеся в нас [подобия], одноименные с [идеями], тоже существуют лишь в отношении друг к другу, а не в отношении к идеям: все эти подобия образуют свою особую область и в число одноименных им идей не входят» [Платон 1999а, 355].

2.3.4. Непротиворечивость знания в аспекте непротиворечивости культуры и основания контекстуальности факта

Ранее мы уже обращались к проблеме непротиворечивости знания в данном аспекте [Гончаренко 2012б]. Правомерен ли вопрос о непротиворечивости культуры, т.е. можем ли мы с присущей западным рационалистам исключительно выверенной системой обоснований констатировать, что любой культурно-исторический период задан определенным, конкретны набором типовых схем, репрезентация которых происходит посредством науки, религии, искусства, философии, идеологии и общественной мифологии, права, техники, способов ведения хозяйства и т.д.? По всей вероятности – да (хотя трудно не согласиться с Л. Витгенштейном в том, что вероятность связана с сущностью неполного описания). Характер же изменений, обусловливающий системные трансформации, определяется возможной целесообразностью: «Наука принимается в качестве истинного описания мира не потому, что он является таким истинным, а потому, что ее изучение именно с такой точки зрения поможет вооружиться. «Прогресс науки» остановился бы без такого рода событий» [Фейерабенд 2010, 113]. Если «прогресс науки» – не движение в сторону истинного понимания/описания, а целесообразная точка зрения, то аргумент рационального дискурса исчезает, что само по себе уравнивает как научный, так и не-научный дискурс: «Существует глубокая общность между дифференциальным исчислением и динамическим государственным принципом эпохи Людовика XIV, между государственным устройством античного полиса и Эвклидовой геометрией, между пространственной перспективой западной масляной живописи

и преодолением пространства при помощи железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и экономической системой кредита» [Шпенглер 1993, 41] и «Еще более важно, что законы природы безусловно не обнаруживаются, независимо от конкретной культуры» [Фейерабенд 2010, 115]. Другими словами, способ бытия является конкретной реализованной формой культуры. Оценка явления и само явление, конечно же, не-тождественны, но как первое, так и второе, предопределены культурно-исторически: «Требуется специальная ментальная позиция […], соединенная порой с совершенно уникальными историческими условиями для того, чтобы […] сформулировать […] такие законы […], как, например, второй закон термодинамики» [Там же, 115]. Теория, как результат системы аргументированных (или принимаемых за таковые) рассуждений, невозможна вне взаимообусловленной структуры горизонтального и вертикального дискурса, в которой последний и выступает в качестве «специальной ментальной позиции», что, в свою очередь, обусловлено каузальностью контекста. Горизонтальный дискурс (уравнение Максвелла, теорема Пуанкаре и т.д.) – это конкретный исторический момент возможной реализации представлений, предопределенных ментальной позицией.

Итак, использование принципа детерминизма или телеологического принципа неизбежно приводит нас к формированию различных моделей реальности, но эти модели, как методы конституирования реальности, не исчезают в принципе сами по себе, а просо становятся невостребованными в том или ином культурно-историческом контексте, то есть, они «сохраняются «в мире»» [Там же, 116], исходя из фактора метафизики причинности, но *обнаружить* их при этом чаще всего не удается, потому что уже *действуют* новые «созидательные» методы формирования моделей (правила и условия интерпретации дискурса становятся другими).

Если отсутствие непротиворечивости знания исключает рациональное основание дискурса, то из этого не следует отсутствие основания, во-первых, и как следствие, возможность его иррациональной природы, во-вторых. То есть

знание, как теория, опирающаяся на цели аргументаций, выводов, логических следствий и т.п., не лишается своей обоснованности в свете выявления иррациональной природы его оснований, но знание при этом больше не обладает приоритетом по отношению к другим моделям реальности: оно лишено магии доказательства. «Не существовало непротиворечивого знания, т.е. единого понимания мира и его событий. Не существовало исчерпывающей истины, возвышающейся над перечислениями деталей, но было много кусочков информации, полученных разными способами из различных источников» [Там же, 128-129].

Как сегменты информации, так и различные ее источники, всегда обусловлены пресуппозицией, поэтому точка зрения/аспект видения – неотъемлемый элемент и обязательное условие дискурса как такового. Обратимся к известному примеру Л. Витгенштейна: 1) швабра как инструмент для мытья и 2) швабра как конструкция, состоящая из нескольких элементов; первый и второй вариант представлений – это разные аспекты видения одного и того же сегмента информации, способы получения которой в этих двух случаях оказались различными. (Что же касается проблемы пресуппозиции, то, естественно, аспектом видения или точкой зрения она не может быть исчерпана, к ее рассмотрению мы перейдем позже). В этой связи сравним вышеуказанные иррациональные основания единства культурно-исторического дискурса, представленные О. Шпенглером, и позитивистское объяснение единства культурно-исторического континуума у Дж. Фрэзера: «Интеллектуальный прогресс, который выражается в развитии науки и искусства и в распространении более свободных взглядов, неотделим от промышленного и экономического прогресса, а этот последний, в свою очередь, получает мощный толчок от военных побед и завоеваний» [Фрэзер 2003, 56]. Развитие, по Дж. Фрэзеру, это то, что обеспечивается экспансией (если вспомнить работу К. Поппера «Открытое общество и его враги», то это вполне закономерно), а становление, собственно, культуры – это «интеллектуальный прогресс». О. Шпенглер же рассматривает «глубокую общность» как возможность (как возможность культуры), не задавая

жестких границ этого понятия, т.е. перечисляя некие признаки, он указывает этим на реальность общности культурного континуума. Таким образом, способ получения/формирования оказывается различным и модели реальности, репрезентируемые им, тоже различны.

Попытка понимания – это всегда попытка приращения смыла, нового смысла ранее известного понятия, или модификация ранее известных смыслов: теория генной модификации или теория клонирования организмов, безусловно, отдает блеском прогресса, но такие мифологические персонажи как Кентавр, Сфинкс и т.д. были известны истории очень давно. «Полные списки», о которых пишет П. Фейерабенд [Фейерабенд 2010, 129], миф, теория и т.д. – это формы, помогающие представить понятие необходимым, целесообразным образом. Обратимся к высокой схоластике и дискурсу *потока сознания*, которые обусловлены анализом актуального и потенциального в философии Аристотеля. «Когда человеческий интеллект переходит от потенции к акту, он имеет некоторое подобие со становящимися вещами…человеческий интеллект не сразу, в первом схватывании, получает совершенное познание вещи, но сначала понимает о ней нечто […], а значит, познает особенности, акциденции и отношения, сопутствующие сущности вещи. Божественный и ангельский интеллекты сразу и совершенно обладают полным познанием вещи, […] они сразу познают о вещи все, что мы можем познать посредством составления, разделения и рассуждения» [Фома Аквинский 2004, 386], − делает заключение Фома Аквинский. «Но были ли они возможны, если их так и не было? Или то лишь было возможно, что состоялось? – А во тьме моего ума грузное подземное чудище, неповоротливое, боящееся света… Мысль – это мысль о мысли. Душа – это, неким образом, все сущее: душа – форма форм» [Джойс 1993, 23-24), – рассуждает Дж. Джойс. Итак, во-первых, схоластический дискурс актуального – потенциального невозможен вне схемы: Божественное – ангельское – человеческое; во-вторых, познание человеческое, по определению, представлено у Фомы Аквинского ретенциально – протенциально (феноменологический аспект). У Дж. Джойса отсутствует многоуровневая схема познания (вернее, она

не представлена явно), потому последнее рассматривается как результат познающего разума, *обладающего* тьмой, возможность невозможности вызывает вопрос у автора, но разрешается им также, как и у Аристотеля. Из этого сравнения следует: причины появления/создания дискурсов в целом идентичны, но способы формирования данных дискурсов весьма различны, хотя в основании первого и второго – «Метафизика» Аристотеля.

В этой связи обратимся к одному из центральных понятий фундаментальной онтологии М. Хайдеггера – понятию «деструкция». Деструкция, по М. Хайдеггеру [Хайдеггер 2011], должна помочь решить проблему «истинной конкретизации» истории вопроса о бытии, так как «вопрос о бытии не только не разрешен, не только удовлетворительно не поставлен, но при всем интересе к метафизике предан забвению» в истории философии. Другими словами, чтобы интерпретация бытия стала возможной, необходимо отстраниться от сложившихся философских традиций экспликации данного понятия (субъектно-объектного принципа познания, во многом сложившегося в древнегреческой традиции и окончательно закрепившегося в картезианской философии). То есть деструкция в данном контексте, обладая функцией разрушения исторического дискурса, одновременно, наряду с этим конституирует новый дискурс – принципы новой экспликации данного понятия. Совершенно справедливо П. Фейерабенд указывает на то, что «Философы также потерпели неудачу в своих попытках сделать использование теоретических понятий распространенной привычкой» [Фейерабенд 2010, 151-152], потому что эти теоретические понятия, описывающие мир истинный (мир истинной реальности), по определению являются такими же абстрактными с точки зрения мира явлений, как и теоретические понятия конкретных научных направлений (к примеру, «постоянная Планка», «ускорение», «дискриминант» и т.д.). У Платона сформулирована и сама проблема экспликации понятий: «Если бы кто-то спросил нас о самом простом… о глине – что это такое, а мы бы ответили ему, что глина у горшечников, и глина у печников, и глина у кирпичников, – разве бы не было это смешно? [...] потому, что мы стали бы полагать, будто задавший вопрос что-то поймет из нашего ответа: «Глина – это

глина», стоит нам только добавить к этому: «глина кукольного мастера» […] Или […] кто-то может понять имя чего-то, не зная, что это такое?» [Платон 1999б, 197-198]. Образование и экспликация понятий, очевидно, имеют традиции, но последние периодически меняются, и это мы как-то не всегда определенно и четко объясняем. Например, рациональность принципов доказательства существования Бога у Фомы Аквинского [Фома Аквинский 2013] и иррациональность идеи большого взрыва Лапласа мы соотносим с соответствующими парадигмами познания: высокой схоластикой ([Абеляр 2010], [Кентерберийский 1995], [Оккам 2010]) и картезианской моделью знания [Декарт 1989]; но хоть это и выглядит парадоксально, это принципиально игнорируется. Что же касается дефиниции, как порочного круга («Глина – это глина»), то проблема такого рода тавтологий *исчерпывается* как-то непосредственной констатацией порочного круга; при этом такое положение дел не является констатацией бессмыслия таких дефиниций: в конце концов, остенсивность не может быть объявлена *вне закона* по причине того, что она не имеет отношения к истинной реальности. Различные виды знаний как модели (а значит, и определения) – это всего лишь различные способы структурирования реальности: «Громадное множество типов информации и принципов упорядочивания […] представляют самые разные виды знания» [Фейерабенд 2010, 149].

2.3.5. Проблема обоснования с точки зрения контекста знания

Любые теоретические системы представляют собой определенный уровень знания, который всегда формируется реальностью, разумеется, актуальной реальностью. Последняя, в свою очередь, – бесконечная модификация различных контекстов, находящих выражение во всех проявлениях реализации культурно-исторического дискурса (от видов деятельности до способов реализации). Поэтому не может быть ничего удивительного в том, что любая теоретическая система как модель реальности является всего лишь элементом этого глобального дискурса реальности. Более того, сам способ конституирования/создания этой

системы до какой-то степени одновременно и принцип ее обоснования. Но внутрисистемное обоснование и обоснование с точки зрения *глобального* дискурса – это не одно и то же. В первом случае мы имеем дело с «контекстом открытия», во втором – с «контекстом обоснования»: «Контекст открытия говорит об истории конкретной порции знания, а контекст обоснования раскрывает её содержание и причины признания» [Фейерабенд 2010, 144]. Сам процесс обоснования с точки зрения *глобального* дискурса далеко не всегда имеет исключительно хронологический характер: обоснование нарративно, но нарратив возможен, актуален, только при наличии интерпретатора. Исторические события, научные открытия, формы искусства, методы лечения, методики обучения, социальные изменения и многое другое воспринимается современником совсем не так, как их далекими потомками: атом Демокрита и атом Резерфорда – наименьшая неделимая частица бытия и элемент, обладающий структурой, состоящий из более мелких частиц; или философский камень в работах алхимиков как Lapis (Христос) [Юнг 2003, 50], и позднее рационалистическое, возможно, материалистическое толкование философского камня как основания, превращающего неблагородные металлы в золото и серебро и т.п. Алхимия, по определению, не может являться возможным контекстом обоснования рационалистического понимания философского камня, впрочем, как и наоборот.

Бесчисленное множество вариантов контекста факта обусловлено бесчисленным множеством контекстов обоснования, причем не имеет никакого значения, как было показано выше, к какой сфере нашей деятельности (рациональной или иррациональной) имеет отношение факт: например, представители материализма сочли уместным (а главное – обоснованным) *подвергать* интерпретации факт «духовного делания», ведущего к свершению Самости [Там же, 53] и поскольку для позитивистского миропонимания актуальна исключительно сторона материального получения – смешения – удешевления за счет массовости (производства), постольку стало возможным обосновать духовную реалию в свете модернизированного производства. В таком случае, о какой *объективности* можно говорить в связи с позитивистским дискурсом, если

фактически утверждается субъективность *объективной* реальности, но при этом не допускается и мысли о принципе конвенциональности. Метафизика причинности структурирует различные модели реальности (контексты событий) именно так, как это возможно конкретно исторически: субъект и реальность всегда пребывают в каких-то отношениях, но проблема субъекта состоит в том, что он знаком с содержанием своего индивидуального знания и ничего не знает о противоположной стороне (реальности), элементарную принадлежность к которой ему достаточно сложно игнорировать. Поэтому контекст обоснования реально связан с проблемой представления: «Представить нечто означает теперь приобрести соответствующее созерцание в отношении того, что было просто мыслимым» [Гуссерль 2001, 465]. Конвенциональная природа знания в дальнейшем утверждается привычкой (традицией) и объективность на этой стадии не вызывает подозрений, поэтому «объективность знакомых «фактов» не есть результат глубокого понимания» [Фейерабенд 2010, 140].

2.3.6. Проблема невозможности рационализации постмодернистского дискурса

Попытка наделения субъекта познания субстанциональным качеством окончательно (со времён Парменида) сформировала и утвердила отношения субъект-объектной оппозиции (объект познания – это реальность/мир, элементом которого субъект познания не является, но пребывает с ним в отношениях аналитического характера), тем самым обусловив окончательное становление *рационального* дискурса, исключающего правомерность других форм познания/понимания и т.д.

Проблема рационализации познаваемого объекта в общих чертах выглядит следующим образом: «[…] Мы ищем объяснение там, где факты следует рассматривать как «прафеномены». То есть там, где требуется сказать: играется такая-то языковая игра» [Витгенштейн 1994г, 252]. Другими словами, непрекращающиеся попытки создания рациональных моделей реальности на

определённом этапе культурно-исторического развития стали всё чаще и чаще выступать в качестве вполне самодостаточной реальности: неспособность абсолютного объяснения объекта познания обусловила создание некоего суррогата в виде возможных (существующих или предлагаемых) моделей. Процесс субституции установил «окончательные» правила игры для позитивистских моделей знания: теперь теории и концепции рассматриваются исключительно как знание, полностью *соответствующее* действительности (например, фальсификация, по К. Попперу, является как раз тем механизмом, который предусматривает возможность нормализации процесса опровержения одного знания и заменой его другим, более достоверным и т.д., причём самое главное: так называемые «опровержения» ни в коем случае не должны нанести репутационный ущерб рационализированным системам знания, «соответствующим» реальности): «[…] Мы не должны требовать возможности выделить некоторую научную систему раз и навсегда в положительном смысле, но обязаны потребовать, чтобы она имела такую логическую форму, которая позволяла бы посредством эмпирических проверок выделить её в отрицательном смысле: эмпирическая система должна допускать опровержение путём опыта» [Поппер 1983, 63].

Социокультурная мифологизация словосочетания «научно-техническая революция» (или «научно-технический прогресс») во второй половине XX в. привела к определённым результатам: во-первых, культ научного знания окончательно приобрёл ортодоксальный статус, во-вторых, иррациональные элементы знания, являющиеся атрибутом любой рациональной модели, теперь не рассматриваются как таковые — в рациональных моделях иррациональные моменты недопустимы, поэтому последние представляются просто как нечто непознанное *на данном этапе*. Таким образом, дискурс рациональных систем «обусловливает» (естественно, в рамках доминирующей парадигмы) полную прозрачность знания, а, следовательно, и реальности. Эта прописная истина второй половины XX в. повлияла на дальнейшее развитие как социальной мифологии («общество услуг», «общество досуга», «вертикальная мобильность»

и др.), так и на формирование новых актуальных мифологем («новые технологии», «нейролингвистическое программирование», «цветные революции» и др.). Другими словами, информационное насилие, ставшее возможным за счёт развития СМИ в самом широком смысле, не прекращающееся ни на мгновение, формирует определённую картину представлений индивидуального сознания таким образом, что не оставляет в нём места для того, что можно определить как субстанциональный признак, репрезентацией которого, по сути, и является для нас мир: «[…] Исследующее сознание вступило в противоречие с тёмной пустотой неизвестного, в котором цифры и закономерности смутно постигались и приписывались материи, хотя на самом деле принадлежали миру психе. Всё неизвестное и незаполненное дополняется психологической проекцией» [Юнг 2003, 241-242]. Ситуация осложняется и тем, что теперь модель реальности, *тождественная* последней, является таковой не только для сознания «потребителя» [Feyerabend 1991], но и для сознания её «производителя»/«автора», то есть изначальная установка на создание некоего гипотетического каркаса рационально-эмпирического характера исчезает.

Таким образом, на протяжении последних трёх десятилетий (тенденция окончательно сформировалась в десятилетие нулевых) нео-постпозитивистская парадигма осуществляла переход к мистификации технологий и технологического процесса, причём последнее актуально не только с точки зрения технической парадигмы, но и с точки зрения всего социокультурного пространства: гуманитарное знание на данном этапе приобретает черты герметичного контекста, который меньше всего ориентирован на реальное положение дел (подавляющее количество современных социологических, политологических, культурологических, философских, лингвистических и др. концепций совершенно игнорируют социокультурную реальность, поэтому и предлагают следующие концепты «конфликт цивилизаций» (исламские страны недемократичны, так как обладают большими запасами углеводородов), «свободные выборы» (в странах с родоплеменным строем), «гражданские права в Западных странах» (за неявку на избирательный участок предусмотрена строгая система санкций вплоть до

реального срока осуждения) и мн. др., которые моделируют несуществующую реальность, и именно последняя предлагается массовому сознанию как единственно возможная).

Итак, современные модели гуманитарного знания позиционируют себя как вариант новоявленных откровений и с точки зрения прагматики текста. Обратимся в этой связи к проблеме «забалтывания»/«заговаривания» реального технологического вакуума на современном этапе посредством технологий наподобие всевозможных WikiLeaks: предлагается рассматривать не реально существующую проблему, её причины и следствия, а уже *кем-то* и *как-то* сформированный факт, «эксклюзивная» природа которого указывает на то, что последний является результатом социального дискурса; упоминания же объекта, обусловившего появление этого факта, имеет всегда конвенциональную природу. То есть, если говорить о самом факте чего бы то ни было, который является в конечном итоге репрезентацией реальности, то в таком случае сам объект, обусловивший формирование факта, теряет смысл и значение, потому что «реальность» факта приобрела атрибуты самой реальности. В общих чертах это и есть механизм манипулирования реальностью массового сознания. (Например, факт создания и начала функционирования адронного коллайдера, исключив сам объект как предмет анализа, сделал актуальным разговор в научной и околонаучной среде о конце света (в связи с необычным диаметром (более 20 км) данного ускорителя частиц) и возможности проследить начальный этап зарождения Вселенной и мн. др. Именно факт как результат социального дискурса обусловил возможность последнего, так как установки ускорителей частиц существовали с пятидесятых годов прошлого столетия, диаметр которых, по определению, исключал возможность последнего (с точки зрения макромира двадцати двух километровый диаметр обладает такой же погрешностью, как и двухметровый). В одной из своих работ, посвящённых кризису гуманитарного знания, А. Карпенко приходит к следующему: «[…] Является ли логическое мышление человека дискретным или континуальным? Ответ на этот вопрос зависит от того, что мы понимаем под […] логической системой. И в рамках

одной ли логической системы мыслит человек?» (URL: http://library.by/portalus/modules/philosophy/referat_show_archives.php?subaction=showfull&id=1107274875&archive=1208465572&start_from=&ucat=1&).

Таким образом, деструкция понимания/познания обусловлена, прежде всего, антисистемной попыткой полной рационализации бытия, которая, как и следовало было ожидать, учитывая исторический опыт Средневековья, закончилась очередным провалом «грандиозного предприятия»: рационализация когнитивного континуума не может для нашего сознания *изъять* фактор иррационального. Постмодернистский дискурс является попыткой некоторой «стабилизации» оппозиционных отношений рационального/иррационального, то есть дискурс постмодерна фактически предлагает в некотором смысле изменить пресуппозицию как по отношению к рациональному, так и по отношению к иррациональному. Именно на этом основании П. Фейерабенд приходит к оптимистическому заключению по поводу будущего науки: «[…] Хорошая наука является искусством или гуманитарной дисциплиной, а не наукой в традиционном смысле этого слова» [Фейерабенд 2010, 390].

2.3.7. Вопрос о возможности/невозможности знания в контексте двух традиций знания: исторической и теоретической

Если мы придерживаемся исторической традиции знания, то мы полагаем не только то, что знание эмпирично, но и то, что весь комплекс знания, включая теоретические модели, как формировался в определенный исторический период, так и был во многом обусловлен этой же исторической парадигмой, т.е. дискурсом традиции. Если же мы указываем на теоретическую традицию знания, то полагаем, что теоретические модели, обладающие достаточно высоким уровнем абстракции, являются неким эталоном/образцом, сформировавшимся не в силу историчности научно-социального дискурса, а как бы вследствие некоего проникновения во внутреннюю реальность, безусловно противостоящую историческому аспекту.

Таким образом, в случае признания теоретической природы знания, мы получаем естественным образом противоречие теоретического и исторического, что выглядит, по меньшей мере, нелепо, так как в этом случае мы отрицаем актуальную для нашего представления/восприятия связь между *вневременной реальностью* и контекстуальностью собственного бытия. Платоновский мир реальный и мир иллюзорный имеют общие точки: иллюзия всегда чем-то обусловлена, поэтому архетипическое видение «физика → метафизика» принимается как естественное положение вещей. Проблема данного рода противоречия связана с априорной приоритетностью теоретического знания в силу его истинности, которая, естественным образом, не может обладать качеством исторической перверсии, но почему-то обладает, иначе зачем бы Парменид [Парменид 1989] констатировал тождество того, что отлично от другого, и того, что не существует: «В аргументе Парменида (отождествление Бытия и Мышления – п. м. – М. Г.) считается несомненным, что «отличное от» есть то же самое, что и «несуществующее», так что единственно «реальным» остается только различие между Бытием и Небытием» [Фейерабенд 2010, 451]. Так противоположность обусловлена не-тождественнотью. Не является ли этот «системный сбой», во многом предопределивший развитие рационалистской традиции, одной из спекулятивных систем, основанием или аспектом видения которой было утверждение аксиоматического характера: традиция (как история) – антиистинна a priori?

Обратимся в этой связи к Логосу Гераклита [Гераклит 1989]: вечно изменяющийся мир предопределен вечным неизменным принципом <Логосом>, познание которого необходимо; другими словами, так называемый «экзистенциальный компонент» [Фейерабенд 2010, 451], репрезентированный Парменидом как антисистемность традиции, у Гераклита является, по крайней мере, приобретает оттенок, возможностью структурирования личностного дискурса как системы теоретического знания в историческом контексте как в вечно изменяющемся и становящемся мире. Итак, воспользуемся сравнением возможностей химического анализа у Т. Куна: «В XVIII веке химики не могли в

полной мере отличить с помощью операциональных проверок смеси от соединений, возможно, их и нельзя было отличить на тогдашнем уровне развития науки. Даже если химики прибегали к таким проверкам, они должны были искать критерий, который позволил бы рассматривать такой раствор как соединение. Различие смеси и раствора составляло элемент их парадигмы – элемент того способа, которым химики рассматривали всю область исследования, – и в этом качестве он обладал авторитетом по отношению к любому отдельно взятому лабораторному эксперименту, хотя и не по отношению к накопленному опыту химии в целом» [Кун 2003, 199]. Из чего следует невозможность и вне-историчность теоретической системы как таковой. Процесс формирования понятий вне существующей традиции невозможен (вероятность анархистской теории познания П. Фейерабенда в отсутствии рационалистической традиции сводится к нулю). Но европейская традиция утверждает, вслед за Парменидом, превосходство истины над традицией посредством наделения процедуры доказательства полномочиями фактически субстанционального характера: «При разработке своей теории Парменид [...] использовал то открытие […], что утверждения, составленные из простых понятий, могут служить для составления рассказов нового типа, вскоре названных доказательствами, окончание которых «следует из» внутренней структуры и не нуждается во внешнем подтверждении» [Фейерабенд 2010, 156-157]. Следовательно, ортодоксальность рационалистической традиции, противопоставившей теорию (в виде реальности) и историю (в виде эмпирии), в том числе обусловлена принципом *сверхъестественной самодостаточности* процедуры доказательства, внутренняя структура которой и гипостазирует реальность. В действительности же такое положение вещей относительно размывает/уничтожает разницу между моделью реальности (как теоретической системой) и, собственно, самой реальностью. Теоретическая система всегда ограничена определенным конкретным аспектом эмпирического характера, систематизация последнего происходит посредством абстрагирования: аксиоматическая природа знания всегда коррелятивна. В «Метафизике» Аристотель отмечает следующее: «Началами доказательства я

называю общепринятые положения, на основании которых все строят свои доказательства […] доказательство должно даваться исходя из чего-то для обоснования чего-то. Таким образом, выходит, что все, что доказывается, должно принадлежать к одному роду, ибо все доказывающие науки одинаково пользуются аксиомами» [Аристотель 1976, 103], – аксиома как концепт, конституирующий внутреннюю структуру доказательства, не может иметь внешних обоснований, так как в них нет необходимости. Так и устанавливается/объявляется некая монополия на истину/истинную реальность. Природа аксиомы, по Аристотелю, делает возможным сведение всего, в том числе и обстоятельств внутреннего опыта, к «одному роду», что может быть рассмотрено в качестве репрезентации *третьего мира* (хоть данная редукция и выглядит противоречиво в свете других рассуждений Аристотеля). Аксиомы как основание доказательств являются не объектом исследования, а наделены, таким образом, статусом единственно возможного варианта *основания* любой теоретической системы. Невзирая на определенный статус объектов доказательств, статус объектов внутреннего опыта, Аристотель констатирует невозможность исключения аксиом как оснований, вследствие чего аксиома *приобретает* признаки *третьего мира*. Мир чувственно воспринимаемых сущностей и мир эйдосов представляется Аристотелю невозможным вариантом дуализма по причине отсутствия регрессивного множества модусов/вариаций реализации одной и той же вещи. И потому необходимость обоснований/оснований эмпирически постигаемых объектов, в какой-то мере, обусловила утверждение необходимости аксиом как оснований, констатирующих отношения между эмпирической реальностью (чувственно воспринимаемой вещью) и вещью самой-по-себе (идеей): «Действительно, начало и причина должны быть вне тех вещей, начало которых они есть, т.е. быть в состоянии существовать отдельно от них» [Там же, 109].

