

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
**«НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ТОМСКИЙ ПОЛИТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**

М.В. ГОНЧАРЕНКО

**СПОСОБЫ И ОСНОВАНИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФАКТА
В КОНТЕКСТЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Монография

Издательство

Томского политехнического университета

2014

УДК 14:001.12
ББК Ю3(0)6
Г657

Гончаренко М.В.

Г657 Способы и основания интерпретации факта в контексте аналитической философии: монография / М.В. Гончаренко; Томский политехнический университет. – Томск: Изд-во Томского политехнического университета, 2014. – 216 с.

ISBN

В монографии рассматриваются вопросы, связанные с формированием различных способов интерпретации факта в современных философских и научных концепциях. Представлена авторская концепция возможных оснований моделирования концептуальных каркасов. В рамках данной концепции выявлено, что онтология дискурса определяется концептуальным каркасом посредством репрезентации конкретных концептов, и что предельное обоснование теоретических систем – это констатация невозможности дальнейшего рационального следования в указанном направлении.

Предназначена для философов, философов науки, социологов знания, а также для всех интересующихся проблемами методологии науки, философии языка и когнитивной лингвистики.

Рецензенты

Доктор философских наук,
профессор Томского государственного университета
В.А. Ладов

Доктор философских наук,
профессор Томского государственного
архитектурно-строительного университета
В.В. Чешев

ISBN

© ФГБОУ ВПО НИ ТПУ, 2014
© Гончаренко М.В., 2014
© Обложка. Издательство Томского
политехнического университета, 2014

ВВЕДЕНИЕ

Монография посвящена проблеме анализа принципов формирования какого-либо типа дискурса на основании того или иного факта и его интерпретации. То есть, эта книга о факте, но не о факте вообще, а о способах, принципах и основаниях его интерпретации.

Данное исследование обусловлено, прежде всего, тем, что современное состояние как социокультурного дискурса и коммуникативного пространства, так и основные принципы исследования данного положения вещей, пребывают в состоянии деструкции.

Для современного постмодерна совершенно естественным (Ж.Ф. Литар) является непрекращающаяся попытка «удерживания» определённого состояния, то есть попытка сохранения системы как глобальной системы взаимоотношений, что фактически предопределяет невозможность дальнейших изменений; онтология дискурса определяется концептуальным каркасом как раз посредством репрезентации конкретных концептов. Именно поэтому предложенные методы интерпретации трансформационных процессов социокультурного дискурса исходят из приоритетности следующего фактора: синкретичности картины исследуемой реальности как возможного основания симулякра, репрезентацией которого при определённых условиях может быть любой тип дискурса. В таком ракурсе сознание самого познающего субъекта, являющегося неотъемлемым элементом конституируемого им дискурса, претерпевает серьёзное изменение в связи с тем, что в этом случае изменяется аспект видения западноевропейской метафизики, которая больше не отождествляется с «логикой предметного мышления» (К.–О. Апель).

Всё вышеизложенное позволяет определить актуальность данной работы следующим образом:

– необходимостью прояснения/уточнения способов понимания реальности, которые обеспечиваются конкретным методом формирования модели реальности, так как непреодолимость границ дискурса обуслов-

ливается не объектом восприятия, а нашим возможным восприятием этого объекта;

– анализом роли и значения принципа абстрагирования и инстинктивного принципа в контексте возможной реконструкции фактов, который делает возможным определение соотношения понятий «объективность – «абстрактность» в аспекте их взаимообусловленности с точки зрения познаваемой реальности;

– значимостью анализа роли и функции традиции в системе формирования фактов реальности; поскольку различные способы познания формируют различные дискурсы, постольку необходимо определение оснований их формирования;

– необходимостью тематизации принципов исследования онто-эпистемологических оснований дискурса с учётом важности выявления многообразных коммуникативно-семиотических социокультурных трансформаций.

На современном этапе изучение проблемы дерационализации социокультурного дискурса обусловило необходимость формирования и определённо нового аспекта видения изучения реальности. Понимание как феномен непосредственно обусловлено не только и не столько синтаксическими структурами, сколько семантическими, поэтому вопрос о репрезентации мира рассматривается в том числе и в контексте психофизического способа формирования реальности познающего субъекта (интерпретация оснований математического знания позднего Л. Витгенштейна, неопозитивистские основания опровержения и возможности предсказания в системе знания К. Поппера, гипостазирование «отсутствующей структуры» У. Эко и др.).

В первом разделе рассматривается игнорирование принципов взаимообусловленности различных типов дискурса явилось следствием окончательно сформировавшегося конфликта реалистско-номиналистского подходов к XVIII столетию, основания которого, в свою очередь, обо-

значились ещё в работах Платона и Аристотеля. Проанализирована обусловленность современной проблематики соотношения феноменов «вера» – «знание» с точки зрения истории вопроса (противоречия реализма и номинализма), а также роль и значение проблемы «существования» несуществующей вещи для сознания, обусловленной фактором иррационального; рассматривается вопрос о возможности / невозможности соотношения реальности и абстрагированных или интуитивных видов знания в концепции У. Оккама. Рассмотрен вопрос о взаимоотношениях знания и других традиций постижения реальности, методологический и метафизический статус оснований которых, как в первом, так и во втором случае, указывает на невозможность объективированного приоритета по отношению к ним (Ж.-Ф. Лиотар, Р. Барт). Проанализирована проблема неопозитивистских оснований опровержения и предсказания в системе знания К. Поппера; сформулированы 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. Утверждается, что нетождественность результатов и возможность их применения в определенных контекстах – констатация бесконечного множества аспектов видения; доказательство как «конструирование» модели конвенционально устанавливает «меры реальности» ситуативно (Л. Витгенштейн). Сформулирован тезис о том, что принципы понимания и объяснения, артикулирующие когнитивный континуум, являются основанием релятивизации дискурса, так как одно и то же правило, один и тот же критерий подвержены различным конвенциям в связи с пресуппозицией, конституирующей дискурс. Проанализирована проблема соотношения принципов интерсубъективности и верификации. Сделано предположение о том, что метафизика субъекта познания предопределяет не только известную бинарную

оппозицию: субъект – объект, но и скоррелирована в рамках определённого аспекта видения некоторым единством возможных отношений и следствий. Представлено рассмотрение оснований, определяющих структуру понимания. Синкретичность модели исследуемой реальности дает основание полагать, что именно ретенциально-протенциальные факторы, ее конституирующие, являются основными элементами как для картины мира, так и для структурируемого ею мира. Ретенциально-протенциальная обусловленность модели мира сформирована «феноменом мира».

Во втором разделе представлен анализ понимания 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, рассмотрен с позиции нормативности, что позволило аргументировать принципы «объективации» реальности. Проанализирована проблема легитимации знания в аналитическом и постмодернистском аспектах; осуществлено 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). Утверждается, что современная социокультурная деструкция возможна по причине «рациональной» мистификации технологий и субституции реальности её различными моделями.

В третьем разделе сформулировано и обосновано 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. Рассматриваются проблемы моделирования концептуальных каркасов; 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 для нас, который смог бы явно актуализировать дефиницию концепта «иррациональный»; онтология дискурса определяется концептуальным каркасом как раз посредством репрезентации конкретных концептов. Основания симулякра, как дискурсивного образования, предопределяются возможной вариативностью интерпретации концептов и, естественно, смещение их смыслов необходимо приводит к тому, что мы в конечном итоге получаем определённое множество симулякров. Концептуальный каркас теоретической системы пребывает в строгом соответствии с уже совершившимся «прогрессивным сдвигом» (И. Лакатос) проблем только до тех пор, пока этот совершившийся сдвиг воспринимается как прогрессивный. Утверждается, что противоречивость факта с точки зрения достоинства противоречия является основанием бесчисленных возможностей интерпретации. Рассмотрены роль и значение «трансценденций» с точки зрения процесса понимания (Э. Гуссерль).

Таким образом, в рамках представленного исследования были поставлены следующие задачи:

- рассмотрение проблемы соотношения рациональных и иррациональных факторов конституирования факта, как определённого дискурса, на основании систематизации возможных / приемлемых принципов формирования синкретической модели исследуемой реальности;
- систематизация и разработка интерпретационных подходов к концепту и к определению его возможной области использования в концепциях неопозитивистского направления в сравнении с постмодернистским пониманием причин трансформации метафоры в иллюзию делает

возможным рассмотрением взаимообусловленности отношений концепта и пресуппозиции в формате любого дискурсивного образования;

– разработка подхода, в рамках которого может быть аргументировано следующее положение: игнорирование проблемы субституции реальности моделью в современном социокультурном дискурсе обусловлено тем, что одним из следствий неопозитивистской «рационализации» современного дискурса является фактическое элиминирование понятия «концепт» что и приводит к «отождествлению» картины исследуемой реальности и, собственно, реальности.

В течение всего прошлого столетия исследование проблемы коммуникативно – семиотических закономерностей оставалось одним из приоритетных, поэтому и аналитическая философия, и герменевтическая феноменология, и постмодернистское направление и др. занимались анализом данного объекта в аспекте определения роли и значения знака как основополагающей символической (культурной) единицы. Поскольку философия так называемого «лингвистического поворота» сконцентрировала своё внимание на свойствах отношений «язык - мир» (Л. Витгенштейн, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер, Р. Карнап, Дж. Катц, Дж. Остин и др.), постольку естественным образом процессы знаковой динамики и коммуникативных событий, являясь непосредственной частью отношений системы «язык - мир», приобрели сверхактуальность (Э. Кассирер, Ф. де Соссюр, Ч. Пирс, К. Г. Юнг, Н. Хомский, У. Эко и др.). Также, наряду с вышеуказанными направлениями, к анализу коммуникативно-семиотических закономерностей социокультурных представлений сформировался подход в аспекте релятивистской интерпретации дискурса (П. Фейерабенд, Р. Рорти, Р. Барт, Ж. Лиотар и др.) По мнению автора 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 предпосылки/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.

