

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Л. Г. Комаха

**ЛОГІЧНІ ЗАСАДИ АРГУМЕНТАЦІЇ  
У ФІЛОСОФСЬКОМУ ЗНАННІ**

МОНОГРАФІЯ

«Центр учбової літератури»  
Київ – 2015

УДК 16  
ББК 87.4  
К 63

*Рекомендовано до друку  
Вченою радою філософського факультету  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка  
(протокол № 4 від 26 жовтня 2015 року)*

**Рецензенти:**

*Дротянко Л. Г.*, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії факультету психології та соціології Гуманітарного інституту Національного авіаційного університету;

*Дуцjak І. З.*, доктор філософських наук, професор, професор кафедри туризму Інститут екології, природоохоронної діяльності та туризму імені В'ячеслава Чорновола Національного університету «Львівська політехніка»;

*Щербина О. Ю.*, доктор філософських наук, професор кафедри логіки філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**К 63** **Комаха Л. Г.** Логічні засади аргументації у філософському знанні [текст] монографія / Л. Г. Комаха. – Київ: Центр учбової літератури, 2015. – 360 с.

**ISBN 978-617-673-409-3**

Монографія присвячена аналізу логічних засад аргументації у філософському знанні. Сучасний стан теорії аргументації варто розглядати як перетин двох тенденцій. З одного боку, це розроблення загального концептуального апарату, а з іншого - аналіз аргументації у різних царинах людського життєдіяльності.

Матеріалом дослідження виступили концепції представників різних напрямів філософії в історії ідей та сучасності. Автор ставить за мету дослідити їхні прояви в теорії аргументації.

Монографія розрахована на наукових працівників, викладачів, студентів та всіх, хто цікавиться проблемами сучасної логіки..

**ISBN 978-617-673-409-3**

© Комаха Л. Г., 2015.  
© Центр учбової літератури, 2015.

# ЗМІСТ



Вступ . . . . .	5
Розділ 1. ЛОГІКА ФІЛОСОФСЬКОГО ДОКАЗУ В ПЕРІОД СТАНОВЛЕННЯ СИСТЕМИ АРГУМЕНТАЦІЇ . . . . .	19
1.1. Антична думка в пошуках «Істини» і «Блага» . . . . .	20
1.2. Докази буття Бога в теоцентризмі: логіка і метафізика . . . . .	41
1.3. «Універсальний сумнів» картезіанства як основа раці- ональної аргументації . . . . .	64
Розділ 2. ПРОБЛЕМИ ПІЗНАННЯ ТА ІСТИНИ В АРГУМЕНТАХ «ЛОГІЧНОГО ПОЗИТИВІЗМУ» . . . . .	85
2.1. Система доказовості в аналітичній філософії . . . . .	86
2.2. Антиметафізика неопозитивістської інтерпретації іс- тини: аргумент верифікації . . . . .	105
2.3. Логіка аналізу і перевірки об'єктивного знання: аргумент фальсифікації . . . . .	124
Розділ 3. ТЕОРІЯ АРГУМЕНТАЦІЇ В КОНТЕКСТАХ СМИСЛОУТВОРЕННЯ . . . . .	143
3.1. Основні параметри смислу як аргументу пізнання і життєдіяльності . . . . .	144
3.2. Рефлексія і достовірне знання: від методу до аргументу . . . . .	163
3.3. Принцип довіри до суб'єкта пізнання: аргументи «pro» і «contra» . . . . .	184
Розділ 4. ЛОГІКА АРГУМЕНТАЦІЇ В МЕТАМЕТОДОЛОГІЯХ «ФІЛОСОФІЇ НАУКИ» . . . . .	203
4.1. Методологічні образи науки в аргументах постпозити- візму . . . . .	204
4.2. «Спонтанна» аргументація в «анархічній епістемології» . . . . .	222
4.3. Аргументація достовірного знання в «прагматичному аналітизмі» . . . . .	240

---

Розділ 5. ДИСКУРС АРГУМЕНТАЦІЇ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ: ПРАКСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ . . . . .	259
5.1. Аргумент «апріорного» в «концептуальному прагма- тизмі» . . . . .	260
5.2. Креативи логіки сучасного мислення в аргументах «риторики економіки». . . . .	275
5.3. Деконструкція «онтологічного аргументу»: логіка, економіка, етика . . . . .	294
Заключне слово . . . . .	310
Посилання . . . . .	312
Література . . . . .	343

# ВСТУП



Знання стає істинним тоді, коли людина переконалася в його відповідності реальності. Так само соціокультурна орієнтація та персональне самоствердження зумовлені силою переконання. Однак переконання є складним, суперечливим поняттям, яке не так легко підлягає аналізу. Що переконує людину в реальності подій, фактів, у правдивості слів та цінності ідей: правильність доведень і висновків вчених або експертів, чи можливість все побачити наочно? Можливо це сила логічних доказів, або загальне визнання, яке називають традицією? Відповіді на ці питання неможливо без урахування досягнень логіки, культури філософського мислення, думки окремої людини та духовно-культурної ситуації епохи.

Категорія «переконання» вивчається багатьма науками: логікою, філософією, психологією, риторикою, теорією соціальної комунікації тощо. Однак важливе місце серед них займає теорія аргументації, що узагальнює і систематизує все те, що сказано про переконання іншими науками. Аргументацію можна визначити як спосіб міркування, що складається з доказу і спростування, у процесі яких формується переконаність в істинності або хибності того чи іншого положення самого автора і його опонентів. Предметом теорії аргументації є вивчення тих багатоманітних дискурсивних засобів, що дозволяють посилювати або змінювати переконання індивіда чи аудиторії.

Мета аргументації – прийняти різного роду теоретичні, нарративні положення окремою людиною, науковою спільнотою чи аудиторією. Істина та добро можуть бути проміжними цілями аргументації, а кінцевою метою завжди є переконання аудиторії в справедливості запропонованого їй узавзі доказу чи висловлювання. Це означає, що опозиція «істина – заблудження», або «добро – зло» не постають ключовими ані в аргументації, ані в її теорії. Аргументи можуть наводитись не лише на підтримку тез, які подаються в якості істинних, але і на підтримку хибних або невизначених положень і тверджень. Аргументовано можуть відстоюватися не лише «добро і справедливість, але і те, що здається або в подальшому виявляється злом»<sup>2</sup>.

Виникнення мистецтва аргументації та доказу пов'язують з становленням логіко-вербального мислення. Так, у традиції давньокитайської філософії виокремлюється особлива роль бінарних позицій («інь-янь»), які мали онтологічний, гносеологічний і логічний статус. Головним джерелом і канонм визначається відома книга «І цзин» (або «Книга перемін»), що слугувала зразком правил міркування для багатьох поко-

лїнь мислителїв. Мисленнєвї дїї за зразком можна вїднести до розряду знаково-символїчного – образного мислення, однак усе ще не логїко-вербального, оскїльки воно не мало характеру «достовїрної послїдовностї»<sup>3</sup>.

Теорїя аргументацїї починає формуватися в епоху античностї, пройшовши тривалу історїю розвитку. Інтерес до мїркування саме як до процесу, що надає можливїсть вїдкриття істини, особливо яскраво виявився в Давнїй Грецїї. Правильнїсть мови, послїдовнїсть слїв та їхнїй взаємозв'язок на доведення того чи іншого положення вїдомий фїлософ *Демокрїт* назвав *логїчнїстю* (вїд «логїка»). Поняття «логїка» у його сучасному вживаннї не настїльки багате смисловими вїдтїнками, як давньогрецьке слово «logos», вїд якого вона походить.

Іншими словами, з термїном «логїка» зазвичай пов'язують три основнї ідеї: а) ідею необхідного зв'язку явищ об'єктивного свїту, коли говорять про «логїку речей», або «логїку господарських вїдносин», або «логїку полїтичної боротьби» тощо; б) ідею необхідного зв'язку понять, завдяки яким вїдбувається пїзнання «сутностї речей та істини», коли говорять про «логїку пїзнання»; в) ідею доказїв та спростувань. Останнїй пункт має безпосереднє вїдношення до предмету логїки як науки в її основному значеннї.<sup>5</sup>

На логїчнїсть як зв'язок понять звертали увагу вже в школі *Пїфагора*. Ідея логїчностї як зв'язку суджень і доказїв сприяла формулюванню першої напївформальної логїчної теорїї *Арїстотеля* – *силогїстики*, звертаючи в її контекстї увагу на *діалектику*. Її винахідником, за словами самого *Арїстотеля*, був фїлософ *Зенон Елейський*. У діалектицї питання і вїдповїдї мали слугувати однїй метї – прояснити «суть справи», допомогти знайти істину. Зокрема цьому допомагали першї аргументи мегарської школи. Її засновник *Евклїд*, на прикладї *Зенона*, вживав побїчні докази для спростування хибних, з його точки зору, фїлософських поглядїв. Важливо і те, що логїка і діалектика в уявленнях того часу призначалися для надання переваги в мїркуваннях і доказах, у пошуках істини.

Для давньогрецьких фїлософїв діалектика була свого роду «грою інтелекту»: не прикладним, а «чистим» мистецтвом. Антиподом діалектики стала *софїстика*, що, спираючись на ту саму практику діалогїчної суперечки, намагалася перетворити технїку дискусїї в мистецтво «словесного вмїння», цїльовою функцїєю якого була б не істинна, а формальна перемога. Водночас виникає *еристика* – суперечка заради перемоги. Софїсти висунули в якостї мети дискусїї не істину, а успїх і практичну вигоду, навїть якщо при цьому найгїрший аргумент потрїбно захищати як найкращий за допомогою рїзних хитроцїв у мїркуваннї. Дїяльнїсть софїстїв викликала інтерес до систематизацїї таких способїв

міркування, що надалі (коли виникла логіка) отримали назву логічних помилок – *паралогізмів* (якщо помилка не була спровокованою), і *софізмів* (якщо помилка робилася свідомо). Так поступово з протилежності діалектики і софістики виявлявся характер надуманих доказів і формувалися основи наукової теорії доказу – *аподейктики*.<sup>6</sup> З аргументів софістів починається риторичний дискурс, а з аргументів *Арістотеля* – логічний.

Отже, в античній інтелектуальній традиції аргументація є опорою філософського мислення в якості засобу діалогу, бесіди і дискусії. Аргументація більше належала до сфери діалектики, софістики та риторики і в певному розумінні протиставлялась доказу, хоча призначення доказу полягає в підтримці тези або положення аргументації – твердження, яке аргументуюча сторона вважає необхідним зробити частиною переконань. Доказ, як і спростування – це логічні процедури, якими широко використовують в різних науках та інших сферах інтелектуальної діяльності людини. Однак лише в логіці розкривається природа доказу, описується його структура, визначаються види та встановлюються спеціальні правила.

Таким чином, діалектика розумілася як мистецтво творення раціональної аргументації в дискусії загалом, а риторика – як вміння доказу в ораторському мистецтві. Риторика почала активно розвиватись в Давньому Римі, де особливу увагу приділяли подальшому розвитку способів і методів аргументації. Зокрема видатний давньоримський мислитель і оратор *Марк Туллій Цицерон* постійно підкреслював необхідність поєднання красномовності з переконливістю компетентної аргументації. «Усі сили і здібності оратора, – вважав мислитель, – слугують виконанню наступних п'яти завдань: по-перше, він повинен знайти зміст для своєї промови; по-друге, розташувати знайдене по порядку, зваживши і оцінивши кожний доказ; по-третє, прикрасити все це словами; по-четверте, закріпити промову в пам'яті; по-п'яте, проголосити її з гідністю і приємністю»<sup>8</sup>. З переходом від республіки до імперії потреба в публічних дискусіях в Римі помітно знизилась, тому риторика і аргументація продовжували свій розвиток лише в межах судової практики, де з часом почав переважаєти діловий стиль з короткими і емоційними формулюваннями.

В епоху Середньовіччя з'явилися нові тенденції, зумовлені головним завданням – проводити проповіді і богословської полеміки, засновані на логічній послідовності та методичності мислення. «У строгих формах логічного і юридичного мислення знаходить собі місце заорожуюча сила безпосередніх одкровень думки, яка мала метафізичне значення»<sup>9</sup>, – писав *К. Ясперс*. В основному це була *гомілетика*, основна

мета якої полягала у релігійному духовно-моральному вихованні, навчанні і схоластичній освіті.

Разом із тим в західноєвропейській середньовічній традиції мислення у філософії та теології поступово кристалізувалися нові форми аргументації й теоретичного обґрунтування. Вивчення семи «вільних мистецтв» (тріо: граматики, риторика, діалектика; квартет: арифметика, геометрія, астрономія і музика) входило в програми шкіл, а потім і університетів. З форм ерудиції вони поступово перетворювалися в інструменти дослідження та тлумачення істин християнства. Схоластична логіка, завдяки здатності абстрактного теоретизування, мала певні досягнення: «аналіз формальної структури висловлювань (пропозиційних зв'язок і кванторів), аналіз типових логічних помилок (Sophismata) і парадоксів (de insolubilibus), більш витончене, ніж аристотелівське, розроблення логічної теорії необхідного слідування (de obligatoriis) і матеріального слідування (de consequentiis)».<sup>10</sup> Вказані теоретичні розроблення були використані в аргументації, особливо в доказах буття Бога (онтологічний, космологічний, моральний тощо).

В епоху Нового часу, у зв'язку з розвитком експериментального природознавства, потреба в аргументації та доказах знову актуалізується. Про новий підхід до аргументації заявив *Ф. Бекон*. На думку мислителя, вона повинна стати методом переконання в пізнанні природи. Пізніше, в епоху Просвітництва, у Франції виходить дві важливі роботи: *А. Арно, К. Лансло* «Всезагальна раціональна граматики»<sup>11</sup> і *А. Арно, П. Ніколь* «Логіка, або Мистецтво мислити»<sup>12</sup>, що увійшли в історію логіки під назвою «Граматики» і «Логіки Пор-Ройяля». Наріжним каменем міркувань авторів цих робіт були логіко-методологічні ідеї роботи *Р. Декарта* «Правила для керівництва розуму», і *Б. Паскаля* «Про геометричний розум і про мистецтво переконувати». Пізніше ця лінія була продовжена *Е. Кондільяком* в роботах «Логіка, або Начала мистецтва мислити» і «Про мистецтво міркування». У німецькому Просвітництві на конструктивну роль логіки в практичній аргументації звернув увагу *Г. В. Лейбніц*. Він вважав, що закони логіки адекватні законам здорового глузду, а «логічна форма» структурує будь-які міркування, а отже, створює умови для проведення міркування в будь-якій сфері діяльності. Особливе значення для культури логічного мислення відіграли праці та діяльність іншого німецького мислителя *Х. Вольфа*, «родоначальника логічної освіти німців» (*Г. Гегель*). Дотримуючись просвітницьких установок, що всі люди наділені розумом від природи, *Х. Вольф* розрізняє природну і штучну логіку. Останню він підрозділяє на теоретичну (вчення про поняття, судження, умовиводи) і практичну (теорія аргументації).<sup>13</sup>



Надалі шляхи теоретичної та практичної логіки розходяться. В ХХ столітті теоретична логіка набуває математичної (символічної) форми. Відродження наукового інтересу до проблем діалогу, доказу, аргументації та переконання виникає в другій половині минулого століття в зв'язку з виходом роботи бельгійського вченого *Х. Перельмана* «Нова Риторика». До ідеї створення альтернативної логіки він прийшов у результаті вивчення ціннісних суджень, пов'язаних зі справедливістю, свободою, совістю тощо, що не могли бути осмислені в межах формально-логічного методу. «Ми перевірили ту частину аристотелівської логіки, – писав *Х. Перельман*, – яка тривалий час була забута, або принаймні ігнорувалася, нею зневажали. Ця частина мала справу з діалектичними міркуваннями, що протиставлялися демонстративним, названим *Аристотелем* аналітичними... Ми назвали цю нову, відроджену галузь дослідження, присвячену аналізу неформальних міркувань, «Новою Риторикою»»<sup>14</sup>.

Значний вплив на вивчення філософської та наукової аргументації в ХХ столітті здійснили: аналітична філософія; логіка, методологія і філософія науки; філософія мови; дослідження семіотики і рефлексивного процесу; герменевтика тощо.

У сучасних дослідженнях з логіки і методології наукового пізнання проводиться розмежування між поняттям «доказу» і «аргументації». Наукою про докази у вузькому сенсі слова є логіка в її нинішній символічній (математичній) формі. Під доказом в логіці розуміється процес (метод) встановлення істини, обґрунтування істинності судження. Варто зазначити, що термін «доказ» має декілька значень: по-перше, факти, за допомогою яких встановлюється істинність повного положення; по-друге, джерела доказів, наприклад, літописи, архівні дані, розповіді очевидців, мемуари; по-третє, логічна процедура, що встановлює істинність певного положення за допомогою тих положень, істинність яких вже встановлена раніше і не викликає сумніву. Доказ, у вузькому сенсі слова (точніше, формальний доказ), у точних дедуктивних науках являє собою ланки умовиводів, побудованих відповідно суворим правилам, які ведуть від істинних посилок до положень (тез), що доводяться (висновку), формулювання і зміст яких відомі раніше. Залежно «від типу обраної формальної системи поняття доказу буде мати різні уточнення і визначення»<sup>16</sup>.