Позитивистское видение проблем конституирования мира предполагает следующий вариант (естественно, как единственно возможный): «Платон считал, что третий мир Форм и Идей обеспечит нас окончательными объяснениями (то

есть объяснениями посредством сущностей) – это есть теория окончательного объяснения, то есть объяснения, чьи экспликанты не могут быть объясненными и не нуждаются в дальнейшем объяснении. Главная ошибка Платона […] понятия являются частично средствами формулирования теорий, частично средствами краткого изложения теорий. В любом случае их значения, прежде всего инструментальное, и они всегда могут быть заменены другими понятиями» [Поппер 1983, 460-461]. Таким образом, речь идет об обязательной элиминации «третьего мира» Платона, так как последний объявлен несуществующим: «третий мир» К. Поппера – это бесконечный набор утверждений и опровержений. Так бинарная система К. Поппера de facto явилась примером контекстуальной репрезентации оснований критерия достоверности Л. Витгенштейна. Контекстуальная заданность, цепь причинно-следственных отношений, гипостазирование понятий, обоснование новых научных моделей, – все это едва ли может иметь некие существенно-специфические *научные* признаки, так как сама структура (логическое пространство, по Л. Витгенштейну) этих моделей является актуальной и для других *не-научных* моделей. «Аналогия между магическим и научным мировоззрением является обоснованной. Как магия, так и наука открывают перед тем, кто знает причины вещей и может прикоснуться к тайным пружинам, приводящим в движение огромный и сложный механизм природы, перспективы, кажущиеся безграничными» [Фрэзер 2003, 57], – делает вывод известный этнограф и религиовед Дж. Фрэзер. Научная мысль всегда структурирует реальность по исторически актуальному способу моделирования, другими словами: структура научной мысли отличается целесообразностью момента и парадигмально установленным/признанным соответствием реальности: «Научная реальность, используемая для «уничтожения» более беспорядочных элементов нашего мира, постоянно переопределяется в зависимости от изменений моды сегодняшнего дня» [Фейерабенд 2010, 71].

Таким образом, идея целесообразности знания, представления, веры очень плохо состыкуется с идеей приоритетности знания и др., так как последнее не может быть обусловлено первым, по определению. Страна либо обладает

суверенитетом de facto, либо, являясь страной «новой демократии», действует исключительно по распоряжению своего сюзерена: юридический статус суверенитета никак не влияет на фактическое его отсутствие.

Итак, следуя за ходом мысли Л. Витгенштейна, в случае целесообразности знания мы используем языковую форму «Я знаю…», в случае приоритетности знания, мы используем форму констатации чего-либо: «Это дерево». Форма «Я знаю, что …», учитывая спекулятивный характер любого знания, предполагает: «Я верю, что я знаю…», что указывает на необходимость религиозного компонента в процессе представления знания, как рациональной схемы реальности. Языковая форма, констатирующая определенное положение вещей: «Это дерево», встречаясь с непониманием со стороны, т.е. с опровержением утверждения, прибегает к форме «Я думал, что это дерево», которая является одной из модификаций «Я верю, что…» Следовательно, нет и не может быть в принципе никакой парадоксальности в феномене теоретической веры (хотя вера и как религиозный феномен a priori лишена эмпирической составляющей). «Принципы и понятия теорий являются полными «фикциями» (делает вывод А. Эйнштейн – п. м. – М. Г.). Необходима сильная вера, глубокая религиозная позиция для того, чтобы верить в такую связь, и нужны громадные творческие усилия, чтобы обосновать её» [Фейерабенд 2010, 171].

Выше уже указывалось значение синтетического компонента культурно-исторического представления: невозможно формирование рационализма (как и эмпиризма) вне оппозиции традиции иррационализма. Астрономия Нового времени – неотъемлемый элемент ньютоновской картины мира, которая, в свою очередь, соответствует определенному аспекту видения, т.е. истинность — ложность этой картины мира парадигмальна. В связи с вышеизложенным разве можно обнаружить аргумент – противопоставление следующему рассуждению М. Хайдеггера: «Истинна «имеется» лишь поскольку и пока есть присутствие. Законы Ньютона, правило о противоречии, всякие истины вообще истинны лишь пока есть присутствие. До открытия законов Ньютона они не были «истинны»; отсюда не следует ни что они были ложны, ни тем более что они,

когда оптически раскрытость уже не будет возможна, могли бы стать ложны. Законы Ньютона были до него ни истинны ни ложны, не может значить, что сущего, которое они раскрывая выявляют, до того не было. Законы стали через Ньютона истинны, с ними сущее стало для присутствия доступно само по себе» [Хайдеггер 2011, 226-227]. Таким образом, вид способа постижения «сущего» не имеет значения. Религиозность, бесспорно, не эмпирична, но и теоретическое знание к эмпирии имеет меньше всего отношение, но это не может служить основанием утверждения, что религиозный, как и теоретический, дискурс не конституирует мир во всем его многообразии, в том числе и его эмпирический аспект. К примеру, рационалистический западный нововременной дискурс XVII века является, без преувеличения, некой новой синкретической моделью реальности, в которой нет однозначных принципов противопоставления религиозного и теоретического фактов: «Наблюдение и эксперимент не сыграли большой роли в этой дискуссии (Ньютона, Декарта, Спинозы, Лейбница – п. м. моё − М. Г.), которая преступила границы, существовавшие между физикой, теологией и религией» [Фейерабенд 2010, 189], − отмечает П. Фейерабенд. Семантический сдвиг, обусловивший смещение границ, был предопределен самим изменившимся дискурсом. Представление реальности больше не укладывалось *по-сферно*: сфера теологии (сфера религии), сфера науки и т.д., с чем никак не хотел и не мог согласиться один из основоположников позитивизма О. Конт, сформулировавший три стадии развития человечества: религиозная, метафизическая и, наконец, позитивная (научная).

Итак, религиозность научных систем или религиозность теоретической веры в контексте теории относительности А. Эйнштейна выглядит с точки зрения позитивизма О. Конта [Конт 2012] абсурдно, но с точки зрения вышерассмотренных аргументов вполне закономерно: историчность знания обусловлена историчностью представления, поэтому знания вне контекста полагания («Я думал, что знал…», по Л. Витгенштейну) просто не существует. «Даже если отражение света, перигелий, красное смещение [три краеугольных камня общей теории относительности] были бы неизвестны, гравитационные

уравнения все равно были бы убедительными, потому что они избегают инерциальной системы – фантома, который оказывает влияние на все, но сам остается вне всякого влияния», – отмечает А. Эйнштейн в письме к Максу Борну [Фейерабенд 2010, 452]. Архетип Творца (субстанции), одним из способов бытия (репрезентации для нас) которой является акциденция – это то, что А. Эйнштейн обозначает как некую «инерциальную систему – фантом», по отношению к которой использование попперовской фальсификации, по определению, невозможно, так как последняя – это один из элементов («гравитационные уравнения»), испытывающих на себе влияние мира.

2.3.8. Проблема демаркации в контексте объективного знания

Естественно, проблема фальсификации тесно связана с проблемой демаркации. Когда П. Фейерабенд пишет о теориях и экспериментальных результатах, которые «никогда не являются вполне формализованными и интерпретированными, класс базисных утверждений никогда не «дан» просто» [Фейерабенд 2010, 222-223], – то как раз здесь мы сталкиваемся с реальным утверждением/подтверждением рациональной несводимости так называемых утверждений (базиса) и соответствующих выводов (следствий). Во-первых, базисные утверждения – пресуппозитивны (и К. Поппер не один не смог это опровергнуть: невозможна *полная* информация и интерпретация знания), во-вторых, именно их во многом интуитивная природа и структурирует определенным образом теории, гипотезы, – в общем, все, что мы называем знанием. «Содержание и теории, и эксперимента часто образуется опровержением, осуществленным и признанным научным сообществом. Опровержения тогда не являются базисом решения фальсифицируемости: ученый […] благодаря этому решает, какого вида теорию он хочет получить» [Там же, 223], – но довольно часто различного рода опровержения лежат на поверхности и, следовательно, a priori принимают участие в конституировании теории (т.е. процесс может иметь такой же вид, но протекать в ускоренном режиме) именно

того вида, который необходим *здесь* и *теперь*. Проблема в том, что теории любого вида, по определению, с точки зрения объективного знания карикатурны, что совершенно исключается и игнорируется как К. Поппером, так и его последователями.

Поскольку атрибутом рациональной схемы принято считать объективное знание, то, помимо возникающего непонимания феномена *объективности*, актуален вопрос о возможности последнего (объективного знания) как архетипа. Во-первых, чем обусловлено само непонимание феномена объективности, если десигнат реальности и десигнат истинного определен со времен древнегреческой архаики? Во-вторых, признание за принципом целесообразности статуса объективности весьма напоминает природу декартовского сомнения. Поэтому, в конечном счете, не может быть ничего удивительного и неожиданного в актуализации современного постмодернистского дискурса, основанием которого явилась, вне всяких сомнений, именно система «позитивного» знания, сумевшая ко второй половине XX столетия, в своей *объективности* превзойти известные схоластические и алхимические системы прошлого: «В эйнштейновской теории гравитации представление о материи и ее динамических взаимодействиях базируется на понятии геометрической структуры, внутренне присущей пространственно-временному континууму. Идеальным устремлением этой теории, ее конечной целью является не более не менее как доказательство следующего утверждения: четырехмерный континуум, наделенный определенной внутренней геометрической структурой, структурой, которая подчинена определенным, присущим чисто ей геометрическим законам, должен представлять адекватную модель или картину «окружающего нас реального мира в пространстве и времени» со всем, что он содержит, описывающую его поведение как целого, – картину всех событий, разыгрывающихся в нем» [Шрёденгер 1986, 10], – рассуждает австрийский физик-теоретик, лауреат Нобелевской премии; или: «Поиски геометрического образа мироздания – центральное место современной Теории Великого Объединения, где в геометрической фигуре должны непротиворечиво объединиться четыре

фундаментальные силы: сильное, слабое, электромагнитное и гравитационное взаимодействия, которые действуют в природе и на базе которых объясняется строение и эволюция материи. Современный научный смысл Теории Великого Объединения формируется выражением «все связано со всем», где задача теории – найти основу этой связи» [Гируцкий 2001, 183], – делает не менее эпохальный вывод о «теории» доктор филологических наук, профессор А. Гируцкий. Приведенные примеры, к сожалению, являются узаконенной нормой теоретических систем позитивного знания. Таким образом, современная система знания, структурированная архетипом *объективного*, естественным образом является неподдельным высокоточным образцом постмодернистского дискурса.

Социальный аспект реальности вне реальности эпистемологической – нонсенс, так как именно от того, что принимается в качестве *реального* в конкретной системе социальных отношений в конкретный исторический момент и одновременно от того, какие эпистемологические методы «востребованы» реальностью, зависит тип так называемого социокультурного компонента (контекст научных революций всегда имеет социальную природу, по Т. Куну). Другой вопрос в том, почему определенные сообщества делают именно *этот* выбор: «Решение о том, что следует считать реальным, является одним из наиболее важных решений как отдельного индивида, так и группы людей, ибо оно оказывает влияние на частную и общественную жизнь каждого человека» [Фейерабенд 2010, 228]. Другими словами, чем обусловлена целесообразность конкретного выбора и вообще можем ли мы ее указать: иррациональные аспекты дискурса и тут напоминают о себе позитивному знанию, предлагающему в этой связи отговорки весьма сомнительного характера (мышление – это процесс отражения объективно существующей действительности, данной нам в восприятие и т.д.). Рационализм в различных модификациях (вплоть до вульгарного марксизма) не теряет надежды на обретение *абсолютного* основания системы знания, при этом демонстрируется несокрушимая уверенность в возможности полной его рационализации; при этом неизбежное системное противоречие (возможность субстанционального познания при отрицании

субстанции) игнорируется. Соответственно, социальная реальность в этом случае приобретает черты рационального диктата: если дарвинистская теория эволюции соответствует представлению, то этого достаточно для того, чтобы объявить библейский миф о грехопадении опровергнутым вышеуказанной теорией (принципиальная невозможность противоречия данных контекстов социально не учитывается и не прослеживается). Впрочем, избитый пример коперниканской революции и позиция высоких схоластов – классический пример диктата с точностью до наоборот. Таким образом, факт, как результат социального дискурса, является и объектом «воздействия» и субъектом «действия» одновременно. Социальная реальность как конкретизированная форма, «форма жизни» [Витгенштейн 1994г] – это ни что иное как объект, исследование которого не может определиться с тем «первым шагом», без которого конституирование целостной системы невозможно: «Первичная импрессия есть [нечто] абсолютно немодифицированное, первичный источник для всего дальнейшего сознания и бытия» [Гуссерль 1994, 71]. Ввиду изложенного, то есть ввиду того, что реальность (в истолковании Парменида), «отождествившись» с рациональной моделью (реальности), и, исключив, по определению, субъективистский фактор, объявив фактически процедуру доказательства единственно возможной для получения *истинного* знания, следует: «Фраза «приблизиться к истине» лишена смысла» [Фейерабенд 2010, 244], так как бесконечная процедура доказательства не может пренебрегать другими актуальными для нас элементами восприятия, и не может посредством суммы доказательств структурировать модель, представленную элементами неактуальными для системы доказательства. Следовательно, позитивное знание, апеллирующее к элиминации «несоответствующих» сегментов актуальной для нас действительности, приговаривает такую модель реальности к *несоответствию* довольно высокого порядка, а сокрытие такого положения вещей «позитивное» знание производит посредством объявления всего нерационального бессмысленным. Фактически речь идёт об использовании унаследованного принципа средневековой традиции. Поэтому постмодернистский дискурс, в самом широком смысле, является

своеобразной попыткой преодоления крайне негативного социокультурного противоречия рационального – иррационального. В конце концов, сколько бы мы не пытались убеждать себя в возможности *полного* постижения реальности, на поверку при этом мы имеем высказывания духовных лиц следующего типа: «Знание должно быть достоверным». В этой связи приведем одно интересное рассуждение Э. Маха: «Схемы формальной логики и индивидуальной логики приносят [ученому] мало пользы, поскольку интеллектуальные ситуации никогда в точности не повторяются» [Max 2003, 200]. Интеллектуальные ситуации как структура какого-либо контекста, или как неотъемлемый элемент деятельности, или, как возможно, теоретическая система, – это всегда упорядоченная модель реальности, которая de facto является определенного рода проекцией конституирующего основания, т.е. мы можем рассматривать любую интеллектуальную ситуацию как проекцию познающего субъекта, основанием которой есть как раз так называемый познаваемый объект (реальность) с точки зрения позитивного знания. Проблема в том, что интеллектуальные ситуации при всем неповторимы: схемы имеются, но возможность/невозможность их модификации (и их успешного применения) определяет в дальнейшем возможность/невозможность новой интеллектуальной ситуации как теоретической системы. Другими словами, именно основание, не без учёта пресуппозиции, обусловливает саму возможность интеллектуальной ситуации как аргументированную систему взаимоотношений различных элементов с точки зрения конкретной парадигмы знания, поэтому и ученый, и теолог, и, как это ни странно, художник, не могут и никогда не смогут использовать так называемые копии или образцы интеллектуальных ситуаций. Пресуппозиция всегда конституирует новый ансамбль отношений в каждом конкретном случае посредством введения/использования новых элементов и их конфигураций: «Элемент, как таковой, не обладает совсем специфическим содержанием; все свое значение он получает только из занимаемого им в системе относительного положения» [Кассирер 1912, 142], – отмечает Э. Кассирер. Действительно, если бы система квантовой физики была бы калькой теоретической системы

относительности, то, вероятно, мы бы, собственно, не имели и представления о квантовой физике. В связи с этим актуален вопрос А. Карпенко: «Наверное, не одному человеку приходила в голову мысль, что если логика даже одного класса континуума людей (разумных существ) всегда конечное число и пусть каждый рассуждает по-своему, то что же тогда представляет собой Логика как таковая?» (URL:http://library.by/portalus/modules/philosophy/referat_show_archives.php?subaction=showfull&id=1107274875&archive=1208465572&start_from=&ucat=1&).

Логика – атрибут/элемент деятельности, поскольку деятельность разнообразна, постольку и логика разнообразна соответственно. Данный подход к проблеме логики и, следовательно, разнообразий интеллектуальных ситуаций частично обусловлен следующим сравнением Ф. Капры по аналогии: «В теории Эйнштейна вещество не мыслится вне этого гравитационного поля, а гравитационное поле не мыслится без искривленного пространства. Таким образом, вещество и пространство воспринимаются как непрерывно связанные понятия […] как взаимосвязанные частицы единого целого» (URL: http://www.libok.net/writer/9625/kniga/36191/kapra_fritof/dao_fiziki/read/47). Вопрос об эпистемологических принципах, с одной стороны, не имеет (и не может иметь) никакого отношения к психологии, а с другой стороны, чем можно обосновать антипсихологизм пресуппозиции в принципе? Если любое высказывание системы (теоретической и др.) обусловлено пресуппозицией, то каким же образом система остается в целом вне пресуппозиции? Если «Методы влияют на наши понятия» [Max 2000, 34], то каким же образом обусловленная ими та или иная модель реальности остается вне этого процесса? То есть правомерно ли допускать возможность модели реальности, которая не испытывает на себе влияние пресуппозиции, или может ли интуитивно конституируемая модель быть лишена компонента амбивалентности субъекта его психофизической природы? Весьма сомнительно, в том числе и потому, что любые модели всегда сугубо историчны (птолемеевская астрономическая система, элиминированная физической картиной Ньютона и т.д.). Действительно, реконструкция фактов, также как и конституирование модели реальности, – процесс, который подвергнут опасности

не только опровержения, но и частичного или полного несоответствия существующим стандартам знания. При этом не важно, что первое связано с ретенцией (как удерживанием), т.е., направлено назад, в прошлое, а второе – с протенцией (как продлением), т.е. задано будущим. Принятые стандарты настоящего одинаково «несводимы» ни к прошлому, ни к будущему, поэтому возникает вполне естественная проблема оснований, вернее, их метафизического статуса в контексте различных моделей реальности. Объект, как инвариант факта, во многом предопределяет «область допустимых значений» модели, т.е. утверждение Галилея ([Галилей 1948], [Galilei 1953], [Galilei 1954]) о том, что Земля крутится рассматривалось с точки зрения научного дискурса как «истинное» или «ложное», а с точки зрения телеологического дискурса как правомерное или неправомерное, но это утверждение не рассматривалось с точки зрения религиозного дискурса как моральное или аморальное, потому что религиозный дискурс предопределен приоритетом морально-этических понятий/категорий, к которым, по определению, вращение планеты не может иметь отношения. Именно этот фактор определяет возможные контексты использования приведенного высказывания, то есть нельзя «отклонить» основания дискурса по причине какого-то нового фактора, не имеющего к нему никакого отношения. Система «тайных знаний» и теорий, «объединяющих все элементы» здесь в расчет принята быть не может. Следовательно, возможные приоритеты оснований и их метафизический статус обусловлены непосредственно моделью реальности: «Великое значение оснований заключено в их связи со всеми конкретными частями науки, но тем большей опасности они подвергаются перед лицом любого нового фактора» [Фейерабенд 2010, 258], – приходит к заключению А. Эйнштейн, и «Это созвучно утверждению Маха об авторитетности инстинктивных принципов и о необходимости приспосабливать к ним эмпирические факты» [Там же, 258], – продолжает П. Фейерабенд.

Рассмотрим вслед за П. Фейерабендом некоторые выводы А. Эйнштейна о научной системе Э. Маха: «Система Маха изучает отношения, существующие между данными эксперимента: для Маха наука есть совокупность этих

отношений. Такая точка зрения ошибочна, и в действительности Мах создает каталог, а не систему […] Мах призывает всегда иметь в виду целое. В его представлении историческое развитие механики заключалось в постепенном раскрытии, в сущности, «одного большого факта»» [Там же, 260-261], – приходит к выводу П. Фейерабенд. Очевидно, А. Эйнштейн делает вышеприведенное заключение на основе противопоставления, собственно, каталога и системы. То есть система, таким образом, либо исключает каталог как своеобразное упорядочивание элементов структуры, либо каталог как «данные эксперимента» вообще не может иметь отношения к научной системе, так как последняя структурирует непосредственно саму реальность, по отношению к которой любой эксперимент – всего лишь попытка выявления/описания существующих/несуществующих взаимосвязей. При этом важно отметить, что любой эксперимент может быть как удачным, так и провальным).

По Э. Маху, факты как целое – это некое следствие инстинктивных принципов, то есть возможность реконструкции факта – это ни что иное, как акт феноменологического полагания, обусловленный психофизической реальностью субъекта, континуальность которого актуализирует мир как совокупность фактов [Витгенштейн 1994б, 5]. Поэтому исключение эксперимента, как и его данных, из области реального и соотнесение его только с конкретными моделями реальности весьма необоснованно, так как актуальность реальности вне модели невозможна. Реконструкция фактов – это процесс, напоминающий следующее положение вещей: ретенция как континуум [Гуссерль 1994, 13]. Поэтому проблема демаркации знания в контексте объективного знания выглядит как весьма надуманная, если общие факты и принципы их реконструкции предопределены континуальностью ретенции. В этой связи имеет смысл обратиться к противопоставлению исторической и абстрактной традиции, неоднократно упоминаемой П. Фейерабендом. Во-первых, принципиально исключается историчность абстракции, то есть абстракция всегда эксклюзивна, более того, она вытеснена за пределы культурно-исторического «протекания». Во-вторых, историческая традиция странным образом нивелирует саму идею абстрактного,

так как эта традиция определена исключительно объектами (языком объектов) и не имеет значения, как в конечном итоге этот язык объектов конституирует взаимосвязи данных элементов. Другими словами, утверждение и аргументация двух традиций – это разные системы, противопоставленность которых не может быть упразднена посредством констатации наличия в них тождественных элементов. Итак: «Абстрактная традиция формирует утверждение. Утверждения подчинены определенным правилам (правилам логики, проверки, аргументации и т.д.) и события воздействуют на утверждения только в соответствии с этими правилами. Это, как говорят, гарантирует «объективность» информации, сообщаемой этими утверждениями, или «знания», которые они содержат» и «люди изучают сам язык объектов, а не то, что из него получается после обработки посредством абстрактных процедур (экспериментов, математизации)» [Фейерабенд 2010, 389]. Язык объектов лишен функции формирования утверждений (следовательно, и представлений) и за этим следует невозможность тождества абстрактных процедур (аргументация, эксперимент и многое другое), без которых невозможна ни одна из существующих традиций, точно так же как невозможна и внеисторическая абстракция. Таким образом, мы можем констатировать, что и абстрактность, и историчность – это принципы, являющиеся обязательными для любой модели (или системы представлений, системы знаний), так как модель реальности, одновременно выступая и как элемент деятельности, связанной с описанием мира, и как картина представлений, то есть, как конкретизация момента непрерываемого/длящегося процесса, является определенным образом структурированной системой, обладающей как правилами формирования, так и правилами интерпретации, что невозможно как вне принципа абстрагирования, так и вне принципа историчности. Правила проверки и аргументации, правила употребления и т.д. – это атрибуты любой языковой игры, достоверность которой имеет конвенциональную природу, по Л. Витгенштейну, и как вид деятельности она не может быть ограничена, по определению, лишь некоторыми избранными дискурсами.

2.3.9. Реальность феноменов в контексте традиций

Традиция как стереотип имеет распространение не только в среде научного знания, она обязательна для религии, искусства и других способов познания/понимания действительности, то есть деятельность, как таковая, во многом обусловлена традицией. Перманентность данного процесса всегда задана определенными факторами, природа которых имеет отношение к различным способам познания. К указанным факторам относятся познающий субъект и, соответственно, возможный или актуальный для него познаваемый объект. Другими словами, если познающий субъект пребывает в состоянии восприятия Божественного Откровения, то познаваемый объект (мир) определен для него сверхрациональным единством, если же познающий субъект пребывает в состоянии приоритета позитивной целесообразности, то познаваемый объект для него – это некий спекулятивный ребус, из чего следует, что как в первом, так и во втором случае, субъект познания формирует модель реальности (или определённое представление), используя актуальные в данный культурно-исторический момент традиционные формы конституирования дискурса. Некое тождество между дискурсом Божественного Откровения и дискурсом позитивной/утилитарной целесообразности обусловлено, прежде всего, принципом полагания объективной надсистемности: субстанциональность как Абсолютное начало, в первом случае, иррациональность как единственная возможность системного упорядочивания, во втором случае. Поэтому предположение об общих возможных основаниях традиций различных способов познания/понимания реальности выглядит вполне естественно: «Теология имела тот же самый предмет, что и философия, но рассматривала его не как самодостаточную независимую систему, а как продукт божественного творения. Теология была и остается наукой строгой: теологические сочинения содержат большое количество глав, посвященных научному методу, который вы никогда не найдете в работах по физике» [Фейерабенд 2010, 328]. Атомизм Демокрита длительное время рассматривался (и продолжает рассматриваться в

позитивистской традиции) исключительно как материалистическая картина мира, современная физика (теория относительности, квантовая физика и т.д.), безусловно, внесли существенно новые элементы в *видение* атома, основываясь при этом на позициях системного усложнения. Средневековые алхимики, ознакомившись с древнегреческим философским наследием, пришли к новому аспекту видения: атом (как минимальная единица бытия) является метафорой, постижение основания которой иррационально. То есть, атом как элемент и атом как метафора – конституэны различных дискурсов. Неслучайно П. Фейерабенд указывает на принципиальную «научность» теологии: научный метод и его возможное основание – это главный предмет теологических изысканий (доказательство как система взаимосвязей элементов – это один из примеров, демонстрирующих как «научность» теологии, так и «теологичность» науки: доказательство со времен Парменида пребывает за чертой эмпирического аспекта реальности).