* * *

Хочется выразить благодарность профессору Томского государственного университета Валерию Александровичу Суровцеву, за советы и консультации, которые он оказывал мне в ходе исследовательской работы. Хочется поблагодарить профессора Томского политехнического университета Наталию Александровну Лукьянову за помощь, оказанную при структурировании этой работы. Особую благодарность я выражаю своей жене, Валентине Николаевне Гончаренко, за консультации в области когнитивной лингвистики.

Данная работа смогла появиться благодаря издательской площадке Национального исследовательского Томского политехнического университета.

РАЗДЕЛ №1. ПОНЯТИЕ ФАКТА И МОДЕЛИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И СОВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ

1.1. Конфликт реалистско-номиналистского подходов

Проблема соотношения рациональных/иррациональных аспектов в системе формирования научных представлений является проблемой с большой предысторией: ни одна философская система на протяжении тысячелетий не смогла «проигнорировать» принципы формирования знания, а также принципы 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 неизбежности оснований своих выводов.

Таким образом, 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. Ретроспекция реалистско-номиналистского противостояния убеждает нас в тщетности попыток обоснования необходимости плюрализма как разрешения известного противоречия, так как *выбор* в данном случае, по определению, недоступен.

В начале XX века в одной из своих работ Э. Гуссерль [21] отметил, что в истории философской мысли нет и не было ничего более оригинально-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» [1. С. 200]. Данное рассуждение Августина одновременно указывает на «противостояние» времени и вечности и на сосуществование (со-положенность) данных категорий, что с философской точки зре-

ния 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» [2. С. 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» [2. С. 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» [2. С. 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» [77. С. 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» [77. С. 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» [2. С. 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» [77. С. 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» [77. С. 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 умпостигаемых сущностей (невозможно бесконечное число идей для того, что соотносится и для того, с чем оно соотносится). Во-вторых, умпостигаемые сущности – это сущно-

сти, 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» [5]. 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 [...]» [41].

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 середине XX века. В этом контексте необходимо остановиться на одном из выводов И. Лакатоса, сделанном им в связи со сравнительным анализом исследовательских программ К. Поппера и Т. Куна: «*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» [37. С. 146-147]. Если иметь в виду, 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 знания, 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.

1.2. Очевидность и неочевидность знания с точки зрения 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» [43], – 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» [51. С. 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 си-

стемой, 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 обуславливается 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» [51. С. 73], постольку данный способ познания/понимания требует не только систематизации, но и, возможно, иерархизации уровней познания/понимания. ««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» [51. С. 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 иным [...] 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» [6. С. 175]. Здесь следует, прежде всего, отметить основания статуса научного

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

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: «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» [43]. 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 гно-

сеологической 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: «В метафизике среди всех субъектов первым первенствованием предикации является сущее, а первым первенствованием совершенства является Бог» [51. С. 83]. И все-таки, по У. Оккаму, ни субъект, ни объект знания не обладают формальной причиной, так как «знание получает один только разум» [51. С. 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]» [51. С. 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 разу-

ма» [51. С. 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» [51. С. 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 [4. С. 345]. Таким образом, номинализм в трудах У. Оккама демонстрирует совершенно естественное в данном случае противоречие: «[...] Бог у него мыслит только единичное. Однако тут же утверждается, что у Бога существуют все общие идеи» [43], 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 видно [...] видение есть абсолютное качество, отличное от объекта...» [51. С.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»» [51. С. 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» [51. С. 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» [43]. 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 нетождества 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» [51. С. 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» [43]). Таким образом, неопозитивистская

модель знания имеет очень солидную предысторию, что частично объясняется противоречивостью номинально-реального.

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

Концепция современного состояния знания (состояния постмодернистского дискурса) достаточно обстоятельно изложена Ж.Ф. Лиотаром. 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. 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 реформатированию 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 достой-

ный 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» [41], – 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 обуславливал их несоотнесенность, 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» [41]; или: «Относительность родилась в «академии» случая, образованной друзьями, из которых ни один не был физиком: только инженеры и философы-любители» [41]. 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 обуславливают заключения – состояние постмодерна как обратная сторона следствия из противоречия).

Невзирая на сегодняшней 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» [41].

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-Стросс исключает, что рассказ (нарратив), миф, «будучи продуктом «мифотворческой способности» человека, отворачивается от реальности» [38. С. 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 особом виде аргументах – аргументах приоритетности, поиск которых весьма неблагоприятное 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» [109. С. 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» [41]*.

Таким образом, критерий ratio полностью смещается на задворки истории критерием эффективности. Возникает вопрос, какое отношение к данному положению вещей имеет, собственно, и имеет ли вооб-

* В 2004 г. экономисты Кидланд, Финн Прескотт, Эдвард С. получили Нобелевскую премию в области экономики за «Анализ влияния фактора времени на экономическую политику и за исследование движущих сил деловых циклов», посредством которых они за четыре года до мирового финансового кризиса обосновали, что «система» Fogex никогда не сможет обвалиться.

ще, критерий рациональности. Другими словами, почему и как идея «абсолютного» прогресса сменилась идеей эффективности/результативности и почему именно последние обуславливают «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?» [73. С. 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» [93. С. 234-235].

Как известно, рациональность (контекстуальная рациональность вывода) не нуждается в экзистенциальной составляющей, и, значит, если последняя актуализирована, то мы сталкиваемся с процессом активного разрушения контекстуальной рациональности. Чем чревато такое положение дел и как возможно аргументировать вышесформулированное? 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» [8].

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» [41].

Таким образом, фильтры дискурса как условия его возможности всегда определяют 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 [73. С. 146]).

Нарратив и знание – являются ли эти две традиции разными или в каком-то смысле это все-таки конвенция, в силу которой нам удастся «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 оказалась аб-

солютно «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 «землеобращения». (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. Компоненты данной конъюнкции таким же образом «объективны» для мифологической и религиозной космологии, как и для научной [92. С.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 вышеизложенным представляется невозможным в дальнейшем игнорировать роль и значение спекуляций с точки зрения системы (и природы) знания нарратива. Ж.Ф. Лиотар рассматривает

* Л. Витгенштейн: «17. 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?» [11. С. 10].

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 обуславливает 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 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», 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 первоначально 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: «Современный герменевти-

ческий 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 автономны их самих и помещены в движение, где им разрешается взаимно порождать друг друга – таковы правила спекулятивной языковой игры» [41] 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» [41]. 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?» [41].

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» [41].

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, исключая 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» [41].

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.

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

С точки зрения истории рассматриваемого нами вопроса концепция фальсификационизма К. Поппера 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, про-

блема стандарта, как объективной истины, предопределяет неизбежность ошибки.

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» [60. С. 364]. Поэтому прогресс науки как возможность более высокого порядка и вероятность знания как «отсутствие содержания у высказываний» [60. С. 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» [60. С. 395].

Таким образом, к вышерассмотренным категориям имеет непосредственное отношение и вопрос о предсказании научной теории и ее проверяемости: возможность/невозможность обуславливают само предсказание (допустимость использования метода предсказания дельфийского оракула* само по себе уже указывает на неисключительность науки как вида деятельности, так как использование общего критерия говорит об

* 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».

общности возможностей и целей). При этом К. Поппер не смущается контекстуальным пересечением понятий «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» [60. С. 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 соотнесен (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 несоотнесенности постулата и догмы. Необъяснимо выглядит и сам идеал науки как аксиоматизированная дедуктивная система, по К. Попперу [60. С. 368]. И именно в форме дедуктивной системы «мы вынуждены развивать наши теории» [60. С. 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 слож-

ной 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» [60. С. 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» [60. С. 397], – делает заключение К. Поппер. И данное заключение весьма показательно: утверждается невозможность рационального вне обусловленности (возможно, соположенности) 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*» [60. С. 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 теория, 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 играет 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» [60. С. 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 аксиоматизи-

* 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.

рованная теоретическая система [...], позволяющая нам предсказать, что определенные события не происходят, и что мы открыли контрпример [...] этот контрпример удовлетворяет большей части наших аксиом [...] за исключением той, независимость которой обосновывается этим контрпримером» [60. С. 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 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» [60. С. 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 [36. С. 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 а priori являются описаниями различных объектов [60. С. 402], а с другой стороны, он констатирует, что мы должны стремиться к объяснительным теориям: «Мы должны делать действительные догадки относительно структуры мира» [60. С. 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» [36. С. 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» [60. С. 412-413]. Подлинные объяснения наряду с трактовкой аксиоматического знания (природы аксиом) – это далеко не все «контраргументы» автора к концепции фальсификационизма, воз-

возможность которых обусловлена утверждением приоритета *ratio* как атрибута знания. Возможно, именно этот атрибут во многом и предопределил вариативность смысла десигната понятия «реальность», если иметь в виду 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 двустижий 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» [60. С. 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.) непроверяемо, никакое реальное наблюдение не способно обосновать его ложности» [60. С. 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 [34], который утверждает, что «значение формируется в самом языке еще до обращения к непосредственному чувственному опыту» [36. С. 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 другие 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.