Теорія аргументації має справу з поняттям «доказу» в широкому сенсі цього слова. Це означає, що під доказом часто розуміють усе те, що переконує в істинності того чи іншого положення, у т. ч. системи міркувань з інтуїтивно значущим характером аргументів. На відміну від строгого доказу досить часто аргументація є пошуком тези або остаточного формулювання того, що отримується в результаті дослідження. У

такому разі, теза не дана заздалегідь і являє собою кінечний підсумок перегляду і відбору аргументів, відмову від сумнівних формулювань. «...Теорія аргументації, – зазначає *О. А. Івін*, – не зводиться до логічної теорії доказу, яка спирається на поняття істини і для якої поняття аудиторії та переконання зовсім чужі. Також теорія аргументації не зводиться до методології науки або теорії пізнання. Аргументація – це певна людська діяльність, що протікає в конкретному соціальному контексті і має своєю кінечною метою не знання саме по собі, а переконання у визнанні тих чи інших положень. Серед останніх можуть бути не лише описи реальності, але й оцінки, норми, поради, попередження, декларації, обіцянки тощо. Звісно теорія аргументації не зводиться і до еристики – теорії дискусії, оскільки дискусія – це лише одна із можливих ситуацій аргументації»<sup>17</sup>.

Аргументація і доказ є постулатами логіки. У практичній діяльності, наприклад, в криміналістиці, коли говорять про доказ, насамперед беруть до уваги фактичні дані про будь-які обставини, які мають значення для правильного вирішення судової справи. Доказом (на основі цього прикладу) слугують показання свідків, висновки експертів тощо, які переконують безпосередньо. Однак в цьому випадку чимало положень обґрунтовується також міркуванням, яке використовує логіку, адже кожний аналіз фактичного матеріалу вимагає застосування певних логічних схем, правил міркувань. Хоча, на думку *Б. Рассела*, незважаючи на дедуктивний характер міркувань юристів, вони все ж «рідко постають в строгому логічному формулюванні і на практиці включають деякі емпіричні положення до і після загальних засновків»<sup>18</sup>. Також мислитель вказує, що юридичні норми впливають із загальних принципів, тому їх потрібно вміти застосовувати у конкретних обставинах.

У виявленні суті та змісту аргументації логічні правила – це загальнозначущі норми поведінки для мислення. Організоване мислення передбачає певну структурованість і примусовість окремих її кроків. І якщо остання відповідає певній, визначеній задачі, то така примусовість повинна бути логічною: вона повинна виражати зв'язок думок і положень за визначеними правилами, які відображають відповідні закономірності мислення, його рух від істини до істини. Один із засновників сучасної (математичної) логіки *Г. Фреге* писав: «Слово “прекрасне” визначає естетику, слово “добро” – етику, а слово “істинне” – логіку. Безумовно, істина є метою кожної науки; але логіка пов'язана з нею зовсім іншим способом. Відкривати істини – завдання кожної науки; логіка ж досягає пізнання законів істинності»<sup>19</sup>. Хоча вивчення логічних правил умовиводів (ознайомлення зі схемами логічно правильних умовиводів) не гарантує уникнення помилок, однак підвищує

якість мислення, рівень свідомого контролю за правильністю міркування, дозволяє принаймні попередити явні помилки логічного характеру.

Основне завдання логіки – це каталогізація правильних аргументів (правильних форм міркувань). Відома з часів античності система таких аргументів називається процесом *дедукції* (від латин. *deductio* – виведення). Це рух думки «від загального до одиничного або окремого», коли початком (засновками) міркування (умовиводу) є ті чи інші основоположні істини (аксіоми, постулати, норми моралі, права тощо), що мають характер *загальних тверджень* («загальне»), а його закінченням – логічні наслідки із посилок, теореми («окреме», «одиничне»). Перший набір дедуктивних аргументів в історії було сформовано представниками *силлогістики* – теорії логічного виведення *Арістотеля*. З часом, у зв'язку з її розвитком, виникає *логіка висловлювань*, контури якої було започатковано в школі *стоїків*. Поняття аргументації може розглядатися паралельно дедуктивному руху мислення – *індукції* (від латин. *inductio* – наведення), у якій розвиток думки проходив від «окремого, одиничного» до «загального». Цей процес став предметом особливої теорії, названої *індуктивною логікою*.<sup>20</sup>

Отже, в змісті аргументації може перебувати все, про що індивіди думають в процесі інтелектуального спілкування: як вони описували дискурс і які раціональні засоби та системи винаходили, коли міркували про мову і процеси комунікації.

На формування та становлення аргументації вплинув розвиток логіки. Зведена до доказу, аргументація втратила кредит довіри з боку строгої науки, а зберегла лише статус інтелектуальної надбудови над дискурсом. Хоча варто зауважити, що проблема «загальнозначущості» в строгому сенсі вирішується лише там, де можлива мова про логічний доказ. Взята в більш широкому контексті, аргументація не завжди відповідає умовам «примусової строгості» такого доказу. Загалом законність аргументації «є питанням рівня: він більш або менш сильний, – вказує *Р. Бланше*. – Ось чому він ніколи не виступає замкненим: завжди можна досягнути його посилення, добираючи потрібні аргументи»<sup>21</sup>. Але в цьому випадку ми змушені слідувати законам логіки, підбираючи аргументи так, щоб вони узгоджувалися між собою.

В останні десятиліття ставлення до значення і ролі аргументації дещо змінилося. Теорія аргументації знову стає актуальною, зокрема в якості методології переконання. Аргументація покликана переконувати, а не примушувати погоджуватися з тезою чи твердженням. При цьому цілком закономірно, що теорія аргументації, окрім логічно законних форм міркування, досліджує і охоплює своїм аналізом також всі мисленнєві форми і феномени, які використовуються або можуть бути заді-

яні *de facto* з метою переконання. Цей момент активно реалізовано в запропонованій роботі.

Аргументацію потрібно розуміти як обґрунтування тих чи інших думок і дій, спосіб переконання через залучення значущих аргументів з метою їх захисту, спонукання до певної думки про них, визнання або роз'яснення. У такому розумінні аргументація завжди є діалогічною і ширшою за логічний доказу, який є монологічним. Аргументація асимілює не лише логіку («техніку мислення»), але й мистецтво підкорювати думку, почуття і волю індивіда («техніку переконання»). Іншими словами, правильний логічний висновок, його обов'язковість та загальнозначущість зумовлені взаємозв'язком суджень, згідно з правилами виведення. Якщо ж при цьому «має місце переконаність в істинності посилань та аксіом, то логічний висновок стає логічним доказом, тобто найбільш сильним варіантом аргументації»<sup>22</sup>.

Разом з доказом і аргументацією визначальним для теорії аргументації є поняття *обґрунтування*. З нього, починаючи з часів античності, походить вся множина філософських ідей і супроводжуючих їх теоретичних та логічних аргументів про основи буття та пізнання. Лише значно пізніше, коли виникла окрема методологія науки з її вимогою логічних засобів, стверджується право на доказ. Обґрунтування і доказ стають головними складовими аргументації – обґрунтування обов'язковим, а доказ бажаним. Іноді їх навіть не розрізняють, що особливо помітно в гуманітарній сфері знання з об'ємно невизначеним поняттям доказу. Однак обґрунтування є необхідним у будь-якій важливій аргументації, а доказ – це лише достатня (але не необхідна) умова цього моменту мислення.

Усі багатоманітні способи обґрунтування поділяються на *абсолютні* та *порівняльні*. Перше передбачає приведення переконливих, тобто достатніх аргументів, на основі повинно бути прийнято обґрунтоване положення. Друге постає системою переконливих доказів на підтримку тези, що краще застосовувати положення, яке обґрунтовується, ніж те, яке йому протиставляється. Структура абсолютного обґрунтування: «А повинно бути прийнято в силу С». Структура порівняльного обґрунтування: «Краще прийняти А, ніж прийняти В, у силу С». Порівняльне обґрунтування називають *раціоналізацією*: в умовах, коли абсолютне обґрунтування є недосяжним, порівняльне обґрунтування постає істотним кроком в удосконаленні знання, у наближенні його до «стандартів раціональності»<sup>23</sup>, а отже, істинності.

Цілком логічно можна допустити, що абсолютне і порівняльне обґрунтування (обґрунтування і раціоналізація) загалом не зводяться один до одного, хоча часто доповнюють. Вимоги обґрунтованості та раціональності знання відіграють провідну роль як в системі теоретичного і

практичного мислення, так і в сфері аргументації. У цих вимогах перехрещуються і концентруються всі інші теми епістемології, у результаті чого можна сказати, що обґрунтованість і раціональність є синонімами здатності досягнути завдяки розуму реальність і зробити висновки, що стосуються практичної діяльності. «Без таких вимог, – вказує *О. А. Івін*, – аргументація втрачає одну зі своїх істотних властивостей: вона перестає апелювати до розуму тих, хто її сприймає, до їхньої здатності раціонально оцінювати аргументи, які приводяться, і на основі такої оцінки приймати їх або відкидати»<sup>24</sup>.

Для розуміння сутності аргументації важливо враховувати, що обґрунтування може бути (і зазвичай буває) слабкішим, ніж доказ. Від обґрунтування вимагається переконаність, а вона ніколи не буває абсолютною. Криза основ математики або іншої науки (яка цілком є закономірною в процесі їх розвитку), не вирішується одразу. Але не через недостатність аргументів, а в зв'язку з відносністю і конвенціональністю можливих для подолання кризи обґрунтувань. Суб'єктивний момент вибору аргументів у цій ситуації залишається неусувним. Вводячи ментальний вимір у тему аргументації та обґрунтування, закономірно зробити висновок, що обґрунтування як «інтелектуальне завдання» – це зворотний бік відкриття, коли чітко усвідомлюється, що «прийняти» ще не означає «зрозуміти», причому зрозуміти так, щоб стала очевидною «суть справи»<sup>25</sup>, – підсумовують *І. А. Герасимова* і *М. М. Новосолов*. Вони зазначають, що цій темі важливого значення надавав *Б. Паскаль*, який писав, що спочатку «відчуває серце», а вже потім «доводить розум», оскільки «само серцем ми пізнаємо нагальні поняття, і даремно розум, до того ж непричетний, намагається їх спростувати»<sup>26</sup>.

Із філософської позиції обґрунтування – це певний критичний хід міркувань стосовно певного предмету чи явища. Зазвичай ми вимагаємо логічної ясності від даних міркувань, хоча іноді прагнемо переконувати, опираючись на аргументах, які застосовуються без тактики, стратегії або чітко визначеної логіки. Однак, у кожному випадку «обґрунтування зумовлює належну аргументацію для пояснення будь-чого: буття, пізнання, мислення, діяльності тощо. У цьому розумінні обґрунтуванням рівносильно є і вказані причини, і індукція, і логічний висновок».<sup>27</sup> При цьому необхідно розрізняти емпіричні та теоретичні аргументи обґрунтування. Їх еkleктичне змішування загрожує втратою строгості в міркуваннях або побудові наукової концепції.

Теорія аргументації, як напрям, який підтримує традиції аристотелівської та сучасної логіки, риторики, філософії, незважаючи на «дух традицій», все ж перебуває в подальшому процесі розвитку і становлення. Це зумовлено тектонічними змінами у соціокультурній ситуації, які підвищують відповідальність за долю планети, удосконаленням де-

мократичних форм правління, досягненням консенсусу у вирішенні політичних, економічних, екологічних та інших глобальних проблем. Ствердження інформаційного суспільства викликало до життя нові форми та рівні спілкування, що «виокремило мислення як цінності, яку потрібно удосконалювати і розвивати».<sup>28</sup> Вищесказане вимагає розроблення нових концепцій і способів аргументації для вирішення актуальних проблем сучасності, як в науці, філософії, логіці, так і в практичному житті.

Серед факторів соціального життя, які мають вплив на оновлення системи мислення і діалогу, що актуалізує потребу в теорії та практиці аргументації, варто виокремити такі: масовість комунікацій та інтенсифікація ділового і культурного обміну; комунікативно-інформаційні технології; інформаційні війни; глобалізація і пов'язані з нею суперечності; плюралізм культурних традицій та їхній синтез у взаємодії соціокультурних систем; проблеми міжкультурних і цивілізаційних комунікацій; диференціація наук і пошуки інтегративних способів пізнання і мов спілкування; індивідуалізація життя людини і проблеми діалогу світоглядів, дотичність різних картин світу, когнітивних стилів тощо.<sup>29</sup>

У такій ситуації сучасні дослідження з аргументації є принципово міждисциплінарними. Окрім того, досить часто аргументація у ролі складової частини входить в більш обширні дослідницькі програми з власними цілями і задачами. Наприклад, це система логічних, філософських, мовних, психологічних дисциплін, а також юриспруденції та культурології. Також проблема аргументації вивчається і застосовується в прикладних дослідженнях: когнітивні моделі аргументації на основі штучного інтелекту; менеджмент; моделі політичного мислення; ділове спілкування; теорія прийняття рішень; теорія масових комунікацій; психотерапія.<sup>30</sup>

Теорія аргументації належить до системи логічних дисциплін, тому її проблематика засновується на логічній методології. У контексті логічної традиції увага в ній акцентується на аргументації, що виступає інтелектуальною процедурою (доказ в широкому смислі слова), і обґрунтуванні. Теорія аргументації як логічна дисципліна увібрала в себе досягнення логічної методології. Потрібно зазначити, що предметом сучасної риторики також є аргументація, що мислиться певним аспектом мовно-словесної творчості. Хоча предмети теорії аргументації в логічному і риторичному контекстах мають багато спільного, проте їх відрізняють способи пізнання, методологія і понятійна систематизація.

Сучасні концепції аргументації, хоча і виникають в просторі міждисциплінарного підходу, але реалізують системний підхід до аргументації. У межах виявлення теоретичної та практичної сутності аргументації

можна виокремити важливі напрями її дослідження, що більшою чи меншою мірою пов'язані з предметом логіки та логічним мисленням. Так, філософсько-методологічний підхід до аргументації (*А. П. Алексєєв, А. А. Крушанов*) використовує фундаментальні категорії пізнання і спілкування для дослідження природи феномену аргументації, проблему свободи в аргументаційному діалозі, питання співмірності аргументації з раціональним розумінням. Значна увага приділяється виявленню філософської природи аргументації, ролі дискусії в науці.<sup>31</sup> Загальні характеристики аргументу і системи аргументації здійснюються у своїх працях з логіки *В. Ф. Асмус, В. А. Бочаров, В. Н. Брюшінкін, М. І. Кандаков, Г. К. Гемпель, Г. Кюнг, Є. Д. Смірнова* та інші. Аргументацію як предмет неформальної логіки і риторики досліджує *А. П. Політюк*.

У межах логіко-методологічного і логіко-прагматичного підходів проводиться вивчення логічних основ аргументації в науковому пізнанні та прагматичних комунікативних взаємодіях (*О. А. Івін, А. Є. Конверський, В. Б. Родос, Г. І. Рузавін, І. В. Хоменко, А. А. Старченко* та ін.). Також отримали визнання праці фінського філософа-аналітика *Я. Хінтіккі* з питань стратегій «діалогових ігор»<sup>32</sup>. Обширні дослідження з вивчення раціональних аспектів діалогу проводить бельгійська школа «прагма-діалектичної аргументації»<sup>33</sup>.

Якщо логіко-семіотичний підхід зосереджує свою увагу на методах «знакового аналізу аргументації»<sup>34</sup>, то логічна герменевтика намагається об'єднати принципи символічної логіки з герменевтичними принципами пізнання і значною мірою спирається на «ідеї неklasичних логік».<sup>35</sup> Логічна інтерпретація філософських систем, вивчення проблем філософських суперечностей становлять предмет вивчення аргументації у польській школі логіків. У працях з формально-логічного моделювання аргументації використовуються математичні методи (насамперед за побудови аргументативних моделей). Спираючись на основні положення *Я. Лукасевича*, який виступав в опозиції до логічного детермінізму, польський логік *С. Яськовський* сформулював умови для дискусійної імплікації та дискусійної еквівалентності, створивши першу двозначну модальну логіку дискусій. Згідно з її результатами, у логічних системах поняття аргументації уточнюється відповідно до замислу дослідника.<sup>36</sup> Також заслуговують на увагу моделі аргументаційних стратегій, розроблені на основі «правдоподібних висновків»<sup>37</sup>.