Некоторая нецелесообразность противопоставления науки (истории науки), религии, искусства действительно обусловлена тем, что объект изучения/рассмотрения один и тот же. Так, П. Фейерабенд, рассуждая об истории восприятия, приходит к следующему выводу: «Восприятия, т.е. вещи, рассматриваемые невооруженным глазом, имеют историю (которую можно раскрыть, соединив историю визуальной астрономии с историей живописи, поэзии и т.д.» [Фейерабенд 2010, 379]. Из чего следует, что фактически сам культурно-исторический тип и является той историей, в реальности которой происходит *становление* как самого объекта, так и его восприятия, при этом теоретическое «препарирование» этого объекта всегда носит условный характер, т.е. ограничение контекста использования объекта, равно как и использование обозначающего его знака, обусловлено правилами организации этого контекста, которые должны строго обеспечивать восприятие, анализ и т.д. конкретного сегмента реальности. Другими словами, если понятие-объект актуально для различных видов дискурсов, то это значит, что совокупность последних представляет собой вертикальный контекст использования понятия-объекта, а

каждый конкретный дискурс использования понятия-объекта – это пример, собственно, горизонтального контекста. Возможны ли они, в принципе, сами по себе – вопрос риторический. Правомерно ли предположение о том, что представление о космосе в начале XXI века с учетом функционирующей станции на орбите и многого другого, внесистемны, т.е., – имеет ли рассчитанная траектория движения станции, пилотируемых и непилотируемых космических аппаратов отношение к учению Циолковского, представлениям святых отцов о тайнах мироздания, поэзии 60-х гг., окрыленной полетом человека в космос и т.д.? С точки зрения правомерности «пересечения» горизонтально-вертикальной контекстуальности знания, – да. Проблема целостности культурно-исторического типа как горизонтально-вертикальной контекстуальности знания может быть рассмотрена и с позиций действительного – возможного: «Действовать в соответствии с существующим, а не в соответствии возможным знанием» [Там же, 380]. Как раз именно последнее положение вещей указывает механизм становления/возникновения нового знания в самом широком смысле.

В подтверждение реальности феноменов в контексте традиций приведем следующее рассуждение П. Фейерабенда: «(Мы предполагаем существование устойчивых и неизменных вещей и кладем это предположение в основу наших экспериментов), однако теория относительности и квантовая теория продемонстрировали, что этот язык, этот способ восприятия и методы проведения экспериментов опираются на некоторые космологические допущения. Эти допущения никогда не были сформулированы в явном виде, поэтому мы их не замечаем и продолжаем говорить просто об «эмпирических» фактах, однако они лежат в основе всех явлений: «факты», кажущиеся эмпирическими, являются целиком теоретическими» [Там же, 382-383]. Итак, теоретическая природа эмпирических фактов действительно обусловлена не реальностью, а моделью реальности, основание которой – некие допущения, обладающие, по всей вероятности, вышеупомянутым метафизическим статусом. То, что не имеет явной формулировки, но, по природе, обладает системообразующим началом/действием не может иметь выражения ни в языке, ни в метаязыке: фактор иррационального

полагания обнаруживается в актах феноменологического характера (например, интенциональность сознания и др.), описание которых обладает очень большой степенью образности, так как «о чем невозможно говорить, о том следует молчать» [Витгенштейн 1994б, 73]. По сути, то, что мы пытаемся определить как описание, выглядит не более чем попытка указать на нечто существующее/имеющееся (проблема остенсивного определения, осложненного отсутствием денотата). Представления современной физики (актуальные физические модели реальности) обусловлены, в том числе, и тем, что известные нам постоянные *имеют* конкретные значения, но если правила игры будут другими, количество и значение постоянных, соответственно, тоже *изменятся*; и все это, возможно, по причине модельной природы реальности для нас. Постоянная М. Планка определена конвенционально и, следовательно, её релятивная природа, заданная принципом релевантности, никак не может повлиять на состояние реальности, как таковой (парменидовской реальности). В связи с этим вопрос о дискретности/континуальности мышления (URL: http://library.by/portalus/modules/philosophy/referat_show_archives.php?subaction=showfull&id=1107274875&archive=1208465572&start_from=&ucat=1&), если и связан с дискретностью/континуальностью мира, то всего лишь опосредованно.

В данном параграфе мы попытаемся, насколько это возможно, аргументировано представить тезис о том, что модель, в которой элементы-индексы, указывающие во взаимодействии на то, что возможно и что невозможно в пределах текста, определяют соотношение, собственно, самого текста и реальности, его конституировавшей. Другими словами, структурный анализ текста моделирует не только инварианты языковых единиц, позволяющих определить их соотношение с соответствующими единицами конкретного реального текста, но также он моделирует и возможные/актуальные для нас «принципы» реальности, которые определенным образом конституируют сам текст. Следовательно, дискурс модели обусловлен дискурсом возможного/доступного понимания, который в, свою очередь, не ограничен исключительно рациональным аспектом знания. В этой связи приведем

известную проблему аутентичности «Слова о полку Игореве», суть которой состоит в том, что подлинность памятника, сгоревшего в московском пожаре 1812 года, установить невозможно из-за отсутствия самого памятника. А. Зализняк, известный специалист в области структурной грамматики русского языка, на основании лингвистического анализа «Слова о полку Игореве» приходит к выводу о том, что установление факта подлинности памятника может быть произведено только на основании данных структурного, функционального, сравнительно-исторического анализа его элементов, т.е. рассмотрение данного объекта (памятника) в ретроспекции возможно только с точки зрения существующих на данном этапе средств анализа. «Необходимо, однако, ясно представлять себе общую ситуацию в конце XVIII века. Исторической лингвистики, т.е. науки об изменении языков во времени, еще не существует, до ее первых шагов еще остаются десятилетия. Никаких каталогов рукописей еще нет […] палеография, позволяющая датировать рукописи по форме букв, еще находится в зачаточном состоянии. Никаких грамматик древнерусского языка еще нет. Никаких описаний фонетики и орфографии древних рукописей еще нет. Все эти знания были накоплены исторической лингвистикой лишь на протяжении последующих двух веков… И вот всех этих знаний наш фальсификатор должен был достичь сам – начиная от открытия самого фундаментального принципа изменяемости языка во времени и кончая сотнями конкретных деталей из фонетики, орфографии и грамматики рукописей разных веков и разных уголков Руси» (URL: htpp://www.historia.ru/2008/01/slovo.htm). Следовательно, если есть памятник, а принципы актуальные для формирования его различных грамматических структур непрозрачны (отсутствуют критерии верификации/фальсификации), то создание его в более поздний период, как подделки, просто невозможно. То есть, если нам неизвестна, по сути, сама лингвистическая реальность XV – XVI веков по тем или иным причинам (вернее, принципы ее конституирования), то создание такого рода модели, как «подделки», просто исключена.

Модель вне реальности (в смысле какого-либо положения вещей) – нонсенс. Модель, по определению, всегда *реалистична*, так как обусловлена актуальной реальностью для познающего субъекта. Природа так называемых тайных знаний обладает эзотерикой исключительно по причине элиминированной реальности для непосвященного субъекта. То, что приобретает символическую (знаковую) форму выражения, то есть текст, как объект, безусловно, определенным образом соотнесен с реальностью, а правила данного образца соотношения являются принципами конституирования конкретного текста/модели, поэтому если последние по различным причинам нам недоступны, сам текст как модель реальности для нас не существует, т.е. смысл и значение последнего для нас рассеивается в контексте культурно-исторического поля. Именно в таком аспекте сопоставление примеров рационального и иррационального дискурсов ($E = mc^2$ и догмат о Троице) указывает на принципиальную невозможность противопоставления оных по причине отсутствия критериев для аргументов в пользу *рациональности* иррационального. То есть, если смысл и значение модель приобретает из контекста, то в силу того, что объективно существуют различные модели (как рациональные, так и иррациональные), точно также объективно существуют и контексты, их структурирующие. Поэтому обратимся к «Перекрестку бытия» Ж. Деррида: «Итак, нужно выбирать между текстами и темой. Недостаточно установить многозначность тематики, чтобы открыть беспредельное движение письма. Последнее непросто увязывает множество нитей в одном-единственном термине, как если бы, потянув за эти нити, мы могли бы в конечном счете вытащить все его «содержание»» [Деррида 2007, 439].

На основании изложенного выше можно подвести итоги третьей главы.

1. Проанализирована проблема легитимации знания в аналитическом и постмодернистском аспектах; представлено рассмотрение тавтологии как принципа легитимации знания (Р. Барт, Ж. Ф. Лиотар). Упорядоченность элементов определяется нормой, но не может объясняться последней: актуальность нормы становится таковой в результате следования определённым правилам. Рассматривается вопрос о возможности/невозможности

фальсифицирования базисного высказывания в аспекте метафизической природы последнего (К. Поппер).

2. Научная «реальность», предопределяя конкретные аспекты научности, все другие «не-научные» аспекты мира провозглашает несуществующими. Принцип рационального познания a priori исключает все другие принципы понимания, отказывая им в возможности обоснованных выводов с точки зрения «рационального»/позитивного знания.

3. Неопозитивистская (позитивистская) парадигма, унаследовав принципы формирования средневековой схоластики, на современном этапе пребывает в состоянии кризиса по причине несостоятельности её основополагающего принципа: принципа возможности *абсолютного* знания; научные исследования не должны быть ограничены существующими системами знания, они должны быть сориентированы на возможное знание (П. Фейерабенд).

Таким образом, в третьей главе установлено, что факт, как исследуемый объект, наделён определенными атрибутами, которые и детерминируют нормативность объекта исследования. Именно фактор нормативности и определяет возможно допустимые границы интерпретации факта. Поэтому с точки зрения истории науки и истории культуры множество интерпретаций данного понятия не является регрессивным, так как оно обусловлено аспектом видения нормативности. Проблема факта состоит, собственно, в интерпретации факта.

Раздел III. Проблема рациональности/иррациональности конституирования факта как результата определённого дискурса

В данном исследовании этот раздел является основным. На основании анализа взаимосвязи феномена понимания и значения концепта предпринята попытка реконструкции концептуального каркаса знания. Данная реконструкция в контексте оснований конституирования факта позволяет утверждать возможность трансформации факта посредством трансформации его смыслов, формирующих различные виды дискурса.

Глава 1. Возможные/невозможные основания пресуппозиции

В этой главе рассматривается взаимоотношение картины мира и пресуппозиции в контексте феноменологической теории значения, так как, по утверждению Э. Гуссерля, «никакая мыслимая градация не может составлять переход между идеальным и реальным» (URL: htpp://elenakosilova.ru/studia/Husserl.htm).

Проблема возможных и невозможных оснований пресуппозиции может быть рассмотрена только на основании анализа картины исследуемой реальности/картины мира. Поэтому представляется важным анализ взаимодействия пресуппозиции и концепта в пределах конституируемого ими дискурса. Картина исследуемой реальности, как и экзистенциальность дискурса, возвращают исследование к проблеме факта, поскольку природа последнего дискурсивна. Факт, как и концепт, невозможен вне пресуппозиции. Процесс понимания обязательным образом связан с возможностью и необходимостью (как в случае адаптации знания, так и в случае конституирования *нового* дискурса) формирования концептов.

Рассмотрение семантического и прагматического аспектов пресуппозиции позволяет проанализировать дискурс как с точки зрения априорной конвенциональности пресуппозиции, так и с точки зрения релевантности позиций всех его «участников».

3.1.1. Методологические предпосылки проблемы фальсификации знания

Вопрос о том, почему в первой половине XX века возникает/формируется проблема фальсификации знания является весьма значимым в контексте изучения возможных принципов формирования различных форм знания. Каковы гносеологические и онтологические предпосылки концепции фальсификационизма? Краткий историко-методологический анализ указывает на проблематичность, собственно, самих рационалистских оснований позитивного знания (что уже было рассмотрено), что же касается эпистемологического подхода, то он позволяет сформулировать следующее предположение: фальсификационизм первой половины XX века является одним из следствий осознания/признания западным научным сообществом безусловного исчезновения истины в рациональном дискурсе. То есть, с точки зрения эпистемологии именно безусловность *исчезающей* истины актуализировала проблему возможной фальсифицируемости знания (естественно, знания, как образчика рационального дискурса). Подавляющее число известных нам концепций этого периода, объясняя подобное положение дел, исходило: во-первых, из однозначной и единственно возможной приоритетности рационального; во-вторых, из *необходимо существующего* некоторого объяснения причин фальсификации теорий (в конечном счёте − знания), хотя эти объяснения и принимали весьма разнообразные, иногда и противоречивые формы. При этом последователи концепции фальсификации игнорировали такие факторы-атрибуты знания как: аксиоматичность, парадоксальность, достоверность (по принципу ***ad hoc***) и т.д. Следовательно, принимая во внимание необходимость аргументации опровержения какой-либо конкретной системы знания, они игнорировали то, что критерий фальсифицируемости в этом случае наделяется полномочиями единственно допустимого и рационального критерия знания. Таким образом, критерий фальсификации приобрёл статус *абсолютно* рационального критерия со всеми вытекающими (его аксиоматичность и ad hoc

исключались, хотя на самом деле это было демонстрацией классической ситуации конвенциональности в пределах данной системы знания). В этой связи показательно следующее рассуждение И. Лакатоса: «*История без некоторых теоретических «установок» невозможна.* Прекрасным ключом к скрытой методологии историка является то, какие именно проблемы он рассматривает в качестве внешних: при этом один будет спрашивать, почему «несомненный факт» или «смелая теория» были открыты именно там и тогда, где и когда это произошло, другого интересует, почему «регрессивный сдвиг проблемы» мог иметь широкую и шумную популярность […] или почему «регрессивный сдвиг проблем» был «неразумно» оставлен без внимания. История *науки* есть история событий, выбранных и интерпретированных некоторым нормативным образом» [Лакатос 2003, 295-297] и «Подлинная история науки богаче её рациональных реконструкций» [Там же, 291]. По всей вероятности, данное рассуждение имеет непосредственное отношение к так называемым «теоретическим установкам» (И. Лакатос), само существование которых вне пресуппозиции едва ли представляется возможным. Теоретическая установка, как возможность конституирования (и не только рационального) дискурса, как возможность выбора варианта интерпретации факта, модели или теории, обладая априорно конвенциональной природой, является одновременно и репрезентацией определённой пресуппозиции. Мы не можем и не должны игнорировать значение пресуппозиционной обусловленности как систем знания, так и различных интерпретационных систем, для части из которых основной целью является как раз анализ, собственно, систем знания. Поэтому если мы рассматриваем проблему актуализации фальсификационизма, то должны констатировать, что последняя обусловлена в том числе и пресуппозицией (теоретической установкой) конвенциональной вариативности рационального дискурса. Это указывает на то, что известное **сомнение** по отношению ко всему, в конечном итоге не только ограничено сомнением по отношению к себе самому (опять-таки в силу определённой пресуппозиции), но и на определённом этапе развития рациональных представлений формирует такую теоретическую установку,

которая предполагает необходимость вариативности оснований рационального дискурса, что возможно только при условии следующей пресуппозиции: **все** *существующие системы знания* всегда *оказываются опровержимыми* (квантор всеобщности как раз указывает на *общие* основания данной пресуппозиции и предшествовавшей ей (всегда сомнение пребывает вне сомнения), так как: всегда **всё** будет так …).

Таким образом, пресуппозицией концепции фальсификационизма является один из возможных вариантов пресуппозиции рационального знания, который соответствует ей, как по степени аксиоматичности, так и по степени конвенциональности.

Потенциальный статус пресуппозиции в какой-то мере обусловливает не только контекст использования тех или иных понятий, но и структурирует определённым образом *возможности* использования других понятий, как в уже существующих моделях, так и в предполагаемых. То есть континуум, который является обязательным условием становления какой-то модели, пребывая в состоянии перманентного становления, конституирует конкретный набор вариантов, допустимый для этой модели. Другими словами, аристотелево–птоломеевсакая модель Вселенной, как и галилео–ньютоновская, исходя из геоцентризма (во втором случае, соответственно, из гелиоцентризма), могла видоизменяться определённым образом, но это изменение было возможно исключительно только в пределах понятия «геоцентризм» (и, соответственно, гелиоцентризм). Поскольку понятие «геоцентризм» исходит из приоритетности положения Земли, постольку все вариативные наборы геоцентрической модели предопределены концептом геоцентризма (соответственно, это имеет отношение и к понятию гелиоцентризма, которое, в свою очередь, определено другим приоритетом – приоритетом положения Солнца). По утверждению С. Неретиной: «Концепт в постмодернистском понимании есть поле распространённых в пространстве суггестивных знаков. Поскольку в речи к тому же просматриваются объективно-языковые формы выражения, то терминологически концепт от понятия трудно отличим, становясь двусмысленным термином» [Неретина 1995],

что и указывает на современные (в том числе и постмодернистские) тенденции в видении концепта, которое фактически предполагает нивелировку природы концепта. Скорее всего, это одно из закономерных следствий продолжающейся *рационализации* дискурса. «Рациональный» дискурс таким образом замещает элементы-концепты элементами-понятиями, которые всё-таки в конечном итоге должны выполнять функции концептов (иначе дискурс будет невозможен). В этой связи возникает проблема пресуппозиции *знания,* так как актуальность связи концепта и пресуппозиции не может быть исчерпана посредством «двусмысленности термина». Дискурс, как форма конституирования концепта, в определённом смысле является перманентно становящимся континуумом, в пределах которого и происходит формирование возможных (приемлемых для континуума) значений концептов. Прагматическая же пресуппозиция конституирует как формирование новых вариантов уже существующей модели посредством модифицирования значений старых концептов, так и формирование новых моделей, за возможность которых ответственны уже новые (другие) концепты. Явное и неявное знание, в терминологии Т. Куна, невозможны порознь, то есть оба вида знания взаимообусловлены и пребывают в отношениях сосуществования (они представляют собой единый континуум).

Для того чтобы уточнить некоторые аспекты взаимообусловленности концепта и пресуппозиции, приведём наиболее соответствующие нашему пониманию дефиниции концепта. По М. Пименовой: «Концепт – это некое представление о фрагменте мира или части такого фрагмента, имеющее сложную структуру, выраженную разными группами признаков, реализуемых разнообразными языковыми способами и средствами. Концепт отражает категориальные и ценностные характеристики знаний о некоторых фрагментах мира. В структуре концепта отображаются признаки, функционально значимые для соответствующей культуры» [Пименова 2004, 10]. По З. Поповой и И. Стернину: «Мы определяем **концепт** как *дискретное ментальное образование, являющееся базовой единицей мыслительного кода человека, обладающее относительно упорядоченной внутренней структурой, представляющее собой*

результат познавательной (когнитивной) деятельности личности и общества и несущее комплексную, энциклопедическую информацию об отражаемом предмете или явлении, об интерпретации данной информации общественным сознанием и отношении общественного сознания к данному явлению или предмету» [Попова, Стернин 2010, 34]. По С. Неретиной: «Концепт формируется речью (введением этого термина прежде единое Слово жёстко разделилось на язык и речь). Речь осуществляется не в сфере грамматики (грамматика включена в нее как часть), а в пространстве души с ее ритмами, энергией, жестикуляцией, интонацией, бесконечными уточнениями, составляющими смысл комментаторства. Концепт предельно субъектен. Изменяя душу индивида, обдумывающего вещь, он при своем формировании предполагает другого субъекта (слушателя, читателя), актуализируя смыслы в ответах на его вопросы, что и рождает диспут. Обращенность к слушателю всегда предполагала одновременную обращенность к трансцендентному источнику речи – Богу. Память и воображение – неотторжимые свойства концепта, направленного, с одной стороны, на понимание здесь и теперь; с другой стороны – концепт синтезирует в себе три способности души и как акт памяти ориентирован в прошлое, как акт воображения – в будущее, как акт суждения – в настоящее» (URL: http://iph.ras.ru/elib/1510.html). Таким образом, констатация взаимосвязи пресуппозиции и концепта обусловлена как определённой субъектностью данного образования (концепта), как результатом когнитивной деятельности (транспарентность которой остаётся недостигаемой), так и репрезентацией знаний о «фрагментах мира». Прагматическая пресуппозиция, как отношение между субъектом и континуумом, частью которого является его возможное/невозможное (допустимое/недопустимое) высказывание, определяет правомерность конституируемого ею дискурса с позиции интерсубъективности, даже если de facto участником этого дискурса является сам субъект в единственном числе, в силу того, что континуум определяется конкретными культурно-историческими концептами, то есть дискурс всегда имеет форму отображения субъектно-объектных отношений.

В этой связи обратимся к рассуждениям И. Лакатоса по поводу нового эмпирического критерия: «Уточнённый фальсификационизм [...] сдвигает проблему с оценки *теорий* на оценку *ряда (последовательности) теорий*. Не отдельно взятую теорию, а лишь последовательность теорий можно называть научной или не-научной. Применять определение «научная» к *отдельной теории* – решительная ошибка. Всегда почитаемым эмпирическим критерием удовлетворительности теорий было согласие с наблюдаемыми фактами. Нашим эмпирическим критерием, применимым к последовательности теорий, является требование производить новые факты. *Идея роста науки и её эмпирический характер соединяются в нём в одно целое*» [Лакатос 2003, 54]. Мы видим, что в данном случае И. Лакатос утверждает, что до определённого момента («согласие с новыми фактами», «производить новые факты» и т.д.) теория просто «соглашалась» с новыми фактами, а теперь теория «производит» эти новые факты. Фактически речь идёт о некотором смещении эпистемологического характера, так как утверждается противопоставленность: «согласие» (как некое *описание* континуума) – «производство» (как некая *организация* континуума). При этом игнорируется проблема самого факта, как и самой возможности факта. Вместо этого фальсификационизм предлагает сосредоточить внимание исключительно на феномене *ряда* или феномене *следования* фактов. Изменение видения проблемы факта, таким образом, указывает на изменение прагматической пресуппозиции и формирование новых концептов. С этой точки зрения факт является феноменом несамодостаточным, так как качество его научности теперь может и должно определяться исключительно с позиции некой рациональности следования других фактов, что и соответствует, в конечном итоге, научному статусу фальсифицируемой теории. Следовательно, эпистемологическое смещение, имеющее место в данном случае, указывающее на возможные новые принципы организации знания, происходит в результате формирования новой пресуппозиции по отношению к факту и самой возможности его конституирования. Эпистемологическое смещение – результат смещения/изменения до данного момента актуальных концептов, поэтому ранее

мы утверждали, что теория – это согласие (описание фактов), теперь же должны утверждать, что теория – это производство новых фактов. Далее И. Лакатос говорит, что «Лихорадка проблем в науке возникает скорее из-за быстрого размножения (пролиферации) соперничающих теорий, а не умножения контрпримеров и аномалий» [Там же, 57], но, скорее всего, такое положение дел возникает на основании того, что сам И. Лакатос и обозначил как «сдвиг теорий» (новые концепты формируют и новые теории, как новые модели). Пролиферация всегда предопределена единым «кодом» уже существующей теории, который рассчитан на определённый вариативный набор контрпримеров и аномалий, если же констатируется сдвиг теории, то значит, новая пресуппозиция предопределила новый концепт. Однако, анализируя проблему фальсифицируемости знания и указывая различия между прогрессивным и регрессивным сдвигами проблем, И. Лакатос игнорирует необходимость научного статуса «переинтерпретации» научной теории: «*Данный факт объясняется научно, если вместе с ним объясняется также и новый факт*»* [Там же, 54]. То есть научность, определяясь возможностью объяснения нового факта, не является переинтерпретацией; переинтерпретация приобретает ненаучный статус, лишаясь атрибутов рациональности.

Если понимание (или познание) чего-либо приводит к объяснению ещё чего-то и другого, то почему *такое* объяснение не*научно*? (Данный вопрос, сформулированный, по сути, в качестве контрвопроса, может в какой-то мере приблизить нас к более точному пониманию рационального с точки зрения теории фальсификационизма). В конечном итоге, чем отличается переинтерпретация от интерпретации, если любой факт, известный нам сегодня *так-то*, завтра может стать известным нам совершенно по-другому? Не станем же мы в этом случае говорить о том, что наше новое знание о факте ненаучно на основании пресловутой переинтерпретации, так как, во-первых, последняя является вторичной по отношению к первой, а во-вторых, именно так любой, без

* «Теория без добавочного подкрепления не имеет дополнительной объясняющей силы; *вот почему, согласно Попперу, она не обеспечивает рост знания и, следовательно, не является «научной»*» [Лакатос 2003, 174].

исключения, *данный* факт может стать новым в силу новой пресуппозиции. В любом случае объяснение вне переинтерпретации невозможно: ссылка И. Лакатоса на лингвистическую переинтерпретацию, якобы уменьшающую содержание теории, указывает на некоторое недопонимание проблем интерпретационного характера, так как любая интерпретация, даже если она приводит и к объяснению нового факта, вне лингвистического фактора невозможна, потому что последний – необходимый инструмент (способ), доводящий до сведения нечто. Поэтому фактор уменьшения или увеличения содержания теории не может быть показателем не-научности переинтерпретации. Вопрос об основаниях предсказывания фактов решается фальсификационизмом следующим образом: «[…] В теории важнее всего, что она позволяет предсказывать новые факты […]» [Там же, 59], то есть мы можем констатировать, что «предсказания» и «переинтерпретации» − это почему-то непересекающиеся понятия. Данное утверждение не выдерживает критики с точки зрения роли и значения пресуппозиции, которая предопределяет теорию как модель, актуальную в определённых условиях при возможных/допустимых этой же теорией определённых изменениях (неявных в том числе). Если учитывать, что «*Структура – это модель, выстроенная с помощью некоторых упрощающих операций, которые позволяют рассматривать явление с одной-единственной точки зрения*» [Эко 2006, 80][*], то конкретная теоретическая модель – это всего лишь один из возможных *здесь и теперь* вариантов описания явления, но *этот* вариант одновременно является и *элементом* ряда, предполагающего и возможную актуальность других вариантов. Присваивание переинтерпретации статуса *лингвистической* и утверждение на этом основании её ненаучности выглядит достаточно неубедительно.

Вышеизложенное рассуждение приводит к вопросу: *на основании чего предсказываются факты?* Один из допустимых ответов выглядит так: факты

[*] «Так, например, фонологический код предоставляет мне возможность свести различные по своим физическим характеристикам звуки воедино для того, чтобы они могли соответствовать определённому набору значений; для этого и нужно обратиться к системе фонологических отношений, игнорируя факультативные варианты произношения, которые в другом коде, скажем, китайского языка, могут оказаться смыслоразличителями», − отмечает У. Эко [Эко 2006, 80].

предсказываются на основании *возможности* самого предсказания, которая обусловлена прагматической пресуппозицией, так как структура теоретической модели не является обособленным феноменом от ряда других вариантов структур и не обладает метафизическим статусом, по отношению к которому все другие структуры таковым бы не обладали. Структура любой теоретической модели является всё тем же *элементом* ряда, то есть вписанной структурой в более широкую цепь разнообразных структурных отношений. Потому конкретная теоретическая модель, конституирующая какой-либо факт, становится возможной только в связи с возможностью контрпримеров и аналогий по отношению к данному факту.