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

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

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:

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

«По словам Куайна, «любое предложение может сохранить свою истинность, если пойти на решительную переделку той системы, в которой это предложение фигурирует» [37. С. 152] У.В.О. Куайн 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 [...]» [37. С. 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»» [37. С. 214-215]. Другими словами, 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 прагматизм / рациональность Куайна определить как иррациональность. Если принять во внимание, что «теория рациональности не сводится к логике» [61. С. 246], по И. Лакатосу, то можно констатировать: факт вышеуказанного когнитивного сдвига является аргументом в пользу признания конвен-

циональной природы понятия *ratio* в концепции утончённого фальсификационизма. По сути, И. Лакатос, определяя рациональность посредством соответствия норме, а иррациональность – её несоответствию [49. С. 240], следует традиции Т. Шибутани: всё, что рационально является общепонятным [82]. 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, к проблеме отношений между принципами понимания и объяснения, определённым образом артикулирующими когнитивный континуум. Какой принцип может определить взаимодействие данных феноменов: контражность 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 обратиться 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» [3. С. 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 [3. С. 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, само по себе, представляется нонсенсом. Позитивный эквивалент понимания, о котором говорит К.–О. Апель [3. С. 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 [3. С. 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 артикули-

руют 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 intersубъективное 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»» [3. С. 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 intersубъективного 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» [3. С. 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 некоей 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 выражен-

ной смысловой взаимосвязи, логическую дедукцию предложений из предложений. На место «причин» наступления «событий» она ставит «основания» для выведения предложений» [З. С. 140]. Из этого рассуждения следует констатация явной приоритетности языка в позитивизме, так как именно *синтаксическое следование* обуславливает 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)» [З. С. 142]. Из 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 [З. С. 147], что может свидетель-

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

ствовать, 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 [...]» [11. С. 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 [3. С. 149]. Следовательно, с точки зрения принципов анализа языковой модели (языкового каркаса, по К.–О. Апелю) вопрос о глубинной грамматике, в какой-то мере априорно обуславливающей «синтез сущностных структур значения» [3. С. 150], по нашему мнению, может быть прогрессивным, лишь постольку, поскольку указывает причины «отчуждения» бытия от, собственно, его артикуляции в языке [78]. 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 серьезнее выглядит «понимание», если оно мыслится из структурной взаимосвязи «языковой игры», а не как «помещение – себя» в «обнаруженную структурную взаимосвязь душевной жизни?»» [3. С. 151]. Следуя за рассуждениями П. Уинча, 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 [...]» [72. С. 94]. Поэтому так называемые «точки пересечения» представлены в виде некой допустимой последовательности: «глубокая потребность в соглашении», по Л. Витгенштейну [11. С. 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 [...]» [72. С. 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 ре-конституирования) принципов, и *логических* в том числе, схемы – формулы – дискурса, обладающего некоторым смыслом или кажущийся 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-ипостпозитивизма 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, рефлексивная 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») интенционала, 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 интересубъективных 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 [...]» [3. С. 159]. Причём сам П. Уинч в этой связи обращает внимание на немаловажную деталь, интерпретация которой может быть весьма неоднозначной: «[...] любое более рефлексивное понимание должно с необходимостью предполагать [...] нереплексивное понимание участни-

ка» [72. С. 66]. Может ли нерелективное 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

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

природ форм жизни, которые называются «наукой», «искусством» и так далее, эпистемология попытается объяснить, что включается в понятие формы жизни как таковой» [72. С. 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» [72. С. 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 обуславливает 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 опреде-

лѐнной модели; речь идѐт 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?» [З. С. 166-167]. Таким образом, парадоксальность схемы познания, как и схемы конституирования знания, определяется, как минимум, *само-определѐнностью/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 [3. С. 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 то же правило, один и тот же критерий и т.д. подвержены различным конвенциям в связи с конкретной пре-суппозицией, конституирующей тот или иной дискурс*.

1.6. Интерсубъективность и значение верификации знания в неопостпозитивизме

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 че-

* 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» [62. С.96].

ловеческих 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 квазикантовский постулат о единой интерпретации мира» [З. С. 175]. Зачем в рамках данного методологического предположения К. Поппер признаёт необходимость в 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 такими 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» [З. С. 178]. Таким образом, та или иная *познавательная* модель, как элемент перманентно релятивизирующего *познавательного* процесса, в таком случае продолжает оставаться дискурсом «порождения» знания, только с изменённым метафизическим статусом; то есть, учитывая замену критики познания

^{*} Наверное, и поэтому, в том числе, принцип фальсификации К. Поппера фактически приобрёл метафизическое основание, так как представлен как принцип, *единственно* определяющий научность.

критикой смысла, из этой модели, по мнению представителей аналитической философии, исчезают теоретико-фактические отношения, а их место занимает отношение интересубъективности [3. С. 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 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 интересубъективности.

Итак, модель познания является или признаётся таковой на основании фактора интересубъективности 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 интересубъективно значимой «репрезентации» объектов посредством знаков» [3. С. 183] в работах Ч. Пирса [55], К.–О. Апель приводит следующую цитату последнего: «Мы находим, что любое суждение управляется условием согласованности; его элементы должны быть способными формировать единство» [3. С. 183]. Единство, о котором идёт речь у Ч. Пирса, по сути, – фактор, определяющий возможность/невозможность согласованности

* Вопрос о «взаимоотношениях» метафизики субъекта и онтологии дискурса рассмотрен в III разделе.

каких-то элементов. Именно этот фактор, по нашему мнению, имеющий отношение к метафизике субъекта, по мнению Ч. Пирса, напрямую связан с *сообществом*, то есть с идеей intersубъективности: «[...] теперь существование мысли зависит от того, что из этого получится; и выходит, что она обладает лишь потенциальным существованием, зависящим от будущей мысли *сообщества*» [3. С. 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 то же, так как о *судьбе* мысли (как возможности/невозможности дальнейшего 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 онтогносеологических 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» [3. С. 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 конститутивно-го 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 [3. С. 219]. Дело в том, что тематизация субъектно-объектных отношений имеет не только серьёзную предысторию (в истории философии, *как минимум*, начиная с Парменида), 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,

* «[...] 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» [3. С. 190].

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» [3. С. 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 *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.

* «Такие *метаравила* всех конвенционально устанавливаемых правил принадлежат, на мой взгляд, не к определённым языковым играм или жизненным формам, а к трансцендентальной языковой игре неограниченного коммуникативного сообщества» [3. С. 220].

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» [З. С. 224]. Итак, К.–О. Апель утверждает, что отношения субъектно-объектных разделений обуславливают 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». [З. С. 232-233].

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 самопротивопоставленности субъекта, то здесь необходимо одним из главных условий анализа данной проблемы признать невозможность и не-

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

правомерность *«распределения»* субъекта на два (виртуальных) вида: субъект дискурса *духа* и субъект дискурса *логики*, то есть, учитывая фактор трансцендентального горизонта языковой игры [З. С. 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 Феннигану» и только в 1964 г. физик М. Гелл-Манн 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-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

* «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 *abnihilation 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 [...]» [88. С. 148-149].

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» [3. С. 8]. Другими словами, метафизика субъекта познания, определившая бинарную схему субъектно-объектных отношений, а 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 – актер, не имеющий *определяющих* полномочий. Познанное **таким образом** по существу приобретает характер субъектной редукции* . Следовательно, такая субъектная *самопо-*

* 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» [84].

знаваемость (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» [3. С. 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» [3. С. 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 кружка следующим образом: «"Смысл предложения есть метод его верификации". [...] научный метод подтверждения – сравнение языковых высказываний с

наблюдаемыми фактами [...]» [З. С. 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 а priori определяется уже имеющимися аргументами/знанием/принципами коммуникативного сообщества, которые и предопределяют а 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 интересубъективности 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» [З. С. 38].

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

* Определение Л. Витгенштейна в «Философских исследованиях».

том, почему интерес субъективности (в позитивизме) наделяется качеством верифицируемости? В связи с вопросом о взаимоотношениях *подлинного познания* и интерес субъективного 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 соотношении знаковых фактов и фактов, которые обозначаются знаками. Защита тезиса экстенциональности сводится для Витгенштейна к тому, чтобы показать, что для единого языка [...] нет никаких особых положений дел, в рамках которых субъект вновь становится в отношении 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 интерес субъективно верифицируемыми» [3. С. 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» [3. С. 206].

Р. Рорти, анализируя оценку Селларса философии Ч. Пирса, достаточно чётко указал на необходимость представлений о рациональном исследовании, сформированных эпохой Просвещения, и т.д. для возможности существования истины и реальности [64]. 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 [3. С. 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» [31. С. 149-150].

Таким образом, возвращаясь к проблеме верифицируемости знания посредством интересубъективности, мы не можем игнорировать понятие коммуникативного сообщества (фактор конвенционализма), так как именно оно «[...] может интегрировать в себя *априори интересубъективного взаимопонимания*» [3. С. 209]. Другими словами, проблема верифицируемости знания в неопозитивизме решается посредством применения конвенционального критерия по умолчанию, а априорность интересубъективного взаимопонимания элиминируется в связи с (конвенциональным) условием возможности отображения реальности посредством языкового эпифеномена [3. С. 209].

1.7. Проблема иррациональности факта

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, то есть дискурс (в данном случае – синкретической модели) как процесс структурирования/конституирования мира, и такое его качество как интересубъективность, невозможно вне границ деятельности познающего

* «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?» [3. С. 217].