Актуальний у сучасній філософській методології та науковій епістемології когнітивний підхід до вивчення аргументації реалізується за різними напрямами. По-перше, у когнітивному підході на основі штучного інтелекту вибудовуються формальні моделі аргументації із залученням «ідей логіки до комп'ютерної лінгвістики».<sup>38</sup> По-друге, вивчення аргументації у межах еволюційної та когнітивної епістемології

здійснюється через осмислення її феноменів у процесі еволюції за допомогою тих форм мислення, що існують і розвиваються.<sup>39</sup> В еволюційно-когнітивних дослідженнях широко використовуються ідеї теоретико-інформаційного підходу. Варто зазначити, що особлива увага приділяється знаково-символічному представництву мислення, його творчим стратегіям тощо. По-третє, культурологічний підхід до аргументації передбачає вивчення стилів і способів мислення, питання про коректні-некоректні методи аргументації, способів діалогу в національно-культурних традиціях. Важливим тут є порівняльний аналіз західних і східних ментальних стратегій.<sup>40</sup> По-четверте, синергетичний підхід до аргументації зосереджує свою увагу на процесах нестабільності, спрямовуючи дослідження на логіко-методологічні основи їх вивчення.<sup>41</sup>

Значний обсяг наукових робіт, що демонструє увагу до проблеми аргументації у логіці та філософії, надає можливість запропонувати структуру теорії аргументації, що систематизована на основі логічної методології. Насамперед це методологічні проблеми аргументації, серед яких: структура доказу і аргументації та вимоги до них; аргументація та контраргументація; несуперечливість і сумісність концептуальних систем; постановка, оцінка, аналіз і вирішення проблем. Логічні основи аргументації охоплюють: вчення про поняття (кількісний і якісний аналіз понять); вчення про класифікацію та інші способи пізнання; вчення про визначення; процедури питання-відповіді в системі аргументації; теорію виведення і неklasичні логіки в додатках до аргументації (аналіз модальних, тимчасових, епістемних, нормативних контекстів і типів доказів; стратегії багатозначних, паранесуперечливих і релевантних логік в аргументації); логічний аналіз антиномій і парадоксів. Логічні основи наукової аргументації охоплюють пояснення, розуміння, прогнозування, конструювання, моделювання. До аргументативного діалогу належать принципи, способи і типи аргументів у діалозі (загальному, діалектичному, полемічному, управлінському тощо); логіко-семіотичний аналіз комунікативної аргументації; когнітивні стилі в аргументативному діалозі. Окреме місце займає логічна герменевтика, до якої належать структура і способи творення текстів (наукових, художніх, сакральних). У прикладних дослідженнях аргументація передбачає моделювання соціальних комунікацій, політичного мислення, прийняття рішень тощо.<sup>42</sup>

Важливе місце у теорії аргументації займають поняття доказу в широкому розумінні слова (або аргументації) та обґрунтування. До останнього належать: емпіричне, теоретичне, контекстуальне обґрунтування, а також абсолютне і порівняльне, що співвідносяться з аргументацією як засіб і мета. Способи обґрунтування в сукупності становлять ядро всіх багатоманітних прийомів аргументації, але не вичерпують остан-



ніх. Способи аргументації можуть і майже завжди є більш багатими і більш актуальними, ніж прийоми обґрунтування. Це зумовлено тим, що аргументація може бути ціннісною, а також має можливість проявляти себе в критичному мисленні. Ціннісний вимір аргументації зумовлений переоцінкою цілей і засобів життєдіяльності, що активізує процеси розвитку сучасної теорії пізнання та гуманітарної науки загалом. Ціннісні характеристики і оцінки наразі є атрибутом процесу аргументації.<sup>43</sup>

У сучасних дослідженнях теорії аргументації увага акцентується на холістичній стратегії мислення, що реалізується в процесі розроблення системних методологій. Серед них потрібно відмітити методологію поліреферентних контекстів і методи системних концептуальних координат. На основі першої методології ускладнюється звернення аргументації до контексту. Залежно від умов це може бути соціально-політичний, культурний, науковий та особистісний контексти. Нині навіть унікальний особистісний досвід може конкурувати із загальнозначущою науковою традицією, яка через певні умови може відрізнятись за якими-небудь основами від наявного досвіду. З метою прийняття компетентного рішення індивід (теоретик або практик) змушений розробляти моделі, які насамперед передбачають поєднання в один дискурс неспівмірних сфер знання. Зокрема практикується поєднання перцептуальної (феноменальної), концептуальної та реальної (актуальної) координат у побудові моделі. В постнекласичній науці усе більшого значення набувають методи моделювання відкритих креативних систем, до яких включена людина. Разом з логічною методологією дедукції, індукції та абдукції постає проблема розроблення імовірно-статистичних стратегій обґрунтування, аргументації, а також логічної бази для вивчення невизначених, динамічних процесів.

Різні методи моделювання за допомогою побудови альтернативних сценаріїв породжують новий тип аргументації – апеляції до можливо-кращого (можливо-іншого). У «ретроальтернативістиці», яка займається відтворенням минулого і побудовою його можливих сценаріїв, реальні можливості, на відміну від потенційних, включаються в склад буття, їм надається «онтологічний статус».<sup>44</sup> У результаті постає проблема критеріїв логічної законності конструювання альтернативного сценарію, сумісності віртуального та реального, що актуалізує проблему нової аргументації («Нової риторики» *Х. Перельмана*) та залучення нових способів і методів аргументації в якості логічних інструментів. Це стає причиною того, що аргументація набуває нових смислів, причому сама стає смислом.

У запропонованій роботі враховано досвід наукової розробки аргументації і як теорії, і як системи доказу істинності принципів, положень науки та правил і норм практичного життя. Однак наразі, в умовах гло-

балізації, з виникненням труднощів ведення діалогу культур і світоглядів, появою проблем, зумовлених розвитком нового цивілізаційного устрою, з'являється потреба в особливому логічному ладі мислення, що вимагає особливої логіки синтезу. Така ситуація ставить завдання розглянути проблему аргументації в контексті критеріїв становлення нової парадигми мислення в процесі еволюції системи логіки. Це вимагає розгляду аргументації у вимірах епістемно-когнітивних практик, рефлексії як способу отримання істинного знання, аналізу аргументації як методу в досягненні смислу в просторі нових знань, які демонструє наука і гуманітарне знання сьогодні. Ускладнення життя сучасної цивілізації показує, що її проблеми можуть вирішуватися в результаті введення нових форм і способів аргументації, які демонструють нову логіку мислення та пізнання.

## **Розділ 1**



# **ЛОГІКА ФІЛОСОФСЬКОГО ДОКАЗУ В ПЕРІОД СТАНОВЛЕННЯ СИСТЕМИ АРГУМЕНТАЦІЇ**

- 1.1. Антична думка в пошуках «Істини» і «Блага»
- 1.2. Докази буття Бога в теоцентризмі:  
логіка і метафізика
- 1.3. «Універсальний сумнів» картезіанства  
як основа раціональної аргументації

# Розділ 1

## ЛОГІКА ФІЛОСОФСЬКОГО ДОКАЗУ В ПЕРІОД СТАНОВЛЕННЯ СИСТЕМИ АРГУМЕНТАЦІЇ

Поняття «логічний аргумент» пройшло процес тривалого формування, постаючи атрибутом культури мислення, вбудованої в духовно-культурний процес. Воно означає все більш складну взаємодію факторів свідомої діяльності з соціально-внутрішніми регулятивами. Зростаюча роль останніх робить необхідним становлення критеріїв розумної достовірності, корисності, духовної гармонії, на основі яких забезпечуються вільні форми спільного буття індивідів та їхніх об'єднань. Культурно-мисленнєвий компонент європейської цивілізації – це інтелектуальна діяльність зі створення всезагальних ідеальних зразків (парадигм) предметної сфери і норм, принципів людського існування та спілкування. Потреба у виокремленні парадигм як всезагальних норм і канонів народжує філософію, в якій окреслюється напрям давньогрецького мислення. Філософія того часу починає говорити не про «першоначала» світу, а про *Благо* саме по собі, *буття* як таке, пізнання «чистих сутностей». Основою подібної трансформації є глибока зміна самої філософської рефлексії: на зміну натурфілософському і чуттєвому сприйняттю приходять абстрактне мислення. Його формування проходить від окремих галузей прикладного знання через утворення всезагального до проблеми числа, кількості, простору і часу, руху; від повсякденної практики через спеціальні сфери ораторської, мовної культури, літератури до проблеми *Логосу* як *Слова*, до філософської риторики, поезики, первісної філософії мови, і, зрештою, логіки. Тут і виникає проблема логічної аргументації. Але які цінності та істини потрібно було доводити?

### 1.1. Антична думка в пошуках «Істини» і «Блага»

У соціокультурних і цивілізаційних взаємодіях важливими є всі сфери діяльності. Разом із тим потрібно підкреслити неперехідне і зростаюче значення *ідеального*. За формою ідеальні результати і види діяльності також є історично одиничними, конкретними, оскільки їх створюють індивіди, унікальні особистості. Такі результати народжуються в контексті життя певних країн, націй, у певні специфічні соціально-

історичні епохи. Однак за своєю сутністю ідеальні, духовно-моральні продукти цивілізації та культури можуть ставати внутрішнім здобутком кожного індивіда і кожного народу, які захочуть їх засвоїти, осмислити, використати, перетворити для подальших предметних дій або морально-духовного збагачення. Парадигми, норми, зразки цивілізації та культури також є безцінними, тому що, будучи одного разу здобутими, виявленими, створеними, вони дають всім іншим індивідам і народам певного роду концентрований, звільнений від спроб і помилок досвід людства. Такою постає давньогрецька цивілізація, що порівняно з варварством забезпечує небачені темпи, динаміку перетворень, які «утворюють можливості узгоджувати і пов'язувати в загальнонародську цілісність розвиток індивідів, поколінь, народів»<sup>1</sup>.

В історію цивілізації та культури людства назавжди увійшли і набули символічного змісту поняття, за допомогою яких давні елліни означували основні сфери («топоси») своєї соціокультурної діяльності, скріплюючи її високі цінності. Ці поняття – *поліс* (місто-держава), *лімен* (гавань разом з портом), *коми* (села і нижнє місто), *агора* (ринкова площа), *екклезія* (народні збори), *акрополь* (верхнє місто), *етос* (звичай, поведінка), *логос* (слово, закон) слугують «орієнтирами у визначенні джерел давньогрецького філософування»<sup>2</sup>, що містять риторику, постановку проблем та способи їх вирішення через систему доказів і логічної аргументації як такої.

Кожне із вказаних понять заслуговує окремого дослідження. Так, поліс – громадянська община – це характерна ознака, зосередження і найбільш повний вираз античного світу. В ньому виникає і набуває розвитку інтенсивне *госпільне*, державне життя, що засновано на об'єднанні різних господарських, культурних і власне політичних справ, інтересів, функцій, занять – інтеграція розділеної, диференційованої соціальної діяльності. З часом у ньому починає стверджуватися «світ слова», а з часів *Гомера* Еллада живе в стихії слова, мови, і всі давньогрецькі пам'ятки несуть в собі «Слово» як свого роду дійову особу на «сцені» античної історії.

Логічне мислення формується в процесі руху від конкретного мовлення в повсякденності – через спеціалізацію словесних занять – до абстрактної проблеми «Слова», що трансформується у філософії в термін «Логос», який містить *зміст* і стихію словесної (мовної) культури. «Якими багатоманітними значеннями обертався для грецького розуму цей “Логос”, – вказує *Т. В. Васильєва*, – в наші дні важко описати. Судова промова – логос, речення в граматичному смислі – логос, рахунок – логос, звіт – логос, розум – логос. До *Геракліта* зводили вчення про Логос як про основу і смисл світобудови, але навіть у цьому узагальненому і абстрагованому значенні логос зберігає зв'язок зі зверне-

ною до людського слуху і розуміння мовою: люди не розуміють Логосу, навіть коли чують його, а якщо б вони вміли слухати Логос, вони погодились би зі словом мудрості»<sup>3</sup>.

З точки зору *Б. Рассела*, цивілізація Заходу, маючи грецьке коріння, була заснована на філософській і науковій традиції, що почала розвиватись в Мілеті. Розквіт наук в Іонії врятував греків від поклоніння перед містикою. Однак «спокійність духу» сама по собі, так само як і містицизм, не здатна здійснити інтелектуальну революцію. Для цього потрібен пристрасний пошук правди і краси. Живий інтерес до пристрасного, але альтруїстичного дослідження, дозволив давнім греками зайняти унікальне місце в історії. Саме цим вони відрізняються від інших великих цивілізацій світу. «Основне поняття, яке проходить через всю філософію, – це логос. Цей термін означає, серед іншого, “слово” і “міра”. Таким чином, філософське міркування і наукове дослідження нерозривні»<sup>4</sup>.

З часу укорінення «Логосу» в культурі пізнання починається процес формування науки логіки – системи правильного мислення. На перших етапах вона постає у формі риторики, що переплетена з більш спеціалізованим ораторським мистецтвом. Політика пробуджує громадян полису культивувати справжнє мистецтво *слова*, тобто мистецтво ясно і чітко висловлювати власну думку, обґрунтовувати, переконувати, аргументувати і *доводити* її. Це породжує тісний зв'язок філософських творів про слово і мову з аргументацією і доказом, таких, наприклад, як «Риторика» *Арістотеля*. На його думку «риторика – мистецтво, відповідне діалектиці... Усі люди певною мірою причетні до обох мистецтв, оскільки всі так чи інакше змушені як заперечувати, так і підтримувати ту чи іншу думку, як виправдовуватися, так і звинувачувати» (Риторика. 1.1., 1354a, 1-6).

Власну думку повинні *аргументовано* висловлювати судді, присяжні, члени народних зборів і стратеги. Оратори, учителі риторики, укладачі промов – це важливі персони давньогрецької гуманітарної культури. Своєю діяльністю вони оформлюють практичну риторіку, що закономірно переростає в теоретичну риторіку, досить близьку до філософії і, зрештою, до логіки. Діалектика як мистецтво суперечки, «зустріч» протилежних думок, спочатку також вписана в практичну і теоретичну риторіку, але потім сприяє розгляду проблеми протилежностей в більш абстрактній філософській формі. «У *Геракліта* та інших грецьких натурфілософів, – писав *А. Ф. Лосев*, – ми знаходимо формули вічного становлення як єдності протилежностей. *Арістотель* вважав першим діалектиком елеата *Зенона*. Саме елеати перші різко протиставили єдність і множинність, або мисленневий і чуттєвий світ»<sup>5</sup>.

Характеризуючи діалектику, *Б. Рассел* коментує її зміст з точки зору прагнення людей знайти себе у власних інтересах. Основним поняттям

тут є *згода*. Так само ідея згоди може бути прийнята за відправну точку в логіці. Вона ґрунтується на тому, що, спілкуючись, люди рідко доходять до згоди, а якщо і погоджуються, то лише у тому, що вони різні. Коли у такій суперечці наші предки заходили в глухий кут, то вирішували питання за допомогою сили, оскільки якщо подолати опонента, то він вже не зможе вам суперечити. Вибір на користь продовження вирішення суперечливого питання за допомогою дискусії роблять лише тоді, коли це можливо, що характерно для науки і філософії. Це вплинуло на те, що філософія стародавньої Еллади на всіх етапах свого розвитку відчувала вплив подвійності. У тій чи іншій формі ця суперечність залишалася темою обговорення, про яку філософи писали і сперечалися. В основі цих дискусій лежала відмінність між істиною і заблудженням. Тісно пов'язана з цим в давньогрецькому філософському мисленні «суперечність між добром і злом, або між гармонією і боротьбою. Також існують суперечності між явищем і сутністю, питаннями духа і матерії, свободи і необхідності, простого і складного і, нарешті, питання хаосу і порядку, безкінечного і межі»<sup>6</sup>, – вказує *Б. Рассел*.

Отже, потреба логічної аргументації того чи іншого положення, що постає життєво важливим, впливає з потреби отримання достовірного, або істинного знання. Традиційно проблема довіри до індивідуального суб'єкта розглядалась без врахування особливостей об'єкта, переважно як можливість отримання достовірного знання про природний матеріальний об'єкт. Сама достовірність розумілась як істинність відображення, копіювання, опису. Аналіз пізнання повинен ґрунтуватись на живій історичній конкретності суб'єкта пізнання, участі його мислення. Тому він буде утворювати «на довірі йому як відповідально дієвому в отриманні істинного знання і в подоланні заблуджень»<sup>7</sup>, – зазначає *Л. А. Мікешина*.

Спрямованість суб'єкта пізнання до істини, що вимагає серйозного обґрунтування і аргументації, має серйозні онтологічні основи в когнітивній, соціокультурній та особистісно-індивідуальній сферах. Традиції, які йдуть від античності, – це скепсис, недовіра до «сваволі» суб'єкта і прагнення елімінувати його або, у кращому разі, замінити гранично абстрактним суб'єктом, свідомістю (або людиною) взагалі. Так, *Л. І. Шестов* зазначав, що «без живого *Сократа* філософії ніяк не обійтись»<sup>8</sup>. Тобто потрібно визнати фундаментальну, невід'ємну і продуктивно-евристичну роль емпіричного, цілісного суб'єкта пізнання у філософії та виявити *довіру* до нього.

Паралельно до «довіри» в античні часи формується традиція скептицизму «недовіри» до людини, яка пізнає. Цей «елемент недовіри» увів філософ-скептик *Піррон*, який, згідно з *Діогеном Лаєрцієм*, «нічого не називав ані прекрасним, ані потворним, ані справедливим, ані несправедливим і взагалі вважав, що істинно нічого не існує... ніщо не є

більшою мірою одним, ніж другим»; «на кожне слово є і протилежне»<sup>9</sup>. Пізніше *Секст Емпірик* поєднує скептицизм з емпіризмом, припускаючи можливість згоди з певними речами на основі чуттєвих даних, а стриманість, атараксія уявляє як результат утримання від суджень з приводу істини.

На основі загальної позиції античного скептицизму, який заперечував положення всіх шкіл і доводив, що претензії різних філософських, взагалі теоретичних побудов на абсолютну істинність є неправомірними, а істинність усіх знань є відносною, можна стверджувати про його опосередковуючу роль у становленні логічної аргументації. Адже вимога утримуватися від висловлювань, які претендують на істинність, не враховувала того, що різні за ступенем розсудкові, правдоподібні або «імовірнісні» висловлювання мають право на існування. Йдеться про невизначеність, що існує в пізнанні, оскільки існують аргументи «за» здатність людини досягнути достовірного знання, а також аргументи «проти» такої можливості. Людина, яка мислить, пізнає та набуває здатності до сумніву, скепсису, самоіронії «і це одна з фундаментальних її властивостей, що зміцнює до неї довіру, а не руйнує прагнення до пізнання дійсності»<sup>10</sup>.