Пресуппозитивная обусловленность теоретической модели отсылает нас к проблеме возможной взаимообусловленности метафизической и эмпирической теории. Автор «Методологии исследовательских программ» рассуждает в этом случае следующим образом: «Возьмём […] метафизическое картезианское суждение C: «*Все* природные процессы *являются механизмами,* подобными часам, которые регулируются неким (априори) духовным началом». Это суждение по самой своей форме неопровержимо, ибо не может войти в противоречие ни с каким сингулярным «базисным предложением», сформулированным в пространственно-временной терминологии. Конечно, оно может противоречить некоторой опровержимой теории типа N: «гравитация – сила, *действующая на расстоянии* и вычислимая по формуле fm_1m_2/r_2». Но N будет противоречить C только в том случае, если «действие на расстоянии» понимается буквально, […] как *окончательная* истина, как нечто несводимое к какой-либо более глубокой причине» [Лакатос 2003, 64]. Далее И. Лакатос предполагает, что если N – действие на расстоянии будет рассматриваться как некая опосредующая, вспомогательная причина, то в таком случае это понятие N может быть истолковано с позиции C и использовано (естественно, не как метафизическое) для дальнейшего объяснения новых фактов, что и предприняли И. Ньютон другие физики XVIII века, которым удалось «[…] рассматривать картезианскую метафизику как […] научную, эмпирическую метафизику, благодаря которой

наступает прогрессивный сдвиг проблем» [Там же, 65]. Другими словами, исследовательская программа, претерпевающая прогрессивный сдвиг проблем, «обновляет» таким образом метафизику, то есть метафизика не исчезает, а обновляется, так как является априорно необходимым условием формирования нового знания, а значит, и конкретных новых теоретических моделей. Обновление метафизики посредством создания новых систем знания является, как минимум, аргументом в пользу синкретичной природы дискурса, конституирование которого определяется пресуппозицией, но её основания не могут быть сведены только исключительно к сущности концепта. И если «[…] рациональный выбор логической формы теории зависит от состояния нашего знания. […] метафизическое предложение с квантором общности и существования, сформулированное сегодня, завтра, когда произойдут изменения уровня наблюдательных теорий, может превратиться в научное универсальное (с квантором общности) предложение» [Там же, 66], то изменения данного вида возможны только на основании некоторого преобразования метафизических предложений. Следовательно, мы можем констатировать, что структурирование картины исследуемой реальности, в том числе и научной, невозможно вне изменяющихся метафизических принципов.

В связи с вышеизложенным особый интерес вызывает приведённая И. Лакатосом схема научной игры: «[…] Мы получаем *различные системы правил научной игры*. Конвенционалистская игра состоит в отборе «приемлемых» данных и в упорядочивании их посредством наиболее простой классифицирующей системы […]» [Там же, 299]. Данная схема, по сути, является фундаментальной схемой классификации в любой (отнюдь не только в научной) системе; поскольку речь идёт об универсальных принципах классификации вообще, то необходимым образом мы можем констатировать, что приемлемость данных и их упорядочивание актуальны и для не-научных дискурсов, но и для мифологических, и для религиозных. Универсальность принципов классификации является ещё одним бесспорным аргументом, указывающим на необходимость метафизических оснований дискурса любого типа, так как в противном случае,

лишаясь возможной пресуппозиции, мы лишаемся возможности конституирования дискурса *в принципе*[*].

Таким образом, проблема возможных/невозможных оснований пресуппозиции может быть рассмотрена только на основании анализа картины исследуемой реальности. Например, методология исследовательских программ И. Лакатоса «[…] Нуждается в постулировании некоторого внеметодологического принципа – для того, чтобы связать (хотя бы как-нибудь) научную игру в прагматическое принятие и отбрасывание высказываний и теорий с правдоподобием. Только такой «индуктивный принцип» может превратить науку из простой игры в эпистемологически рациональную деятельность, а множество скептических игр […] − в подверженное ошибкам отважное приближение к истиной картине мира» [Там же, 281].

Итак, с одной стороны, утверждается возможность истинной картины мира (конечно же, научной), а с другой стороны, рациональная деятельность приобретает качество эпистемологической только при условии наличия определённого принципа, который задан перманентным поиском нового теоретического порядка взаимодействия. Это указывает, как минимум, на то, что конкретное (дискурсивное) качество рациональности зависит от конкретной исследовательской программы, и на то, что в этой связи констатация приоритетов рациональной картины мира (конституируемых посредством такого рода исследовательских программ) выглядит неубедительно. Данное противоречие неявно признаётся и самим И. Лакатосом: «[…] Люди не являются *полностью* рациональными существами, и даже тогда, когда они действуют рационально, они могут иметь ложные теории относительно собственных рациональных действий. […] согласно же моему подходу, она (метафизика – п. м. − М. Г.) представляет собой существенную часть рациональной реконструкции науки» [Там же, 283-284]. Дело в том, что «разведение» И. Лакатосом эмпирической фальсификации и отказа от теории [Там же, 279] является совершенно закономерным шагом с точки

[*] «Однако эти *научные игры* не имеют никакого эпистемологического характера *до тех пор, пока* мы не подчиним их некоторому метафизическому […] принципу, утверждающему, что заданная определённой методологией игра даёт нам наилучшие шансы приблизиться к истине», − И. Лакатос [Лакатос 2003, 299].

зрения идеологии фальсификационизма. Здесь примечательно следующее: с позиции рациональности знания само это «разведение» было бы невозможно, так как эмпирическая фальсификация – результат реализовавшейся возможности определённого положения дел (факта), а реализация последнего может состояться только вследствие теоретического сдвига (то есть, как минимум, в результате появления «конкурирующей теории»); что же касается отказа от теории, то это следствие всё того же нового «сдвига» теоретического характера.

В итоге мы обнаруживаем некоторый сбой методологического свойства, потому что предположение о возможности ***параллельной*** со-положенности эмпирического факта и его теоретической репрезентации с точки зрения, как теории фальсификации, так и методологии исследовательских программ (утончённой теории фальсификационизма) выглядит весьма противоречиво. И потому именно этот сбой является *идеологической* закономерностью в теории фальсификационизма. Если учитывать фактор и возможности «решающего эксперимента»*, то становится очевидно, что природа данного понятия в рамках методологии исследовательских программ, по сути, мифологизирована, так как нет и не может быть рационального основания выбора вне контекста культурных реалий. Следовательно, *решающий эксперимент* может являться таковым только при условии актуальности конкретной, обусловленной культурно-исторической ситуацией, прагматической пресуппозиции. Только в этом случае будет активирован концепт, формирующий возможные новые аномалии и контрпримеры по отношению к теории, существующей длительный период времени.

---

* «Силу логического доказательства результат «решающего эксперимента» имел бы только в том случае, если бы было принято следующее утверждение: «Только одна из соперничающих теорий является истинной». Но [...] истинность теории – это то, что всегда ставится под сомнение в науке. Поэтому «решающий эксперимент» сам по себе ничего не решает, а только «склоняет» к выбору той или иной стратегии дальнейшего исследования» [Порус 2003, 250-251].

3.1.2. Концептуальный каркас теоретической модели с точки зрения феномена симулякра

Рассматривая проблему фальсификации знания как единственно правомерного критерия научности (и, следовательно, *рациональности*), исследователи данного направления постоянно забывают о том, что теории и исследовательские программы испытывают определённые трудности в силу того, что они являются всего лишь «концептуальными каркасами» (И. Лакатос). Игнорирование последнего при анализе фальсификационизма теорий, пролиферации теорий и т.д. делает возможным признание явной приоритетности принципа фальсификационизма (возможно, даже придание ему статуса ***мета***принципа).

Элиминирование концептуального каркаса теоретической модели (впрочем, как и моделей других типов) как симулякра – это демонстрация подмены любого возможного варианта модели (только лишь как одного из вариантов) единственно возможным метафизическим основанием. Именно поэтому в этом случае симулякр приобретает статус догматического характера. Другими словами, происходит утверждение единственно возможного положения вещей для рациональной схемы отношений. Таким образом, мы автоматически имеем возможность наблюдать систему иррационального характера в рамках попыток рационального следования (правилу): «И поскольку факты значения в том виде, в каком они представлены в других парадигмах, не могут претендовать на роль правила, а универсалистская концепция оказывается несостоятельной, поскольку возникает скептический тезис о радикальной нестабильности следования правилу» [Суровцев, Ладов 2008, 16]. В этой связи интерпретация рациональных и иррациональных аспектов дискурса естественным образом обусловлена противопоставленностью последних.

Таким образом, утверждая метафизичность оснований рационального дискурса (в данном случае – концептуального каркаса), мы создаём очередной симулякр, одним из принципов которого является изобретение намёков «на то

мыслимое, которое не может быть представлено» [Лиотар 1994, 322]. Если исходить из того, что *основания* симулякра, как дискурсивного образования, предопределяются возможной вариативностью интерпретации концептов и, естественно, смещением их смыслов, то необходимо следует, что мы в конечном итоге получаем определённое множество симулякров. И каждый элемент (симулякр) данного множества конституируется каким-то конкретным вариантом интерпретации концепта.

Картина мира, конституируемая посредством некоторого дискурса, основополагающим элементом которого есть концепт, является de facto репрезентацией данного концепта (поскольку любая модель, в том числе и теоретическая, имеет непосредственное отношение к картине мира, как своему репрезентанту, то естественным образом всё это имеет отношение и к ней).

Концепт задаётся набором конкретных смыслов и значений, смещение которых влечёт за собой переконституирование самого дискурса. Картина исследуемой реальности (область допустимых её интерпретаций и значений) может как включать/допускать возможные наборы значений – смыслов актуальных для неё концептов, так и не включать/не допускать их (в последнем случае картина мира будет менее устойчива к возможным новым вариантам интерпретации появляющихся вариантов знания).

В этой связи для сравнения обратимся к хорошо известным примерам:

– марксистская теория (марксистская картина мира), экстраполирующая определённую модель знания на «вечность»;

– фальсификационистская теория, утверждающая, что только фальсифицируемая теория и может быть научной.

Во-первых, как в первом, так и во втором случае, даже при поверхностном сравнительном анализе мы сразу же вынуждены констатировать, что научная картина мира (картина исследуемой реальности) обусловлена концептом *абсолютного понимания*, который и формирует дискурс возможности «совершенного» знания. То есть, невзирая, казалось бы, на столь «несводимые» концептуальные каркасы, мы обнаруживаем основополагающее сходство в

интерпретации конкретного концепта «*совершенное* знание». Во-вторых, первый пример научной картины мира – это вариант, не допускающий других возможных наборов значений и смыслов концепта «*совершенное* знание», а второй пример – это противоположный вариант, допускающий **бесконечную** возможность других наборов значений и смыслов данного концепта (имеется ввиду, что данный концепт может быть репрезентирован дискурсом как угодно при условии, что будет соответствовать *научности* конкретной теории).

Следовательно, **понятия** «научность» и «совершенное знание», пересекаясь в каком-либо контексте (в нашем понимании традиционном), являясь синонимичными, не вызывают у нас недопонимания с точки зрения возможности их противопоставленности, так как они (для нас) синонимичны (синонимы не противопоставляются, они дополняют, уточняют или замещают друг друга); но **концепты** «научность» и «совершенное знание» определяют совсем другое положение вещей: так как *научность* обусловлена рациональной объяснимостью мира, а под последней мы должны признавать всё, что *как-то* помогает пониманию исследуемой картины реальности, даже если предложенная (контекстуальная) рациональность весьма сомнительного свойства, то и *совершенное знание* приобретает совсем другое качество (знание является совершенным только в случае рациональной интерпретации картины мира, которая должна постоянно подвергаться *переинтерпретации* посредством фальсификации предыдущей). Другими словами, на примере двух теоретических систем мы вынуждены признать, что область функционирования понятий намного уже области функционирования концептов, а значит, и дискурсивный анализ может считаться правомерным только в том случае, если он учитывает несинонимическую природу концептов – понятий. Онтология дискурса определяется концептуальным каркасом как раз посредством репрезентации (разворачивания) конкретных концептов.

Итак, обратимся вновь к безуспешным попыткам определения понятия *рациональности* у И. Лакатоса. Пытаясь соотнести рациональность с некой прогрессивностью, И. Лакатос приходит к следующему положению дел:

«исчерпывающаяся» прогрессивность (теории) предопределяет замену рациональности иррациональным. «Маргенау замечает: «Можно понять тех, кто, воодушевляясь успехами теории, закрывает глаза на уродство её архитектуры […]» Однако в действительности эти архитектурные «уродства» ни для кого не были «тайной» […] – пока программа развивалась прогрессивно. […] Такое отношение рационально, но только до того момента, когда стадия прогресса заканчивается: после этого апологетика «уродства» становится иррациональной» [Лакатос 2003, 92-93]. Следовательно, условия (или основания возможного/невозможного предпочтения того или иного явления) «определяют» рациональность/иррациональность отношений (взаимодействий) элементов теории. Но отличается ли это чем-то по существу от гипотезы ***ad hoc***? Если следовать логике рассуждений И. Лакатоса, то, с одной стороны, необходимо признать, что «иррациональные» отношения – это показатель проблемы (необходимости дальнейшего сдвига теории), а с другой – эта проблема была и раньше известна (то есть тогда, когда рациональность теории не подвергалась сомнению), но не имела такой степени актуальности, как теперь, при определённом развитии событий. И это не может нас не привести к следующему выводу: если прогрессивность развития теории (или программы) исчерпана, так как программа больше не обеспечивает новых результатов, то её дальнейшее обоснование *иррационально*, поэтому сам критерий рациональности/иррациональности в этом случае сводится не то к условности, которую определяет либо конвенциональная обусловленность (сам И. Лакатос относится к ней достаточно негативно), не то к признанию отсутствия разницы между рациональным и иррациональным, ибо всё остаётся в теории без изменения, в том числе и её основания, а оценка её меняется на противоположную (что, конечно же, выглядит абсурдом не только с точки зрения исследовательских программ И. Лакатоса).

Таким образом, одно из возможных предположений в данном (весьма противоречивом) случае будет следующим: одна и та же теория, претерпевая определённые **внешние** изменения по отношению к её восприятию и трактовке

(очевидно, в силу меняющейся прагматической пресуппозиции субъекта познания), демонстрирует реальность отсутствующего (системообразующего) критерия (для нас), который смог бы явно актуализировать дефиницию концепта «иррациональный» (для нас).

Концептуальный каркас теоретической системы пребывает в строгом соответствии с уже совершившимся «прогрессивным сдвигом» проблем только до тех пор, пока этот совершившийся сдвиг воспринимается как прогрессивный. Сами же основания «прогрессивности» сдвига проблем рационально неопределимы по причине невозможности нахождения точек, однозначно фиксирующих начальный момент неадекватности наших ожиданий по отношению к уже имеющимся теоретическим системам (как к описаниям картины мира). Данное предположение корректно проиллюстрировать следующим рассуждением У. Эко: «Так, Галилей был осуждён не по логическим причинам (в терминах «истинно» – «ложно»), а по причинам семиотическим, поскольку ложность его фактуальных суждений доказывалась с помощью противоречивших им суждений семиотических – типа: «это не соответствует сказанному в Библии»» [Эко 2006, 147].

Обратим внимание на следующее рассуждение А. Эйнштейна: «[…] Нет такой теории, символы которой кто-то не смог бы подходящим способом увязать с наблюдаемыми величинами» [Лакатос 2003, 93]. «Подходящий способ» и «наблюдаемые величины» – это взаимообусловленность или релевантность в отношениях? То есть, если утверждается возможность некоторого соответствия (одного другому), то, очевидно, существует и сам способ этого соответствия: «наблюдаемые величины» могут стать наблюдаемыми только при условии возможности их наблюдения. (В данном случае речь не идёт о тавтологии, потому что сам способ, обусловливающий возможность какого-то конкретного наблюдения – это и есть способ организации этих конкретных «наблюдаемых величин»). Поэтому субъектно-объектные отношения никогда не были предметом разрешённого спора: мы не можем аргументировать первое предположение, опровергнув второе, и точно также не можем аргументировать второе

предположение, опровергнув первое. Следовательно, вопрос об отношениях способов наблюдения и самих явлений остаётся нерешённым *в принципе,* но сам принцип распространяется на дискурс, как таковой, а не на конкретное образование дискурсивного характера (теоретическую систему, мифологический сюжет или религиозную доктрину), поэтому картина исследуемой реальности, репрезентированная каким-то конкретным типом дискурса (научным, мифологическим, религиозным), действительно всегда будет соответствовать актуальному для неё способу представления структурируемых ею элементов (величин). Что же касается взаимообусловленности или взаимосвязи «способа» и «величины», то невозможность несогласия с выводом А. Эйнштейна относительно того, что нет теории, которая не будет в конечном итоге согласована с наблюдаемым, указывает как раз на приоритетность пресуппозиции, в соответствии с которой мы фиксируем и выражаем то, что для нас доступно и интерсубъективно, то есть обладает качеством **пошаговой** рациональной обусловленности. Сама же приоритетность такой пресуппозиции остаётся для нас за рамками рационального объяснения, поэтому и «нет такой теории…». Очевидно, концептуальные каркасы создаются именно так: система их внутренней упорядоченности определяется как доступностью и интерсубъективностью, так и пресуппозицией, обусловливающей (каким-то образом *для нас*) саму доступность и интерсубъективность данного дискурса.

В связи с иррациональным оттенком принципа соотношений «подходов» и «величин» И. Лакатос обращает внимание на значимость непротиворечивости, как некого регулятивного принципа: «[…] Обнаружение *противоречий должно рассматриваться* как проблема. Если цель науки – истина, наука должна добиваться непротиворечивости. С другой стороны, из этого не следует, что как только противоречие […] обнаружено, развитие программы должно немедленно приостанавливаться» [Там же, 93-94]. Из дальнейшего объяснения следует, что значение противоречия можно ограничить и посредством гипотезы ad hoc, и посредством карантина; подобного рода предложения являются свидетельством того, что апологет рациональности в науке признаёт необходимость противоречий

для возможного прогрессивного сдвига теорий, но при этом сам сталкивается с противоречием (противоречие одновременно: и показатель неистинности положения дел, и возможный инструмент получения нового положения вещей). Позиция чрезвычайно странная: мы не можем допустить противоречивости системы, но для того чтобы система была непротиворечивой, мы должны соглашаться (хотя бы и временно) с обнаруживаемыми в ней противоречиями. Тем не менее, И. Лакатос пытается избавиться от такого явного несоответствия собственных утверждений посредством рассмотрения проблемы стандартизации значений и сдвигов этих значений. «В неформальном смысле два высказывания могут быть (слабо) противоречивыми при стандартной интерпретации некоторых смыслообразующих терминов, хотя формально, при нефиксированной интерпретации, они могут быть совместимыми […] Выхолащивание значений может привести к бесплодию положительной эвристики программы (однако иногда именно стандартизация значений может оказаться прогрессивной)» [Там же, 186].

Таким образом, посредством констатации возможности актуализации различных концептов, имеющих отношение к одним и тем же понятиям, И. Лакатос утверждает правомерность создания и различных дискурсов (правда, у И. Лакатоса речь идёт исключительно о дискурсе теоретической модели). То есть сдвиг стандартизированных значений в конечном итоге приводит к созданию определённых множеств (как интерпретационных моделей этих значений), на основании которых и формируются конкретные дискурсы*. В этой связи актуально следующее заключение В.Н. Гончаренко, относящееся к проблеме конструирования Текста в аспекте отношений последнего и его всевозможных *прочтений*: «Итак, в какой бы форме текст не был бы представлен, но всегда имеется в виду модель «возможного мира», т.е. ситуации, когда читатель (переводчик в том числе) воспринимает текст как определённую целостность,

* Для подтверждения данного вывода воспользуемся примером самого И. Лакатоса: «[…] Первые теории спина электрона были несовместимы со специальной теорией относительности, если понятие «спин» получало стандартную («сильную интерпретацию») и поэтому рассматривалось как нерасширимый термин, но противоречие исчезало, если «спин» трактовался как неинтерпретированный дескриптивный термин» [Лакатос 2003, 186].

соотносящуюся, с одной стороны, в его воображении и представлении с определённым сегментом реальности, а с другой – с классом текстов, имеющих определённые признаки и традиции передачи вербальной информации. Задача переводчика всегда состоит в том, чтобы из другой системы отобрать эквивалентные элементы языкового материала […], которые бы отражали «возможный мир» первичного текста, наложенный на «возможный мир» перевода […]» [Гончаренко 2013, 173-174].

Формирование новых («конкретизированных») дискурсов на основании всё возникающих множеств не представляется возможным и вне отсутствия «новых фактов», которые, как это ни парадоксально, достаточно часто возникают ретроспективно. Понимание новизны «фактуального высказывания» в ретроспекции, безусловно, требует обоснования и нового аспекта видения (*хорошо* известного нам до этого факта). Попробуем кратко представить принципы организации данной ретроспекции. Наверное, в этом случае нужно сразу определиться с тем, как и почему мы, в принципе, фиксируем (выделяем) и понимаем новизну «фактуального высказывания» (И. Лакатос).

Во-первых, концептуальные каркасы дискурсов (как и симулякров) моделируются, в первую очередь, посредством наших *уже* имеющихся представлений, связанных с актуализацией конкретной пресуппозиции и с активизацией конкретных концептов, и, следовательно, фактуальные высказывания в этом случае не представляют никакой новизны. Другими словами, конституирование концептуального каркаса обеспечивается таким инструментом, как актуальное *на данном этапе* (для нас) фактуальное высказывание. (При том это фактуальное высказывание может являться лишь элементом множества возможных высказываний, репрезентация которого (других элементов множества) может быть совершенно недопустимой в пределах конкретного концептуального каркаса; наверное, именно в этом случае, по мнению И. Лакатоса, и наступает регрессивное состояние исследовательской программы).

Во-вторых, «До сих пор мы предполагали, что можно непосредственно установить, предсказывает новая теория новые факты или нет. *Однако новизна фактуального высказывания часто становится явной только спустя много времени*» [Лакатос 2003, 111] и «Новая исследовательская программа […] может начать с нового объяснения «старых» фактов» [Там же, 112]. Следовательно, определение новизны фактуального высказывания возможно вследствие актуализации новых (теперь сформировавшихся) смыслов/значений ранее известного концепта. Последнее происходит, скорее всего, по причине осознания некоторого несоответствия имеющегося концептуального каркаса программы новым, возможно, и не совсем артикулированным (нашим) представлениям. Следующим шагом «согласования» обнаруженного *теперь* противоречия будет попытка **ретроспективного** определения степени соответствия/несоответствия актуального *тогда* концепта и концептуального каркаса, его репрезентировавшего. В конечном итоге, это приводит, как минимум, к констатации имевшихся пробелов, или, как максимум, к констатации регрессивной обречённости данной теории (примеры, приводимые И. Лакатосом, говорят о перспективности как раз первой констатации).

Таким образом, ретроспекция обращает наше внимание, говоря образно, на ранее упущенные возможности. И это становится возможным (ретроспективный анализ может указывать проблемные шаги рассуждения) по причине того, что в момент проведения этого анализа эти проблемы уже разрешены или сняты с повестки дня за отсутствием возможности их перспективного решения.

В этой связи представляет большой интерес следующее заключение У. Эко: «Должна существовать возможность (и она действительно существует), что, подставляя D вместо A на основе метонимических связей, мы увидим, что у D есть некоторые *семы,* противоречащие *семам* A, но тем не менее мы можем, коль скоро D подставлено вместо A, сформулировать метасемиотическое утверждение A = не D» [Эко 2005, 152].

Возможны ли вообще «наблюдательные теории» вне исследовательских программ? Если учитывать фактор того, что теория, как таковая, – это конкретная

организация взаимоотношений элементов определённого качества, обусловливающая именно *такой* тип их взаимоотношений, то не будет удивительным однозначно отрицательный ответ. Мы не можем допускать обратное в силу системной необходимости самой такой организации. И тем не менее, несмотря на то, что в «Методологии исследовательских программ» автор с этим *в принципе* согласен, И. Лакатос всё-таки задаётся вопросом относительно оснований конфликта двух исследовательских программ, имеющих (якобы) недостаточность подкрепления за счёт наблюдательных теорий: «[…] «Наблюдательные» теории сплошь и рядом погружены в некоторую исследовательскую программу, а это значит, что апелляция приводит к конфликту между двумя исследовательскими программами […]» [Лакатос 2003, 114].

Таким образом, из этого следует: либо наблюдательные теории не пребывают в контексте исследовательских программ, либо конфликт исследовательских программ не имеет отношения к недостаточности подкрепления наблюдательных теорий. Итак, первое исключено по причине «включённости» наблюдательных программ в исследовательские программы (о чём говорит и сам И. Лакатос), а второе может иметь место именно потому, что конфликт исследовательских программ – это конфликт концептуальных каркасов, конституирование которых происходит на основании актуализации того или иного концепта или того или иного значения/смысла концепта. Другими словами, наши рассуждения о факте (фактуальные суждения) не могут быть таковыми вне теоретической модели (если речь не о научных фактах, то соответственно, вне религиозной и вне мифологической модели), концептуальный каркас которой организован по принципу соответствия/актуальности репрезентируемому ею явления (факта). И если мы сталкиваемся с конфликтом исследовательских программ, то нам необходимо признать, что основанием этого конфликта является очередной ***концептуальный сдвиг*** [нашего видения], а никак не «наблюдаемые» теории, изменение которых, в свою очередь, тоже является результатом того же концептуального сдвига, но на микроуровне.

Дальнейший анализ концептуальных каркасов в аспекте (предполагаемых) симулякров приводит нас к мысли о том, что это возможно и, прежде всего, на основании того, что сам симулякр невозможен вне концептуального каркаса, как такового.

О чём говорят утверждения типа: началом исследовательской программы могут быть *абстрактные утверждения* [Там же, 75], или безусловная значимость метафизических принципов в истории науки [Там же, 76]? Утверждения такого рода говорят нам, по меньшей мере, как раз о невозможности преодоления «некоторых условностей» принципов конституирования дискурса (и научного, в том числе): «Скептическое решение утверждает, что значение формируется на основе конвенций сообщества, при этом само утверждение о таком статусе значения претендует на универсальность и объективность [...] С точки зрения Патнема, если бы значение действительно формировалось в виде конвенции, то никакое сообщество не смогло бы продуцировать референциалистский, субстантивный тезис о том, что значение формируется на основе конвенции» [Суровцев, Ладов 2008, 63]. Действительно, эпистемическая ущербность («эпистемическая непоследовательность», по В. Суровцеву) подобного рода указывает, с одной стороны, на необходимость оснований, а с другой стороны, на «капитуляцию» *рациональной* обоснованности, так как **метауровень** оснований не может быть аргументирован посредством *рационального следования* (рационального объяснения).