субъекта. Другими словами, субъект познания, как таковой, был бы совершенно невозможен вне сферы познавательной деятельности, то есть вне сферы объекта познания, конституированием которого и является дискурс теоретической модели (во всех возможных вариациях).

Приведём в этой связи 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 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» [80. С. 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» [80. С. 293]. Или: «[...] Постулаты не являются необходимыми и всеобщими истинами [...] Это лишь аксиомы, основанные на нашем опыте относительно известной ограниченной области» [32. С. 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» [42. С. 15-16] и т.д..

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, исключая 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» [65. С. 809-810].

Трансцендентальное его 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» [20], – 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 [...]» [65. С. 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 взаимообуславливающих 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 его, 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 его. «[...] Отдельный факт всегда иррационален и возможен лишь благодаря принадлежащей ему как эгологическому факту формальной системы априорности» [20], – поэтому не исключено, что иррациональность факта предопределяется как элемент системы/часть целого. То есть система, обусловленная трансцендентальностью его 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), обуславливающие рациональные основания факта, во-первых, имеют исключительно трансцендентальную заданность (трансцендентальность его), 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: нозтический – нозматический. 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 наблюдаемого факта. Охотник, заметив добычу, представляет себе образ жизни преследуемого животного, чтобы с ним целесообразнее сообразовать свои собственные действия. Эта черта умственного дополнения факта по какой-нибудь данной его части является общей для научного мышления и обыденного» [45. С. 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 [29. С. 83]. Теоретическая модель, как один из возможных вариантов конституирования мира, безусловно, обладает (или пытается обладать) всеми теми принципами, которыми традиционно характеризуется научность: интересубъективностью, необходимостью, обосновательностью, 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.

1.8. Факт как инвариант объекта

Когнитивно-исторические совокупности, как системы знания, безусловно, могут быть рассмотрены как примеры эклектического характера, 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): «[...] Что я разумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею» [2], – 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 его, 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 [20].

Если же принять во внимание то, что «всеобщее», по определению, не имеет отношения к факту, то каким же образом обуславливается 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» [20]. Феноменологическая теория познания представляет последнее как потенциальность горизонта конституирующего его. Таким образом, мир (как модель, теория и т.д.) является результатом интенциональности трансцендентального его, которое, соответственно, является основанием в отношении мира (модели, теории и др.), при этом, с точки зрения феноменологической теории познания, его трактуется как неотъемлемый элемент этого мира (модели, теории и др.). Дихотомический аспект его 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» [20].

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» [59. С. 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, а 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 явлениям» [65. С. 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 обуславливают 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 закономер-

ность и всеобщность – непреложная необходимость, то каким же образом, в принципе, возможно *несовершенство* «гарантированного» научным законом положение дел. Действительно: «Вопрос об обосновании есть главное в проблеме знания» [39. С. 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**» [45. С. 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, обуславливающие ложное направление исследования, могут быть известны только тогда, когда мы делаем единственно возможный выбор, исключаящий 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 обуславливает модельное конституирование мира, предполагающего и антиципирующего различные горизонты структурируемого объекта и его возможные уровни: «[...] В каждой актуальности имплицитно содержатся её потенциальности и [...] каждое переживание имеет горизонт [...] Горизонты представляют собой заранее очерченные потенциальности» [20]. Таким образом, мы видим, что и у Э. Маха, и у Э. Гуссерля фактически речь идёт о невозможности полного познания по причине ограниченности возможностей, обусловленной человеческой конечностью [69]. 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» [45. С. 151], – рассуждает Э. Мах.

Моделируемая реальность бесконечно вариативна, и фактор, определяющий 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 неопределённую природу. Интенциональность сознания обуславливает 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?» [45. С. 155].

Факт как прафеномен, по Л. Витгенштейну и субъективное прана-чало, по Э. Гуссерлю, – 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. Brentano 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 [20].

Фактически речь идет о некой синкретической структуре воспринимаемого потока (факт или явление как бесконечный вариативный поток

* 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» [91. С. 185].

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 игровой 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 принадлежит этому восприятию» [20].

Сложно оспаривать в данном случае трансцендентальность обоих процессов: рефлексии и восприятия, которые к тому же представлены для нас в качестве единой синтетической 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 (интенциональная деятельность) может быть рассмотрена как обусловленное свойство синтетической структуры трансцендентального *ego*.

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» [65. С. 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 его, 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 его), всегда синкретичен, как и модель его репрезентирующая. (Естественно, трактовки понятий «познающий субъект» и «трансцендентальное его» не тождественны, но оба понятия имеют отношение к **Я** понимающему, сознающему, воспринимающему, рефлексивному 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 истинной, он не занимается» [39. С. 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» [65. С. 742]. 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» [65. С. 745].

1.9. Принципы intersубъективности с точки зрения синтетической структуры понимания

Проблема intersубъективной 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 его 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 его, 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 intersубъективности, 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 расстройств сознания его автора и т.д. Следовательно, общезначимость, как первого, так и второго порядка, имеет общее основание – intersубъективную 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» [20], – утверждает Гуссерль.

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

Если: «[...] Я аподиктически предпочерчено для самого себя как конкретное, наполненное индивидуальным содержанием, включающее определенные переживания [...]; предпочерчено в горизонте как предмет, доступный возможному опыту самопознания [...]]» [20], – то трансцендентальный опыт, следовательно, предопределён, но не его, так как последнее есть «некая универсальная аподиктическая структура опыта Я» [20]. 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, интересубъективность (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 его: «[...] Объективный мир как интенциональный феномен [...]» [20].

Понятие общезначимости, с одной стороны, обусловленное понятием логичности, с другой стороны, предполагает существование (наличие/бытие) некоей 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, по определению, 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» [65. С. 723]; и «[...] Рассмотренные идеи (объективный мир, идеальный коррелят интересубъективного 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» [20]. 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 его, 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 а priori обречена: «Каким образом сущность вещей может переходить в наше познание, этот вопрос здесь не разрешается [...]» [65. С. 723]. Интерсубъективная природа трансцендентального его, 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. Контю, 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 для Я возможно: «Нам постоянно дан в своем связанном единстве один слой феномена мира, как трансцендентального коррелята непрерывно текущего согласованного опыта мира» [20].

1.10. Ретенциально-протенциальная обусловленность модели мира

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» [49. С. 71-72]. Учитывая явную переоценку известного критерия «практика» (в разных его вариациях), можно сказать, что постоянно существует угроза некоего «приращивания» знания как теоретической модели явле-

ния, 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» [20], – 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 то-

чечного 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 его, 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» [20].

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 – разо-

браться в сложной путанице фактов» [45. С. 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 зависящего от этих явлений и законов» [65. С. 758-759].

Итак, можно подвести следующие итоги первого раздела.

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. Сформулированы 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.

3. На основании предположения о трансцендентной природе факта и его восприятия сформулировано предположение о том, что факт, как конституированная определенным образом модель действительности, в своём основании имеет в качестве определяющего фактора всеобщности объект, поскольку бесконечно разнообразная репрезентация последнего совершенно невозможна вне факта.

4. Синкретичность модели исследуемой реальности делает возможным утверждение, что именно ретенциально-протенциальные факторы, ее конституирующие, являются основными элементами как для картины мира, так и для структурируемого ею мира. Ретенциально-протенциальная обусловленность модели мира сформирована «феноменом мира».

Таким образом, в первом разделе 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. Ретроспекция реалистско-номиналистского «противостояния» убеждает нас в тщетности попыток обоснования необходимости плюрализма как разрешения известного противоречия, так как выбор в данном случае, по определению, недоступен. 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.

РАЗДЕЛ №2. ОНТО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ ПАРАДИГМАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

2.1. Символизм мифологемы в концепции Э. Кассирера

Невозможно в данном случае обойтись без рассмотрения элементов анализа символических форм Э. Кассирера, 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» [30. С. 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 поэтапности 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, обуславливается, прежде всего, её некой согласованностью с реальностью, которая нико-

гда 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» [30. С. 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 [...]» [30. С. 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

* Далее Кассирер приводит рассуждение Виньоли: «[...] ибо участие, принимаемое чистым мышлением в последовательном развитии мифа, представляет собой ровно ту же деятельность разума, благодаря которой возникает наука» [30].

вещи» и «момента смысла», предопределяющий «конкретию» [30. С. 36], является в какой-то степени аналогией отношений действительности и модели.

Проблема границы мифологического и научного с точки зрения новейшей европейской 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, а следовательно, субъективных представлений. «Соотнесение представления с предметом – это [...] включение представления в систематическую связь более высокого порядка [...] объективность данной картины мира есть ничто иное, как [...] выражение того факта, что мы в каждом частном элементе и вместе с ним мыслим форму целого [...]» [30. С. 46], – рассуждает Э. Кассирер, явно опираясь на кантианский аспект видения проблемы 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, Э. Кассирер приходит к следующему заключению: «[...] Д. Юм, анализируя [...] каузальные суждения науки, скорее вскрыл на самом деле корень всякого мифологического объяснения мира» [30. С. 59]. Дело в том, что в дей-

* «[...] 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» [30. С. 45].

ствительности 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 [...]» [30. С. 61].

Таким образом, именно исключение фактора случайности обуславливает 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 са-

мые сложные комплексы отношений – как, например, ритмы мелодии или разделение общества на касты» [30. С. 67-68]. Фактически Э. Кассирер признаёт синтетическую природу мифологического мышления. Такая проблема, актуальная для мифологического сознания, как «материализация духовных элементов содержания» [30. С. 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» [30. С. 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 противопоставит 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 умпостигаемым, 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. 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» [17. С. 1946].