Також в період античності існувала інша традиція, пов'язана з оцінкою когнітивних можливостей людини. На відміну від скептицизму, ця традиція не набула такого широкого розповсюдження, оскільки в ній вбачався очевидний релятивізм, несприйнятливий для логічної аргументації як модусу раціонального мислення. Йдеться про ідеї *Протагора* і його однодумців, відомих як *софісти*. Софісти відчували, що знанням володіти неможливо, а тому проголошували, що це не є таким важливим, а значущою є лише корисна, *вигідна* думка.

На думку *Б. Рассела*, у цьому є певна правда. У ті часи в Елладі не було систематичного навчання, а роль вчителів виконували софісти. Навчаючи, софісти виокремили декілька предметів. Найбільш розповсюдженим було надання і навчання філософської освіти. Також багато софістів навчали предметам, що пов'язані з безпосередніми практичними потребами. З розповсюдженням в V столітті до н. е. демократичних інститутів особливого значення набули риторика, політична діяльність і *еристика*. Представники останньої могли зробити так, що погане виглядало навіть кращим, ніж добре. Це мистецтво застосовували в судах, де обвинувачений повинен був захищати себе сам, а вчителі (софісти-еристики) вчили його, як правильно «маніпулювати аргументами і використовувати парадокси»<sup>11</sup>.

Предметом дослідження еристики і софістики (як і діалектики) були силіогізми, тобто *звичайні, буденні* міркування. Вони «істотно відрізнялися від наукових силіогізмів, що являли собою предмет дослідження



аналітики»<sup>12</sup>, – зазначає *І. В. Хоменко*. Насамперед їх відрізняли засновки, що входили до складу таких міркувань. У наукових силогізмах засновки повинні бути необхідними положеннями, що зумовлювалось їхньою істинністю. Такі висловлювання повинні були «завжди бути істинними положеннями»<sup>13</sup>.

Характерним є те, що у еристиці та софістиці, як і в діалектиці, засновки міркувань могли мати правдоподібний характер, тобто їхня істинність могла й не бути визначеною задалегідь. У цьому аспекті *Аристотель* зазначав: «Діалектичний умовисновок – це такий, що будується з правдоподібних положень»<sup>14</sup>. Однак правдоподібність може бути різною. Людині іноді лише здається, що те чи інше положення є правдивим. Саме такі твердження використовують як засновки в еристичних міркуваннях. «Еристичний умовисновок, – писав *Аристотель*, – ґрунтується на положеннях, що здаються правдоподібними, але насправді не є такими. Він або здається вихідним з правдоподібних положень, або виходить з положень, що здаються правдоподібними»<sup>15</sup>. В іншому місці давньогрецький філософ продовжує: «Еристичний та софістичний умовисновок – це, по-перше, позірний умовисновок стосовно того, чим займається діалектика..., по-друге, це такі паралогізми, що, не відповідаючи способу дослідження певного предмета, здаються побудованими за правилами відповідного мистецтва»<sup>16</sup>.

Отже, еристичні міркування, як умова тих чи інших доказів, відрізняються від діалектичних, що зумовлює відмінність цілей, які стоять перед діалектикою, еристикою та софістикою. Якщо діалектика, згідно з *Аристотелем*, може бути корисною для тренування думки, усних бесід і філософських дискусій, то еристика має лише одну мету – перемога в дискусії будь-якими доказами і аргументами, навіть за використання нечесних засобів. Еристик «хибно міркує, виходячи з тих самих начал, що й діалектик»<sup>17</sup>. Також еристика за своєю метою відрізняється від софістики: еристики прагнуть до перемоги лише у суперечках, а софісти – позірної мудрості та слави в гонитві за наживою. І еристики, і софісти застосовують однакові докази, але з різними цілями. «Один і той самий доказ буде софістичним та еристичним, але не для одного й того самого: еристичний – заради перемоги, софістичний – заради позірної мудрості»<sup>18</sup>, – писав *Аристотель*. Таким чином, *Аристотель* пов'язує еристику з комунікацією, де співрозмовники за допомогою тих чи інших аргументів активно впливають один на одного, причому головною метою для них є перемога. Задля перемоги вони можуть застосовувати різні методи, зокрема «хитрощі, які призводять до хибності доказів, а отже й до хибності висновку міркування – аргументації»<sup>19</sup>.

Повертаючись до *Протагора* і його відомої тези: «людина є мірою усіх речей: існуючих, що вони існують, неіснуючих, що вони не існу-

ють» (за *Діогеном Лаертським*), варто зазначити, що в теорії доказу вона (людина) набуває *нові* (або пригадує забуті) смисли у ролі категорії суб'єкта пізнання. Ці смисли мають безпосереднє відношення до природи істини. Розмірковуючи над вказаною тезою *Протагора*, в свій час *М. Гайдеггер* безпосередньо пов'язував його з сутністю людського пізнання. Коректність гайдеггерівської інтерпретації протагорівської тези зумовлена тим, що їй передедує «аналіз історичної зміни трактувань суб'єкта, суб'єктності і трактувань суб'єкта в давньогрецькій філософії»<sup>20</sup>. З точки зору *М. Гайдеггера*, ми не повинні вкладати у слова *Протагора* більш пізні розуміння людини як суб'єкта. Для давньогрецького філософа «людина є міра», оскільки вона перебуває в колі доступного, неприхованого, непотаємного (алетейя). Непотаємність суцього обмежена «різним (для кожної людини) колом внутрішньосвітового суцього». І саме «людина кожного разу виявляється мірою присутності і непотаємності суцього завдяки своїй співмірності тому, що їй найближчим чином відкрито, і обмеженості цим останнім, – без заперечення закритих від неї віддалей і без амбіційного наміру судити і обговорювати відносно їх буття або небуття»<sup>21</sup>.

Звідси відбувається становлення суб'єктивного, що найбільш повно виявляє себе в новоєвропейській філософії. *М. Гайдеггер* нагадує, що в часи античності «subjectum» означало «те, що лежить в основі». І лише з часів *Р. Декарта* саме людина (а не предмет, не річ, як раніше) входить в роль справжнього і єдиного суб'єкта, людина стає власне «тим, що лежить в основі». І в *Протагора*, і в *Р. Декарта*, зважаючи на всі відмінності в розумінні тези «людина є мірою всіх речей...», вона передбачає причетність людини, суб'єкта «до внутрішньосвітового досвіду», що постає принциповим моментом для розуміння тези та її зв'язку з істиною. Саме тут міститься можливість попередити абсолютизацію «егоїстичного Я», яке реалізує право «волі до влади» назначати, що повинно бути істиною, а що – заблудженням, коли суб'єктивність не просто вийшла за будь-які межі, а сама тепер керує будь-яким видом покладання і зняттям обмежень. Іншими словами, якщо «для *Протагора* людина в бутті своєї самості визначена належністю до того чи іншого кола непотаємного, то для *Декарта* людина як самість визначається включенням світу в уявлення людини»<sup>22</sup>. Тобто в картезіанстві існування означає «представленість суб'єктом і для нього..., в смислі обмежити представлення до самої себе обмежуючої достовірності»<sup>23</sup>.

Сучасне розуміння тези *Протагора* як аргументу для ствердження істини також має за передумову певне витлумачення категорії «суб'єкт», у якому, найімовірніше, переважає новоєвропейське раціоналістичне бачення і повною мірою не усвідомлюються можливості людини як суб'єкта пізнання. Тобто «того, що лежить в основі», як «Я»,

яке визначається як належність до «непотаємного, неприхованого», через що «істина» і «міра» також осмислюються у співвідношенні з «колом непотаємного». Однак «головною для прийняття принципу довіри суб'єкту залишається фундаментальна думка про те, що основою істини знання, виявлення істинного (дійсного) предмета постає сам суб'єкт як цілісність, що не зводиться до гносеологічного і абстрактно-раціоналістичного суб'єкта»<sup>24</sup>.

Таким чином, сам суб'єкт постає *правомірною* і *необхідною* основою для істини: відповідність знання предмету і відповідність останнього поняттю. Суб'єкт є основою, оскільки він репрезентує соціальний і культурно-історичний досвід, предметно-практичну діяльність, через які «окреслюється “коло непотаємності”, доступності сущого і стає достовірною істиною»<sup>25</sup>. Людина в контексті такого аргументу є не володарем істини і не її розпорядником, а «умовою можливості», основою її розуміння і виявлення в предметі або знанні. Саме перед такою дилемою і постала антична філософія, що мала на меті виявити істинні основи буття.

Один з головних напрямів цього періоду – пошук *Блага*. Так, основний інтерес *Сократа*, засновника класичного періоду античної філософії полягає у пошуку і визначенні *Добра* як *Блага*. З точки зору *Б. Рассела*, *Сократ* з кініками пов'язує зневага до земних благ, а зі стоїками – інтерес до добродійності як найбільшого Блага. У ранніх діалогах *Платона*, де *Сократ* виступає найбільш чітко і виразно: Благом визначено або стриманість, або дружбу, або доблесть. Аргументів і доказів на отримання остаточної відповіді замало, але достатньо для того, щоб показати важливість визначення їх змісту. У своїх доказах *Сократ* говорить про те, що людину на погані вчинки підштовхує відсутність знання. Якби людина знала, що є що, вона не порушувала б моральних норм і не грішила б. Отже, єдиною причиною зла є незнання. Отже, щоб «досягнути Добра, або Блага, ми повинні мати знання, і, таким чином, Добро (Благо) є насамперед знання»<sup>26</sup>. Зв'язок між Добром і знанням постає характерною рисою всього давньогрецького мислення, у якому відбувається процес формування логічної аргументації для отримання в процесі пошуку Блага істинного знання про нього.

На відміну від софістів *Парменід*, *Сократ*, *Платон*, *Арістотель* та інші мислителі античності, щоб зробити можливим отримання несуперечливих знань про дійсність за допомогою міркувань, прагнули знайти більш складні процедури набуття знань за допомогою аргументації, доказів, заперечення тощо. Ці процедури – свого роду «*інтелектуальні закони*» – правила, норми, категорії, зразки правильного та логічного мислення. Перемогу отримала друга стратегія, а логічним мисленням за прикладом *Арістотеля* стали називати процедури, що відповідають

цим «інтелектуальним законам». До того ж, з цього періоду, якщо йшлося про закони і норми логічного, правильного мислення, то під ним розумілися процедури, похідні від інтелектуальної діяльності.

В античні часи становлення логіки правильного мислення і, відповідно, системи аргументації, першим ініціює *Парменід*. У його поемі «Про Природу» можна виокремити щонайменше три важливих моменти. По-перше, розуміння того, що думка людини може бути неправильною, суперечливою і правильною, коли вона орієнтується на «сущє» («буття», на «розум як суддю»). По-друге, це створення особливої інтелектуальної конструкції «сущє як непорушне і ціле» («Буття там або тут: воно скрізь непорушне»). По-третє, це розуміння того, що правильне мислення передбачає пошук, продумування («Утримай свою думку від цієї дороги пошуків; нехай лише розум буде суддею багатосуперечливому слову») <sup>27</sup>.

Вказані міркування *Парменіда* дозволяють стверджувати про народження власне логіки. З одного боку, *Парменід* визначає, що думка та міркування мають бути однозначними і несуперечливими, що означає начало, або прояв, логічного мислення. З іншого боку, *Парменід* полемізує з софістами і обговорює умови побудови несуперечливого мислення (міркування). У певному розумінні *Парменідом* було задано програму (проект) щодо побудови логіки як системи правильного мислення, яку успішно реалізували *Сократ*, *Платон* і особливо *Аристотель*. Варто підкреслити, що у *Парменіда* визначення умов побудови правильного мислення зумовлені «установкою на формування однозначної та несуперечливої думки» <sup>28</sup>, особливо, якщо це стосується Блага в розумінні як сенсу і вищої мети життя людини.

У цьому контексті достатньо згадати поведінку *Сократа* на суді. З одного боку, він йде на суд і погоджується з рішенням суспільства, яке засудило його до страти, а з іншого – *Сократ* вирішує продовжувати обстоювати власну позицію. Він твердо переконаний, що його засудили неправильно, що «смерть – благо», і «з хорошою людиною нічого поганого не може бути ні тут, ні там, і що боги не залишать її і після смерті» <sup>29</sup>. Такі думки відрізняють його від пересічних громадян афінського суспільства, більшість з яких вважали, що жити потрібно заради слави і багатства, а тому найбільше боялися смерті. Але *Сократ* на суді приводить ряд аргументів, що жити потрібно заради істини і добра (добročинності), і в цьому сенсі смерть є Благо.

Цей приклад демонструє, що основою для аргументів і доказів *Сократа* є міркування. За допомогою міркувань *Сократ* привів «в рух» уявлення своїх опонентів і слухачів, змушуючи змінювати бачення і розуміння того, що відбувається, а також розуміння світу і себе. Іншими словами, міркування – це інструментарій пошуку відповідних аргумен-

тів, завдяки яким опоненти або слухачі можуть прийняти ті, які потрібні *Сократу* для пізнання істини. Водночас це спосіб узгодження поведінки індивідів за умови, що вони стали особистостями, тому бачать і розуміють все суб'єктивно (по-своєму). Саме для цієї мети вони (міркування) і були застосовані *Сократом* та іншими античними філософами. Паралельно міркування та відповідні аргументи вводять в обіг і певні знання (твердження про дійсність), що за своєю соціальною роллю повинні володіти властивістю прагматичної адекватності (істинності). Таким чином, міркування виконують дві основні функції: «дають знання, що адекватно відображають дійсність і забезпечують реалізацію особистості як відносно її самої («персональна реальність»), так і відносно інших та соціуму; цей аспект соціальної реальності ми наразі відносимо до комунікації»<sup>31</sup>, – зазначає *В. М. Розін*.

Експурс в історію становлення міркувань, на основі яких формується системи доказів та аргументації, показує, що низка філософів Еллади (*Фалес*, *Піфагор*, *Анаксимандр*, *Геракліт* та ін.) мандрували в Єгипет та Вавилон, щоб набратись мудрості, під якою вони розуміли божественні знання, що дозволили б людині долучитися до безсмертних *богів*. Як відомо, першим до вирішення цього питання підходить *Піфагор*, який визначав три типи істот: «смертні люди, безсмертні боги та люди, подібні *Піфагору*». *Послідовники Піфагора* – піфагорійці і пізніше *Платон* – почали доводити, що метою життя мудрих (філософів) є подолання смерті, можливість стати безсмертним. Так, *Сократ* після смерті сподівається зустрітися із видатними загиблими мужами Греції, яких там не вбивають за пошуки мудрості, «тому що окрім всього іншого тамашні люди більш благі ще й тому, що залишаються увесь час безсмертними»<sup>32</sup>.

З історії філософії добре відомо, що стародавні греки були волелюбним і незалежним народом, який займався торгівельною справою, тому вони не довіряли на слово навіть своїм шанованим громадянам. Їх потрібно було ще переконати, схилити до чужої (іншої) мудрості, навести аргументи на її підтвердження, довести, що вона правдива, а положення справ саме таке, як ця мудрість стверджує. Важливо враховувати ще одну обставину: в свідомості стародавніх греків без особливої суперечності уживалися віра в культ власних богів та героїв, і знання «природних» суспільних відносин. Можна вважати, що дія цих двох моментів сприяла створенню в давньогрецькій культурі та філософії доведених тверджень про дійсність, які мають структуру «А є В» («все є вода» (*Фалес*), «все є вогонь» (*Геракліт*), «все складається з атомів» (*Демокріт*), «людина – смертна істота» (*Платон*) тощо). У висловлюванні типу «А є В» можна побачити основні інтенції філософського мислення і логіки Стародавньої Греції: «поділ дійсності на два плани (що

є насправді, тобто існує, і що бачиться, лежить на поверхні почуттів), установка на споглядальність (потрібно було побачити у видимих речах те, що є насправді), налагодження еквівалентних відносин (є, бути, існувати тощо) між двома предметами»<sup>33</sup>.

Таким чином, міркування філософів та засновані на них аргументи і докази стають важливим джерелом набуття знань. Емпіричний матеріал підтверджує, що ці знання набувалися мислителями з різними цілями. Одні (*Фалес, Парменід, Геракліт*) прагнули зрозуміти, як влаштований світ, що є (існує), а що лише здається. При цьому ті чи інші мислителі вважали існуючим (у виразі типу «А є В» – це другий член В) різні сутності – *воду, повітря, вогонь, землю*, а пізніше – *атоми, ідеї, єдине* тощо. Інші мислителі (перші софісти, вчителі мудрості та мови) стали використовувати міркування на практиці: в судовій практиці, для навчання і ведення господарських суперечок. Треті (пізні софісти, які допомагали «робити людину сильною в речах») міркували для «суперечки заради суперечки» і просто в амбіційних цілях. Четверті, зокрема піфагорійці, спочатку осмислювали переходи в числах, а потім почали вбачати в одержуваних висловлюваннях типу «А є В» («А паралельно В», «А подібно В» тощо, де А і В – числа або фігури) нові характеристики (відношення) чисел і геометричних фігур. Завдяки цьому їм вдалося вивести низку висловлювань типу «А рівно В». У результаті міркування, розмисли, докази, аргументи являють собою діяльність індивіда, який, «спираючись на вже існуючі в його розпорядженні знання (посилки) або інші уявлення (думки, сумніви, питання тощо), а також власне бачення і розуміння (світу), будує щось нове – особливу семіотичну конструкцію (якесь нове уявлення, наслідок із посилок, висновки в доказах після відповідної аргументації)»<sup>34</sup>.