Приведём развёрнутую мысль И. Лакатоса относительно возможных оснований абстрактных утверждений: «Если рассмотреть наиболее значительные последовательности, имевшие место в истории науки, то видно, что они характеризуются *непрерывностью*, связывающей их элементы в единое целое. Эта непрерывность есть не что иное, как развитие некоторой исследовательской программы, начало которой может быть положено самыми абстрактными утверждениями» [Лакатос 2003, 75]. Далее: абстрактные утверждения, посредством методологического расширения оснований, превращаясь в метафизические, приобретают и соответствующее качество. Поэтому возникает

множество вопросов, наиболее перспективным из которых (невзирая на всю его «изношенность»), на наш взгляд, является следующий: взаимообусловленность, собственно, *метафизики* и *физики*; то есть, исходя из истории данного вопроса, мы по-прежнему не можем определиться ни с «пограничным состоянием» данных областей, ни с причинами, предопределяющими (рациональную) обоснованность области распространения, собственно, метафизических принципов. Предельное обоснование теоретических систем всегда заканчивается для нас «сделкой»: мы договариваемся и принимаем определённое положение дел и этим констатируем невозможность своего дальнейшего *рационального* следования в указанном направлении.

Для того чтобы попытаться прояснить ситуацию со взаимообусловленностью физической картины представлений и некоторых метафизических принципов, прибегнем к следующему сравниванию. Если история науки – **непрерывность**, как утверждает автор «Методологии исследовательских программ» [Там же, 76], то, очевидно, теория относительности А. Эйнштейна и теория И. Ньютона как-то «взаимообусловлены». Во-первых, нет никаких причин для игнорирования общности элементов данных теорий. Во-вторых, именно данные элементы сделали возможным формирование огромного количества гипотез и интерпретаций картин мира, ими репрезентируемыми. Следовательно, очевидно, что данные элементы представлены различными концептами в двух теориях, но также очевидно и то, что, учитывая непрерывность истории науки, концепты элементов теории относительности были бы невозможны без концептов элементов теории И. Ньютона. Условие репрезентации концепта – это условие возможности *видеть*. Возможно, метафизическая установка Л. Витгенштейна о необходимости молчания (о которой в данной работе упоминалось неоднократно) и является принципом, указывающим на то, что сама структура концепта – это то, что в явном виде *осуществляется* тем или иным образом (становится актуальной) при возможности определённого аспекта видения. То есть определённый (для нас) набор значений и смыслов концептов неявно представлен в самой структуре той

или иной модели (для примера в случае с указанными физическими теориями – это «пространство», «время», «гравитация», «масса», «ускорение» и др.), но только лишь репрезентация этих концептов делает последние явными, по сути, *существующими* (для нас).

Таким образом, анализируя и сравнивая принципы и этапы становления концептуальных каркасов с точки зрения формирования симулякров, мы пришли к следующему заключению: во-первых, симулякр, как некая форма, поглощающая реальность [Бодрийар 1995], безусловно, невозможна вне концептуального каркаса; во-вторых, концептуальные сдвиги, являющиеся, по сути, перманентным состоянием формирования наших представлений, возможны только в пределах конкретного концептуального каркаса; в-третьих, метафизические принципы теоретических (как и не-теоретических) моделей указывают на невозможность выявления отношений рационального характера между данными принципами и их репрезентацией.

Подводя итоги первой главы можно сделать следующие выводы.

1. Сформулировано предположение о том, что конкретный концептуальный каркас (как элемент целостной системы репрезентации – языка) имеет, по сути, бесконечную возможность вариативного становления.

2. Проанализированы основания формирования нового знания с позиции критического рационализма. Сформулировано предположение о том, что конституирование нового знания становится возможным вследствие того, что: интерпретация факта (как и сам факт) с эпистемологической точки зрения становится возможной в связи с актуальностью той или иной пресуппозиции; новая пресуппозиция всегда структурирует новый концепт.

3. Сформулирован тезис, в соответствии с которым одна и та же теория, претерпевая определённые внешние изменения по отношению к её восприятию и трактовке в силу меняющейся прагматической пресуппозиции субъекта познания, демонстрирует реальность отсутствия системообразующего критерия, который смог бы явно актуализировать дефиницию концепта «иррациональный». Таким

образом, онтология дискурса определяет концептуальный каркас как раз посредством репрезентации конкретных концептов.

В итоге в первой главе сделано заключение о том, что проблема возможных и невозможных оснований пресуппозиции может быть рассмотрена только на основании анализа картины исследуемой реальности/картины мира. Факт, как и концепт, невозможен вне пресуппозиции. Процесс понимания обязательным образом связан с возможностью и необходимостью (как в случае адаптации знания, так и в случае конституирования *нового* дискурса) формирования концептов.

Глава 2. Реальность дискурса как структурированная экзистенциальность

В контексте осуществляемого исследования пресуппозиция рассматривается с точки зрения феноменологической теории значения Э. Гуссерля: «никакая мыслимая градация не может составлять переход между идеальным и реальным» (URL:http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000062/index.shtml).

Определены возможные основания тождества и возможные взаимосвязи между концептуальным каркасом и языком (языком науки). Также предполагается проанализировать возможные предпосылки и роль «наивных догадок» (И. Лакатос) в аспекте феноменологической теории значения.

Поскольку картина исследуемой реальности, как и экзистенциальность дискурса, возвращает исследование к проблеме факта, то и природа этого явления рассматривается нами тоже как дискурсивная. В связи с этим также имеет значение и анализ обусловленности факта пресуппозицией (вопросы, связанные с появлением или изменением факта, имеют отношение к пресуппозиции факта).

Анализ роли и значения «целостности теоретического и эмпирического ландшафта» (И. Лакатос) с точки зрения нетранспарентной природы факта может помочь в понимании механизма формирования концептов, как основополагающих элементов онтологии дискурса.

Также рассматривается подход К.–О. Апеля к вопросу о взаимоотношении языка logic of science и обыденного языка с точки зрения метафизики Платона. Анализируется, имеет ли теория верификации отношение к метафизике Платона как к концепции, обусловившей логику предметного мышления, или как к концепции вечных сущностей, перманентно преодолевающей релятивизм. На основании не-тождества *выявления* и *понимания* формы предполагается, что экстраполяция знания обусловлена феноменом «экзистенциала» (М. Хайдеггер). В этой связи тематизирована роль и значение трансценденций в процессе адаптации и конституирования знания субъектом познания.

3.2.1. Роль и значение трансценденций Э. Гуссерля в процессе понимания и структурировании факта

Как было указано в предыдущих параграфах, понимание как объект в представлении нео-постпозитивистской парадигмы сопряжён с проблемой рациональности. И понимание, как процесс структурирования мира, всегда обусловлено пресуппозицией, основания которой, по сути, метафизичны, что неоднократно рассматривалось и представителями других философских направлений (экзистенциализм, феноменология, герменевтика и др.). Поэтому одной из важных проблем современного гуманитарного знания и является понимание с точки зрения рациональности/иррациональности дискурса (как уже отмечалось, отсутствие смысла не является бессмыслием, по утверждению Л. Витгенштейна). Понимание, как неотъемлемый компонент деятельности, обусловленное определённой структурой, конституирует определённым образом и саму деятельность: картина мира – это одновременно и результат, и реальная возможность деятельности.

Неадекватность восприятия процесса понимания, а значит и мира, так как последний невозможен для нас вне процесса понимания, продолжает на протяжении трёх последних столетий формировать устойчивое комплексное представление о единственно возможном приоритете познавательного процесса

– рациональном факторе. Поэтому актуальность проблемы рациональности/иррациональности дискурса в период становления принципов новой научной и философской парадигм на данном этапе недопустимо игнорировать.

В начале XX в. Э. Гуссерль пришёл к следующему заключению: «Объективное пространство, объективное время и вместе с ними объективный мир действительных вещей и процессов – всё это трансценденции» [Гуссерль 1994, 8], но именно они-то как раз и являются основополагающим элементом конституируемого мира (как спекулятивного, так и эмпирического). Следовательно, проблема корреляции мира трансценденций и мира феноменологически актуального − это проблема когнитивная, имеющая онто-гносеологический характер.

Э. Гуссерль убеждён в том, что «[…] Объект есть единство сознания, которое может выявиться в повторных актах (следовательно, во временной последовательности) как то же самое [единство], [как нечто] идентичное в интенции, которое может быть идентифицировано в произвольно многих актах сознания […]» [Там же, 123-124], − иными словами, *объект* тождественен реальности, но вся сложность в том, что конституирование «объективного» времени происходит в самом времени, то есть в «Теперь» [Там же, 35-36], которое тоже имеет длительность, а поскольку длительность – это ретенция и бесчисленное/бесконечное количество их комбинаций, то объект как единство сознания конституируется так, что каждой точке пространства соответствует конкретный момент времени. Следовательно, проблема конституирования «объективного» времени неразрешима, так как для сознания, непрерывно длящегося, невозможно конституирование того, что есть не-длящимся. Таким образом, «объект как единство сознания» делает вновь актуальным вопрос о дискретности/непрерывности мира. Отрицать единство сознания в объекте бесперспективно, так как − это суть основание возможности «проявления» самого сознания (и его интенциональной сущности), а допускать возможность сознания (и его интенциональности) как точечно заданных/ограниченных

континуумов, то есть как некую дискретную сущность, нецелесообразно, потому что время – это, в том числе, и непрерывная длительность с позиции интенциональной заданности сознания.

Таким образом, проблема интенциональной заданности сознания представляется актуальной как в контексте возможных отношений: субстанция – акциденция (несущественный признак), так и в контексте отношений: каузальности – детерминированности: «[…] Любой анализ […] субстанции и акциденции прежде всего должен вернуться в имманентно – феноменологическую сферу и выявить здесь сущность феноменологической субстанции и феноменологической акциденции, точно также как каждое прояснение сущности времени приводит назад к доэмпирическому времени» [Там же, 149-150]. Вопрос о «доэмпирической» субстанции, также как и вопрос о «доэмпирической» акциденции может быть рассмотрен только с позиции прафеномена. В противном случае невозможно объяснить, каким образом область понятия «субстанция» не исключает область понятия «акциденция»: несуществующее свойство предмета, преходящее состояние наряду с сущностью всех вещей и явлений. Феноменологическая акциденция является атрибутом феноменологической субстанции, то есть свойство, исключённое в реальном положении вещей, совершенно необходимо в сфере феноменологического анализа, вне которого конституирование и реального положения вещей невозможно. Конституирование реального (для нас) положения дел (модели реальности) – это процесс, обусловленный конституированием временного объекта. Проблема «объективного знания» [Поппер 1983, 459] в этом случае может рассматриваться как проблема онтологии дискурса в самом широком смысле. Поскольку знание конституируется параллельно также конституируемой действительности, постольку несложно предположить, что мы имеем дело с взаимообусловливающими системами, потому как обе они являются результатом пресуппозиции, природа которой, естественно, тоже «доэмпирическая». Одной из таких пресуппозиций может являться и аксиома как корреляция: аксиома как моделирующая возможность какой-то конкретной

соотнесённости, которая, в свою очередь, ни что иное, как модель (объекта, ситуации, знания и т.д.). Таким образом, система отношений: знание – действительность обусловлена проблемой высказывание – наблюдение. В этой связи актуально следующее рассуждение П. Фейерабенда: «Существуют не два отдельных акта […], а лишь о д и н: произнесение в определённой ситуации наблюдения высказывания «Луна сопровождает меня» или «Камень падает по прямой линии»» [Фейерабенд 2007, 84]. Связь «явление» − «слово» – это проблема, в какой-то мере представленная афоризмом Л. Витгенштейна как: «Мир – это факты в логическом пространстве» [Витгенштейн 1994б, 5] (то есть «факты» вне логического пространства, которое есть само по себе объектом, конституируемым языком, невозможны?). В противном случае для нас не было бы затруднительным ***мыслить*** то, что ***не суть*** (известный тезис Парменида) и, следовательно, высказываться по поводу того, что не является феноменом. Основополагающая проблема бытие – мышление наглядно демонстрирует ущербный характер всевозможных умозаключений типа: «это (т.е. нечто) […] есть объект мышления, т.к. […]», а «это […] − объект чувственно воспринятый…». Другими словами, языковая реальность – это та реальность, которая определённым образом гипостазирует мир явлений/феноменов как некий единый континуум, упорядоченный определённым образом. При этом очевидна и условность корреляции элементов континуумов, часть из которых наделена статусом *рационального*, а часть – статусом *иррационального*.

Проблема пресуппозиции – проблема феноменологическая. Любое высказывание обусловлено пресуппозицией, а основания последней имеют самые неопределённые очертания. Поэтому, вслед за Л. Витгенштейном, можно предполагать и пресуппозициональную обусловленность логического пространства. Достоверность оснований пресуппозиции демонстрирует следующее рассуждения П. Фейерабенда: «Выражаясь парадоксально (но не ошибочно), можно сказать, что *Галилей изобрёл опыт, содержащий метафизические составные части*» [Фейерабенд 2007, 104], то есть основания пресуппозиции настолько же достоверны и спекулятивны, насколько

достоверным и спекулятивным является определяемая нами рациональность/иррациональность какого-либо дискурса. Пресуппозиция, как и трансценденции, – обязательный элемент конституируемой модели действительности, основания которой могут обладать достоверностью только конвенционально [Витгенштейн 1994в]. Данное предположение − это ещё один аргумент относительно условности противопоставления рациональности − иррациональности дискурса: научного, религиозного, мифологического. «Наиболее симптоматичным является анализ роли метафоры в научном познании. […] Рорти отметил, что метафора – это всё-таки не шум в языке, а «использование слова с целями, отличающимися от тех, которые осуществляются в языковой игре»» (URL: http: // philosophy. ncs.ru/life/jornals/philscience/5_99/02_syrov.htm).

Таким образом, с точки зрения современной проблематики онтологии дискурса «оппозиция», представленная Л. Витгенштейном в «Философских исследованиях»: «Я знаю…» − «Я думал, что знал…», является совершенно актуальной по следующим причинам: во-первых, два разных положения дел репрезентируют различные факты (а факт как феноменологический объект – это единственно возможная реальность настоящего момента, то есть реальность «времени и пространства»), во-вторых, что невозможно не заметить, оба положения дел, репрезентируя одну ситуацию, являются конституэнтами одного и того же сознания в различные временные моменты. В чем разница между ***думал***, ***что знал*** и ***знаю***? Или, возможно: думал…, но: думаю, не знал?

Утверждение, что факт как объект, репрезентация которого – это обязательное условие для возможности его конституирования индивидуальным сознанием, достаточно неоднозначно. Невозможно говорить о том, что неактуализировано, например: «Я видел, что там ничего не видно». Такая синтаксическая конструкция является тривиальным аргументом заключительного тезиса «Логико-философского трактата»: «О чём невозможно говорить, о том следует молчать» [Витгенштейн 1994б], поэтому «ничего» в данном контексте – это невозможность или отсутствие факта. Временной аспект

здесь является ключевым, так как никогда нельзя предугадать, когда же конкретно «случится» переход «знал» − «думал» (и «случится» ли вообще?). «В сознании непосредственно созерцающего схватывания временного объекта, например, мелодии, воспринимается теперь слышимый такт или тон, или часть тона, но не воспринимается то, что созерцается в данный момент как прошлое. «Схватывания» непрерывно переходят здесь друг в друга, они имеют границу в «схватывании», которое конституирует Теперь, но которое является только идеальной границей. По Э. Гуссерлю, мы имеем только один-единственный континуум, но постоянно модифицирующийся [Гуссерль 1994], т.е. факт как объект феноменологический (как, возможно, идеальная модель) a priori конституирует фрагмент реальности как нечто, пребывающее во временном потоке (настоящее, прошлое, будущее) и имеющее возможность «абсолютной» модификации (когда мы утверждаем: из противоречия следует всё, что угодно, – мы фактически констатируем идеальную возможность какого-либо положения дел и одновременно отрицаем не саму возможность, а её *перспективность*). В противном случае невозможно утверждение – оппозиция: «Я знаю» − «Я думал, что знал», но данная оппозиция как ретроспекция является совершенно естественным/нормативным примером умозаключения: «Я знаю…» − «Я думал, что знал…» → з н а ю, ч т о н е з н а л. Временной аспект, по Э. Гуссерлю, как Теперь, ретенция и протенция − это один из аспектов, конституирующих как факт, так и возможность его модификаций, но это не единственно возможный аспект бесконечных модификаций факта. Абсолютно точно можно утверждать, что данная «бесконечность» модификаций факта не является индивидуальной прерогативой, она имеет универсальный характер и актуализация какого-либо элемента множества – это всего лишь констатация индивидуального аспекта видения в конкретной временной точке.

Воспроизведение партитуры Баха в XIX в. и музыка Баха сегодня – это разные произведения ввиду актуальности культурно-исторической парадигмы, индивидуальной манеры исполнения, широкого использования высоких технологий в процессе изготовления музыкальных инструментов и т.д., потому

возможно ли, оправдано ли в этом случае утверждение Л. Витгенштейна «Я думал, что знал»? Исходя из вышеприведённого, возможно и: *знал…* и *знаю…* Оба варианта правомерны и естественны, так как предусмотрены грамматической структурой, – положение дел имеет место быть.

Понимание как процесс трансцендентный с позиции нео-постпозитивизма (с позиции априорной приоритетности фактора r a t i o) маловероятно: метафизические основания опыта [Фейерабенд 2007, 92] – нонсенс. Хотя язык (в том числе и «язык наблюдения») – действительность – это как раз такая система отношений, которая не может быть структурирована вне фактора трансценденций: конституирование мира как первичного (так называемый «язык наблюдения»), так и вторичного (метаязык) обусловлено пресуппозицией, природа которой неизвестна. Игнорирование данного факта детерминирует формирование и развитие антисистем, что, в свою очередь, обусловливает формирование псевдо-представлений. Неслучайно, с точки зрения истории науки можно привести множество примеров так называемых «превращений» научных представлений в псевдо-представления, хотя это (по определённым причинам) и не рассматривается как нечто недопустимое, то есть констатация данного положения вещей воспринимается, минимум, как нормативная.

Однако, конституирование любой модели (действительности) сопровождается и формированием нового понятийно-категориального аппарата, и именно этот процесс является показателем устойчивости/изменчивости реально существующей парадигмы (картины мира).

3.2.2. Дискурсивность факта

Сколько бы мы не пытались выяснить природу тождества между концептуальным каркасом и языком (вслед за И. Лакатосом), мы неизбежно сталкиваемся с проблемой семантического (возможно, *дискурсивного*) сдвига, так как концептуальный каркас, помимо всего прочего, является и специально организованным инструментом упорядочивания некоторых взаимосвязей. Язык

(даже если это и *язык науки*), с одной стороны, как коммуникативное средство, а, с другой, как система, репрезентирующая субъектно-объектные отношения, предполагает намного более широкую область возможного применения, поэтому, обладая высокой степенью возможного абстрагирования, язык не может быть концептуальным каркасом, атрибутивным признаком которого является как раз его прикладной характер (то есть его «специализация», а значит, и «спецификация»).

И. Лакатос предлагает следующее: «Можно было бы сказать, что положительная и отрицательная эвристика дают вместе (неявное) определение «концептуального каркаса» (и, значит, языка). Поэтому, если история науки понимается как история исследовательских программ, а не теорий, в этом приобретает определённый смысл утверждение о том, что история науки есть история концептуальных каркасов или языков науки» [Лакатос 2003, 181]. Если понимание истории науки как истории исследовательских программ выглядит обоснованно (с точки зрения когнитивных процессов), то рассмотрение истории концептуальных каркасов как языков науки обоснований не имеет (даже в самом тексте И. Лакатоса). В этой связи возникает вопрос, каким образом при описанном И. Лакатосом положении дел становится возможным смещение дискурса, ведь именно на основании последнего формируются новые (или модифицированные) концептуальные каркасы? Другими словами, как возможен новый концептуальный каркас при наличии «старого», давно сформировавшегося, языка науки. Возможно, в данном случае более корректным было бы предположение о том, что конкретный концептуальный каркас, как элемент целостной системы (репрезентации) – языка, имеет, по сути, бесконечную возможность вариативного становления.

Очевидно, здесь имеет смысл вернуться к ранее рассматриваемой проблеме пресуппозиции, так как то, что обеспечивает возможность вариативного становления связано как раз с природой пресуппозиции. К тому же, как уже отмечалось, и сам И. Лакатос, как апологет рациональных *последовательностей*, не видит *непоследовательности* в рассуждении Д. Уоткинса по поводу

логических разрывов: «[…] Логический разрыв между предложениями и предписаниями в метафизико-методологической сфере обнаруживает себя уже в том, что тот же самый учёный, который отвергает метафизическое учение как таковое, может следовать ему же, если оно выражено в форме предписывающих высказываний» [Watkins 1958, 356-357]. То есть мы можем сколь угодно долго до бесконечности настаивать (по тем или иным причинам) на приоритетности для всех научных контекстов рациональных последовательностей, даже если при этом обнаруживаются факты следования метафизическим учениям, так как в конечном итоге последние на определённом этапе можно представить и в качестве не совсем метафизических*.

Что же касается пресуппозиции с точки зрения лингвистики и с точки зрения логики: «Н. Д. Арутюнова, рассматривая прагматические (или ситуативные) пресуппозиции как те «предпосылки и предварительные условия, которые, не входя в языковое значение высказывания, создают почву для его употребления и позволяют достигнуть коммуникативной цели»; Э. Кинан** […] пишет: «Пресуппозиции – это условия, которым должен отвечать мир для того, чтобы высказывание могло быть воспринято в его прямом смысле»; логики, в отличие от лингвистов, наряду с пониманием пресуппозиции как представления о существовании объекта и его единственности, рассматривают пресуппозиции как особый вид логических отношений между высказываниями. Пресуппозиция в таком аспекте определяется как разновидность отношения логического следования наряду с импликацией» (URL: http://www.phil63.ru/presuppozitsii-v-logike-i-lingvistike).

Следовательно, как возможность, пресуппозиция делает необходимым метафизические предпосылки того или иного знания, то есть той или иной

---

* Попросту говоря, мы всегда имеем возможность сыграть в ***такую-то*** языковую игру (Л. Витгенштейн), в которой благодаря некоторым «предписывающим высказываниям» метафизические установки будут лишены метафизического статуса, по договору.

Вся проблема в том, что именно такое положение дел отрицается как невозможное самими нео-постпозитивистами.

**Цит. по англ. изд.: *Keenan E.* Two kinds of presupposition in natural language. In "Studies in linguistic siantics". N. J. 1971.

теоретической системы, исследовательской программы и т.д. Как возможность логического следования, пресуппозиция делает необходимым определённые отношения (*логического следования*) между высказываниями этой теории или программы. И если мы констатируем «присутствие» метафизических установок – предписаний, то мы должны констатировать и аргументировать саму возможность такого *со-присутствия*. Скорее всего, дело в том, что данное *со-присутствие* мы полагаем, исходя из того, что (для нас) метафизические установки обладают **определённым значением**, которое и позволяет нам констатировать *логическое* следование. Исходя из феноменологической теории значения, мы должны признать, что «Между выражением и значением существует не реальная, но интенциональная связь» (URL: http://lebenswelt.narod.ru/dictionary.htm).

Обратимся к следующему рассуждению У. Эко: «Если раннее Средневековье считало своими философскими истоками тексты позднего неоплатонизма, то есть Августина, и те произведения Аристотеля, которые входят в «Старую логику», то к началу XII века в сферу схоластической культуры постепенно попали другие работы Аристотеля […] Католическая церковь канонизовала […] Фому Аквинского […], но ни одного из поборников современной логики. Притом никто из современных логиков не был еретиком. […] эти-то занимались иным. […] они занимались организацией мышления» [Эко 2012, 566-567]. Что это, то есть как мы должны понимать и объяснять возможность подобных «переходов» (в терминологии И. Лакатоса – сдвигов) в пределах одной и той же теоретической системы, в данном случае – системы аристотелизма? Что подразумевается под организацией мышления, если У. Эко утверждает, что Фома Аквинский «перевернул всю философию христианства» [Там же, 570], несколько *уточняя*/совершенствуя мысли предшественников? Таким образом, утверждение об *уточнении* мыслей приводит нас к вопросу о возможных основаниях такого утверждения в пределах не только одной теоретической

системы, но и в пределах теологического дискурса[*], так как аристотелизм периода Августина и периода Фомы Аквинского функционировал исключительно в теологическом дискурсе. Итак, с точки зрения интенционального аспекта значения (интенциональности связи между значением и выражением) мы можем предположить следующее: различное функционирование системы (в том числе и концептуального каркаса) в пределах одного и того же дискурса становится возможным только при условии изменения онтологии данного дискурса, чем в дальнейшем и определяется возможность других/новых вариантов значений ранее сформированных концептов. Именно интенциональность связи между значением и выражением обусловливает возможность вариативности концептуальных каркасов.

Исходя из последнего предположения, обратимся к проблеме «наивных догадок» (И. Лакатос) в аспекте феноменологической теории значения. Что представляет собой «наивная догадка» И. Лакатос объясняет[**], а каковы её роль и значение − нет. Во-первых, апологет рациональных реконструкций всё-таки вынужден констатировать наличие наивных догадок, что указывает не только на невозможность игнорировать не совсем *рациональные* пропозиции, но и на определённую роль, ими выполняемую, так как «наивные догадки» вне зависимости от их валидности фактически образуют некую бинарность, то есть *рациональная* реконструкция приобретает соответствующее качество, отталкиваясь от своей возможной противоположности, при этом отрицая качество данной противоположности. Во-вторых, если иметь в виду, что «наивная догадка» − это неотъемлемый элемент противоположности, то нужно признать и саму необходимость этого элемента, так как в противном случае

---

[*] Именно это подчёркивает У. Эко: «Тут-то и совершился переход от исключительно метафизического и богословского дискурса к разбору множественных тонкостей и нюансов, изучаемых логикой как то самое […], что унаследовали мы от средневековой мысли» [Эко 2012, 566].

[**] «Рациональная реконструкция истории науки не обещает авторам «наивных догадок» достойного вознаграждения за их муки» [Лакатос 2003, 99] и «[…] «наивная догадка» Декарта и Эйлера о том, что для всех многогранников была справедлива формула V – E+F=2, была неверна и избыточна в свете дальнейшего развития математики […]» [Там же, 190].

данная бинарная система будет невозможна, а следовательно, мы не сможем увидеть и конкретного «дальнейшего развития математики».

Что же касается собственно иррациональной природы «наивных догадок», то здесь следует признать следующее: если любое выражение с точки зрения феноменологической теории значения имеет значение, то и «наивные догадки», являясь в определённом (научном) дискурсе иррелевантными, тоже обладают значением, которое, в свою очередь, конституирует определённый (нерациональный) дискурс, как альтернативный применительно к рациональному. Поэтому вопрос о том, мог ли *состояться* конкретный рациональный дискурс без альтернативного пока остаётся открытым.