При этом нужно обратить особое внимание на следующее: во-первых, если в пределах античного дискурса *произошёл переход* к человеку разумному (имеется ввиду 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 базон 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» со-

зерцания и мышления образуют единство сознания как такового, а, значит, и единство как мифологического сознания, так и сознания чистой познавательной деятельности» [30. С. 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 [...]» [90. С. 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» [30. С. 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 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

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

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» [30. С. 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*» [30. С. 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 приращении смысловых полей, что опять-таки обусловлено варьированием наших представле-

* «С точки зрения научного реализма, ориентированного на физическую реальность, платонизм будет выражать антиреалистскую установку» [36. С. 32-33].

ний, 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» [30. С. 94-95]. Действительно, вряд ли что-то здесь может быть иначе, если учитывать следующий фактор: основание, обуславливающее/делающее возможным данные формы (восприятия) – сознание. Но в силу того, что системы, конституируемые теоретическим и мифологическим познанием, нетождественны, имеет смысл признать, что одно и то же основание посредством вышперечисленных форм репрезентирует различные модели. Э. Кассирер обращает внимание на то, что для мифологического дискурса актуален атрибут «священного»/«профанного» (священные места, священные периоды, священные сроки) [30. С. 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» [30. С. 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» [30] 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» [30. С. 100]. С одной стороны, ссылаясь на И. Канта, Э. Кассирер признаёт образную систему понятий, с другой стороны, Э. Кассирер не может игнорировать нетождество мифологического и геометрического пространств, но, с третьей стороны, Э. Кассирер понимает, что пространство чувственного восприятия имеет отношение, как к мифологическому, так и к геометри-

ческому 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 « $54^{\circ}5'$ с. ш. и $20^{\circ}8'$ 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»» [30. С. 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» [30. С. 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 мифологи-

ческой формы или формы чистого познания – состоит не в том, чтобы просто воспринять данный материал впечатлений, уже обладающий сам по себе твёрдой определённой, заданным качеством и структурой, чтобы затем как бы извне навязать ему другую форму [...]» [30. С. 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» [30. С. 110], видение которого обусловлено нашим

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

внутренним опытом. Э. Кассирер приводит множественные примеры такого взаимоотношения: «В идее пространственного ограничение 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» [30. С. 115]. Таким образом, целостность сознания с точки зрения диахронического и синхронического развития обуславливает в том или ином виде тот поток представлений, которые мы, 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» [30. С. 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» [30. С. 148]. Учитыв-

вая 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» [30. С. 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 *не-что*, а *ничто* (один из актуальных вопросов современной физики, свидетельствующий о признании теоретическим мышлением одновременно разницы между *не-что* и *ничто* и невозможности понятийного определения ни первого, ни второго, что снова отправляет нас к работам алхимиков) [92. С. 65] и т.д.

* Аннигиляция

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»» [30. С. 158].

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*» [30. С. 168], – из чего следует, что границы «Я» и «действительности» постоян-

но 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» [92. С. 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, в котором [...] этой материи [...] придаётся совершенно новая форма» [30. С. 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 фантазмагорических спекуляциях философов, которые до тех пор казались первейшими разносчиками бесплодного пустословия» [92. С. 64]. Следовательно, будущее, определяемое настоящим, только в том случае становится актуальным, если 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

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

остаётся открытым. Мы чаще всего пытаемся противопоставить функциональное единство сознания [30. С. 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 базой 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»» [30. С. 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 противоречивость 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* [...]» [30. С. 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 [...]» [30. С. 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» [30. С. 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 (обуславливающая 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» [30. С. 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 труднооспариваемому 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» [30. С. 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» [82. С. 158]. Другими словами, проблема проекции внутреннего мира человека, как в мифе, так и в теоретической модели, безусловно, связана с такой проблемой как корреляция внут-

ренного 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 [30. С. 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» [30. С. 249] всегда является процессом, имеющим распространение на все известные и доступные

сознанию формы дискурса: научный, религиозный, мифологический*. Существовавшая 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 исключая 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» [30. С. 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 [30. С. 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» [89. С. 173]. Иллюзия рационального объяснения исчерпывается невозможно-

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

стью самого объяснения, что не исключает возможности понимания, так как последнее является сверхсложным процессом с точки зрения «наслоения» различных форм 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 [30. С. 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, структурируют различного типа дискурсы, целесообразность и нормативность которых определяется самой внутренней структурой этих дискурсов.

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

В одной из своих работ В. Суровцев и В. Сыров [69] 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» [69], то что она репрезентирует: языковую реальность (неопозитивистское 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 [64] «*реальность*» противопоставлена всё-таки «*реальности*». (По сути, отношения между данными понятиями – это отношения контрадикторности, в первом случае, и отношения несоизмеримости [74. С. 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 [12], но, тем не менее, современная физика вынуждена признать, отмечает Ф. Капра: «Лингвистические барьеры, стоящие перед восточными мистиками и современными физиками идентичны» [26]. 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 [19]. 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» [74. С 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 статей 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 [...]» [101. С. 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" [74. С. 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» [26]. 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» [69]. 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)" [74. С. 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 предпосылки, поэтому в конкрет-

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

ном 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, и с точки зрения естественного 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» [12. С. 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 [33. С. 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 а 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" [69]. 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» [26].

2.3. Природа умозаключения: доказательство и вывод

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?» [11. С. 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?»» [11. С. 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*» [11. С. 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 [11. С. 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» [11. С. 14]; «Доказательство служит мне не экспериментом, но, безусловно, картиной эксперимента» [11. С. 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»» [11. С. 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?» [11. С. 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» [11. С.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 качества структур [11]. 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» [11. С. 37].

2.4. 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» [11. С. 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» [11. С. 43]. На самом деле, сознание способно представлять рядом с одним значением слова и другие его зна-

чения, 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» [11. С. 50]. «Вечны ли и неизменны ли наши законы вывода?» [11. С. 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?» [11. С. 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 то-

гда, 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» [11. С. 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?» [11. С. 48] – очередной вопрос Л. Витгенштейна. То есть: $p \rightarrow q$, 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» [11. С. 51]. Соответственно, эксперимент можно рассматривать как алгоритмическую структуру, вследствие использования которой мы приходим к опреде-

ленному 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 символической форме, 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» [11. С. 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 основаниям 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)» [11. С. 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» [11. С. 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 несколько 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» [11. С. 80].

В одном из параграфов Л. Витгенштейн пишет: «Доказательство демонстрирует нам синтетический факт» [11. С. 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 thing'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 них – 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» [11. С. 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?» [11. С. 84].

2.5. 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?» [11. С. 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» [11. С. 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» [11. С. 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» [11. С. 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 [11] 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 « $(\exists x, y, z \dots)$ » должны считаться эквивалентными друг другу, а какие неэквивалентными. Является ли само собой разумеющимся то, что « $(\exists x, y, z)$ » не есть тот же знак, что и « $(\exists x, y, z, n)?$ » [11. С. 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 утвер-

ждать 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?» [11. С. 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» [11. С. 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 обуславливается 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 «р» и «~р», приобретают одинаковый смысл. Но это утрачивается, если не ввести чего-либо нового в качестве отрицания» [11. С. 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» [11. С. 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 [11. С. 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»

[11. С. 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, соответственно, неосознанность здесь как таковая 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.

2.6. 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 пара-

дигмы» [11. С. 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, нескончаемое множество аспектов видения, детерминированное а 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» [11. С. 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 [11. С. 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 в виду 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» [11. С. 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» [11. С. 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» [11. С. 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 отноше-

ниях 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 определенными правилами, 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»» [11. С. 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?» [11. С. 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* – \exists (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?» [11. С. 146]. То есть, если применимость p и $\sim p$ 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» [11. С.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 $\sim p$ » [11. С. 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» [11. С. 150], если мы примем «дела обстоят таким образом» за p , то «дела не обстоят таким образом» обозначим $\sim p$, из этого следует, что p и $\sim p$ описывают разные ситуации, но как мы можем установить, что является противоположностью p и $\sim p$? Если $\sim p$ 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 рассматри-

ваться как противоположность первой: «Откуда мы знаем, что обозначает противоположность предложения «ф появляется в ряду» или же предложение «ф не появляется в ряду»? Откуда я знаю, что понимаю предложение «ф появляется в ряду?»» [11. С. 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 а priori: ««Противоречие отменяет исчисление» – откуда взялась эта странная констатация?» [11. С. 179]. На основании чего мы делаем подобные выводы: «Если бы, например, говорилось, что из $\sim p$ всегда должно следовать p , – разве это было ли бы неверно? А почему бы не предпочесть этому другое утверждение: такое правило придало бы знакам « $\sim p$ » и « p » необычное для них значение?» [14. С. 189]. Следовательно, *правила вывода* не могут быть *правильными* или *неправильными*: интенционал знака детерминирован его ситуативным применением, которое обусловлено/дано его экстенционалом в конкретном алгоритме/выводе.

2.7. Тавтология как принцип легитимации знания (попытка рационализации иррационального)

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

меном, 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»)» [7. С. 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 отноше-

ний 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» [7. С. 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 [41]. 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 некоей соотнесённости в самом широком смысле, даже если речь идёт о прин-

ципе «непрогнозируемости открытий» [41]. 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» [12. С. 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» [12. С. 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 [...]» [7. С.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/не-научного 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» [30. С. 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.