У міркуваннях, доказах, аргументах містилося вміння створювати атрибутивні та інші типи знань. Так, *Сократ*, виступаючи на суді, розмірковує, думає, доводить, що він не злочинець, не є винним перед афінською спільнотою. Саме у процесі міркувань філософ робить висновки: краще померти з честю, аніж жити з ганьбою, смерть скоріше Благо, а боги не залишать мудру людину і на тому світі тощо. Такого роду доведені твердження є продуктом самого розмислу, міркування, аргументованих, логічних висновків і разом необхідною умовою самореалізації його особистості. Лише в такому разі *Сократ* може на них покластися, лише так вони є основою для прийняття принципово важливого для його життя і долі рішення.

Продовжуючи традицію *Сократа*, його учень *Платон* вибудовує власні твори в формі діалогу, учасники якого доводять істинність своїх тверджень через систему доказів та аргументів. Сократичні діалоги стали першою спробою навчально-освітньої діяльності. Діалоги, що відт-

ворювали або імітували уроки первісної мудрості за програмою «що є що?», можна виявити в платонівському корпусі в чистому вигляді або в незначному риторичному обробленні. У них умовним персонажам надані умовні імена, які можна замінити на дескриптивні символи А і В. Якісно інший смисл платонівських діалогів полягає в тому, що в основі кожного з них є проблема із реального життя, що вирішена не до кінця. Темою діалогу «Теетет» є намагання дати відповідь на питання: що є знання? Вона не пророблена до кінця, але поставлена нова проблема: чи можливий «логос» для «ейдоса»? У діалозі «Кратіл» початкове формулювання теми: «За природою існують імена речей або за установкою?», відступає на другий план перед проблемою, що виникла в процесі міркувань і доказів: «Що може дати вдумливе дослідження імені?». Діалог «Філеб» вважається діалогом про задоволення, однак виявляється, що йдеться не про задоволення саме по собі, а про те глибоке, властиве людині прагнення до позитивних вражень, які філософія повинна перетворити на свого спільника в боротьбі за людські душі. Причому водночас проводиться тема «Центральні проблеми філософії: вчення про благо, про людину і природу її душі, про космос, про софію»<sup>35</sup>, – зазначає *Т. В. Васильєва*.

Відповідно до свого імені («філія» – любов) *Філеб* доводить, що «благо всіх живих істот – радість, задоволення, насолода і все інше, належить до цього роду». *Сократ* в цьому діалозі вважає, що «благо – це розуміння, мислення, пам'ять і те, що співмірне з ними: правильні думки та істинні судження»<sup>36</sup>. Отже, замість «Блага» і рівнозначної йому добродетності співбесідники говорять про «щасливе життя», сперечаються про те, чи «подолає життя в задоволеннях розумне життя?», наводять різні про і contra аргументи.

Задоволення, як і блага, різноманітні. *Сократ* звертає увагу на те, що множинність і багатоманітність людей, тварин, краси і задоволень, які кожний має можливість спостерігати, поступово стирається, згладжується, приходиться до єдності в *Логосі* – розмові та міркуваннях про людину, тварин, блага, красу і задоволення. Уже в простому вимовлянні слів «людина», «благо» тощо множина і єдність постають в неподільності та тотожності, що і становить вічну привабливість *Логосу*. Свою позицію *Сократ* аргументує на прикладі граматики: уся людська мова – це єдине звучання людського *Логосу*, але звучання надзвичайно різноманітні. Граматика розподіляє мовний потік на окремі звуки, кожному з яких відміряється та чи інша звучність. Розподіленням звуків займається й музика, що полягає у визначенні висоти звучання і проміжків між сусідніми звуками, а також проміжків часу, за які ці звуки змінюють один одного або повторюються – гармонія і ритм. Так, будь-

яка насолода і кожне розуміння, будучи єдиним і множинним, кожного разу засвоює певне число, «аритмос»<sup>37</sup>.

Розвиваючи свою думку, *Сократ* аргументує її положення за допомогою поняття «краси». «Під красою окреслень я намагаюся тепер розуміти не те, що хоче розуміти під нею більшість, тобто красу живих істот або картин; ні, я маю на увазі пряме і кругле, в тому числі поверхні і тіла, які народжуються під токарним різцем і вибудовуються за допомогою лінійок і циркулів, якщо ти мене розумієш. Дійсно, я називаю це прекрасним не відносно до чого-небудь, як це можна сказати про інші речі, але вічно прекрасним самим по собі, за своєю природою і збуджуваним певні особливі, властиві лише йому задоволення, що не мають нічого спільного з чуттєвістю»<sup>38</sup>. Так само і серед знань – більш точними є ті, що належать до чисел і креслень. У геометрії та арифметиці найбільш істинною частиною є та, що має відношення власне до філософії, тобто до пізнання «вічно тотожного» буття, а не до предметного рахунку за кількісним виміром.

Разом із тим знання божественних речей і предметів не може порівнюватися зі життєвими і буденними справами. Коли хтось хоче відшукати «шлях до себе», йому необхідне знання нестійких, мінливих речей, неточних прямих, недосконалих кругів. «Чисті» знання доводиться поєднувати з недостатньо «чистим», а насолоду філософічного споглядання вічного і незмінного буття – з поетичними вимислами *Гомера*: «якщо ми хочемо, щоб життя хоч скільки-небудь було схожим на життя»<sup>39</sup>.

Отже, в діалозі «Філеб» доведено, що Благо як «аритмос» є поєднанням, змішанням краси у співмірності з істиною. Розуміння бере гору над задоволенням, але і задоволення змушує поступитися істинам буття, щоб надати простір для становлення *Блага*.

Логіка міркувань *Платона* доводить, що сутність речей досягається діяльністю розуму, мисленням, а земному світу становлення відповідає думка, «докса», погляд. У розумі знаходить місце знання (усталені погляди, перевірені спогадами безсмертної душі про вічні істини) і міркування (спосіб пробудження дрімаючих в душі істин, прийнятий, наприклад, в геометрії). Свою позицію *Платон* аргументує тим, що геометр, який креслить лінії, зображує квадрати, трикутники, діагоналі, діаметри тощо, міркує при цьому зовсім не про зображення. Він дивиться над всіма неістотними частинами і випадковостями, розмірковуючи про ті точні та досконалі, ідеальні прямі та фігури, зображенням яких слугують ці накреслені. Між тими ідеальними фігурами і цими недосконалими *Платон* визнає відношення подібності, пропорції й аналогії. У такій самій «пропорції подібності перебувають фігури геометрії та накреслення земних предметів»<sup>40</sup>.



Таким чином, на основі аргументації *Платона* ми бачимо, що розумовий погляд бачить свої предмети подібними до тих, які може споглядати звичайними очима. Ідеальні *ейдоси* речей неділимі, вони недоступні *Логосу*, який описує структуру, вираховує зміст складного, але земні подібності ідей в чуттєвому світі зовсім не володіють властивостями неділимості, оскільки є складними, а тому і нестійкими, їх «логос-склад» досяжний «логосу-рахунку» і «логосу-слову». Отже, єдино доступний людині спосіб дати *Ейдосу* хоч скільки-небудь подібний *Логос* – це використати образ, подібний *Ейдосу*, його відображенням або «*ейконом*». Зазначимо, що платонівські «*ейкони*» застосовуються в ролі аргументів не заради літературних метафор, вони передбачають пояснюючу аналогію тлумачення. «*Ейкон*» є зображенням певної реально існуючої речі, живої істоти, предмета, явища, які в силу своєї життєвості володіють тим, що можна назвати «органічною цілісністю». На такому фундаменті будується специфічно платонівський реалізм: побутові або природні деталі точні до натуралістичності, загальна картина наскрізь фантастична і раціональна. При цьому вона настільки правдоподібна, що впродовж багатьох століть змушувала не лише вірити в те, що платонівські діалоги колись дійсно відбулися між живими опонентами, але і змушувала учених шукати «за їх умовними персонажами реальні історичні прототипи і особи»<sup>41</sup>. Однак правдоподібність бере початок не лише від знання життя, але й від мистецтва логічної бази доказовості та аргументації, яку *Платон* вкладає в міркування учасників діалогу.

Найбільш характерним із застосованих *Платоном* філософських «*ейконів*», пропорційних процесам логічної аргументації та доказовості, є добре відомий образ «*Печери*» і прикути в ній в'язнів. Змальовуючи «*Печеру*», *Сократ*, який веде діалог в праці «*Держава*», уподібнює її людській природі за аналогією стосовно освіченості й неосвіченості. В'язні, які перебувають в «*Печері*», з малих років прикуті так, що не можуть повернути голову. Вони бачать на стіні лише тіні різних предметів, об'єктів, живих істот, зроблених з каменю і дерева. Цей образ («*ейкон*») в'язнів подібний людям, які живуть тут, в цьому світі. Далі *Сократ* наводить низку аргументів, які зрештою формують висновок, що коли з певного в'язня знімуть кайдани і він зможе встати, пройтись, поглянути вгору – в бік світла, тобто наблизиться до справжнього буття, то він скоріше подумає, що більше правди в тому, що він бачив раніше («*тіні*»), чим те, що йому показують тепер. «Тут потрібна звичка, якщо йому потрібно побачити все те, що там, нагорі. Починати потрібно з самого легкого: спочатку дивитися на тіні, потім – на відображення у воді людей і різних предметів, а вже потім – на самі речі. При цьому те, що на небі, і саме небо йому більш простіше було б бачити не вдень,

а вночі, тобто дивитися на зоряне світло і Місяць, а не на Сонце і його світло»<sup>42</sup>. І далі *Сократ* наводить завершальний аргумент своєму співбесіднику *Главкону*: «Це уподібнення («ейкон» – *Л. К.*) варто застосувати до всього, що було сказано раніше: область, яка охоплюється зором, подібна тюремному житлу, а світло від вогню уподібнюється в ній силі Сонця. Сходження і спогадання речей, які знаходяться на висоті – це підйом душі до умоосяжного»<sup>43</sup>.

Пропорція між істиною і подібністю в цьому «ейконі» у *Платона* дещо інша, аніж коли він використовує приклад картини, на якій зображено живу істоту, щоб виправдати власну реалістичність в зображенні «ідеальної держави». Там «аналогія задавалася лише для думки, мислення, не для очей. Тут в роботу залучаються з однаковою активністю і розум, і уявлення»<sup>44</sup>. Вони і стали основою для різних логічних суджень, умовиводів, доказів та аргументів, на основі яких вибудовується власне філософська концепція *Платона*, з якої починається історія «європейської культури мислення» (*А. Вайтхед*).

Як відомо, у своїй філософії *Платон* прагнув до істинно досконалої краси, репрезентуючи істину в її більш або менш недосконалих земних подібностях. Його учень *Арістотель* в істині шукає не стільки досконалості, скільки цілісності, розуміння будь-якої речі у її відповідності дійсності та її можливостей. Щоб побачити світ прекрасним, філософ повинен «не просто стирати випадкові риси, а досягнути необхідність будь-якої випадковості, загальне в кожній частковості, у кожному утворенні – його мета»<sup>45</sup>. Закономірно, що за допомогою саме такої установки, *Арістотель* зміг побудувати власну логіку.

Безумовно, логічне вчення *Арістотеля* наразі оцінюється з точки зору сучасної логіки. Однак у логіці *Арістотеля* дещо залишиться незрозумілим, якщо не вийти за її межі і не звернутися до гносеології та пов'язаної з нею метафізики. Так, проблему походження знання загального, перших начал можна визначити на основі філософської доктрини *Арістотеля*, що викладена насамперед в «Метафізиці». На думку *А. Н. Чанишев*, проблема неповної індукції дає ключ до гносеології *Арістотеля*, і сама отримує пояснення лише в системі гносеології та всій його метафізиці. Активність розуму полягає насамперед в тому, що він здійснює акт неповної індукції, а на основі декількох випадків відбувається стрибок від одиничного до загального. «Стрибки – це представлення душі, стрибок – діяльність активного розуму, який актуалізує в пасивному інтелекті ті форми буття, на які вказують одиничні уявлення... Це пояснюється лише в зв'язку з логічним вченням *Арістотеля* про неповну індукцію, а сама неповна індукція... набуває в світлі його метафізики і гносеології найважливіше принципове значення»<sup>46</sup>.

Логіка *Арістотеля* є органічною частиною його системно-раціоналізованого, філософського світогляду. Створена *Арістотелем* логіка як систематизована наука про мислення та його закони допомагає зрозуміти навіть його теологію. Арістотелівський бог – «ідеальний логік», який споглядає мисленнєвий процес як з його змістовної, так і формальної сторін. Слово «логіка» (як іменник) було невідоме філософу, оскільки на той час він знав лише прийменник «логікос» («те, що має відношення до слова»). Також філософ вживав термін «алога», що несумісний з нашим розумінням логіки. Поняття «логіка» (як іменник) з'явилося лише в елліністично-римські часи. Сам же *Арістотель* називав свою науку про мислення *аналітикою*. Визначаючи слово «аналіз», *Арістотель* розумів під цим поняттям «розділення складного на просте аж до неподільних начал, або аксіом»<sup>47</sup>.

У процесі розроблення логіки *Арістотель* формулює основні закони мислення, з'ясовує, що є істиною, а що – заблудженням, дає визначення судженню і виокремлює види суджень, силогізм (умовивід), а також визначає три фігури силогізму (умовиводів) та їх модуси, досліджує три види доказів. Також філософ описує типові помилки під час доказів як довірливі (паралогізми), так і надумані (софізми). Він досліджує також індукцію й аналогію.

Заслугою *Арістотеля* стало те, що він виступав проти софістичної в своїй основі концепції про відсутність чого-небудь безвідносно до достовірного. Він критикує скептичну за своїм характером доктрину про неминуче «порочне коло», що міститься в першій фігурі силогізму, отже, і в інших, що зводяться до неї, фігурах дедуктивного висновку. На противагу цим двом концепціям *Арістотель* висуває положення, що окрім знання, яке підлягає доказу, існують інгредієнти знання (або начала), що не доводяться. Оскільки наукові тези, що виводяться з цих начал, отримують від них властиві начала якості, то, характеризуючи начала, ми певною мірою характеризуємо і наукове знання в цілому. Згідно з *Стагіритом*, з онтологічної точки зору, знання виглядає як інформація про причини і пояснення останніми фактичних даних. Основою в доказах можуть бути висловлювання як про причину, так і про факти. *Арістотель* спеціально вказує на ситуацію, коли «висловлювання про факти є більш достовірними, аніж висловлювання про причини»<sup>48</sup>. Власне, це і становить базу для доказу істинного знання.

Особливе місце в логіці *Арістотеля* займає вчення про силогізм, що є «історично першою логічною теорією дедукції». У ній *Арістотель* використав поняття перемінної, що дало йому можливість надати процедурі виведення висновку характер формального процесу. Силогізм у *Арістотеля* складається із перемінних і постійних *термінів*. «У своїй теорії силогізму *Арістотель*, – зазначає *А. Є. Конверський*, – ставив за-

вдання дослідити, які відношення між термінами дають правильні умовиводи, а які – ні. Його силлогістика знайшла своє відображення в такому розділі формальної логіки, як числення предикатів. Уважне вивчення силлогістики показує, що *Стагірит* під час побудови своєї теорії дедукції використовував і деякі ідеї логіки висловлювань<sup>49</sup>.

Розроблена система логіки як науки про правильне мислення дозволила *Арістотелю* аргументовано доводити свою філософську позицію і розроблені ним концептуальні ідеї. Потрібно зауважити, що *Стагірит*, який впродовж 20 років був «розумом платонівської академії», а пізніше, створив свою школу (*Лікей*) і багато років виступав проти теорії «ідей» *Платона*. У своїх працях *Арістотель* аргументовано доводить, що прийняття ідей в якості норми міркувань створює масу проблем. Ідей виявляється більше, ніж речей, оскільки відносно однієї речі можна дати багато різних визначень; дійсність потрібно подвоювати (розрізняючи «несправжній» світ речей і «справжній» світ ідей); незрозуміло, як на основі ідей впорядковуються речі і що вони собою являють (як розуміти, що речі існують «після ідей»). *Арістотель* вважав, що ідеї виникають через незаконну об'єктивізацію загальних понять і визначень. На відміну від *Платона*, *Арістотель* доводить, що потрібно рухатися «від речей, вяснити сутність явища, і лише потім на основі отриманих знань визначити, що підлягає змінам»<sup>50</sup>.

Така позиція закономірно приводила до постановки сакраментального питання: якою насправді є реальність, що існує? Відповідаючи на це питання, *Арістотель* повертається до програми *Парменіда*, для якого реальність, якщо мати на увазі правильну думку – це *суще*. *Суще* *Арістотель* визначає двозначно. З одного боку, *суще* – це те, що існує насправді, те, що є очевидним. Для мислителя очевидним був єдиний світ, який охоплює речі, природу, а також небо і розум, під яким разом розумівся *Бог* і мислення. Нагадаємо, що це лише для сучасного коментатора таке поєднання видається несумісним, оскільки звичайний світ є профаним, а небо – сакральним. Для античної людини ці реальності скоріше доповнювали одна одну. Наприклад, у *Арістотеля* джерелом руху на Землі і планетах (Небі) є божественний «першодвигун».