Для рассмотрения проблемы возможной альтернативности дискурса перейдём к анализу факта с точки зрения феномена противоречия. Здесь нас будут интересовать два следующих подхода: согласно первому, противоречивость факта – это его достоинство (Г. Гегель), согласно второму, противоречивость факта – это его фундаментальное свойство (антифундаменталисты). «*Анархическая позиция* по отношению к привитым программам заключается в том, что анархия в основаниях возводится в ранг добродетели, а противоречие понимается либо как фундаментальное природное свойство, либо как показатель конечной ограниченности человеческого познания […]» [Лакатос 2003, 95]. Итак, если исходить из того, что противоречивость факта – это его достоинство, то мы можем утверждать, что именно это *достоинство* является основанием возможности его дальнейшего развития и новых его интерпретаций (хотя последние часто приводят как раз к результатам, отрицающим правомерность изначальной интерпретации факта*). Другими словами, переинтерпретации факта – это своеобразное *следствие* его противоречивой природы, то есть поскольку факт – это констатация определённого положения дел, а *положение дел* подвергается перманентной модификации по причине субъективности видения автора, его репрезентирующего, то изменившееся положение дел, как

* Примером таких *новых* последующих интерпретаций является история исследовательских программ в изложении И. Лакатоса (пролиферации теорий и т.д.).

вновь обнаруженные обстоятельства, естественным образом обеспечивают и новое положение вещей (здесь важно особо отметить следующее: *вновь обнаруженные обстоятельства* становятся возможными только на основании более ранней репрезентации положения дел). Следовательно, мы можем утверждать, что противоречивость факта с точки зрения достоинства противоречия является основанием бесчисленных возможностей интерпретации.

Что же касается антифундаметалистского подхода, то здесь мы сталкиваемся с констатацией ограниченности познания, так как именно бесчисленное количество возможных интерпретаций указывает на невозможность (для нас) той одной (*единственной*) интерпретации, которая могла бы соответствовать *истинному* положению дел вне конвенционального подхода. Другими словами, антифундаменталисты, настаивая на том, что противоречивость факта является фундаментальным свойством, утверждают, что последнее есть показатель ограниченности познания (возможно, показатель *априорный*).

Таким образом, если мы принимаем утверждение о том, что противоречивость факта (системы) является его достоинством, то мы соглашаемся с тем, что процесс познания не может быть ограничен, по определению. Если же мы соглашаемся с утверждением антифундаменталистов о том, что противоречивость факта – атрибут ограниченности познания, поскольку познание становится бесконечным и постоянно обновляющимся *вариантом*, то мы вынуждены принять и то, что перманентность процесса познания (познавания) – свидетельство нашего перманентного не-знания. Значит, при двух противоположных взглядах на проблему непротиворечивости факта (системы) мы приходим (весьма парадоксальным образом), по сути, к одному и тому же заключению: бесконечность познания обусловлена ограниченностью наших познавательных способностей.

В этой связи возникает следующее предположение: невозможность непротиворечивости факта, обоснованная нами, как минимум, в какой-то степени предопределяет необходимость симулякра, так как основанием любого симулякра является условие противоречивости факта (системы). Для

подтверждения данного предположения воспользуемся анализом подхода Ф. Рамсея к противоречивости закона исключённого третьего, представленного В. Суровцевым: «Здесь, ссылаясь на Аристотеля, он (*Рамсей* – п. м. – М. Г.) приводит следующий аргумент: даже если считать, что наряду с истинными и ложными высказываниями есть ещё какие-то, скажем сомнительные, высказывания, то вполне можно задать вопрос о том, является ли данное высказывание сомнительным или же нет. Сомнения относительно истинности или ложности ответа на данный вопрос порождают следующий вопрос о сомнительности или несомненности данного ответа и т.д., до бесконечности. Подобная бесконечность свидетельствует в пользу того, что сомнения в обоснованности закона исключённого третьего столь же не обоснованы, как и сам этот закон. Таким образом, даже если в пользу закона исключённого третьего и нет достаточных априорных оснований, то их также нет и против него» [Суровцев 2012, 11]. Обратим особое внимание на то, что если отсутствуют основания утверждения, то обязательным образом они будут отсутствовать и относительно опровержения (данного утверждения). Следовательно, именно невозможность одновременной обоснованности как утверждения (высказывания, факта), так и опровержения даёт право предполагать, что это и является основанием *дискурса симулякра* (по крайне мере, одним из возможных оснований).

Учитывая вышеизложенную аргументацию относительно природы противоречивости факта и её следствий, естественным образом возникает вопрос о том, как, собственно, *появляется* факт, и какое отношение к этому имеют новые теории. *Появление* факта, очевидно, имеет отношение и к его видоизменению, то есть если мы говорим о концепции «языковых игр» Л. Витгенштейна (здесь имеется в виду **факт** формирования нового представления о значении слова как его употреблении), то должны помнить и о том, что предшествовало формированию этой концепции (как минимум, онтологическая установка Трактата о периодической невозможности говорить, анализ языковой картины мира Августина и многое другое). Значит, определённая

последовательность представлений, структурирующая область факта (актуального для нас *сейчас*), имеет определённое отношение и к организации самой этой области. Однако, И. Лакатос утверждает, что «предложения наблюдения не «вызывают к жизни» какие-либо конкретные теории» [Лакатос 2003, 200]. Рассуждая по поводу значения экспериментов, опровергающих либо подтверждающих ту или иную физическую теорию, он приходит к заключению о том, что они не имеют сами по себе решающего значения, так как достаточно часто приводят исследователей к ранее известному положению вещей; при этом И. Лакатос обращает внимание на **отношения**, выстраиваемые **между различными**, *ни на что не влияющими,* **экспериментами**, которые (каким-то, правда, не совсем понятным) образом приводят нас всё-таки к новым теориям, а значит, и к установлению/констатации новых фактов*.

Так что же способствует появлению новых теорий, как, в принципе, и появлению новых предложений наблюдения, и является ли рациональным утверждение об априорном статусе последних? Невзирая на риторический статус последнего вопроса, необходимо обратить отдельное внимание на нюанс совершенной произвольности «первоначальной формулы Планка» [Там же, 200-201]. Дело в том, что сам М. Планк рассуждает следующим образом: «Даже если формулу для излучения предполагать справедливой с абсолютной точностью, то всё же она имеет только формальный смысл удачно угаданного закона. Поэтому со дня установления этой формулы я был занят тем, что старался придать ей истинный физический смысл» [Планк, 1975, 660]. Из чего с неизбежностью следует, что вышеуказанная *произвольность* формулы, являясь таковой (произвольностью) в аспекте индивидуального исторического переживания (опыта), вовсе может и не быть таковой в аспекте коллективного исторического переживания (опыта). Другими словами, то, что *теперь* для *конкретного индивида* (в силу его индивидуальной обособленности), кажется произвольным,

* «Слишком просто было бы сказать, что эксперименты Луммера–Прингсгейма положили конец классической теории, но были адекватно объяснены квантовой физикой. [...] первые варианты квантовой теории Эйнштейна имели *своим следствием* закон Вина и потому были не в меньшей степени опровергнуты экспериментами Луммера–Прингсгейма, чем классическая теория», - И. Лакатос [Лакатос 2003, 126].

одновременно может и не быть таковым для *другого конкретного индивида* либо *тогда,* либо *до этого*, так как в первом случае *произвольность* соотношения «формального смысла» с «истинным физическим смыслом» – это невозможность в силу известной временной направленности, а во втором случае – в силу *возможно* уже существующих (то есть актуальных) «физических смыслов», которые уже никак не смогут поспособствовать *произвольности* «формальных смыслов».

Следовательно, и в первом, и во втором случае мы сталкиваемся с произвольностью как со следствием неизвестности, но в одном случае данная *неизвестность* обусловлена непониманием и незнанием (φύσις), а в другом случае – с незнанием (или с неосведомлённостью) дискурса исследовательских программ. В итоге: *произвольность* может определяться нами как таковая лишь на основании собственной неосведомлённости.

В свою очередь, вышеприведённая аргументация не только убеждает нас в мысли об актуальности *интеллектуальной интуиции* Ф. Шеллинга [Шеллинг 1987] (ибо определение статуса произвольности имеет всегда сугубо произвольный характер: до-рефлексивная стадия понимания так и не приобрела усилиями позитивистов статус ниспровергнутой), но и, что не менее важно, в том, что *произвольность* самой целостности теоретического и эмпирического ландшафта [Лакатос 2003, 129] тоже определяется весьма произвольно, так как в противном случае мы бы ***всегда*** знали/предвидели тот или иной факт. Используя терминологию М. Планка, можно предположить следующее: физический смысл становится известным по причине **возможности** (на данном этапе) некоторой соотнесённости со смыслом формальным. Определение же самой этой возможности и её оснований пребывает, очевидно, в той же плоскости, что и определение произвольности, как феномена. Другими словами, за кажущейся произвольностью целостности ландшафта присутствует уже каким-то образом сформировавшаяся пресуппозиция, конституирующая, в конечном итоге, *произвольную* возможность того или иного факта. Целостность того или иного ландшафта, таким образом, обусловлена самой природой факта.

Возвращаясь к вопросу о взаимодействии всех (возможных) компонентов программ в контексте конкретной исследовательской программы, можно констатировать: модель исследовательской программы, определяясь с выбором той или иной *произвольности*, безусловно, пользуется принципом целесообразности, которая, в свою очередь, и определяется возможностью той или иной *произвольности*. В противном случае перенасыщение «*теориями скороспелой рациональности*» [Там же, 135] было бы в принципе не возможно.

3.2.3. Экстраполяция знания в аспекте экзистенциальности дискурса

Анализ различных систем представлений, а также принципов, их организующих, видится весьма неоднозначным, если не учитывать роль и значение обыденного языка в процессе конституирования мира. Поскольку за последнее столетие философия языка сконцентрировала своё внимание на семантико-синтаксическо-прагматическом аспекте формального языка, отказав обыденному языку в праве на анализ, постольку кажется крайне интересным проанализировать вслед за К.–О. Апелем проблематику выявления/понимания формы в контексте обыденного языка, и в связи с этим рассмотреть вопрос относительно предопределённости экстраполяции знания экзистенциальностью дискурса.

«Стремление поставить язык под контроль точного мышления ведёт к тому, что подлинная «действительность» […] языка полностью утрачивается в описываемом или конструируемом языке и вновь всплывает в описывающем или конструирующем языке, т. е. как «метаязык». Но предельным «метаязыком» оказывается «обыденный язык», не мыслимый точно, а значит и чисто предметно» [Апель 2001, 20-21], – таков вывод К.–О. Апеля относительно схемы отношений/взаимодействия *язык – мир*. Другими словами, язык как средство выражения или конструирования мира, определяясь миром, определяет мир. Парадоксальность последнего предположения ни в коей мере не превышает степени парадоксальности предположения о том, что априорное может быть

темой мышления [Там же, 21], так как схема, предполагающая нечто в качестве a priori, конституируется в дальнейшем *этим* a priori. Если К.–О. Апель рассматривает язык как средство обозначения смысловой структуры мира (данное предположение контекстуально с точки зрения тезиса Л. Витгенштейна: «Мир – это факты в логическом пространстве»), то возникает вопрос о собственно *структуре мира*, то есть о том, как последняя соотносится со схемами, её репрезентирующими? Учитывая, что априорное является или может являться темой мышления, структура мира (то есть не только *смыслы* данной структуры) тоже может быть объектом мышления, но, как и в случае с априорностью, исключительно только посредством языка как средства обозначения смысловой структуры мира. Следовательно, схемы, репрезентирующие структуру мира, – это такие прафеномены, конституирование которых определяется не только исторически (потому что субъект познания всегда историчен), но и онтологически (субъект познания предопределён не только априорно, но и апостериорно с эпистемологической точки зрения). Именно поэтому мы не можем аргументированно отрицать того, что синхрония схем мифологического, религиозного, научного миропонимания непрерывно *сопровождает* субъект познания.

Размышляя над проблемой онтологической редукции, К.–О. Апель формулирует следующий тезис: «[…] когда культурный кризис угрожает всеобщим смысловым релятивизмом, наблюдается возрождение платоновской концепции» [Там же, 16]. Каким образом данное утверждение соотносится с вопросом о возможности сохранения смысловой значимости в рамках философии языка? Во-первых, следует обратиться к тому, что сам К.–О. Апель определяет, как усмотрение различенной структуры идей и чистых значений, лишь закрепляющихся в сознании посредством языка [Там же, 175]. Дело в том, что **de facto** мы сталкиваемся в этом случае со следующим: структура идей, чистые значения, то есть всё то, что имеет отношение к чистым сущностям в аспекте платоновской философии, не является сопричастным к языку как средству выражения. (Как в этом случае преодолевается «пропасть» между

сущностью (в каком-то смысле означаемым) и означающим – вопрос, явно выходящий за рамки причинно-аналитического контекста). Поэтому сама репрезентация схемы *закрепления* в сознании идеи, значения и т.д., очевидно, и является реализацией возможности осуществления ранее случившегося пред-понимания. Процесс придания/получения/актуализации смыслов определяется ввиду необходимости, следовательно, причинно-аналитически; дискурс предопределяет и полагание, и следование. Во-вторых, что касается собственно рамок философии языка, то здесь необходимо остановиться на проблеме *компетенций* философии языка, то есть на том, что и почему входит в данную исследовательскую область. Но если учитывать известную «непрекращающуюся» дихотомию «язык» – «метаязык», то это бесперспективно, потому что в любом случае редукция *языка* возвращает нас к так называемому обыденному языку, который, сам по себе являясь эпифеноменом, никак *не объясняет* связь означаемого и означающего. Другими словами, компетенции философии языка не могут не использовать таких оснований, которые имеют прямое отношение к чистым значениям и сущностям, а не к средствам их выражения*.

Обратимся в этой связи к феноменологии Э. Гуссерля: «Та […] взаимосвязь, какая имеет место между индивидуальным предметом и сущностью, согласно с чем каждому индивидуальному предмету принадлежна некая сущностная наличность – в качестве *его* сущности, равно как и наоборот […] закладывают основу для соответствующего сопряжения друг с другом наук о фактах и наук о сущностях […] для *геометра*, исследующего не действительное, а «идеальные возможности», не положение дел, а сущностное положение дел, вместо опыта *в качестве акта самого последнего обоснования* выступает *высматривание сущности*» [Гуссерль 2009, 42-43]. Как *высматриваются* сущности или посредством чего возможно такого рода *высматривание*? Вопрос, требующий

* Проблема только в том, что вне логического пространства для нас нет фактов, а стало быть, и мира, по Л. Витгенштейну.

новых, *других* обоснований, то есть обоснований, не лежащих в плоскости «язык» – «метаязык».

Ничего нового, если не учитывать следующий нюанс: рассмотрение (возможного) онтологического разнообразия, представляемого традиционно посредством вышеуказанной схемы (язык – метаязык)* трансформировалось в схему анализа онтологии дискурса. Из этого следует, что классическая феноменология, ориентируясь на метафизику Платона, не только оказалась в таком же затруднении, как и сама платоновская метафизика [Апель 2001, 21], но и некоторым образом трансформировала представления об априорно-апостериорном *порядке* конституирования мира субъектом познания как дискурсивном образовании, определённом следующими уровнями: бытием, сущностью, индивидуацией, каждый из которых соотносится с миром (факты в логическом пространстве), смыслом (истинно сущее, как минимум, *здесь* и *сейчас*) и собственно субъектом познания, основополагающая функция которого заключается в *соответствующем соотнесении* мира и смысла**.

Тем не менее, и в анализе онтологии дискурса мы встречаемся с теми же проблемами, то есть продолжает сохранять актуальность «*взаимодействие*» онто-эпистемологического характера: «Вместе с тем феномен открытости бытия, который должен предшествовать любой направленности суждения, был настолько скрыт и забыт, что сегодня мы прикладываем все усилия, чтобы вообще заметить его фундаментальную теоретико-познавательную важность. Для Хайдеггера открытое бытие […] в рассматриваемом здесь аспекте: мир как открывающий себя горизонт» [Там же, 22-23]. Другими словами, онтологическая редукция *бесперспективна*, если мы *производим* её аналитико-причинными методами, подменяя тем самым сущность бытием.

---

* К.-О. Апель полагает, что данная схема сущностно может быть соотнесена с «мышлением бытия» М. Хайдеггера.

** Безусловно, данная схема весьма сильно напоминает Феноменологию духа Г. Гегеля [Гегель 2008] с точки зрения синтеза, также неслучайным представляется появление в это время семиотического треугольника Ч. Морриса (URL: http://gardev.com/belb/obmen/morris.htm).

С этой точки зрения особый интерес вызывает ещё одно рассуждение К.–О. Апеля, обращённое к рассмотрению метафизики М. Хайдеггером [Хайдеггер 2007]: «Не так-то легко опровергнуть тезис Хайдеггера, что западноевропейская «метафизика» со времён Платона захвачена «логикой» предметного мышления и потому празднует свой величайший триумф […] в «технике», занятой производством в среде предметов» [Там же, 22]. Таким образом, с одной стороны, утверждается предопределённость логики предметного мышления метафизикой Платона (а значит, и определённая новоевропейская зацикленность на технологической продвинутости как единственно возможном *прогрессивном принципе*); с другой стороны, утверждается, что угроза смыслового релятивизма приводит к актуализации концепции вечных сущностей Платона. Данные утверждения, по меньшей мере, достаточно сильно напоминают ситуацию герменевтического круга, потому что сначала метафизика (возможно, её *творческое* развитие) приводит к становлению различного рода технического догматизма, который, в конечном итоге, обусловливает всеобщий смысловой релятивизм, что само собой возвращает субъект познания к актуализации платоновской концепции вечных сущностей с целью *самосохранения*, так как релятивизм угрожает поглощением возможности самой индивидуации.

К.–О. Апель утверждает: «В экзистенциальном отношении: любое сущее, если оно вообще может встретиться, должно иметь возможность встраиваться в «проект мира», в перспективу вот-бытия человека как «обстоятельство» или «значимость»» [Там же, 23]. Значит, «проект мира» (конкретный «проект мира» как теоретический, мифологический и т.д. дискурс) априори предусматривает возможность встроенных элементов, причём эти *возможные* элементы должны и могут обладать исключительно конкретным качеством. Из чего следует, что определённая картина исследуемой реальности является *схемой*, включающей (в себя) и схему анализа языка, и посредством него определённым образом репрезентируемые «вещи». Этот же принцип имеет отношение и к теориям: представленные в них понятия, как безусловно необходимые элементы,

взаимодействуют по a priori заданной теоретической схеме. Конечно же, это имеет прямое отношение и ко всем другим типам дискурса.

В связи с этим возникает вопрос о «взаимоотношениях» дискурса с обыденным языком, как последним основанием возможной рациональности в виде определённой закономерной последовательности. Дело в том, что К.–О. Апель неоднократно обращает внимание на проблему, связанную со смещением смыслов, сформировавшуюся в русле нео-постпозитивизма за счёт актуализации теории верификации, отвергающей право обыденного языка на *последнее* основание. «[…]теперь должно стать ясным, что рефлексивная критика языка в том виде, как её представляет традиционная логика языка в своих теориях верификации […] – независимо от подтверждения или же отрицания их чистой фактичности – именно в определённости их так-бытия, в которой они раскрыты до всякой научной рефлексии, располагаясь в «картине мира» того или иного обыденного языка. […] (дорефлексивная) мировая топика обыденного языка предшествует (рефлексивной) критике языка, основывающейся на чисто логической семантике» [Там же, 50]. Итак, имеет ли теория верификации отношение к метафизике Платона как к концепции, обусловившей логику предметного мышления, или как к концепции вечных сущностей, перманентно преодолевающей релятивизм (дело в том, что, по К.–О. Апелю, *все* концепции тем или иным образом соотносятся с метафизикой Платона)?

Если принимать во внимание, что верификация – процедура, предусмотренная не только в контексте logic of science, но и в контексте так называемого здравого смысла, то есть в контексте обыденного языка, то следует признать, что данная теория имеет отношение к концепции сущностей Платона, обусловившей логику предметного мышления. Дело в том, что процедура верификации возможна в том случае, если уже (*каким-то* образом) есть/существует представление о том или ином элементе мира, в противном случае так называемое *соотношение/сопоставление* было бы в принципе невозможным, так как для данной процедуры необходимы два элемента: смысл и

сущее и т.д. Поэтому если последние «не совпадают», то утверждается несоответствие, но данное несоответствие в свою очередь приводит к новой версии корреляции теории/представления с миром, вследствие которого может, в конечном итоге, *наступить* искомое соответствие, но достигнутое таким путём *соответствие* будет весьма сильно отличаться от первоначальной версии, в которой не было и не могло быть искомого соответствия. Значит, мы можем утверждать, что перманентный поиск *соответствия* между смыслом и бытием не только актуализирует процедуру верификации, но и обусловливает актуальность релятивизации знания, что приводит к необходимости «воспоминания» о смысле как истинно сущем [Там же, 21]. Таким образом, ситуация, определяемая посредством герменевтического круга, снова имеет место быть в силу неопределённости (или, может быть, даже произвольности) процесса придания смысла.

В связи с этим обратимся к проблеме нетождественности *выявления* формы и *понимания* формы. Естественно, данная проблема имеет отношение, прежде всего, к философии языка, поскольку и *выявление*, и *понимание* возможны исключительно в языке и посредством языка, при этом язык может быть и языком поэзии, и формальным языком логики. Безусловно, К.–О. Апель прав, утверждая, вслед за М. Хайдеггером, некую дефективность процедуры верификации, не всегда совпадающей с прагматическим аспектом значения: «"Публичная истолкованность" – а это и есть "открытость" […] вот-бытия в его "усреднённой повседневности" – сплошь определена целями "озабоченного имения-дела" и оглядкой на других. Поэтому истолкованность сущего сообразно его "обстоятельствам" или "значительности" первична по отношению к констатации чистой "наличности" фактов и их формальных "отношений". В глубоких анализах "следующего отсылкам понимания", т.е. понимания, осуществляющегося в мире труда и средств, выясняется, что потребности людей […] и делают вообще возможными языковое истолкование мира […]» [Там же,

59][*]. Следовательно, *выявление* формы обусловливается прагматическим аспектом и делает возможным использование/применение данной формы как раз для достижения поставленных субъектом познания задач, то есть для определения возможных/невозможных взаимоотношений между элементами дискурса. Таким образом, если мы сталкиваемся с проблемой расчёта подачи воды на определённую высоту, то в прагматическом измерении форма дискурса вычисления необходимых элементов: давления, высоты, диаметра сечения труб и др., не предполагает возможности исследования данных эпифеноменов (давления, высоты и д т.д.). Но при этом данный дискурс может быть актуальным *в принципе* только на основании того, что указанные элементы – это эпифеномены, обладающие в других дискурсах совершенно другими значениями, конституируемые посредством другой формы взаимоотношений. Хотя последнее и не является аргументом в пользу возможности какой-либо «архиформы» (дискурса), так как за иерархией форм, также как и за иерархией отношений: язык – метаязык, скрыт феномен *понимания* формы.

В философии позднего Л. Витгенштейна уделяется большое внимание проблеме понимания в контексте возможности использования (значение слова – это его употребление) [Витгенштейн 1994г], но использование слова может быть и нормативным, и метафоричным, и *инновационным*. Это указывает на необходимость констатации не только многоуровневой структуры понимания, но и многоуровневого континуума средств, конституируемых представления так-бытия, что возможно в результате единой структуры субъектно-объектных отношений: «Экзистенциалы выражают модусы бытия мира в его неразрывной связи с бытием человеческого сознания […]», − отмечает П. Гайденко (URL: http://iph.ras.ru/elib/3504.html) в связи с анализом понятия «экзистенциал», которое было введено М. Хайдеггером для обозначения *возможной* целостности, представляемой понятием «естественного понятия мира» [Хайдеггер 2011, 50]. Из этого следует: во-первых, дихотомия субъектно-объектных отношений, традиционная для европейской метафизики, как минимум, не всегда может быть

[*] К.−О. Апель цитирует работу М. Хайдеггера «Бытие и время» по тюбингенскому изданию.

валидной для тематизации проблемы смещения значения; во-вторых, смещение значения предопределено возможностью субъектно-объектной «перестановки», так как объект репрезентирует (в дискурсе теории, религии, мифа) то, что для него в данном историческом моменте является актуальным и, соответственно, данное актуальное не являлось таковым в предшествовавшем историческом моменте*. Следующее рассуждение У. Эко наглядно иллюстрирует значимость оснований как исторического момента, так и предопределённость спекулятивных возможностей субъекта познания в связи с основным *посылом* научного исследования, устанавливающим взаимосвязи между определёнными посылками и заключениями, и пробуксовывающим в случае попытки оспаривания того, что считается фундаментальным принципом: «И непонятно, чем тогда отличается эта установка от поведения Гремонини, который отказывался смотреть в телескоп Галилея из страха утратить чёткость и ясность имеющихся у него на этот счёт представлений, ведь птолемеевская теория обращения сфер была единственным естественным объяснением движения планет» [Эко 2006].

Таким образом, вслед за К.–О. Апелем, можно утверждать, что прагматизм приводит к релятивизации значения, а следовательно, к релятивизации дискурса знания, религиозных, мифологических и обыденных представлений, что, в свою очередь, свидетельствует о *выявлении* формы (как овладении формой в смысле её практического использования), а не о её *понимании*. Хотя для использования формы, как и значения, этого оказывается вполне достаточно.

Если в таком контексте *выявления/понимания* формы мы обратимся к проблеме анализа будущего, включённого в научное рассмотрение**, то с точки

---

* «В действительности же вот-бытие исторично даже в ради-чего своей практики. Иначе говоря: и последние потребности человека могут изменяться в исторических «событиях», когда не человеческие цели предопределяют обстоятельства вещей как «средств», а наоборот, «вещи» являются человеку так, что в свете их новой «значительности» изменяется вот-бытие» [Апель 2001, 59].

Для уточнения можно отметить, что для этого изменения вот-бытия человек всё-таки ***уже*** обладает новым аспектом видения *мира*.

**«[…] марксизм принимает юмовское различение между тем, что есть, и тем, что должно быть, не как непреодолимое отделение научно познаваемых фактов и субъективно устанавливаемых норм. […] и полагает, что может превратить эту действительность – включая будущее, которое ещё только предстоит создать […] в предмет объективно-материалистического, научного анализа» [Апель 2001, 268-269].

зрения указанного различия встретимся со своеобразным «пересечением» таких феноменов как экстраполяция и фальсификация. Дело в том, что если исходить из известного принципа фальсификационизма, то любое научное знание (в том числе и будущее) должно заключать в себе возможность быть опровергнутым, если же исходить из принципа экстраполяции, то гипотеза представляется в качестве естественным образом распространяющегося элемента на все возможные контексты использования определённых данных. Казалось бы, каким же образом возможно «пересечение» таких различных подходов, но, в первом случае, как и во втором, мы сталкиваемся с тем, что картина исследуемой реальности обусловлена концептом *абсолютного* понимания, который и формирует, в конечном счёте, дискурс возможности «совершенного» знания. К сожалению, релятивизация знания никак не освобождает последнее от догматизма, но ещё раз демонстрирует непостижимость «предельного обоснования», которое определяется, в том числе, и невозможностью *понимания* формы.