2.8. О возможности/невозможности фальсифицирования базисного высказывания (базисное высказывание как метафизическое высказывание)

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» [59. С. 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» [59. С. 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» [59. С. 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 аргу-

ментативная база высказывания, теории (собственно, онтология дискурса), на основании которой представлено как само базисное высказывание, так и фальсифицирующее базисное высказывание.

2.9. «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 соприкоснуться. Вот почему обитателями третьего мира – формы и идеи – становятся понятия о вещах, сущности или природе вещей, а не теории, рассуждения или проблемы» [59. С. 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 экстенционала, ни их интенционала. 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» [59. С. 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 символической, подобно тому как “0” принадлежит символической арифметики», – утверждает Л. Витгенштейн [12. С. 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» [12. С. 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 имплицативное 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.

2.10. 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: играет такая-то языковая игра» [14. С. 252]. Другими словами, непрекращающиеся попытки создания рациональных моделей реальности на определённом этапе культурно-исторического развития стали всё чаще и чаще выступать в качестве вполне самостоятельной 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» [59. С. 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 «обуславливает» (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 мифоло-

гем («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» [90. С. 241-242]. Ситуация осложняется и тем, что теперь модель реальности, *тождественная* последней, является таковой не только для сознания «потребителя», 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) неопостпозитивистская 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 околонучной 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 обла-

дает 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?» [28. С. 3-21].

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» [75. С. 390].

На основании вышеизложенного можно сделать подвести итоги второго раздела.

1. 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.

2. Нетождественность результатов и возможность их применения в определенных контекстах – констатация бесконечного множества аспек-

тов видения; доказательство как «конструирование» модели конвенционально устанавливает «меры реальности» ситуативно.

3. 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).

Таким образом, во втором разделе 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, потому что оно обусловлено аспектом видения нормативности. Проблема факта состоит, собственно, в интерпретации факта.

РАЗДЕЛ №3. ПРОБЛЕМА РАЦИОНАЛЬНОСТИ/ИРРАЦИОНАЛЬНОСТИ КОНСТИТУИРОВАНИЯ ФАКТА, КАК РЕЗУЛЬТАТА ОПРЕДЕЛЁННОГО ДИСКУРСА

3.1. Методологические предпосылки проблемы фальсификации знания

В этом разделе рассматривается взаимоотношение картины мира и пресуппозиции, имеющей непосредственное отношение к феноменологической теории значения, так как, по утверждению Гуссерля, «никакая мыслимая градация не может составлять переход между идеальным и реальным» [20].

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 дикурсивна. 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».

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 показательное 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» [37. С. 295-297] и «Подлинная история науки богаче её рациональных реконструкций» [37. С. 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, как таковому (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 обуславливает 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–птоломеевская 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» [47], что и указывает на современные (в том числе и постмодернистские) тенденции в видении концепта, которое фактически предполагает нивелировку при-

роды 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» [54. С. 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» [58. С. 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, жестиком, 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» [48]. Таким образом, констатация взаимосвязи пресуппозиции и концепта обусловлена как определённой субъектностью данного образования (концепта), как результатом когнитивной деятельности (транспарентность которой остаётся недостижимой), 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 интересубъективности, 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 считаемым 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*» [37. С. 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 «согласьалась» 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» [37. С. 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»* [37. С. 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 *ненаучно*? (Данный вопрос, сформулированный, по сути, в качестве контрвопроса, может в

* «Теория без добавочного подкрепления не имеет дополнительной объясняющей силы; *вот почему, согласно Попперу, она не обеспечивает рост знания и, следовательно, не является «научной»* [...]], - И. Лакатос [37. С. 174].

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 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 ненаучности переинтерпретации. Вопрос об основаниях предсказания фактов решается фальсификационизмом следующим образом: «[...] В теории важнее всего, что она позволяет предсказывать новые факты [...]» [37. С. 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*» [86. С. 80]*, то конкретная теоретиче-

* «Так, например, фонологический код предоставляет мне возможность свести различные по своим физиче-

ская 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 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 С: «*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 сингуляр-

ским 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 смыслообразителями», – отмечает У. Эко [86. с. 80].

ным «базисным предложением», сформулированным в пространственно-временной терминологии. Конечно, оно может противоречить некоторой опровержимой теории типа N: «гравитация – сила, действующая на расстоянии и вычисляемая по формуле fm_1m_2/r_2 ». Но N будет противоречить С только в том случае, если «действие на расстоянии» понимается буквально, [...] как окончательная истина, как нечто несводимое к какой-либо более глубокой причине» [37. С. 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 С 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» [37. С. 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 метафизику 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» [37. С. 66], то изменения данного вида возможны только на основании некоторого преобразования метафизиче-

ских 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 [...]» [37. С. 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

* «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 [37. С. 299].

подверженное ошибкам отважное приближение к истинной картине мира» [37. С. 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» [37. С. 283-284]. Дело в том, что «разведение» И. Лакатосом эмпирической фальсификации и отказа от теории [37. С. 279] является совершенно закономерным шагом с точки 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 таким 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.

3.2. Концептуальный каркас теоретической модели с точки зрения 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

* «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» [61. С. 250-251].

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 универалистская концепция оказывается несостоятельной, поскольку возникает скептический тезис о радикальной нестабильности следования правилу» [68. С. 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» [40. С. 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» [37. С. 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 восприя-

тию и трактовке (очевидно, в силу меняющейся прагматической пресуппозиции субъекта знания), 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»» [86. С. 147].

Обратим внимание на следующее рассуждение А. Эйнштейна: «[...] Нет такой теории, символы которой кто-то не смог бы подходящим способом увязать с наблюдаемыми величинами» [37. С. 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, обуславливающий 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 intersубъективно, 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 intersубъективностью, так и пресуппозицией, обуславливающей (каким-то образом *для нас*) саму доступность и intersубъективность данного дискурса.

В связи с иррациональным оттенком принципа соотношений «подходов» и «величин» И. Лакатос обращает внимание на значимость непротиворечивости, как некоего 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» [37. С. 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)» [37. С. 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. 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, соотносящуюся, с одной стороны, в его воображении и представлении с определённым 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 [...]» [18. С. 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

^{*} 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» [37. С. 186].

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*» [37. С. 111] и «Новая исследовательская программа [...] может начать с нового объяснения «старых» фактов» [37. С. 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 рассужде-

ния) по причине того, что в момент проведения этого анализа указываемые 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 $A = \text{не } D$ » [88. С. 152].

Возможны ли вообще «наблюдательные теории» вне исследовательских программ? Если учитывать фактор того, что теория, как таковая, – это конкретная организация взаимоотношений элементов определённого качества, обуславливающая 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 [...]» [37. С. 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* [37. С. 75], или безусловная значимость метафизических принципов в истории науки [37. С. 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 общества, 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» [68. С. 63]. Действительно, эпистемическая ущербность («эпи-

стемическая 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» [37. С. 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 определить 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 «делкой»: 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 сравнению. Если история науки – **непрерывность**, как утверждает автор «Методологии исследовательских программ» [37. С. 76], то, очевидно, теория относи-

тельности 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 [9], безусловно, невозможна вне концептуального каркаса; во-вторых, концептуальные сдвиги, являющиеся, по сути, перманентным состоянием формирования наших представлений, возможны только в пределах конкретного концептуального дискурса; в-третьих, метафизические принципы теоретических (как и нетеоретических) моделей указывают на невозможность выявления от-

ношений рационального характера между данными принципами и их репрезентацией, так как этих отношений просто не существует.

3.3. Дискурсивность факта

С точки зрения проводимого исследования необходимо проанализировать проблемы взаимообусловленности (и взаимосвязи) пресуппозиции и феноменологической теории значения. Исходя из выше сформулированного предположения о том, что предельное обоснование теоретических систем – это констатация невозможности дальнейшего *рационального* следования в указанном направлении, мы попытаемся определить возможные основания тождества и возможные взаимосвязи между концептуальным каркасом и языком (языком науки). Также будут рассмотрены 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.

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 некото-

рых 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» [37. С. 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» [37. С. 182]. 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» [46].

* 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-позитивистами.

Следовательно, как возможность, пресуппозиция делает необходимым метафизические предпосылки того или иного знания, то есть той или иной 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» [83].

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» [87. С. 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» [87. С. 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 обуславливает 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

^{*} 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» [87. С. 566].

^{*} «Рациональная реконструкция истории науки не обещает авторам «наивных догадок» достойного вознаграждения за их муки» [37. С. 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 [...]» [37. С. 190].

признать и саму необходимость этого элемента, так как в противном случае 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 irrelevantными, тоже обладают значением, которое, в свою очередь, конституирует определённый (не-рациональный) 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 (анти-фундаменталисты). «*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 [...]» [37. С. 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,

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

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 *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 антифундаменталистского 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: бесконеч-

ность 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» [67. С. 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 крайней 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» [37. С. 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» [37. С. 200-201]. Дело в том, что сам М. Планк рас-

* «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 [37. С. 126].

суждает 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» [56. С. 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, 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 [81] (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 ме-

нее важно, в том, что *произвольность* самой целостности теоретического и эмпирического ландшафта [37. С. 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» [37. С. 135] было бы в принципе не возможно.