З іншого боку, *Арістотель*, наслідуючи традицію *Парменіда-Сократа-Платона*, доводив, що *суще* визначає правильна думка. Отже, воно складається з одиниць, заданих ідеями (хоча ідеї він заперечував). *Арістотель* принципово змінює підхід до нормування міркувань і процедур пізнання, що також засновується на міркуваннях. Такі міркування отримали назву «доказів», які можна кваліфікувати як «аргументи». Норми – це система ідей, а якщо говорити сучасною мовою, система правил, законів людської діяльності, доповнених категоріями. Відтворення теоретичного процесу пошуку *Арістотеля* показує, що він поє-

тапно здійснює заміну понять: спочатку поняття «ідеї» Платона поняттям «сутність», диференціюючи її за видами (у сучасній філософії це категорії); для подолання платонівського езотеризму (ідеологізму) він поміщає сутності в одиничні речі; побудову, яка складається з ідеального об'єкта і речі, він називає «сутністю буття». Коли ж *Стагірит* пояснює зв'язок сутності буття з епістемою (нині «епістема» перекладається як «знання, наука», але краще перекладати як «ті твердження, які отримують в результаті пізнання, якщо людина правильно мислить»), то суть буття він називає «першою сутністю». Роди і види, які регулюють отримання знань в міркуванні або пізнанні, *Аристотель* відносить до «других сутностей». Зв'язок між першими і другими сутностями він аргументує як граматичний зв'язок. «Схожість категорій з ідеями полягала в тому, що ті та другі задавали характеристики ідеальних об'єктів. Але на відміну від ідей категорії були диференційовані, визначаючи латентні правила для типових видів міркувань або пізнання»<sup>51</sup>, – вказує *В. М. Розін*.

Особливу увагу потрібно звернути на аргументацію *Аристотелем* того, що є «сущє» (буття). Це водночас і те, що існує, і те, що правильно влаштовано (у чому приховані правила та episteme), і те, що виявляється за допомогою міркувань, пізнання і дій людини. На другому етапі доказів *Аристотель* поступово долає мовне (граматичне) трактування міркування та пізнання, і переходить до їх тлумачення як способів мислення. Це відбувається, тому що «у виявленні розривів між началом і кінцем мови – річ, вона за ними і одночасно в них, він, намагаючись щось класифікувати, виявляє їх неможливість»<sup>52</sup>. На відміну від мовних побудов мислення розуміється *Аристотелем* як діяльність, що дозволяє отримати episteme відносно явищ, що пізнаються.

Саме цей поворот і дозволив *Аристотелю* вийти до норм мислення, які ми знаходимо в «*Аналітиках*». З одного боку, це фігури силогізмів (нині їх можна витлумачити як схеми, що регулюють правильні міркування), а з іншого – правила, що дозволяють вживати аргументи і докази. Наприклад: «знання, яке показує предмет (*Л.К.*), отримується із необхідних начал»; «неможливо застосовувати докази, переходячи з одного роду в інший»; «кожна річ може бути доказана не інакше, як із властивих їй начал» тощо.<sup>53</sup> *Аристотель* розуміє фігури силогізмів і правила як вчення про міркування, аргументацію і докази. На сьогоднішній день ми можемо їх трактувати головним чином як норми, створені самим *Аристотелем*. Вони вибудовувалися так, щоб індивід, який міркує (аргументує, доводить, говорить), не отримував суперечностей і не стикався з іншими труднощами у процесі формування знань (рух по колу, заплутаність, складність, варіації тощо).

Норми, правила, що визначаються *Аристотелем* є і моделлю, і класифікацією висловлювань. Силогізм – це модель елементарного міркування, коли, на основі двох висловлювань, не звертаючись до досвіду і об'єкта, отримують третє, нове висловлювання. Доказ – це модель правильного, істинного міркування, елементами якої є аргументи, що засновуються на знаннях і началах. Саме на основі цих моделей і критеріїв *Аристотелю* вдалося, з одного боку, сформулювати правила і норми «правильних» (що не приводять до суперечностей) міркувань, а з іншого – охарактеризувати помилкові міркування. Наприклад, до перших належали правила побудови силогізмів, що містили відмінність трьох фігур силогізмів і класифікацію силогізмів модальності (відповідно до категорій «існування», «необхідності існування», «можливості існування»), а також правила побудови доказів та аргументів. До других належали помилки під час побудови силогізмів, правила суперечки, заборона аргументації по колу, недопустимість переходу доказу з одного роду в інший, помилкові висновки у процесі доказів та інші»<sup>54</sup>.

Силогізм як і інші правила мислення формулювалися так, щоб зберегти основні практичні та емпіричні досягнення людини, і в той же час зробити можливими міркування (побачити у виразах типу «А є В» нові знання). Аргументуючи свої тези і принцип в міркуваннях, людина оперує знаннями і, якщо дотримується правил мислення, не отримує суперечностей, то досягає істини. Згідно з *Аристотелем*, існує чотири значення термінів «істинний» або «істина». Філософ вважав, що у прямому розумінні істина або заблудження знаходяться «не в речах... а в мисленні (думках)»<sup>55</sup>. Це означає, що судження або твердження, висловлені певними реченнями, називаються істинними або хибними в прямому розумінні, оскільки кожне речення значуще, але не кожне містить в собі смисл. У більш довільному висловлюванні також іноді говорять про істинні або хибні уявлення, аргументуючи прикладами ідей, речей, людей. Таким чином, правомірно постає питання: який «смысл понять “істина” або “істинний” навіть в тому випадку, якщо хто-небудь побажав би замінити певний смисл певними смислами»<sup>56</sup>?

У цьому аспекті потрібно зазначити, що *Аристотель* не розглядав поняття «істинний», «істинність» та «істина» у ролі категоричних термінів. У тих положеннях, де *Аристотель* намагається визначити істину, йдеться лише про істинні та хибні судження, висловлювання і докази (де, на його думку, якщо вони носять фактичний характер, а також існують взаємозв'язок і розподіл цих понять). «У метафоричному смислі, – зазначає *П. Вейнгартнер*, – він говорить про істинні або хибні поняття, речі або людей, але ніколи про “істинне” та “істину”, як про окремі поняття із самостійним смислом. Якщо точно цитувати *Аристотеля*, то потрібно говорити не стільки про чотири значення поняття “іс-

тина», скільки про чотири значення складних оборотів або сентенціальних функцій подібно “у є істинним”»<sup>57</sup>.

Необхідно акцентувати увагу на тому, що процес пошуку істини вимагає визначення правил мислення і побудови категорій. Це компроміс між прагненням окремих мислителів, які вільно реалізують і виражають себе в мисленні, і соціальними вимогами розуміння (комунікації), без яких був би неможливий суспільний порядок античного полісу, а також узгоджені дії в ньому. Основою порядку є перше «начало» речей – суще, що також розуміється як *Божество, розум і єдине*. «Стосовно сущого є саме істинного і не сущого в смислі хибного, – писав *Арістотель*, – то вони залежать від поєднання і роз’єднання, а істинне і хибне разом – від розмежування членів суперечності, а саме: істинне твердження відносно того, що насправді роз’єднане; а хибне те, що суперечить цьому розмежуванню; як постає можливим “мислити разом” або “мислити окремо” – це інше питання, а під “разом” і “окремо” я розумію не те, що виникає послідовність, а те, що виникає певна єдність»<sup>58</sup>.

Аргументація *Арістотеля* стосовно необхідності побудови правил мислення як умови досягнення істини («Аналітики», «Топіки», «Про софістичні заперечення»), а також обґрунтування цих правил і начал («Метафізика») колосально вплинули на весь подальший розвиток логіки пізнання та мислення. Людина здобула сильне знаряддя, важливий інструмент мислення: можливість отримувати істинне знання про дійсність (тобто висловлення типу «А є В»), не звертаючись безпосередньо до неї самої. Аргументи *Арістотеля* доводять, що правила мислення дозволяють залучати до міркування одні знання (раніше доведені або емпіричні, або ж апіорно правильні – начала), і отримувати на їх основі інші (як вже відомі, так і нові), що дають перспективу на досягнення істини. Нові знання не призводили до суперечностей, їх не потрібно було виправдовувати емпірично. Цей період характеризується початком розповсюдження нових правил наукової аргументації, логічної доказовості, уявлень про мислення і одержаних раніше знань та їх переосмислення.

Логіку *Арістотеля* як науку про закони правильного мислення і умову створення доказової бази, необхідну для науки, філософії та політичного життя, розвивають послідовники філософа. До них належить школа *перипатетиків*, які сприяли розвитку погляду на логіку, як на знаряддя або «органон» філософії, а не її частину.

У стоїцизмі логічний аналіз був тісно пов’язаний з дослідженням риторичного (словесного) вираження думки. Це пояснює наявність елементів риторики у викладі математики, і вражаючий зв’язок способу аргументації математики з практикою судових справ. Зокрема, додат-

ковий спосіб захисту передбачав доказ того, що інший хід міркувань для захисту є неможливим. Риторичні правила логічного апарату доказовості не лише ілюстрували, але й стимулювали логічні дослідження.

Епікуреїзм виступив з теорією індукції, заснованої на аналізі належності ознаки предмету і на залежності однієї ознаки від іншої. Античний скептицизм більше уваги зосереджував на доказі та аргументації. Метод аргументації у скептиків незмінний: вони кожне тлумачення розглядають з двох сторін, виставляють тезу та антитезу і, з одного боку, наполягають, що теза не може бути виправдана, але з іншого – і антитеза виявляється неспроможною. Таким чином, хибними є і теза, і антитеза, а тому залишається лише засумніватися у можливості існування істинних аподиктичних речень. Прикладом є схема аргументів скептицизму стосовно поняття «причинності». Якщо причина існує, то вона існує одночасно з дією, передує їй або ж слідує за нею. Але кожне з цих припущень несумісне з самим поняттям про причину. З іншого боку, і доказ того, що причини не існує, також призводить до суперечності. Отже, аргументи «за» і «проти» причинності «рівно імовірні (і рівно заперечувані)»<sup>59</sup>.

Можна згадати розвиток логічної аргументації в неоплатонізмі, у римському стоїцизмі та скептицизмі, хоча вона має ту саму мету, що і в логіці Еллади – досягнення істинного знання і Блага (щоправда, з врахуванням давньоримської специфіки культурного та інтелектуального життя).

Таким чином, культура античного мислення виокремлює низку важливих проблем, дослідження яких визначило напрями розвитку європейського інтелектуалізму. До них необхідно віднести проблеми Блага та Істини. Пошуки способів їх вирішення привели до знань та уявлень як цілком розумних, відповідних досвіду та інтуїтивному розумінню, так і недосяжних для розуму і незрозумілим (апорії). Правильним способом пошуку отримання істинних знань про дійсність стали логічні методи та інструменти – силіогізми, аргументація, докази, доведення. Їхнє завдання полягало в обґрунтуванні вищих смислів буття, до яких повинно бути спрямовано життя та діяльність людини – практичне, розумне, інтелектуально-пізнавальне.

Кожна філософська школа Стародавньої Греції та окремі мислителі окреслювали власне розуміння Блага. Залежно від умов і соціокультурного середовища в ролі Блага виступали Справедливість, Гідність, Сила, Знання, Слава, Розум, Добро тощо. *Платон* у своїй «теорії ідей» доводить, що мудра людина, філософ, бачить речі навколо в світлі розуму та істини, що є справжньою дійсністю. «Світло», яке дає нам істина і сила знання, символізує ідею *Добра* як *Блага*. *Арістотель* наводить критичні аргументи проти «теорії ідей» свого вчителя *Платона*, що зу-



мовило розроблення ним логіки як науки про норми і правила мислення, що може відкрити шлях до істинного знання. Аристотелівська логіка здійснила колосальний вплив на подальший розвиток знання, системи його аргументацій, доказів, що стало умовою становлення європейської науки. Однак для цього потрібно було пройти випробування трансцендентністю середньовіччя.

## **1.2. Докази буття Бога в теоцентризмі: логіка і метафізика**

Соціальну структуру кожного суспільства неможливо помислити без врахування домінантних впливів культури. Ми асоціюємо античні часи насамперед з філософією, головні персонажі якої – *Платон і Аристотель* – заклали фундамент для подальшого інтелектуального розвитку. Це підтверджують досягнення останнього тисячоліття античності, коли були створені «небувалі форми витонченого філософського розвитку, репрезентовані до того ж величезною літературною спадщиною»<sup>60</sup>, – вказує *А. Ф. Лосєв*. Так само феодальне суспільство, яке традиційно називають середньовіччям, не можна увявити без колосального, в багатьох розуміннях вирішального впливу християнської релігії та церкви. Усю розумову, інтелектуальну, культурну діяльність у той час було зосереджено навколо нового світогляду і його центральної постації – *Бога*.

Закономірно постає питання про філософію і логіку середніх віків. Зазвичай трансформація їх дискурсів починається зі зміни соціокультурної реальності та нових проблем, що виникли в її просторі. Йдеться про кризу античного космосу і перехід до епохи Середньовіччя як нового «дому буття» (*М. Бубер*) людини. Серед причин переходу до нової реальності можна назвати:

- по-перше, кризу античного міфологічного світорозуміння, зумовлену становленням нової релігії та філософії;
- по друге, втрату соціальними інститутами античності (державне управління, правова система, армія, сім'я) своєї здатності задовольняти запити суспільства;
- по-третє, утворення корпоративно-договірних відносин, які містили значно більші можливості збереження певних прав і свобод людини;
- по-четверте, культурний синтез, зміну «людського матеріалу» на основі виникнення нової християнської цивілізації;
- по-п'яте, всебічно розповсюджене християнське світовідчуження, що стверджувало нову логіку розуміння світу і людини.<sup>61</sup>

Християнський Бог долучав людину до грандіозної космічної містерії, до буття, архітектоніка якого вимагала від віруючого християнина не просто пасивного очікування своєї долі, а творення (перетворення) і діяльності. Потрібно зазначити, що перехід до середньовічного образу життя, діяльності і мислення відбувся не раптово. Потрібна була певна духовно-культурна еволюція. Для того, щоб стати учасником нового «сценарію» життя і досягнути спасіння, потрібно було прийняти нову духовність, виявити в «старозаповітній людині новозаповітню»<sup>62</sup>.

Найперша проблема і завдання всього раннього християнства – це захист себе як нового вчення від «язичницької» філософії і «ересей». Відповідно до цих апологетичних установок, побудова філософських екскурсів, що часто виступали складовою апологетичних творів, призначена для аргументованого доказу переваги християнства перед «язичництвом». В цих умовах установка на тексти Святого Письма постає вирішальною. Також існувала відмінність, суперечливість позицій і точок зору в тлумаченні цих текстів, які їх апологети (захисники) зводять до впливу різних філософських шкіл, через що дослідження та аргументована критика останніх має для християнських мислителів, а потім Отців церкви істотне значення. Об'єктивний факт взаємодії в рамках християнства іудаїзму вульгаризованих елементів еллінської філософії (особливо платонізму і стоїцизму) вимагав ретельного вивчення і логічної критики античної філософії.

Особливе значення для становлення нового, християнського світогляду в плані критики попередньої «язичницької» філософії відіграла логіка представників стоїцизму, до яких належать *Зенон*, *Хріссип*, *Евбулід*, *Філон* та інші. Характерною особливістю учення стоїків є те, що воно заклала основи одного із розділів сучасної логіки – логіки висловлювань. Стоїки звернули увагу на так звані несиллогістичні умовиводи, а саме, на умовиводи, які будуються із суджень з відношеннями. На відміну від *Аристотеля* і його послідовників (перипатетиків), *стоїки* більш детально вивчали проблеми модальної логіки. Звісно ж система критичного аналізу і логічних доказів християнських авторів використовувала здобутки «логіки стоїків».

Найбільшу цінність для аналізу раннехристиянської логіки має твір апологета *Інполіта* «Спростування всіх ересів» (III ст.). Завдання критики «еретичних» вчень вписано ним в контекст аналізу античної філософії на тій підставі, що саме з останньої «ересіархи» запозичили свої вчення. *Інполіт* висловлює думки «фізиків» (*Фалес*, *Піфагор*, *Емпедокл*, *Геракліт*, *Анаксимандр*, *Анаксімен*, *Парменід*, *Демокріт*, *Ксенофан*), «етиків» (*Сократ*, *Платон*, який «поєднав три філософії», тобто займався вивченням фізики, етики і діалектики) і «діалектиків» (*Аристотель* і *стоїки Хріссип* і *Зенон*)<sup>64</sup>. *Зенону* належить дослідження семан-

тичної антиномії «Брехун». Висновок, який можна зробити з вищезгаданих досліджень: «висловлювання, в якому стверджується його власна хибність, заблудження, позбавлено смислу, тому його не можна характеризувати як істинне або хибне»<sup>65</sup>. Останнє використано в праці *Innolita*, який поєднує правильні та помилкові (хибні положення) для доказу своєї позиції. Так, він використовував фрагменти *Геракліта* в полеміці проти *Ноета*, а *Емпедокла* – проти *Маркіона*, намагаючись довести, що ці «ієрархи» насправді проповідують вчення не *Христа*, а *Геракліта* або *Емпедокла*. Критикуючи антитринітаризм *Ноета*, *Innolit* ототожнює його вчення про єдність двох перших іпостасей Трійці з гераклітівським вченням про тотожність протилежностей. *Innolit* уподібнює дуалізм *Маркіона* вченню *Емпедокла* про «дуалізм Ворожості і Любові».<sup>66</sup> Зрозуміло, що за такого ототожнення стверджується як одна, так і друга позиція.