Возвращаясь к вопросу об экстраполяции знания, возможной на основании феномена «экзистенциала», необходимо отметить следующее. Во-первых, дефектность субъектно-объектных отношений, аргументированная М. Хайдеггером, указывает как на определённого вида взаимодействие, одним из результатов которого является дискурсивная природа (возможного/конституируемого) знания, так и на то, что субъектно-объектное несовпадение и с миром и с присутствием [Хайдеггер 2011, 60] является констатацией некоторого апофатического аспекта конституируемого знания в смысле невозможности получения того, что изначально надо было необходимо получить. Во-вторых, форма, с точки зрения вопроса её *понимания/выявления*, приобретает в интерпретации Ж. Деррида феноменологии Э. Гуссерля такие атрибуты [Деррида 2012, 198], которые могут свидетельствовать в пользу экзистенциальности дискурса как одного из необходимых оснований онтологии

дискурса*. Поэтому достаточно важно определиться с аргументацией невозможности рационализации выбора целей в контексте анализа онтологии дискурса.

Итак, в связи с проблемой рационализации целей обратим внимание на утверждение К.–О. Апеля [Апель 2001, 274-275], в котором констатируется априорная необходимость «критического рационализма» в границе идеи недогматического разума [Там же, 275]. Важно отметить, что К.–О. Апель указывает на *отличие* между ценностным аспектом и практическим аспектом деятельности (возможно, в связи с реализацией того или иного плана), но, тем не менее, при этом de facto обнаруживается некоторое *общее* основание, как указывалось выше, – основание невозможности рационального выбора целей, как в моральном, так и в практическом измерениях. Из этого следует контекстуальность *рационализации* целеполагания. Другими словами, ни один из типов известного нам дискурса *не обладает* внеконтекстуальной реальностью, то есть онтология дискурса, конституирующая ретенциально-протенциальный ряд, получающий выражение в предложениях, теориях и т.д., в конечном итоге «отказывает» субъекту познания в *ознакомлении* как со средствами, так и с целями, структурирующими определённым образом его же собственный ретенциально-протенциальный континуальный ряд.

Достаточно интересным с этой точки зрения может быть следующее рассуждение М. Хайдеггера в отношении *упорядочивающего* принципа: «Подлинный принцип порядка имеет своё особое предметное содержание, через упорядочивание никогда не обнаружимое, но в нём уже предполагаемое. Так для упорядочения образов мира потребна эксплицитная идея мира вообще» [Хайдеггер 2011, 52]. Сказать, что, скорее всего, данный тезис М. Хайдеггера утверждает следующее: *не обнаружимое* конституирует *обнаружимое*, означает не сказать ничего, потому что это никак не помогает эксплицировать возможную взаимообусловленность *не обнаружимого* и *обнаружимого*. Дело в том, что

* Причём речь идёт не только о научном дискурсе, как на это указывал в связи с феноменологией Э. Гуссерля Ж. Деррида [Деррида 2012, 201], это имеет прямое отношение ко всем типам дискурса.

смысл концептуального каркаса определяется, как минимум, каким-то конкретным аспектом *мира*, и если учитывать предложенное М. Хайдеггером: «[…] "мир" сам есть конститутив присутствия» [Хайдеггер 2011, 52], то следует признать, что "эксплицитная идея мира" – это «термин», определяющий фактическую возможность того или иного концептуального каркаса*, который собственно и конституирует *обнаружимое*.

Если вернуться в связи с этим к ранее рассмотренному принципу априорности коммуникативного сообщества*, то целесообразным представляется признать не только, что понимание *осуществимо* «в духе *трансцендентальной рефлексии*» [Апель 2001, 307], но и то, что данное осуществление всегда фактуально, то есть трансцендентальная рефлексия артикулирует исключительно какой-то конкретный проблемный континуум (для наглядности можно сослаться на историю, в ходе изучения которой историкам и филологам так и не удалось «повстречаться» с языком, не имеющим денотатов). В этом контексте утверждения М. Хайдеггера относительно эмпиричности факта присутствия [Хайдеггер 2011, 56] также отсылают нас к проблеме актуальности вариативного контекстуального множества (как того или иного концептуального каркаса) в пределах единого онто-эпистемологического *поля*: «Понятие фактичности заключает в себе: бытие-в-мире «внутримирного» сущего, именно так, что это сущее может понимать себя как сопряжённое в своём «историческом пути» с бытием сущего, встречного ему внутри его собственного мира» [Там же, 56]. И именно по этой причине попытки «синонимизации» проблемы предельного обоснования и проблемы логических предпосылок [Апель 2001, 308] выглядят несуразно, так как смешение/наложение различных

---

* Здесь следует ещё раз отметить, что концептуальный каркас, являясь атрибутом дискурса, актуален исключительно для любого типа дискурса, так как смысл концептуального каркаса, обусловленный каким-то аспектом мира, может иметь отношение и к теоретическому, и к религиозному, и к мифологическому, и к бытовому дискурсам. Следовательно, таковы условия *возможности* дискурса. Может быть, именно поэтому, рассуждая о значении онтологии для позитивных наук, М. Хайдеггер сделал следующее заключение: «Она (онтология – п. м. – М. Г.) сама для себя имеет самостоятельное назначение, раз уж вопрос о бытии за рамками ознакомления с сущим остаётся стимулом всякого научного искания» [Хайдеггер 2011, 52].

* Данный принцип очень хорошо иллюстрирует следующий вывод К.-О. Апеля: «[…] нечто принципиально не может быть обосновано в силу того, что оно служит условием возможности любого обоснования» [Апель 2001, 307].

срезов/оснований элементов, конституирующих дискурс, гарантирует исключительно невозможность дальнейшего следования.

Но что же это означает с точки зрения возможности концептуального каркаса и сточки зрения понимания/выявления формы (в том числе, и концептуального каркаса)? Принимая во внимание фактор *приоритетности* метафизики субъекта познания, можно констатировать следующее: эмпиричность факта присутствия, заявленная М. Хайдеггером, может указывать, прежде всего, на субъектно-объектное «взаимодействие», в результате чего структурируется некоторая фактичность (конкретика факта), которую мы и определяем как *знание*, процесс конституирования которого разворачивается в дискурсе. Здесь, правда, возникает ещё одна проблема, связанная с таким понятием М. Хайдеггера как «имение окружающего мира»: «[…] выражение "человек имеет свой окружающий мир" до тех пор онтологически ничего не говорит, пока это "имеет" остаётся неопределённым. "Имение" по своей возможности фундировано в экзистенциальном устройстве б ы т и я – в. Сущее, по сути, этим способом, присутствие может эксплицитно открывать встречное сущее окружающего мира […] *иметь* "мир". Онтически тривиальные слова "иметь окружающий мир" онтологически проблема» [Хайдеггер 2011, 57-58]. Таким образом, проблема сводится в общих чертах к тому, что онтическая тривиальность указанного утверждения приобретает онтологический характер в аналитическом контексте дискурсивности факта. То есть, онто-эпистемологический анализ факта как феномена, утверждающего определённое положение вещей, указывает не только на артикулированность того или иного сегмента **сущего** (как онтический аспект), но и на *принадлежность* данного сущего к ткани **бытия**, что и обусловливает актуальность данного сущего, как «имения», для субъекта познания. Следовательно, данная онтологическая проблема («имение окружающего мира»), проявляющая себя посредством вышеописанной трансформации и имеющая отношение к онтологии дискурса, структурно может быть представлена в виде контекстуально «разворачивающейся» импликации того или иного типа дискурса (от бытового

до теоретического), основания структурирования которого, естественно, исключены в рамках самого этого дискурса.

Для разъяснения сформулированного выше обратимся к интерпретации различных слоёв метафоры в контексте феноменологии у Ж. Деррида: «Метафора «слоя» […] включает два скрытых следствия – с одной стороны, желание-сказать основано на чём-то, отличном от него самого […] усилие, направленное на изоляцию логического «слоя» выражения, сталкивается *сначала не с трудностями своей темы*, а с трудностями своего *высказывания*. Дискурс о *логическом* […] дискурса застревает в игре метафор» [Деррида 2012, 190]. Очевидно, невозможность тождества между основанием желания-сказать и самим высказываемым – это некий «люфт», тем не менее, позволяющий конституирование необходимого смысла. Поэтому анализ логических оснований дискурса (вне метафоры) в каком-то смысле напоминает именно то, что Ж. Деррида называет «высказыванием», которое соответственно никак не может способствовать выявлению того, что Ж. Деррида определяет как основание желания-сказать. Возможно, «разворачивающаяся» импликация дискурса, как онтологическая проблема, отчасти может быть «выраженной» как раз посредством метафоризации. Недоверие к метафоре*, очевидно, связано с тем, что субъект познания не уверен в самой возможности «объединения» (хотя бы в *какой-то* форме) того, что **надо сказать**, и того, что **будет сказано**/высказано. Следовательно, учитывая недоверие к метафоре, можно констатировать необходимость в её использовании.

Нельзя в этой связи без внимания оставить утверждение Ж. Деррида, касающееся соотношения дискурсивного и недискурсивного, которое упорядочивается системой конкретного текста [Там же, 191]. Дело в том, что данное утверждение, сделанное в контексте аналитики феноменологии Э. Гуссерля, по сути, отсылает нас к известному утверждению Л. Витгенштейна о не-тождестве бессмыслицы и отсутствию смысла: «Эта текстура тем более

* «Это недоверие к метафоре проявляется в тот момент, когда необходимым становится новое усложнение анализа […]» [Деррида 2012, 190].

оказывается нераспутываемой, что вся она является значащей – *не-выразительные нити не остаются без значения*» [Там же, 191], то есть невыразительное имеет значение, а следовательно, обладает и *каким-то* смыслом. Значит, помимо этого, данное утверждение может быть распространено на любой вид дискурса – любая теория в известном смысле также многослойна, именно поэтому периодически она *пересматривается* «в пользу» новой теории, элиминируя старые проблемы посредством формулирования новой проблемы [Поппер 2008, 27], хотя текстура или семантическое поле теории при этом и может сохранять преемственность.

В виду сказанного возникает естественный вопрос по поводу возможных отношений метафоры, позволяющей *высказать* то, что изначально не-совсем предполагалось желанием-сказать, и смыслом элементов, конституирующих дискурс (в том числе, и дискурс теоретического знания). Сам Ж. Деррида в этом случае апеллирует к понятию логоса*, фактически указывая этим на актуальность феномена интерсубъективности, значимость которого с точки зрения априори коммуникативного сообщества сложно переоценить. Но, тем не менее, по Ж. Деррида, среда **логического** выражения упраздняется посредством смысла, что может констатировать приоритетность понятийно-категориального аспекта для субъекта познания, то есть значение логического конституирования не исключается вообще, а наделяется не-приоритетностью значимости в аспекте смыслообразования текстуры или дискурса. Таким образом, *выявляемая* форма *предполагает* смысл.

Возвращаясь к проблеме экзистенциальности дискурса, нельзя игнорировать предположение Ж. Деррида, связанное с независимым постоянством понятий**, так как роль и значение данных «понятий», *первично*

---

* «[…] всё должно иметь возможность получить доступ к понятийной всеобщности, которая собственно и задаёт логику логоса. И не вопреки, а благодаря уникальности среды логического выражения – эта уникальность, в самом деле, состоит в том, что её нет, что она стирается как непродуктивная прозрачность перед приходом смысла» [Деррида 2012, 195].

** «Если, в частности, существует независимая история и независимое постоянство понятий – в том виде, в каком они уже вписаны в единственное желание-сказать (если только предположить, что его можно отделить от истории языка и означающих), тогда эти понятия всегда старше смысла и они в свою очередь конституируют определённый текст» [Там же, 197].

конституирующих текст/дискурс, безусловно, имеют отношение как к пресуппозиции, так и к экзистенциалу, во многом преодолевающем в дискурсе/**тексте** дефектность субъектно-объектных отношений, ибо, как отмечалось выше, ни субъект, ни объект не совпадают ни с миром, ни с присутствием [Хайдеггер 2011, 60]. Возможно, именно такое положение дел имел в виду К.–О. Апель, ссылаясь на следующее: «У А. Тарского всё ещё имеется *сформулированная на естественном языке* гипотеза о том, что […] «сама возможность выражения «истинное предложение», гармонирующее с законами логики и с духом обыденного языка, представляется весьма сомнительной» […]» [Апель 2001, 311].

Таким образом, пытаясь, с точки зрения возможности предельного обоснования теоретических систем, прояснить порядок следования и взаимоопределённости таких дискурсивных конституэнт как форма (дискурса), экзистенциал (дискурса), факт/фактичность (дискурса), необходимо отметить: вопрос о «согласованности» с действительностью касается всех типов дискурсов и соответственно знаний, в них представленных. Учитывая «эмпиричность» факта и субъектно-объектную *неуместную* дихотомию, по М. Хайдеггеру*, можно предположить, что экзистенциал, как «бытийное присутствие», является одновременно как принципом возможной тематизации сущего (и эмпиричности факта, и теоретических представлений, и догматов, и т.д.), так и способом возможной трансформации сущего посредством трансформации исключительно его смыслов.

Во второй главе получены следующие результаты.

1. Сформулировано предположение о том, что переинтерпретации факта – это своеобразное следствие его противоречивой природы, поэтому противоречивость факта с точки зрения достоинства противоречия является основанием бесчисленных возможностей интерпретации.

---

* «Это внимающее удержание высказывания о… само есть способ бытия-в-мире и не должно интерпретироваться как "процесс", через который субъект добывает себе представления о чём-то, остающиеся в качестве так усвоенных на хранение "внутри", так что относительно их потом при случае может возникнуть вопрос, как они "согласуются" с действительностью» [Хайдеггер 2011, 62].

2. Проанализирован подход К.–О. Апеля к вопросу о взаимоотношении языка logic of science и обыденного языка с точки зрения метафизики Платона.

3. На основании не-тождества *выявления* и *понимания* формы сделано предположение о том, что экстраполяция знания обусловлена феноменом «экзистенциала» (М. Хайдеггер).

4. На основании анализа проблемы взаимообусловленности пресуппозиции в контексте феноменологической теории значения сделано предположения о том, что предельное рациональное обоснование теоретических систем – это фактическая констатация невозможности дальнейшего *рационального* следования в рамках «исследовательской программы».

5. Рассмотрены возможные предпосылки и роль «наивных догадок» (И. Лакатос) в аспекте феноменологической теории значения.

Заключение

Современное изучение проблемы дерационализации дискурса привело к необходимости пересмотра некоторых принципов формирования картины исследуемой реальности. В современной историко-философской литературе сохраняется тенденция игнорирования проблемы соотношения рациональных и иррациональных принципов конституирования факта как определённого дискурса. По мнению автора исследования, данный подход является непродуктивным, так как препятствует выявлению и определению принципов, способствующих пониманию возможности субституции реальности её моделью. Картина представлений/картина мира обусловлена как рациональными, так и иррациональными элементами. Научный, религиозный, мифологический аспекты наших представлений обусловлены конституирующей моделью, основополагающим принципом которой является оппозиционная структура: знание – вера.

В связи с изложенным выше в настоящем исследовании предложен новый философский подход к анализу различных принципов структурирования/конституирования знания на основании философской концепции лингвистического поворота, рассматривающей язык как способ формирования реальности и феноменологической теории значения.

Компаративный анализ различных философских концепций, тематизировавших проблему формирования научных понятий и мифологем (Августин Блаженный, Фома Аквинский, У. Оккам, Л. Витгенштейн, К. Поппер, К. – О. Апель, Ж.-Ф. Лиотар и др.), сделал возможным рассмотрение формирования принципов синкретичности картины исследуемой реальности в дискурсах различного типа и их современного состояния посредством сравнения аналитико-философского, феноменологического и постмодернистского подходов.

На основании анализа предполагаемых оснований теоритической модели концептуального каркаса знания с точки зрения феномена симулякра в рамках

проблемы взаимообусловленности релевантности отношений «язык – мир» (в контексте подходов концепций «лингвистического поворота» и феноменологической теории значения) и релятивизации «реальности» (в контексте постмодернистского подхода) сформулировано предположение относительно роли и значения метафоризации дискурсов различных типов, и установлены причины, обусловливающие в исторической ретроспекции цикличность смещения смыслов факта. Также сформулирован вывод о том, что постпозитивистская парадигма, фактически унаследовав принципы формирования средневековой схоластики, на современном этапе пребывает в состоянии кризиса по причине «банкротства» её основополагающего принципа: принципа невозможности «абсолютного» знания; научные исследования не должны быть ограничены существующими системами знания, они должны быть сориентированы на возможное знание (П. Фейерабенд). В исследовании приведены аргументы утверждения о том, что объяснительные теории, указанные К. Поппером, либо не имеют непосредственного отношения к нашим когнитивным возможностям, либо математические структуры, будучи описанием логико-эпистемологического континуума, никак не соотносятся с репрезентируемым данным континуумом объектом. К данным выводам автор исследования смог прийти, в том числе, и на основании анализа понимания мифологемы в контексте концепции символических форм культуры Э. Кассирера. Роль и значение мифологемы в процессе формирования теоретического дискурса трудно переоценить в виду значимости фактора контекстуальной объективности, определяющего границы как мифологического, так и научного дискурсов. Поэтому фактор объективности, представленный с позиции нормативности, позволил аргументировать принципы «объективации» реальности.

В связи с изложенным выше в работе также был произведён анализ проблемы легитимации знания в аналитическом и постмодернистском аспектах, который позволил заключить, что одним из принципов легитимации знания может быть и тавтология.

На основании предложенной автором исследовательской концепции возможных оснований моделирования концептуальных каркасов определены способы, обусловливающие невозможность бесконечного переконституирования факта/дискурса в рамках одной и той же исследовательской программы посредством определённого перераспределения её элементов, даже если речь идёт о метафоризации дискурса; выявлены условия, определяющие синкретичность модели реальности как дискурсивного образования, на основании экспликации тезиса о том, что реальность может быть онтологической, а не семантической проблемой; разработаны способы взаимодействия пресуппозиции и концепта в пределах конституируемого ими дискурса, который репрезентирует конкретный аспект картины исследуемой реальности. На основании предположения о трансцендентной природе факта сделано предположение о том, что основанием возможности факта является объект, поскольку бесконечно разнообразная репрезентация последнего совершенно невозможна вне факта; трансцендентная природа факта обусловлена трансцендентной природой мира, что может быть аргументировано посредством онто-эпистемологического анализа факта как репрезентации того или иного положения дел. Синкретичность модели исследуемой реальности позволяет утверждать, что именно ретенциально-протенциальные факторы (обусловливая возможность познавательной деятельности субъекта познания), являются основными элементами как для картины мира, так и для структурируемого ею мира. Ретенциально-протенциальная обусловленность модели мира сформирована «феноменом мира».

В конечном итоге, можно сказать, что данное исследование направлено на аргументацию необходимости рассмотрения и использование различных систем знания, так как познающий субъект в своей познавательной деятельности сориентирован на «извлечение продуктивных следствий из человеческой конечности» (В.А. Суровцев).

Таким образом, установлено, что кризис современной научной парадигмы – это не более чем закономерность с точки зрения истории развития научной мысли, и возможность преодоления данного кризиса, как и в предыдущие эпохи, связана с «выработкой» определенных нормативных критериев интерпретации принципов, конституирующих дискурс. Ретроспективный анализ реалистско-номиналистского «противостояния» убеждает нас в тщетности попыток обоснования необходимости плюрализма как возможности разрешения известного противоречия межу знанием и верой, так как выбор в данном случае, по определению, невозможен. Определено, что любая синкретическая модель как соединение разрозненных, на первый взгляд, элементов, представляет собой, прежде всего, некую целостную систему, обусловленную как рациональными, так и иррациональными элементами: дискурс синкретической модели в обязательном порядке включает в себя элемент, собственно, его структурирующий, т.е. дискурс (в данном случае синкретической модели) как процесс структурирования/конституирования мира и такое его качество как интерсубъективность, невозможен вне границ деятельности познающего субъекта.

Также в исследовании установлено, что факт наделён определенными атрибутами, которые и предопределяют нормативность объекта, репрезентируемого фактом. Именно фактор нормативности и определяет возможно допустимые границы интерпретации факта. Поэтому с точки зрения истории науки и истории культуры множество интерпретаций данного понятия не является регрессивным, потому что оно обусловлено аспектом видения нормативности. Проблема факта состоит, собственно, в интерпретации факта. В итоге на основании изложенного выше было сделано заключение о том, что проблема возможных и невозможных оснований пресуппозиции может быть рассмотрена только посредством анализа картины исследуемой реальности/картины мира. Факт, как и концепт, невозможен вне пресуппозиции. Процесс понимания обязательным образом

связан с возможностью и необходимостью (как в случае адаптации знания, так и в случае конституирования *нового* дискурса) формирования концептов. Сформулировано предположение о том, что создание концептуальных каркасов обусловлено системой их внутренней упорядоченности как за счёт доступности и интерсубъективности, так и посредством пресуппозиции, предопределяющей как саму доступность, так и интерсубъективность данного дискурса.

В контексте рассмотрения проблемы моделирования концептуальных каркасов выявлено, что одна и та же теория, претерпевая определённые внешние изменения по отношению к её восприятию и трактовке (в силу меняющейся прагматической пресуппозиции субъекта знания), демонстрирует реальность отсутствующего (системообразующего) критерия, который смог бы явно актуализировать дефиницию концепта «иррациональный»; онтология дискурса определяется концептуальным каркасом как раз посредством репрезентации конкретных концептов. Также сделано предположения о том, что предельное обоснование теоретических систем – это констатация невозможности дальнейшего *рационального* следования. Рассмотрены возможные предпосылки и роль «наивных догадок» (И. Лакатос) в аспекте феноменологической теории значения.

Таким образом, перспективным направлением для продолжения такого рода исследований является рассмотрение дискурса как формы конституирования концепта, и выявление факторов конституирования и интерпретации, определяющих возможность/невозможность дальнейшей трансформации дискурса того или иного типа посредством трансформации элементов этого же дискурса.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОЫВННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абеляр П. Теологические трактаты / П. Абеляр. − М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2010. – 640 с.

2. Августин А. Исповедь / А. Августин. – М.: АСТ, 2003. – 440 с.

3. Августин Бл. О бессмертии души / Блаженный Августин. − М.: АСТ, 2004. – 511 с.

4. Аналитическая философия: сб. статей. − М.: Изд - во Рос. ун - та дружбы народов, 2006. – 624 с.

5. Апель К - О. Трансформация философии / Карл - Отто Апель. − М.: Логос, 2001. – 344 с.

6. Аристотель. Вторая аналитика // Соч.: в 4 т. / Аристотель. – М., 1978. - Т.2. – С. 257 – 346.

7. Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. / Аристотель.– М., 1976. - Т.1. – С. 65 – 367.

8. Аристотель. Никомахова этика // Соч.: в 4 т. / Аристотель. – М., 1983. - Т.4. – С. 54 – 293.

9. Барт Р. Мифологии / Р. Барт. – М.: Академ. проект, 2010. – 351 с.

10. Бейкер Г. П. Скептицизм, правила и язык / Г. П. Бейкер, П. М. С. Хакер. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2008. – 240 с.

11. Белл Д. Рутинность «Вех» [Электронный ресурс] // Русский журнал. – Электрон. дан. – [М., 1997 – 2015]. - URL: http://www.russ.ru/about (дата обращения: 09.01.2015).

12. Блинов А. Л. Интенционализм и принцип рациональности языкового общения [Электронный ресурс] // Философия в России: филос. портал. – Электрон дан. – М., 2007. - URL: http://philosophy.ru/library/blinov/02.html (дата обращения: 24. 12. 2014).

13. Блинов А. Л. Семантика и теория игр / А. Л. Блинов; отв. ред. В. В. Целищев. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд – ние, 1983. -129 с.

14. Блинов А. Л. Теоретико-игровая семантика и «языковые игры» Л. Витгенштейна // Логический анализ естественного языка: материалы к 8-ой Всесоюз. конф. «Логика и методология науки» (Паланга, 26 – 28 сент. 1982 г.). – Вильнюс, 1982. – С. 3.

15. Бодрийар Ж. Система вещей / Ж. Бодрийар. - М.: Рудомино, 1995. – 170 с.

16. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание / Н. Бор. – М.: Изд - во иностр. лит., 1961. – 151 с.

17. Борисов Е. В. Основные черты постметафизической онтологии / Е. В. Борисов. – Томск: Изд-во Том. ун - та, 2009. – 120 с.

18. Борисов Е. В. Понимание и субъективность: герменевтические стратегии Х.-Г. Гадамера и К.-О. Апселя // Вестн. Том. гос. ун - та. – 2008. – № 310. – С. 7-10.

19. Борисов Е. В. Проблема нормативности в феноменологии языка: Витгенштейн и Гадамер // Изв. / Том. политехн. ун - т. – 2007. – Т. 311, № 7. – С. 88-92.

20. Брентано Ф. О происхождении нравственного познания / Ф. О. Брентано. – М.; СПб.: Алетейя, 2000. – 186 с.

21. Витгенштейн Л. Замечания по основаниям математики // Философские работы / Л. Витгенштейн. – М., 1994. – Ч. 2, кн. 1. – С. 45 - 250.

22. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. – М., 1994. – Ч. 1. – С. 5 – 73.

23. Витгенштейн Л. О достоверности // Философские работы. – М., 1994. – Ч. 1 – С. 323 – 405.

24. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. – М., 1994. – Ч. 1. – С. 77 – 319.

25. Вригт Г. Логико-философские исследования: избранные труды / Г. Вригт. – М.: Прогресс, 1986. – 595 с.

26. Гадамер Х. Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х. Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

27. Гайденко П. П. История новоевропейской философии в её связи с наукой [Электронный ресурс] // Философия в России: филос. портал. – Электрон дан. – М., 2007. – URL: http://philosophy.ru/library/gaid/02/0.html (дата обращения: 11.02 2015).

28. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира Птолемеевой и Коперниковой / Галилео Галилей; пер. А. И. Долгов – Л.: Гос. изд - во техн.-теорет. лит., 1948. – 326 с.

29. Гегель Г. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Академ. проект, 2008. – 768 с.

30. Гелл-Манн М. // Лауреаты Нобелевской премии: в 2 т. — М., 1992. – Т. 1. – С. 327 – 330.

31. Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов / пер. А. В. Лебедева. – М., 1989. – Ч. 1. – Фрагм. № 22. – С. 176 – 257.

32. Гинзбург В. Л. Гелиоцентрическая система и общая теория относительности (от Коперника до Эйнштейна) // Эйнштейн и философские проблемы физики XX в. – М., 1979. – С. 301 – 371.