3.4. Роль и значение «трансценденций» Э. Гуссерля с точки зрения процесса понимания

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, мета-

физичны, 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» [21. С. 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 про-

извольно многих актах сознания [...]» [21. С. 123-124], – иными словами, *объект* тождественен реальности, но вся сложность в том, что конституирование «объективного» времени происходит в самом времени, то есть в «Теперь» [21. С. 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 недлящимся. 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 субстанции – 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» [21. С. 149-150]. Вопрос о «доэмпирической» субстанции, также как и вопрос о «доэмпирической» акциденции может быть рассмотрен только с позиции прафеномена. В противном случае невоз-

можно 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 положения дел (модели реальности) это процесс, обусловленный конституированием временного объекта. Проблема «объективного знания» [59. С. 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 взаимообуславливающими 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»» [74. С. 84]. Связь «явление» – «слово» – это проблема, в какой-то мере представленная афоризмом Л. Витгенштейна как: «Мир – это факты в логическом пространстве» [12. С. 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 Парме-

нида) 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*» [74. С. 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 [хх цит. Вит. О достоверности]. 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»» [69].

Таким образом, 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» [12], 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. [...] Мы имеем и можем только иметь континуаль-

ности схватываний, или, скорее, один единственный континуум, который постоянно модифицируется», – утверждает Э. Гуссерль [21], т.е. факт как объект феноменологический (как, возможно, идеальная модель) а 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 неопозитивизма (с позиции априорной приоритетности фактора *r a t i o*) маловероятно: метафизические основания опыта [74. С. 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, обуславливает формирование псевдопредставлений. 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).

Подводя итоги третьего раздела 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. Рассмотрены 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.

В итоге в третьем разделе 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.

На основании анализа проблемы взаимообусловленности (и взаимосвязи) пресуппозиции и феноменологической теории значения сделано предположение о том, что предельное обоснование теоретических систем – это констатация невозможности дальнейшего *рационального* следования в указанном направлении. Рассмотрены возможные предпосылки и роль «наивных догадок» (И. Лакатос) в аспекте феноменологической теории значения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На современном этапе изучение проблемы дерационализации дискурса не только привело к необходимости пересмотра принципов формирования реальности, актуальной для нашего восприятия, способствующих пониманию дерационализации современного социокультурного дискурса, но и обусловило формирование определённо нового аспекта изучения 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.

Актуальность настоящего исследования определяется вышеизложенным: предлагается новый философский подход к анализу проблемы различных принципов структурирования / конституирования знания на основании концепции лингвистического поворота, рассматривающей язык как способ формирования реальности.

Компаративный анализ различных философских концепций, тематизировавших проблему формирования научных понятий и мифологем (Августин Блаженный, Фома Аквинский, У. Оккам, Л. Витгенштейн, К. Поппер, Ж.-Ф. Лиотар, К. – О. Апель и др.), сделал возможным рассмотрение генезиса 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 с точки зрения 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).

Итак, в проведённом исследовании были получены следующие результаты.

На основании предложенной автором исследовательской концепции современных принципов интерпретации факта определены способы, обуславливающие 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.

Перспективным направлением для продолжения такого рода исследований является рассмотрение дискурса как формы конституирования концепта, который в постмодернистском понимании совершенно необоснованно, на наш взгляд, стремится к объединению с понятием и выявление факторов конституирования и интерпретации, определяющих возможность / невозможность дальнейшей трансформации дискурса того или иного рода посредством элементов этого же дискурса.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин А. Исповедь. – М.: «Издательство АСТ», 2003. – 440 с.
2. Августин Бл. О бессмертии души. – М.: «Издательство АСТ», 2004. – 511 с.
3. Апель К.О. Трансформация философии. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
4. Аристотель. Вторая аналитика. Сочинения: в 4-х Т. – М.: Мысль, 1978. Т.2. – 688 с.
5. Аристотель. Метафизика. Сочинения: в 4-х Т. – М.: Мысль, 1976. Т.1. – 550с.
6. Аристотель. Никомахова этика. Сочинения: в 4-х Т. – М.: Мысль, 1983. Т.4. – 830с.
7. Барт Р. Мифологии. – М.: Академический Проект, 2010. – 351 с.
8. Белл Д. Рутинность «Вех». Русский журнал. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/about>.
9. Бодрийар Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 1995. – 170 с.
10. Brentano Ф. О происхождении нравственного познания. – М.: СПб.: Алетейя, 2000. – 186 с.
11. Витгенштейн Л. Замечания по основаниям математики // Философские работы. – М.: Гнозис, 1994. – Часть II, книга I. – 207 с.
12. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. – М.: Гнозис, 1994. – Часть II. – С. 5 – 73.
13. Витгенштейн Л. О достоверности // Философские работы. – М.: Гнозис, 1994. – Часть II. – С. 323 – 405.
14. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. – М.: Гнозис, 1994. – Часть II. – С. 78 – 319.
15. Гадамер Х.–Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
16. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира Птолемеевой и Коперниковой. – М.: Государственное издательство технико-

теоретической литературы, Государственное издательство географической литературы ОГИЗ, 1948.

17. 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. – [1944-1950].

18. Гончаренко В.Н. Умберто Эко о возможности сказать «почти то же самое» в контексте теории лингвистической относительности // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2013. – №2. – [173-176].

19. Гуссерль Э. Логические исследования. – М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. – 471 с.

20. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – Режим доступа: <http://elenakosilova.ru/studia/Husserl.htm>.

21. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. Собрание сочинений. – М.: Гнозис, 1994. – Т.1. – 162 с.

22. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскать истину в науках. Сочинения: в 2-х Т. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – с. 250-296.

23. Джойс Дж. Поминки по Феннигану. Собрание сочинений: в 3 Т. – М.: Знаменитая книга, 1993. Т.3. – 1344 с.

24. Кант И. Критика способности суждения. Сочинения: в 6-ти Т. – М.: Мысль, 1966. – Т.3. – 564 с.

25. Кант И. Критика чистого разума. – СПб.: Тайм-Аут, 1993. – 472 с.

26. Капра Ф. Дао физики. Общие корни современной физики и восточного мистицизма. – М.: София, 2008. – 416 с.

27. Карнап Р. Преодоление метафизики // Вестник МГУ. – 1993. – №6. – С. 11—26.

28. Карпенко А. Логика на рубеже тысячелетий // Логические исследования. – М., 2000. – Вып.7. – С. 3 – 21.

29. Касавин И.Т. Что недостаточно знать о знании // Эпистемология и философия науки. – 2009. №3. Т. XXI. – 81-84 с.
30. Кассирер Э. Философия символических форм. М.: «Академпроект», 2011. Т. 2. – 279 с.
31. Катц Дж. Философская релевантность языковой теории // Философия языка. – М.: Едиториал УРСС, 2011. – 141-166 с.
32. Клиффорд В. Здравый смысл точных наук. // А.Эйнштейн и теория гравитации. – М.: Мир, 1979. – 47-64 с.
33. Козлова М. Примечания и комментарии. // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. М.: Гнозис, 1994. – 532 с.
34. Куайн У.В.О. Слово и объект // Новое в зарубежной лингвистике.– М.: Прогресс, 1986. – Вып. XVIII. – 24 – 98 с.
35. Кун Т. Структура научных революций. – М.: Ермак, 2003. – 366 с.
36. Ладов В. А. Проблема реальности в аналитической философии // Вестник ТГУ. Философия. Социология. Политология. 2010. №4 (12).
37. Лакатос И. Методология исследовательских программ. – М.: Ермак, 2003. – 382 с.
38. Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
39. Лекторский В.А. О проблеме знания // Эпистемология и философия науки. – 2009. №3. Т. XXI. – 74-76 с.
40. Лиотар Ж.Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93. М., 1994. С. 307-323.
41. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/lyotard/postmoderne.html>.
42. Лобачевский Н. О началах геометрии // А. Эйнштейн и теория гравитации. – М.: Мир, 1979.
43. Лосев А.Ф. Средневековая диалектика. – Режим доступа: http://www.philosophy.ru/ont/ont_107.html.

44. Мах Э. Механика. Историко-критический очерк её развития. – Ижевск, 2000. – 456 с.
45. Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. – М.: Бином. Лаборатория знаний, 2003. – 456с.
46. Наумова Л.А. Пресуппозиция в логике и лингвистике // Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5. – Самара: Изд – во СаГА, 1998. – С. 236-255.
47. Неретина С. С. Верующий разум. К истории средневековой философии. – Архангельск, 1995.
48. Неретина С. С. Концепт. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/1510.html>.
49. Никифоров А.Л. Комментарии переводчика // Лакатос И. Методология исследовательских программ. – М.: Ермак, 2003. – С. 342-344.
50. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. – М.: ЛКИ, 2014. 704 с.
51. Оккам У. Избранное. – М.: Либроком, 2010. – 272 с.
52. Остин Д. Избранное. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги (ДИК), 1999. – 332 с.
53. Парменид. В кн.: Фрагменты ранних греческих философов / под ред. А.В. Лебедева. Часть 1. – М.: Наука, 1989. С. 274 – 298.
54. Пименова М.В. Предисловие // Введение в когнитивную лингвистику. Под ред. Пименовой. Вып. 4. – Кемерово, 2004. 208 с.
55. Пирс Ч. Избранные произведения. – М.: Логос, 2000. – 448 с.
56. Планк М. К теории распределения энергии излучения нормального спектра // Избранные Научные труды. – М., 1975.
57. Платон. Парменид. – М.: Мысль, 1999. – С. 346 – 412.
58. Попова З.Д., И. А. Стернин Когнитивная лингвистика. – М.: АСТ: Восток – Запад, 2010. – 314 с.
59. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.