Перші християнські мислителі (Отці церкви) критикують і переосмислюють основні доктрини античної філософії. Вони шукають логічні аргументи і онтологічні основи, що дозволяють досягнути нове, відповідне християнському світовідчуванню, бачення і розуміння дійсності. Так, один із ранніх апологетів *Tatian* в «Промові проти еллінів» зазначає: «Бог був на початку; а начало є, як ми прийняли, розумна сила». Цитуючи *Tatian*, дослідниця ранньохристиянської апологетики *С. Неретіна* говорить про неоднозначність його висловлювання: «Начало тут принципово двозначне поняття: “Бог був на початку” означає його буття до і зверх всякого творіння. Начало ж, як сила – це принцип буття. Начало – стабільність, фундамент, і начало як спрямованість руху, як акт волі і фізичний акт»<sup>67</sup>. Далі, аналізуючи творчість *Блаженного Августина*, *С. Неретіна* знов говорить про двозначність кожного звичного для античних часів поняття: волі, любові, Бога, Слова (Логосу). «За зовнішнім почуттям бачиться почуття внутрішнє, за людським – божественне, за раціональним – містичне, за множинністю – єдине, за вірою – розум і навпаки»<sup>68</sup>.

Патристика, доводячи істинність християнської віри, демонструє перебудову античного міркування, яке стає гетерогенним (мозаїчним) і починає шукати основу в текстах Святого Письма, також недосяжних в категоріях античного мислення. Предметом «теологічної та філософської екзегези стає текст Писання, що розуміється як богооткровенна абсолютна істина, тоді як сама екзегеза – це засіб для роз'яснення і зміцнення авторитету Писання, догми, санкціонованої церквою. Змінюється і сам погляд на філософію, шр підкоряється релігії аж до розчинення в ній»<sup>69</sup>. Змінюється методологічна і феноменологічна спрямованість мислення, а також логіка аргументації та доказів. Для прикладу можна навести аргументи стосовно зв'язку віри і розуму. *С. Неретіна* підкрес-

лює, що віра «обов'язково передбачає розум», оскільки, як аргументує автор «Дідахе» («Вчення дванадцяти апостолів»), «ви повинні мати розсудок, щоб відрізнати праве від лівого»<sup>70</sup>. *Клімент Римський* стверджує, що віра «не тому називається вірою, що в ній немає розуму, а тому, що цей розум виявив свою силу у вірі»<sup>71</sup>. Пророчі писання в *Біблії*, доводить *Римський*, безпосередньо пов'язані з філософією, оскільки саме філософія спрямована на пізнання «начала і кінця речей і всього, що повинен знати філософ» (однак за умови, «якщо він тільки вірує»)<sup>72</sup>.

Конкуренція шкіл, різних пояснень дійсності й аргументів стосовно правильності думок у ранньому середньовіччі була не меншою, ніж в античні часи. Починаючи з *Климента Римського*, новими критеріями правильності міркувань стають аргументи і докази: посилення на Святе Письмо, вказівки на традицію, свідoctва і видіння, апеляція до душі, простоти і любові до Бога. Відомий мислитель-апологет *Тертуліан* писав, що ці аргументи як «свідчення душі чим більш істинні, простіші, доступніші, відоміші, тим більш природніші, а чим більш природніші, тим більш божественні»<sup>73</sup>. В умовах, коли християнство було ще релігією меншості населення Римської імперії, коли освічена частина громадян Римської імперії не сприймала нове віровчення, *Тертуліан*, красномовний ритор і людина бурхливого темпераменту, кидаючи виклик опонентам, як ворогам християнства, доводив його правоту на основі аргументу віри в абсурд. «Син божий був розіп'ятий; не соромимося цього, хоча це і ганебно; син божий помер, – повністю віримо цьому, тому що це безглуздо (*prorsus credibile est quia i neptum est*). І похований воскрес; це вірно, тому що це неможливо» (Про тіло Христове, V, 761 B)<sup>74</sup>.

Проголошення несумісності віри і розуму на основі наведених доказів не відвернули *Тертуліана* від вирішення проблеми природи Бога і людської душі. Перебуваючи під впливом римського стоїцизму, *Тертуліан* вважав, що єдиний Бог існує як дух, але – дух *sui generis* (не матеріальний, а тілесний), як це уявляли стоїки в їх вченні про «пневму». Аналогічно і душа, хоча і відмінна від людського тіла як щось більш тонке і рухоме, неспокійне, в принципі все ж тілесна. *Тертуліан* аргументує це тим, що інакше вона не могла б розповсюджуватися по всьому тілу, споживати енергію та відчувати. Він уявляв кожную людську душу не як таку, що вселилася ззовні, а як таку, що колись народилася і з тих часів передається з покоління в покоління, зберігаючи в собі «як образ вищого творця, так і первородний гріх прабатьків людства *Адама і Єви*»<sup>75</sup>.

У період переходу до середньовічної парадигми мислення починають розвиватись нові начала філософії – ідеї Бога і Слова-Логоса. *Флавій Іустин* створює перший (етичний) доказ буття Бога (етичний аргумент). Він доводить його існування наявністю таких якостей: єдність,

трансцендентність, безкінечність, безіменність, благисть, вічність. Ці якості, з одного боку, дозволяють обґрунтувати істинність Святого Письма, а з іншого – виправдати і підкріпити досвід християнського життя. Також вони дозволяють реалізувати особисте розуміння Святого Письма і заразом уникнути суперечностей доказу істинності чи хибності суперечливих положень. Наприклад, якщо вважати, що Бог кимось породжений, одержав ім'я, не трансцендентний, не благий, то змушені визнати: є хтось більш могутніший за Нього. Це суперечить Писанню і християнській інтуїції, через що подібні докази і аргументи неправильні (не істинні)<sup>76</sup>. Цей метод (підхід) запозичено з античної філософії, тому він стає одним з головних у процесі визначення сутності *Бога* і конституювання начал середньовічної філософії.

Систему доказової бази і логічної аргументації в середні віки посилює зміна кута зору на саме буття: з'явився його «абсолютний носій, Бог, який постає єдиною Суцим і єдиним Суб'єктом природного світу. Бог і став єдиним гідним предметом логіки..., але змінюється смисл цих занять: всі вони призначені зрозуміти, що таке Сущє і є субстанція»<sup>77</sup>. Друга колізія, що має назву «універсалій», виникає в зв'язку з необхідністю зрозуміти всезагальну сутність Бога. Третя група проблем виникла через те, що все більше усвідомлювався вплив на мислення власного розуміння і мови. Логіка міркувань і доказів середньовічного мислителя безпосередньо залежала від того, як він розумів (доводив його існування) Бога і значення Слова (розумного, творчого)<sup>78</sup>.

У цій ситуації потрібно зазначити наступну особливість: середньовічні мислителі, не відступаючи від принципів християнського вчення, все ж таки витлумачували і розуміли Бога і Слово по різному. Це сталося в зв'язку з існуванням різних шкіл і підходів, що зумовлювало застосування різних баз доказовості та систем аргументації.

Період становлення середньовічної філософії створював багато прецедентів, які не мали однозначного вирішення. По-перше, на роль середньовічної онтології фактично претендувало два типи загальних понять: античні категорії та категорія субстанції. По-друге, не зрозумілою була спрямованість обґрунтування: з одного боку, лише Бог міг виступати такою основою, тобто онтологія повинна була визначатися категорією субстанції, а з іншого – якщо ґрунтуватись на філософії, в якій Бог став об'єктом вивчення, то в такому разі і Бог мав потребу в категоріальному осмисленні. По-третє, потрібно було зрозуміти, яким чином пов'язані між собою характеристики об'єктів, в зумовленості їх ставленням до Творця. З одного боку, це ставлення є умовою виокремлення в одиничних об'єктах загального, тобто універсалій, а з іншого – всі об'єкти несуть на собі печатку єдинотності Творця. По-четверте, суперечним стало античне розуміння категорій з новим розумінням, яке

враховувало позицію і мовну творчість особистості, що передбачало множинність витлумачення об'єкта<sup>80</sup>, а це спонукало до розширення сфери застосування системи аргументації і бази логічної доказовості в її контексті.

Як і кожна епоха в історії європейської цивілізації, Середньовіччя породило плеяду яскравих мислителів, кожний з яких репрезентував власну систему аргументації і доказову базу. Так, *Боецій* акцентує увагу на ролі здатностей пізнання, якому приписуються чотири ступені: чуттєве осягнення дійсності, уявлення, розсудкове осягнення і розум. Лише на основі останніх двох здатностей, які можуть обґрунтувати загальне, можна було аргументовано розкрити природу загального (універсальї). Саме до них повинна прагнути людина. По суті, *Боецій* виходить на нову, середньовічну концепцію мислення, згідно з якою, мислення спрямовують не стільки логіка і онтологія (категорії), скільки Творець. Інша справа, що Він (*Бог*) спрямовує не прямо, а через ту ж саму логіку та онтологію. Варто зазначити, що середньовічному розумінню спрямованості мислення була властива двозначність: «Або Творець “говорить” все тією ж мовою Святого Письма, або проявляє свою волю через того, хто мислить»<sup>81</sup>. У другому випадку вимальовується «логоцентричне» трактування мислення, що пізніше розвивав *Р. Декарт*.

З точки зору *С. Б. Кримського*, середні віки як епоху теоцентризму характеризує «пневмічна модель пізнання, в якій центральним агентом був дух (пневма), як медіатор між інтелектом і почуттям, небесним і земним»<sup>82</sup>. У контексті цієї моделі кодування реальності в термінах життєдіяльності вибудовується через алегоричну інтерпретацію подій буття (у т. ч. природи) за схемами божественної містерії, що підтверджує вічну трагедію Христа. Таке «сюжетне тлумачення буття як свідчення “священної історії” і премудрості божої... в силу своєї теїстичності (розгляд Бога як особистості) зіштовхнулося з неадекватністю природи та індивіда (навіть в його божественній іпостасі)»<sup>83</sup>. Адже *Христа*, якому надавали риси живої індивідуальності, неможливо зробити іманентним кожній речі в буквальному смислі. Вихід було знайдено через переорієнтацію концепції «софійності» з її пошуком божественної премудрості речей. Самі речі було проголошено знаками (словами) *Божої* мудрості, а світ став розглядатися як текст *Бога*.

У цій парадигмі Слово розглядалося як модель світу. Вважалося, що в ньому є все те, що і в світі: матерія звуку, ідеальність значень і образність семантичних асоціацій. Тому вивчення світу можна начебто замінити вивченням Слова. Так виник схоластичний стиль мислення, тобто схоластика, яка занурює в різні світи: людський, в якому тіло, дух і душа поєднуються в людині, живій і неділимій, і божественній, в якому три іпостасі Трійці «живуть» в єдиному бутті. Ці світи охоплюють вищі

смісли, залучення до яких «відкриває в людині в “радісній” творчості ту мудрість, що “розлита” в речах в результаті саморозкриття Бога і може бути оцінена як явлений Логос або Софія»<sup>84</sup>.

Необхідно враховувати, що схоластика стала своєрідним вітальним простором для розвитку логіки. Під впливом схоластичної логіки традиційним стало вести наукові дискусії у вигляді запропонованих тез і антитез, які потрібно було довести. Зазвичай у центрі цих дискусій була проблема сутності та природи Божественного. Варто зауважити, що схоластика відкриває новий простір не лише для пізнання Божественної сутності, але й створює систему нових аргументів на базі нового розуміння категорій і об'єктів (речей), а також заснованого на них логічного мислення. Одним із основоположників власне схоластичної філософії був *Аврелій Августин (Блаженний)*. Його праці мали найвагоміший вплив на західноєвропейську філософію середньовіччя. Першою і основною проблемою у вченні *Августина* постає проблема Бога і його ставлення до світу. Для філософа Бог перебуває поза цим світом. «Його (*Августина* – Л. К.) божество, – зазначає *Б. Рассел*, – вічний дух, який не підкоряється причинності або історичному розвитку. Коли Бог створив світ, то разом з ним створив і Час. Ми не можемо запитувати, що з'явився раніше, тому що Часу, про який ми б запитували, ще не було»<sup>85</sup>. Головне в теорії часу *Августина* – це суб'єктивний характер часу як частини інтелектуального досвіду людини, яка створена Богом. *Аврелій Августин* доводить, що Бог, будучи джерелом Часу, не переживає жодних «до» і «після», оскільки в світі його «думок-ідей» все існує раз і назавжди, постійне «тепер» («*nunc stans*»). Статична вічність «невіддільна від божественної істоти»<sup>86</sup>.

Обгрунтовуючи сутність і зміст кожної з поставлених проблем – добро і зло, душа, дух, свобода волі, мудрість, суспільство, історія, наука тощо, *Августин* наводить низку аргументів і доказів, що повинні підтвердити істинність його позиції. Привертає увагу спроба вирішити вічну проблему добра і зла, тобто зняти з Бого-творця відповідальність за зло, яке панує в створеному ним світі. За основу своєї позиції *Августин* бере неоплатонівську концепцію, згідно з якою, увесь світ є градацією добра – переважаючого в абсолюті та мінімального в матеріальному світі, але все ж таки присутньому в ньому. Узгодивши цю позицію з креаціоністською установкою, спираючись на тексти Святого Письма, що говорять про доброту Творця, філософ доводить, що все створене ним певною мірою причетне до цієї абсолютної доброти. Створюючи речі, Бог керувався своїми ідеями-думками як вищими зразками для кожної зі створених речей. У них вкладено той чи інший незалежний образ, і як би він не спотворювався присутністю матерії, він все ж певною мірою зберігає такий образ. Таким чином, у ньому міститься і доб-

ро. *Августин* аргументує це за допомогою порівняння: «як тиша є відсутністю всякого шуму, оголеність – відсутністю одягу, хвороба – відсутністю здоров'я, а темрява – світла, так і зло – це відсутність добра, а не щось, що існує саме по собі»<sup>87</sup>.

Подібна аргументація, хоча і не заперечувала існування зла в світі, але таки намагалася дати втіху віруючому християнину. Особливо, якщо врахувати відносність зла як «ослабленого» добра. Оскільки в світі не може бути поміщено все те добро, що наявне в світі божественних ідей, в ньому немало і зла. Однак потрібно мати на увазі, що «світ створений єдиним і найкращим Богом, і, будучи його творінням, є найкращим з усіх можливих світів»<sup>88</sup>. Це вже не аргумент, не доказ, а теодицея *Августина*, яку можна назвати «християнським оптимізмом».

У логіці *Августина* увагу привертає застосована система аргументів щодо доказу проблеми «душі». Це питання виникло вперше в християнській теології в зв'язку з особливим ставленням до «плоті». Сама теологія вбачає зле начало не в плоті як такій, а в її зіпсованості, що викликана гріхопадінням. Таким чином, не звільнення безсмертної душі від «тлінної плоті», а звільнення плоті від гріховності, одухотворення плоті, що відбудеться після воскресіння, є метою християнського спасіння (але спасіння людини, оскільки лише вона володіє душею). До того ж, варто наголосити на тезі, що людська душа – безсмертна. Це положення, яке для *Августина* є аксіомою, він доводить, використовуючи в ролі аргументу віск, за аналогією до постійної зміни суб'єкта (людини). «Зі зміною суб'єкта за необхідності змінюється все, що є в суб'єкті... Це положення має місце за такої зміни суб'єкта, після якої він буває змушений зовсім змінити своє ім'я. Але, якщо віск з певної причини стане замість білого чорним, якщо замість квадратної, він набуде круглої форми, із м'якого зробиться твердим, із розігрітого – холодним, то все це буде в самому суб'єкті, і суб'єктом залишиться саме віск. Віск залишиться воском, хоча з ним відбудуться вказані зміни. Отже те, що існує в суб'єкті, може підлягати змінам, а сам суб'єкт в тому, що становить його особливість, не зміниться»<sup>89</sup>.

Обгрунтувавши це положення, що наразі постає новою аксіомою про те, що кожен суб'єкт має те певне *щось*, яке робить його тим, а не іншим, *Августин* доводить свою думку далі: «Якщо душа виявляється таким суб'єктом, в якому, як говорилося вище, розум існує нероздільно за необхідності зумовлює буття самого суб'єкта; якщо душею може бути лише душа жива, і розум не може в ній бути без життя, а розум безсмертний, то безсмертна і душа»<sup>90</sup>.

Логіка розвитку аргументів про безсмертну душу призводить до формування висновку про її нематеріальність. Вона трактується як нематеріальна сутність, самостійна духовна субстанція, що не має нічого



спільного ні з тілесно-біологічними функціями людини, ні з матеріальними субстанціями природи (землею, водою, повітрям, вогнем), ні з поєднанням цих елементів. Душу не можна уявляти як масивну: «душа не лише є чимось із того, що в ній немає ні довжини, ні ширини тощо, але тим самим більш цінніше і більш значиме те, що нічого цього вона не має»<sup>91</sup>, – говорить *Августин* в праці «Про кількість душі».