33. Гируцкий А. А. Общее языкознание / А. А. Гируцкий. – Минск: Тетра Системс, 2001. – 303 с.

34. Гомер. Илиада. Одиссея / Гомер. – СПб.: Кристалл: Респекс, 1998. – 1120 с.

35. Гончаренко В. Н. О некоторых предпосылках формирования концепции лингвистической относительности: попытка анализа статьи Б. Уорфа «Отношение норм поведения и мышления к языку» // В мире научных открытий. – 2011. – №11.7. – С. 1944-1950.

36. Гончаренко В.Н. Умберто Эко о возможности сказать «почти то же самое» в контексте теории лингвистической относительности // Вестн. Том. гос. пед. ун - та. – 2013. – №2. – С. 173-176.

37. Гончаренко М. В. Инвариантность факта с точки зрения феноменологии восприятия // Вестн. Том. гос. ун - та. – 2012. - № 362. - С. 30 – 33.

38. Гончаренко М. В. Неопозитивистские основания опровержения и возможности предсказания в системе знания К. Поппера // Изв. / Том. политехн. ун - т. - 2013. - Т. 323, № 6. - С. 139 – 143.

39. Гончаренко М.В. Непротиворечивость знания в контексте непротиворечивости культуры // Вестн. Том. гос. ун - та. Философия. Социология. Политология. - 2012. - №4. - С. 14 – 20.

40. Гончаренко М. В. Принципы эффективности и результативности в концепции Ж. Лиотара // Вестн. Том. гос. ун - та. - 2012. - № 360. - С. 31 – 34.

41. Гумбольдт В. фон О различии строения человеческих языков и его влияние на духовное развитие человеческих языков // Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – М., 2001. – С. 37-298.

42. Гумбольдт В. фон О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития // Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – М., 2001. – С. 307-323.

43. Гумбольдт В. фон Язык и философия культуры / В. фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1985. – 456 с.

44. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: Академ. проект, 2009. – 489 с.

45. Гуссерль Э. Логические исследования / Э. Гуссерль. – М.: Гнозис: Дом интеллект. кн., 2001. – 471 с.

46. Гуссерль Э. Картезианские размышления [Электронный ресурс] // Цифровая библиотека по философии. – Электрон. дан. – Таганрог, 2001 – 2012. - URL:

http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000062/index.shtml (дата обращения: 30.03.2015).

47. Гуссерль Э. Собрание сочинений / Э Гуссерль. − М.: Гнозис, 1994. – Т. I. Феноменология внутреннего сознания времени. – 162 с.

48. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскать истину в науках // Соч.: в 2 т. / Р. Декарт– М.: Мысль, 1989. – Т.1. – С. 250-296.

49. Деррида Ж. Диссеминация / Ж. Деррида. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 580 с.

50. Деррида Ж. Поля философии / Ж. Деррида. – М.: Академ. проект, 2012. – 376 с.

51. Джойс Дж. Собрание сочинений.: в 3 т. / Дж. Джойс. − М.: Знаменитая кн., 1994. - Т.3. Поминки по Феннигану. − 1344 с.

52. Джойс Д. Улисс / Д. Джойс. – М.: Республика, 1993. – 670 с.

53. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Соч.: в 6 т. / В. Дильтей. – М., 2004. - Т.3. – С. 123 - 237.

54. Дэвидсон Д. Истина и значение // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1986. – С. 99 – 120.

55. Зализняк А. А. Проблема подлинности «Слова о полку Игореве» [Электронный ресурс] // Мир истории: электрон. журн. – [М.], 2014. – URL: htpp://www.historia.ru/2008/01/slovo.htm (дата обращения: 18.04. 2014).

56. Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. / И. Кант. – М., 1966. – Т.5. – С. 161 – 527.

57. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – СПб.: Тайм-Аут, 1993. – 472 с.

58. Капра Ф. Дао физики. Общие корни современной физики и восточного мистицизма [Электронный ресурс] // Философия в России: филос. портал. – Электрон. дан. – М., 2007. - URL: http://philosophy.ru/library/kapra/0.html (дата обращения: 15.05. 2013).

59. Карнап Р. Преодоление метафизики // Вестн. Моск. гос. ун - та. – 1993. – № 6. – С. 11—26.

60. Карнап Р. Философские основания физики: Введение в философию науки / Р. Карнап. – М.: Прогресс, 1971. – 390 с.

61. Карпенко А. Логика на рубеже тысячелетий [Электронный ресурс] // Белорус. цифровая библиотека. – Электрон. дан. – [Минск], 2001 – 2015. - URL : http://library.by/portalus/modules/philosophy/referat_show_archives.php?subaction=showfull&id=1107274875&archive=1208465572&start_from=&ucat=1& (дата обращения: 24.06.2014).

62. Касавин И. Т. Что недостаточно знать о знании // Эпистемология и философия науки. – 2009. - Т. 21, №3. – С. 81– 84.

63. Кассирер Э. Философия символических форм / Э. Кассирер. - М.: Академ. проект, 2011. - Т. 2. Мифологическое мышление. – 279 с.

64. Кассирер Э. Философия символических форм / Э. Кассирер. - М.: Академ. проет, 2011. - Т. 3. Феноменология познания. – 358 с.

65. Катц Дж. Философская релевантность языковой теории // Философия языка. – М., 2011. – С. 141 – 166.

66. Кентерберийский Ансельм. Сочинения / Ансельм Кентерберийский. – М.: Канон, 1995. – 400 с.

67. Клиффорд В. Здравый смысл точных наук // А. Эйнштейн и теория гравитации. – М., 1979. – С. 47 – 64.

68. Козлова М. Примечания и комментарии // Витгенштейн Л. Философские работы. - М., 1994. – Ч. 1. - С. 495 - 520.

69. Конт О. Дух позитивной философии / О. Конт. – М.: Либроком, 2012. – 92 с.

70. Куайн У. В. О. Слово и объект // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1986. – Вып. 18. – С. 24 – 98.

71. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М.: Ермак, 2003. – 366 с.

72. Ладов В. А. Проблема реальности в аналитической философии // Вестник Том. гос. ун - та. Философия. Социология. Политология. – 2010. – №4 (12). – С. 30 – 49.

73. Ладов В. А. Загадка интенциональности: Брентано и Гуссерль [Электронный ресурс] // Философия в России: филос. портал. – Электрон. дан. – М., 2007. - URL: http://philosophy.ru/library/ladov/inten1.htm (дата обращения: 24. 06. 2014).

74. Ладов В. А. Интенциональность в языке: проблема выразимости [Электронный ресурс] // Философия в России: филос. портал. – Электрон. дан. – М., 2007. - URL: http://philosophy.ru/library/ladov/inten4.htm (дата обращения: 29. 07. 2014).

75. Лакатос И. Доказательство и опровержения: как доказываются теоремы / Имре Лакатос; пер с англ. И. Н. Веселовский. – М.: Изд - во ЛКИ, 2010. – 154 с.

76. Лакатос И. Методология исследовательских программ / Имре Лакатос. – М.: Ермак, 2003. – 382 с.

77. Леви-Строс К. Первобытное мышление / К. Леви-Строс. – М.: Республика, 1994. – 384 с.

78. Лекторский В. А. О проблеме знания // Эпистемология и философия науки. – 2009. - Т. 21, №3. – С. 74 – 76.

79. Лиотар Ж. Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93. - М., 1994. - С. 307 – 323.

80. Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна [Электронный ресурс] // Философия в России: филос. портал. – Электрон. дан. – М., 2007. - URL: htpp://www.philosophy.ru/ library/lyotard/postmoderne.html (дата обращения: 21. 08. 2013).

81. Лобачевский Н. О началах геометрии // А. Эйнштейн и теория гравитации. – М., 1979. – С. 11 – 17.

82. Лосев А.Ф. Средневековая диалектика [Электронный ресурс] // Философия в России: филос. портал. – Электрон. дан. – М., 2007. - URL: htpp://www.philosophy.ru/ont/ont_107.html (дата обращения: 30.09. 2014).

83. Мах Э. Анализ ощущений / Э. Мах. − М.: Территория будущего, 2005. – 304 с.

84. Мах Э. Механика. Историко-критический очерк её развития / Э. Мах; под ред. Н. А. Гезехуса; пер. с 6-го нем. изд. Г. А. Котляра. − М.: Комкнига, 2012. – 448 с. – (Классики науки).

85. Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования / Э. Мах. − М.: Бином: Лаборатория знаний, 2003. – 456 с.

86. Меркулов И. П. Гипотетико-дедуктивная модель и развитие научного знания / И. П. Меркулов. – М.: Наука, 1980. – 188 с.

87. Мифы народов мира: энциклопедия в 2 т. – М.: Большая Рос. энциклопедия, 1997. - Т.I. – 671 с.

88. Моррис Ч. Основания теории знаков [Электронный ресурс] // Народ. – Электрон. дан. - [Б. м., б. г.] – URL: http://phy.narod.ru/morris.htm (дата обращения: 24.10 2014).

89. Мур Дж.Э. Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: избранные тексты. – М., 1993. – С. 66 – 84.

90. Мур Дж.Э. Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник. – М., 1987. – С. 242 – 265.

91. Нарский И. С. Диалектическое противостояние и логика познания / И. С. Нарский. – М.: Изд-во МГУ, 1969. – 181с.

92. Наумова Л. А. Пресуппозиция в логике и лингвистике // Сб. тр. / Самар. гуманитар. академия. – Самара, 1998. - Вып. 5. – С. 236 − 255.

93. Неретина С. С. Верующий разум. К истории средневековой философии/ С. С. Нерегина. – Архангельск: Изд - во Помор. пед. ун - та, 1995. – 320 с.

94. Неретина С.С. Концепт [Электронный ресурс] // Институт философии РАН: официальный сайт. – Электрон. дан. - М., 2007 - 2015 . – URL: http://iph.ras.ru/elib/1510.html (дата обращения: 10.11 2014).

95. Никифоров А. Л. Комментарии переводчика // Лакатос И. Методология исследовательских программ. – М., 2003. – С. 342–344.

96. Никифоров А. Л. Философия науки: история и методология / А. Л. Никифоров. - М.: Дом интеллект. кн. (ДИК), 1998. – 280 с.

97. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / Исаак Ньютон. – М.: Изд – во ЛКИ, 2014. - 704 с.

98. Ойзерман Т. И. Метафилософия. Теория историко-философского процесса / Т. И. Ойзерман. – М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2009. – 440 с.

99. Оккам У. Избранное / У. Оккам. – М.: Либроком, 2010. – 272 с.

100. Остин Д. Избранное / Д. Остин. – М.: Идея-Пресс: Дом интеллект. кн. (ДИК), 1999. – 332 с.

101. Парменид // Фрагменты ранних греческих философов / под ред. А. В. Лебедева. – М.: Наука, 1989. – Ч. 1. - С. 274 – 298.

102. Пименова М. В. Предисловие // Введение в когнитивную лингвистику. – Кемерово, 2004. - Вып. 4. - С. 3 - 5.

103. Пирс Ч. Избранные произведения / Ч. Пирс. – М.: Логос, 2000. – 448 с.

104. Планк М. Двадцать лет работы над физической картиной мира // Избранные научные труды / М. Планк. – М., 1975. - С. 568 – 589.

105. Планк М. К теории распределения энергии излучения нормального спектра // Избранные Научные труды. /М. Планк. – М., 1975. – С. 251 – 258.

106. Платон. Парменид // Федон, Пир, Федр, Парменид / Платон. – М., 1999. – С. 346 – 412.

107. Платон. Теэтет / Платон; пер с греч. В. Сережникова. – М.: Соцэкгиз, 1936. – 190 с. - (Классики философии).

108. Попова З. Д. Когнитивная лингвистика / З. Д. Попова, И. А. Стернин – М.: АСТ: Восток – Запад, 2010. – 314 с.

109. Поппер К. Знание и психофизическая проблема. В защиту взаимодействия / К. Поппер. – М.: Изд - во ЛКИ, 2008. – 256 с.

110. Поппер К. Логика и рост научного знания / К. Поппер. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.

111. Поппер К. Предположения и опровержения / К. Поппер. – М.: Ермак, 2004. – 638 с.

112. Порус В. Н. Комментарии переводчика // Лакатос И. Методология исследовательских программ. − М., 2003. – С. 239-253.

113. Пуанкаре А. Наука и гипотеза / А. Пуанкаре. – М.: ЛИБРОКОМ, 2012. – 240 с.

114. Пуанкаре А. О науке : [сборник] пер. с фр. / Анри Пуанкаре; под ред. П. С. Портнягина.. – М.: Наука, 1983. – 560 с.

115. Райл Г. Понятие сознания / Г. Райл. − М.: Идея-Пресс: Дом интеллект. кн., 1999. – 408 с.

116. Рассел Б. Введение в математическую философию / Б. Рассел. − М.: Гнозис, 1996. – 182 с.

117. Рассел Б. Человеческое познание. Его сфера и границы / Б. Рассел. – М.: Изд - во иностр. лит., 1957. – 555 с.

118. Рорти Р. Американская философия сегодня // Аналитическая философия (антология). − М., 1998. - С. 433 — 453.

119. Рорти Р. Философия и зеркало природы [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий: информ. – аналит. портал. - Электрон. дан. – М., 2002 – 2015. – URL: http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5141 (дата обращения: 24.12. 2014).

120. Сёрл Дж. Природа интенциональных состояний // Логика. Философия. Язык. – М., 1987. – С. 191 − 226.

121. Сёрл Дж. Что такое речевой акт? // Философия языка. – М., 2011. – С. 56 – 74.

122. Скот И. Д. Трактат о первоначале / И. Д. Скот. – М.: Изд - во Францисканцев, 2001. – 218 с.

123. Смирнова Е. Д. Логическая семантика: вопросы преподавания // Проблемы преподавания логики и дисциплин логического цикла: материалы Междунар. науч.- практ. конф.. – Киев, 2004. – С. 99 – 100.

124. Соловьёв Вл. Критика отвлечённых начал // Философское начало цельного знания. – Минск, 1999. – С.398 – 906..

125. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун - та, 1999. – 432 с.

126. Степин В. С. Системность теоретических моделей и операции их построения // Философия науки. – М., 1995. – Вып. 1. Проблемы рациональности. – С. 26 – 56 .

127. Степин В. С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В. С. Степин, Л. Ф. Кузнецова. – М.: ИФ РАН, 1994. – 274 с.

128. Суровцев В. А. Автономия логики: Источники, генезис и система философии раннего Витгенштейна [Электронный ресурс] // Философия в России: филос. портал. – Электрон. дан. – М., 2007. – URL: http://philosophy.ru/library/surovtsev/aut_logic.html. (дата обращения: 15.01.2015).

129. Суровцев В. А. Аналитическая философия // Вопросы философии. - 2010. - №8. - С. 23-29.

130. Суровцев В. А. Ф.П. Рамсей и программа логицизма /В. А. Суровцев. – Томск: Изд - во Том. ун - та, 2012. – 258 с.

131. Суровцев В. А. Витгенштейн и Крипке: следование правилу, скептический аргумент и точка зрения сообщества / В. А. Суровцев, В. А. Ладов. – Томск: Изд - во Том. ун - та, 2008. – 136 с.

132. Суровцев В. Языковая игра и роль метафоры в научном познании / В. Суровцев, В. Сыров [Электронный ресурс] // Институт философии и права СО РАН: официальный сайт. – Электрон дан. – [Новосибирск], 2014 –

2015.–URL: http:philosophy.ncs.ru/life/jornals/philscience/5_99/02_syrov.htm (дата обращения: 07.02.2015).

133. Тарский А. Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия: становление и развитие. - М.: Дом интеллект. кн.: Прогресс-Традиция, 1998. – С. 90–129.

134. Тертуллиан. Апология / Тертуллиан. – М.: АСТ, 2004. – 423 с.

135. Уинч П. Идея социальной науки и её отношение к философии / П. Уинч. – М.: Рус. Феноменолог. о - во, 1996. – 107 с.

136. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе / П. Фейерабенд. – М.: АСТ, 2009. – 378 с.

137. Фейерабенд П. Против метода / П. Фейерабенд. – М.: Хранитель, 2007. – 413 с.

138. Фейерабенд П. Прощай, разум / П. Фейерабенд. – М.: Астрель, 2010. – 477 с.

139. Фома Аквинский. Об истине // Сумма теологии / Аквинский Фома. – М., 2013. – Т. 1. - Ч. I. – Вопр. 16. - С.273 - 288.

140. Фома Аквинский. Учение о душе / Аквинский Фома. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 467 с.

141. Фреге Г. Исчисление понятий // Логика и логическая семантика / Г. Фреге. – М., 2000. – С. 71–78.

142. Фреге Г. Мысль: логические исследования // Философия. Логика. Язык. – М., 1987. – С. 14 – 47.

143. Фреге Г. Избранные работы / Г. Фреге. – М., 1997. – 128 с.

144. Фрэзер Д. Золотая ветвь / Д. Фрэзер. – М.: АСТ: Ермак, 2003. – 781 с.

145. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Академ. проект, 2011. – 460 с.

146. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер – М.: Академ. проект, 2007. – 303 с.

147. Хомский Н. О природе языка / Н. О. Хомский. – М.: КомКнига, 2005. – 288 с.

148. Чудинов Э. М. Эйнштейн и проблемы бесконечности Вселенной // Эйнштейн и философские проблемы физики XX века. – М., 1979. – С.276 - 300.

149. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Соч.: в 2 т. Ф. Шеллинг. – М., 1987. - Т.1. – С.227 – 489.

150. Шибутани Т. Социальная психология / Т. Шибутани. – Ростов н/Д: Феникс, 1999. – 539 с.

151. Шкуратов И. Н. Феноменологическая теория значения [Электронный ресурс] // Народ. – Электрон. дан. - [Б. м., б. г.] – URL: http://lebenswelt.narod.ru/dictionary.htm (дата обращения: 20.02 2015).

152. Шопенгауэр А. Мир как воля и представления / А. Шопенгауэр. – Минск: Литература, 1998. – 1408 с.

153. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер. − М.: Мысль, 1993. – 666 с.

154. Шрёденгер Э. Пространственно-временная структура Вселенной / Э. Шрёденгер. − М.: Наука, 1986. – 224 с.

155. Эйнштейн А. Заметки о теории познания Бертрана Рассела // Собрание научных трудов: в 4 т. / А. Эйнштейн. – М., 1967. – Т. 4. – С. 248 – 252.

156. Эйнштейн А. О методе теоретической физики // Собрание научных трудов: в 4 т. – М., 1967б. – Т.3. – С. 145 – 172.

157. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / У. Эко. – Спб.: Alexandria, 2009. – 423 с.

158. Эко У. Отсутствующая структура / У. Эко. – Спб.: Symposium, 2006. – 544 с.

159. Эко У. Полный назад / У. Эко. – М.: Астрель: CORPUS, 2012. – 608 с.

160. Эко У. Роль читателя / У. Эко. − Спб.: Symposium, 2005. – 502 с.

161. Юм Д. Исследование о человеческом разумении / Д. Юм. – М.: Прогресс, 1995. – 240 с.

162. Юнг К. Г. Ответ Иову / Г. К. Юнг. – М.: АСТ: Канон, 2001. – 384 с.

163. Юнг К. Г. Психологические типы / Г. К. Юнг. – Минск: Попурри, 1998. – 656 с.

164. Юнг К. Г. Психология и алхимия / Г. К. Юнг. – М.: Рефл – бук, 2003. – 591 с.

165. Юнг К. Г. Синхрония: акаузальный объединяющий принцип / Г. К. Юнг. – М.: АСТ, 2009. – 347 с.

166. Юнг К. Г. Mysterium coniunctionis (Таинство воссоединения) / Г. К. Юнг. – Минск: Харвест, 2003. – 576 с.

167. Apel K - O. Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico / Karl – Otto Apel. - Bonn: Bouver Verlag Herbert Grundmann, 1963. – 398 s.

168. Apel K - O. Transformation der Philosofie / Karl – Otto Apel. - Frankfurkt a. M: Suhrkamp, 1988. – Bd. 1 – 2.

169. Anscombe G. E. M. Inention. Second edition / G. E. M. Anscombe. – Cambridge, Massachusetts London, England: Harvard University Press, 2000. – 95 p.

170. Bonveresse J. La Problematique du sujet dans. «L'Homme sans qualites» // Noroit (Arras). - Decembre 1978 – Janvir 1979. - J. 234 – 235.

171. Carnap R. Logical Foundations of Probability / R. Carnar. – Chicago: Universiti of Chicago Press, 1950.

172. Cassirer E. Philosophie der symbolischen formen / E. Cassirer. - Bd. 2. Das mythische Denken. – Berlin, 1925.

173. Cassirer E. Philosophie der symbolischen formen / E. Cassirer. Bd. 3. Phanomenologie der Erkenntnis. – Berlin, 1929.

174. Copernicus N. Commentariolus // Rosen (ed.). Three Copernican Treatises. – N. Y., 1959.

175. Dummett M. The Logical Basis of Metaphisics / M. Dummett. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991. – 357 p.

176. Einstein A. The Born – Einstein Letters: Correspondence between Albert Einstein and Max and Hedwig Born from 1916–1955, with commentaries by Max Born / A. Einstein, M. Born, H. Born. – N. Y.: Walker, 1971. – 240 p.

177. Einstein A. Ideas and Opinion / Albert Einstein . – N. Y.: Crown Publishers, 1954. - 377 p.

178. Feyerabend P. K. Against Method // Minnesota Studies for the Philosophy of Science. – 1970. - Vol. 4. - P. 17–130.

179. Feyerabend P. K. Three Dialogues on Knowledge / P. K Feyerabend. – Oxford: Basil Blackwell, 1991.

180. Galilei G. Dialogue Concerning The Two Chief World Systems / G. Galilei. – Berkeley: University of California Press, 1953.

181. Galilei G. Dialogues Concerning Two New Sciences / G. Galilei; H. Crew, A. de Salvio (Trans.). – N. Y: Dover Publications, 1954.

182. Huebner K. Structural Theory of History // Studium General - 1971. - № 24.

183. Huebner K. Was zeight Kepler's «Astronomia Nova» der modernen Wissenschaftstheorie? // *Philosophia Naturalis.* - 1969. - Vol. 11.

184. Keenan E. Two kinds of presupposition in natural language // Studies in linguistic siantics. - N. J., 1971. – P. 45 – 54.

185. Kripke S. Wittgenstein on Rules and Private Language: an Elementary Exposition. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982. - 197 p.

186. Kuhn T. S. The Coperican Revolution / T. S. Kuhn. – N. Y: Dover; L.: Constable, 1959. – 136 p.

187. Kuhn T. S. The Function of Measurement in modern Physical Science // Journal of the History of Science/ - 1961. – Is. 52 (168). This is also reprinted in The Essential Tension. – P. 161 - 193.

188. Kuhn T. S. Logic of Discovery or Psychology of Research? // Criticism and the Growth of Knowledge / Ed. I. Lakatos, A. Musgrave. – L.: Cambridge University Press. – P. 1–23.

189. Kydland F. Dynamic Optimal Taxation, Rational Expectations and Optimal Control / Finn Kydland, Edward Prescolt // Journal of Economic Dynamics and Control. – 1980. - Vol. 2 - Is. 1. - P. 79-91.

190. Lakatos I. Infinite Regress and the Foundations of Mathematics // Aristotelian Sosiety Supplementary Volume. – 1962. - Vol. 36. – P. 155-184.

191. Lakatos I. History of Science and Its Rational Reconstruction // Boston Studies in the Philosophy of Science. - 1971. – Vol. 8. – P. 91 – 136.

192. Lakatos I. Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes // Proceedings of the Aristotelian Sosiety. New Sries. – L., 1968. - Vol. 69. – P. 149 -186.

193. Lakatos I. Popper on Demarcation and Induction // The metodologi of scientific research programmes. Philosophicel Papers. – Cambridge Universiti Press, 1978. – Vol. 1. – P. 139 - 167.

194. Lakatos I. Why did Copernicus supersede Ptolemy? / I. Lakatos, E. G. Zahar // The metodologi of scientific research programmes. Philosophicel Papers. – Cambridge Universiti Press, 1978. – Vol. 1. – P. 168 – 192.

195. Lask E. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre; eine studie über den herrschaftsbereich der logischen form / von dr. Emil Lask. - Tubingen: J. C. B. Mohr (P. Siedeck), 1911. – 276 p.

196. Lynd R. Knowledge for What? / R. Lynd. - Princeton: U. R., 1939. – 239 p.

197. Malcolm, Wittgenstein N. A Religiuos Poin of View / Norman Malcolm, Wittgenstein. – London: Routledge, 1993. – 140 p.

198. Morris C. Segni, linguaggio e comportamento / C. Morris. – Milano: Longanes, 1949.

199. Natorp P. Allgemeine Psychologie nach kritisher Methode / P. Natorp. - Tubingen, 1912. - Buch 1: Objekt und Methode der Psychologie. – 352 s.

200. Planck M. Zwanzig Jahre Arbait am Phizikalischen Weltbild // Physica. – 1929. - Vol. 9. - P. 193 – 222.

201. Popper K. R. On the Theory of the Objective Mind // Proceedings of the 14. International Congress of Philosophy (Vienna, 2 – 9 settember 1968). - Vienna, 1968. – Vol. 1.

202. Popper K. R. Objective Knowledge: an evolutionary approach / Karl R. Popper. – Oxford: Clarendon Press, 1972. – 380 p.

203. Popper K.R. Philosophy and Physics // Atti del 12 Congresso Internazionale di Filosofia (Vinezia, 12 – 18 Settembre, 1958). – Firenze: Sansoni Editore, 1960. - Vol. 2. - P. 363 – 374.

204. Searle D. The Rediscovery of the Mind / D. Searle. - Cambridge: MIT Press, 1992. - 132 p.

205. Sellars W. Notes on Intentionality // Journal of Philosophy. – 1964. – Vol. 61. - P. 655 – 664.

206. Smith B. Logic and Formal Ontology // Husserl's Phenomenology: A Textbook. - Lanham: University Press of America, 1989.

207. Vignoli T. Mythos und Wissenschaft / T. Vignoli. - Leipzig, 1880.

208. Winch P. The idea of a social science / Peter Winch. – London: Routledge, 1958. – 143 p.

209. Wittgenstein L. The Blue and Brown Books / L. Wittgenstein. – Oxford: Blackwell, 1969. – 200 p.

210. Wittgenstein L. Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief / L. Wittgenstein. – Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1967. – 72 p.

211. Wittgenstein L. Philosophical Grammar / L. Wittgenstein; Ed. by Rush Rhees. – Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2005. – 496 p.

212. Wittgenshtein L. Philisofical remarks / L. Wittgenshtein; Ed. By Rhees R. – Chicago, 1975. - 357 p.

213. Wittgenshtein L. Culture and values / L. Wittgenshtein; Ed. by G.H. von Wright, H. Human. – Oxford, 1980. – 96 p.