60. Поппер К. Предположения и опровержения. – М.: Ермак, 2004. – 638 с.
61. Порус В.Н. Комментарии переводчика // Лакатос И. Методология исследовательских программ. – М.: Ермак, 2003. – С. 239-253.
62. Пуанкаре А. Наука и гипотеза. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 240 с.
63. Пуанкаре А. Наука и метод // О науке. – М.: Прогресс, 1983. – 561 с.
64. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5141>.
65. Соловьёв Вл. Критика отвлечённых начал // Философское начало цельного знания. – Минск: Харвест, 1999. – 912 с.
66. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Университета, 1999. – 432 с.
67. Суровцев В.А. Ф.П. Рамсей и программа логицизма. – Томск: Издательство Томского университета, 2012. – 258 с.
68. Суровцев В.А., Ладов В.А. Витгенштейн и Крипке: следование правилу, скептический аргумент и точка зрения сообщества. – Томск: Издательство Томского университета, 2008. – 136 с.
69. Суровцев В. Сыров В. Языковая игра и роль метафоры в научном познании. – Режим доступа: http://philosophy.ncs.ru/life/journals/philsience/5_99/02_syrov.htm.
70. Тарский А. Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия: становление и развитие. М.: М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – С. 90 – 129.
71. Тертуллиан. Апология. – М.: «Издательство АСТ», 2004. – 423 с.
72. Уинч П. Идея социальной науки и её отношение к философии. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 107 с.
73. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. – М.: АСТ, 2009. – 378 с.
74. Фейерабенд П. Против метода. – М.: Хранитель, 2007. – 413 с.

75. Фейерабенд П. Прощай, разум. – М.: Астрель, 2010. – 477 с.
76. Фома Аквинский. Сумма теологии. Том 1. Часть I. Вопрос 16. Об истине. – М.: Либроком, 2013. – 832 с.
77. Фома Аквинский. Учение о душе. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 467 с.
78. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Академический проект, 2011. – 460 с.
79. Хомский Н. О природе языка. – М.: КомКнига, 2005. – 288 с.
80. Чудинов Э.М. Эйнштейн и проблемы бесконечности Вселенной // В кн.: Эйнштейн и философские проблемы физики XX века. – М.: Наука, 1979. – С.279.
81. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. Сочинения: в 2-х Т. – М.: Мысль, 1987. Т.1. – 637 с.
82. Шибутани Т. Социальная психология. – Ростов н/Д: Феникс, 1999. – 539 с.
83. Шкуратов И. Н. Феноменологическая теория значения. – Режим доступа: <http://lebenswelt.narod.ru/dictionary.htm>.
84. Шопенгауэр А. Мир как воля и представления. – Минск: Литература, 1998. – 1408 с.
85. Эйнштейн А. О методе теоретической физики. Собрание научных трудов в 4-х Т. – М.: Наука, 1967. – Т.III. – С. 145 – 172.
86. Эко У. Отсутствующая структура. – Санкт-Петербург: symposium, 2006. – 544 с.
87. Эко У. Полный назад. – М.: Астрель: CORPUS, 2012. – 608 с.
88. Эко У. Роль читателя. – Санкт-Петербург: symposium, 2005. – 502 с.
89. Юнг К.Г. Ответ Иову. – М.: АСТ, Канон, 2001. – 384 с.
90. Юнг К.Г. Психология и алхимия. – М.: Рефл – бук, 2003. – 591 с.
91. Юнг К.Г. Синхрония: акаузальный объединяющий принцип – М.: АСТ, 2009. – 347 с.

92. Юнг К.Г. *Mysterium coniunctionis* (Таинство воссоединения). – Минск: Харвест, 2003. – 576 с.
93. Bonveresse J. La Problematique du sujet dans. «L'Homme sans qualites» // *Moroit* (Arras)/ j.234 & 235/ Decembre 1978 – Janvir 1979.
94. Carnap R. *Logical Foundations of Probability*. – Chicago, 1950.
95. Copernicus N. *Commentariolus*. – In: Rosen (ed.). *Three Copernican Treatises*. – New York, 1959.
96. Galilei G. *Dialogue Concerning The Two Chief World Systems*. – Berkeley, 1953.
97. Galilei G. *Two New Sciences*. – New York, 1954.
98. Dummett M. *The Logical Basis of Metaphysics*. – Cambridge, Massachusetts; Harvard University Press, 1991.
99. Einstein A., Born M. and Born H. *The Born – Einstein Letters*. – New York, 1971.
100. Einstein A. *Ideas and Opinion*. – New York, 1954.
101. Huebner K. Was zeight Kepler's <<Astronomia Nova>> der modernen Wissenschaftstheorie? – *Philosophia Naturalis*, vol. 11, 1969.
102. Kripke S. Wittgenstein on Rules and Private Language. – Ох., 1982. P.197.
103. Kuhn T.S. *The Coperican Revolution*. – New York, 1959.
104. Kuhn T.S. *Measurement in modern Physical Science*. – Isis, 1961.
105. Smith B. *Logic and Formal Ontology // Husserl's Phenomenology: A Textbook*. Lanham: University Press of America, 1989.
106. Lakatos I. *History of Science and Its Rational Reconstruction*. – Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. VIII, 1971.
107. Lakatos I. *Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes*. – Proceedings of the Aristotelian Society. London, 1968.
108. Lakatos I. Hopper on Demarcation and Induction. – In: Schilpp P.A. (ed.). *The Philosophy of Sir Karl Popper*, 1971.
109. Lynd R. *Knowledge for What?* – Princeton U.R., 1939. P. 239.

110. Popper K. R. On the Theory of the Objective Mind. – Proceedings of the XIV. International Congress of Philosophy, 1. 1968.
111. Popper K.R. Objective Knowledge. – Oxford, 1972.
112. Popper K.R. The Open Society and Its Enemies. – New York, 1963.
113. Searle D. The Rediscovery of the Mind. – Cambridge: MIT Press, 1992, 132 P.
114. Sellars W. Notes on Intentionality // Intentionality, Mind and Language. Ed.: A. Marras. Urbana; University of Illinois press, 1972.
115. Wittgenshtein L. Philisofical remarks./ Ed. By Rhees R. – Chicago, 1975. 357 p.
116. Wittgenshtein L. Culture and values. / Ed by G.H. von Wright, H.Human. – Oxford, 1980. – 96 p.

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	3
РАЗДЕЛ №1. ПОНЯТИЕ ФАКТА И МОДЕЛИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И СОВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ.....	10
1.1. Конфликт реалистско-номиналистского подходов	10
1.2. Очевидность и неочевидность знания с точки зрения эпистемологии У. Оккама	16
1.3. Принципы эффективности и результативности знания в концепции Ж.Ф. Лиотара	22
1.4. Неопозитивистские основания опровержения и возможности предсказания в системе знания К. Поппера	31
1.5. Взаимоотношения феноменов понимания и объяснения в контексте подходов аналитической философии и наук о духе	40
1.6. Интерсубъективность и значение верификации знания в нео- позитивизме.....	52
1.7. Проблема иррациональности факта	64
1.8. Факт как инвариант объекта	70
1.9. Принципы интерсубъективности с точки зрения синтетической структуры понимания	79
1.10. Ретенциально-протенциальная обусловленность модели мира.....	82
РАЗДЕЛ №2. ОНТО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ ПАРАДИГМАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ.....	88
2.1. Символизм мифологемы в концепции Э. Кассирера	88
2.2. Метафора как результат абстрагирования и одно из возможных оснований дискурса	112
2.3. Природа умозаключения: доказательство и вывод	120
2.4. Возможное и реальное: меры реальности как конвенциональное решение	124
2.5. Природа противоречия: его роль и следствия.....	131
2.6. Представление о возможности парадигмы.....	136
2.7. Тавтология как принцип легитимации знания (попытка рационализации иррационального).....	143
2.8. О возможности/невозможности фальсифицирования базисного высказывания (базисное высказывание как метафизическое высказывание)	147

2.9. «Теория окончательного объяснения» (интерпретация К. Поппера теории идей Платона с точки зрения природы дефиниции)	149
2.10. Проблема невозможности рационализации постмодернистского дискурса.....	152
РАЗДЕЛ №3. ПРОБЛЕМА РАЦИОНАЛЬНОСТИ/ИРРАЦИОНАЛЬНОСТИ КОНСТИТУИРОВАНИЯ ФАКТА, КАК РЕЗУЛЬТАТА ОПРЕДЕЛЁННОГО ДИСКУРСА	158
3.1. Методологические предпосылки проблемы фальсификации знания.....	158
3.2. Концептуальный каркас теоретической модели с точки зрения симулякра	171
3.3. Дискурсивность факта	185
3.4. Роль и значение «трансценденций» Э. Гуссерля с точки зрения процесса понимания.....	195
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	204
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	206

Научное издание

ГОНЧАРЕНКО Марк Васильевич

**СПОСОБЫ И ОСНОВАНИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФАКТА
В КОНТЕКТЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Монография

Издано в авторской редакции

Научный редактор доктор философских наук
профессор В.А. Суровцев

Дизайн обложки *Т.А. Фатеева*

**Отпечатано в Издательстве ТПУ в полном соответствии
с качеством предоставленного оригинал-макета**

Подписано к печати 00.00.2014. Формат 60x84/16. Бумага «Снегурочка».

Печать XEROX. Усл. печ. л. ????. Уч.-изд. л. ????

Заказ 000-14. Тираж 500 экз.

Национальный исследовательский Томский политехнический университет

Система менеджмента качества

Издательство Томского политехнического университета

Сертифицирована в соответствии с требованиями ISO 9001:2008

Издательство ТПУ. 634050, г. Томск, пр. Ленина, 30

Тел./факс: 8(3822)56-35-35, www.tpu.ru