Насамперед нематеріальність душі означає її нерозповсюдженість, не властивість їй жодних просторових і кількісних характеристик. Основні функції душі у такому розумінні – це мислення (думка), пам'ять і воля. Характеризуючи кожну з функцій, *Августин* доводить, що вони є свідченнями нематеріальності душі. На основі поєднання душі і тіла, як факту, що не підлягає поясненню, *Августин* формує доказ нематеріальності душі: вона розсіяна по всьому тілу, надаючи йому форму. «Тому, – доводить далі *Августин*, – якщо душа надає тілу форму, щоб воно було тілом, то жодним чином вона, надаючи форму, забирати її не стане. А вона забирала б, стаючи тілом. Отже, душа не стає тілом ні сама через себе, тому що тіло існує лише за умови перебування душі і через душу, ні через іншу душу, тому що тіло існує лише через душу, одержуючи від неї форму, а душа перетворилась би в тіло, якби тільки перетворилась, через забирання форми»<sup>92</sup>.

Аргументація *Августина* щодо наявності в людини особливих функцій і субстанцій говорить про основну лінію його філософування, а саме: визнання переваги віри, тобто сили і могутності християнського Бога. Головна його якість, окрім численних досконалостей і абсолютизацій – це трансцендентність. Саме за допомогою цього божественного атрибуту представники класичної філософії пізніше пов'язували здатність суб'єкта пізнання до трансцендування світу. «Людина подібна Богу і тому має в собі трансцендентний вектор, що дозволяє адресуватися світу із зовнішньої сторони світобудови»<sup>93</sup>.

Ця модель, як показав аналіз, знаходить своє втілення у працях *Августина*, в його концепції двох градусів (світів) – *града Божого* і *града Земного*, розташування яких створює подвійний простір виміру душі, є відповідним до подвійної структури світобудови. Залежно від того, кому слугує людина (собі або Богу), визначається істинне місце перебування її душі. Відома дилема *Августина* – «*Amor sui ad coutemptum Dei, amor Dei ad coutemptum sui*» («любов до себе до богозабуття або любов до Бога до самозабуття») означає, що «гуманізм без Бога або лише гуманістично зумовлений альтруїзм є приклад життя в Граді Земному. Відповідно “любов до Бога” є прийняттям до уваги лише божественних настанов як граничної мотивації. Лише безумовне служіння Богу може розцінюватися як перебування душі в Граді Божому»<sup>94</sup>. Вибір, як показує аналіз доказів *Августина*, залежить від рівня свободи волі індивіда.

Однак, на думку *Августина*, помилково було б думати, що акцент на свободі волі дозволить людині звільнитися від зла в собі. Це неможливо за врахуванні тісного зв'язку волі з вірою: віра постає як спрямованість волі, а предмет віри визначається саме волею. «Не та людина справедливо називається доброю, яка знає, що таке добре, а та, яка любить»<sup>95</sup>. Любов, на основі августинівської інтерпретації трійці, є актом волі: «троїчності Бога в людині відповідають буття, розум і воля (*esse, posse, velle*)»<sup>96</sup>.

У наступні століття, у процесі подальшого розвитку схоластичної філософії аргументація набуває нових параметрів. Це зумовлено низкою факторів: утвердження римсько-католицької церкви як особливої соціально-політичної та ідеологічної сили; посилення влади феодалів: народження нової системи науки, освіти і культури (під визначальним впливом теології). «У середні віки питання, пов'язані з істиною, – зазначає *П. П. Гайденко*, – вирішувалися не в науці і навіть не в філософії, а в теології. І лише поступово, до кінця XII століття, ми бачимо певні зрушення в цьому пункті: філософське мислення, а поряд з ним, хоча і меншою мірою, також і наукове дослідження набувають нехай і не цілком самостійне, але набагато більшого значення. Стосовно ролі науки в період раннього середньовіччя, то вона розглядалася головним чином як засіб для вирішення практичних завдань»<sup>97</sup>. Наприклад, арифметику і астрономію вивчають для визначення дати релігійних свят, насамперед Пасхи.

Для розуміння сутності аргументації в схоластичній логіці необхідно враховувати особливості наукового знання в середині віки, що постає у вигляді коментарів та інтерпретацій до освячених авторитетом книг. У формі коментарів, зокрема найважливіших праць *Арістотеля*, відбувалось викладання відповідних наукових дисциплін в перших середньовічних університетах. «Викладання, – писав з цього приводу німецький дослідник *Ф. Паульсен*, – було закуто в чітко визначені форми. Сам зміст занять в істотних рисах було дано раз назавжди ззовні. В їх основі скрізь лежали книги, які мали канонічне значення. На богословському факультеті норми були задані Святим Письмом і церковною догмою; лише тлумачення, систематизація і спосіб аргументації залишали для індивідуальної думки певний простір»<sup>98</sup>. Однак, незважаючи на дещо більшу свободу, головними були все-таки прийняті та визнані церквою вчення. Твори *Гипократа* і *Галена* на медичному факультеті, *Арістотеля* – на філософському були «свого роду канонами, тому вивчення їх змісту і було справжнім предметом наукових занять»<sup>99</sup>.

Становленню аргументації сприяла тенденція середньовічної науки до систематизації та класифікації. Саме схоластичне мислення з його здатністю до класифікації визначило характер тих творів античної нау-

ки і філософії, що були визнані канонічними. Насамперед це твори *Арістотеля*. Варто зазначити, що його стилю мислення не був притаманний так яскраво виражений «класифікаторський» характер, якого йому надало середньовіччя. Розроблялася і впроваджувалася в практику наукового життя система аргументації, за допомогою якої можна досягти істини, насамперед божественної. Мета аргументації полягає в тому, щоб знайти «раз і назавжди визначені істини. Вони є загальним здобутком, і байдуже, хто їх знайшов. Істина абстрагується від конкретного і пране представляти загальне і суспільно значуще, вона не несе в собі жодних індивідуальних рис, тому завдання вченого (вчителя) – передавати далі одного разу знайдену (дійсну або надуману) істину»<sup>100</sup>.

Доказова база удосконалюється з переходом ранньої середньовічної філософії в епоху схоластики. Як інтелектуальний рух, схоластика відрізняється від античної філософії тим, що її висновки є наперед визначеними і тим обмежені. Схоластична філософія і логіка повинні були функціонувати в межах ортодоксії. Її святим «покровителем» серед античних філософів є *Арістотель*, вплив якого поступово витісняє авторитет *Платона*. За своїм методом «схоластика прагне оволодіти системним підходом *Арістотеля*, застосовуючи діалектичний доказ і при цьому досить слабо спираючись на факти»<sup>101</sup>. Свідченням цього є теоретична проблема універсалій, що розколола філософсько-теологічний світ на два протилежних табори – реалістів та номіналістів, які перебували між собою в стані постійних дискусій і логічної боротьби.

У процесі цієї боротьби починає розвиватись так звана «схоластична логіка». Серед її відомих представників можна назвати *Іоанна Росцеліна*, *П'єра Абеляра*, *Раймунда Луллія*, *Дунса Скота*, *Вільяма Оккама*, *Петра Іспанського* та ін. Схоластична логіка, починаючи з IX ст., прагне «творчо розвивати аристотелівське вчення і логіку стоїків. У цей час багато робиться для того, щоб сформувати логіку як навчальну дисципліну»<sup>102</sup>, – зазначає *А. Є. Конверський*. Така мета була визначена через те, що боротьба номіналістів і реалістів вимагала системи різних логічних аргументів та доказів, нових понять, оновлених методів вирішення суперечностей тощо.

Початок розвитку схоластики традиційно пов'язують з роботами *Росцеліна*, який був номіналістом і доводив, що універсалії – це лише слова, «коливання повітря» від голосу. В своїх міркуваннях *Росцелін* стверджував, що коли ми говоримо про субстанцію як таку, що складається з частин, «частина» є просто слово. Однак твердження, що «частина» є слово, – вважає *Ф. Коплстон*, – не обов'язково означає, що *Росцелін* ототожнює представлені або названі частини неподіленої речі зі словом «частина». Можливо, що своїм твердженням про універсалії філософ хотів лише підкреслити, що жодних загальних сутностей поза і

окремо від розуму не існує. Такий погляд мав сформувати жорсткий логічний атомізм, але, у поєднанні з трієчністю, закономірно привів до єретичних поглядів. Так, якщо «божественна природа, або сутність, або субстанція, в дійсності є одна і та ж в трьох божественних образах, то ми повинні сказати, що всі три образи втілились в *Христі*»<sup>103</sup>. На основі цих аргументів виникала можливість визнати, що божественна природа не є одна й та сама в усіх трьох образах (іпостасях), і що образи є окремими індивідуальними істотами. Така позиція філософа спричинила звинувачення його в *єресі* тритеїзму. Однак головним в цій ситуації є те, що проблема активізувала не просто процес мислення, а спонукала до пошуків нових аргументів, способів і методів її вирішення.

Одним з найбільш відомих мислителів-схоластів був *Ансельм Кентерберійський*. Разом з *Августином* він стверджував: «Вірю, щоб зрозуміти» (*Credo ut intelligam*). На його думку, християнин повинен намагатися зрозуміти зміст своєї віри і зв'язок між положеннями віри. Однак *Ансельм* не міг встановити такі межі наперед. Він «не був антиінтелектуалістом, – зазначає *Ф. Коллстон*, – і зробив серйозний внесок в розвиток середньовічної теології. Саме в цьому контексті ми повинні розглядати *Ансельмові* докази існування Бога»<sup>104</sup>. Його аргументи можна класифікувати як належні до тієї частини метафізики, яку називали «природною теологією».

Однак для *Ансельма* його метафізичні аргументи були вираженням більш загальної установки на аргумент віри, що шукає розуміння. Він був переконаний, що діалектика, або логіка, може і повинна застосовуватися у теології, оскільки є необхідною для віруючої людини, адже може зміцнити її у вірі. Свій «Монологіон» *Ансельм* назвав «прикладом міркування про раціональність віри». Широковідомими є слова *Ансельма* про те, що він не для того прагне міркувати, щоб вірити, а «вірять, щоб зрозуміти». В основних положеннях Святого Письма істина є даною, але досить часто вона вимагає прояснення. Саме для цього Бог і наділив людину розумом (розумінням). Розум, діалектичне мистецтво аргументації *Ансельм* розкриває як доказ віри. Причому тут мистецтво аргументації може бути досить «тонким», оскільки свобода аргументації та доказу обмежена «віросповідними положеннями, що не лише утворюють посилки міркування, а зумовлюють і висновки, до яких людина зобов'язана прийти в процесі досягнення розуміння»<sup>105</sup>.

Той факт, що *Ансельм* розмірковує в межах віри, зовсім не означає, що те, яке здається аргументами, насправді ними не є. Зокрема вони можуть бути, «благочестивими медитаціями». Це було частиною пошуків віри для розуміння себе. Так, в праці «Монологіон» *Ансельм* розвиває низку доказів існування Бога, що ґрунтуються на ступенях Його досконалості, що існують у Всесвіті (як, наприклад, ступені благості).

Наступна посилка: якщо певні істоти характеризуються досконалістю, що як така не передбачає кінечності та обмеженості, то вони отримують свою досконалість з буття, яке є досконалістю як такою в абсолютній і необмеженій формі. Таким чином, ступені блага засвідчують існування абсолютного блага, ступені мудрості – існування абсолютної мудрості тощо. *Ф. Коплстон* вважає, що цю лінію аргументації «можна охарактеризувати як платонівську»<sup>106</sup>.

Визнання в історії філософії *Ансельму* приніс його відомий *онтологічний аргумент*, який, незважаючи на всі заперечення, має тенденцію відтворюватися в тій чи іншій формі аж до наших днів. Прагнучи знайти вагомий аргумент для доказу буття Бога, *Ансельм* звертається до екзистенціального підтексту: якщо віруюча людина знає, що розуміється під іменем Бога, то вона вже припускає Його існування. Хоча сказати словами, що Бога немає, вона може, але не може це сказати в своєму серці, за тієї умови, що хоча б одного разу допустила реальну можливість існування Бога.

У другому розділі «Прослогіона» *Ансельм*, розвиваючи логіку доказу існування Бога, доводить, що Бог існує суб'єктивно, в розумі, понятті про нього, що є навіть у того, хто сумнівається. Однак Бог визначений як абсолютна досконалість, як те, більше чого неможливо нічого помислити. А те, що існує об'єктивно, поза розумом, а також суб'єктивно, очевидно є «більшим» (більш досконалим), ніж те, що існує лише в ідеї. Отже, якщо Бог є те, більше чого неможливо помислити нічого, він повинен існувати об'єктивно. У третьому розділі «Прослогіона» *Ансельм* наводить ще один логічно незалежний аргумент: те, більше чого неможливо помислити нічого, повинно мислитися як існуюче з необхідністю, тобто існування Бога є необхідним, а не випадковим. Іншими словами, Бог не може бути просто можливим буттям: якщо він існує або взагалі може існувати, то існує за потреби.<sup>107</sup> Отже, з поняття того, більше чого неможливо помислити, *Ансельм* виводить такі Божественні атрибути, як: всемогутність і нескінченність, оскільки ці досконалості імпліцитно містяться в ідеї абсолютної досконалості – то-го, більше чого неможливо помислити нічого.

Онтологічний доказ – від поняття Бога як максимальної досконалості до реальності його буття – уявлявся *Ансельмом* аналітичним судженням, істинність якого впливає із самого смислу слів. Некоректність і неправомірність ототожнення поняття про Бога з буттям була пізніше розкрита *І. Кантом*, який і назвав його «онтологічним доказом» (аргументом). Хоча вже сучасник *Ансельма*, монах *Гауніло* намагався продемонструвати неправомірність його доказу існування Бога. З точки зору *Гауніло*, непереконливо будувати логіку думок від «поняття» до «буття», оскільки можна «доказати» реальність будь-якої химери, що може

існувати в людській свідомості. А доказ *Ансельма* лише підриває віру в Бога, буття якого не потребує жодних доказів. Захищаючи власну позицію, *Ансельм* доводив, що лише Богу як «абсолютно привілейованому суб'єкту»<sup>108</sup> немислимо не приписувати максимальної об'єктивності існування»

Метафізичні роздуми *Ансельма* залишаються в полі сучасної дискусії. Так, *О. Койре*, під впливом логічних досліджень *Е. Гуссерля*, захопившись логічними парадоксами, звертається в 1920-х рр. до аналізу аргументації *Ансельма*. *О. Койре* називає аргумент *Ансельма* а ргіогі, але не онтологічним, оскільки останній вимагав би звернення до аналізу сутності об'єкта, що розглядається. Однак саме цього *Ансельм* і хоче уникнути: ніхто, ані віруючий, ані «божевільний», не володіють баченням божественної сутності, оскільки Бог (той Бог, який ми можемо помислити) нескінченно великий і перевершує будь-яке розуміння. Саме це і покликано виразити опис, який, на думку *Ансельма*, кожний повинен визнати: якщо ми мислимо Бога, то ми мислимо Його як те, більше чого неможливо помислити»<sup>109</sup>. *О. Койре* вважає подальше міркування *Ансельма* непрямим доказом. Відмовляючись виводити існування Бога з Його сутності, він вибирає обхідний шлях і показує, що жодна розумна людина не може коректно помислити заперечення. Існування Бога *Ансельм* не доводить безпосередньо, що Бог існує, але викриває «божевільного», який заперечує Його існування. При цьому доказ *Ансельма* залишається у понятійній сфері, не виходить за межі аналізу понять і не підтверджує свою легітимність з інших, зовнішніх джерел, як це відбувається під час доказів а posteriori.

Аргумент *Ансельма* покликаний показати, що, визнавши Бога тим сущим, більше якого неможливо помислити, ми не можемо коректно і безсумнівно мислити твердження «Бога немає», оскільки така думка буде суперечити внутрішнім законам самого мислення. У цій ситуації ми одержуємо логічну суперечність, концептуальною базою якої є неоплатонічний «принцип досконалості», що дозволяє встановити зв'язок між досконалістю та існуванням. Хоча в непрямому доказі *Ансельма* «принцип досконалості» використовується іншим чином: «існування посилює вже існуючу досконалість, однак не підкріплює її. Але оскільки ми описуємо Бога як те, більше якого неможливо помислити, ми вже ставимо Його на межі будь-якої мислимої досконалості, тому помислити Його не існуючим означає залишити місце для ще більш мислимої досконалості, що суперечить вихідній тезі»<sup>110</sup>. Увесь хід цієї аргументації спирається лише на те, як ми мислимо Бога і як ми при цьому розуміємо досконалість.

Таким чином, *О. Койре* вибудовує аргументацію, що, з одного боку, видається строго логіко-концептуальною, а з іншого – спирається на

феноменологічне бачення зв'язку між мисленням і його об'єктом. Пізніше, у своїх подальших міркуваннях *О. Коїре* не наполягає на пошуку винятково логічної суперечності, а підкреслює інший аспект міркування *Ансельма*: «в перекладі на сучасну мову цей доказ міг би нам сказати, що акт, в якому думка покладає існування Абсолюту, утворює єдине ціле з її власною сутністю, і, заперечуючи його існування, вона заперечує саму себе»<sup>111</sup>. Ця думка починає розвиватись в наступній традиції звернення до аргументу а пріогі.

Логічна аргументація, як і логіка в цілому в середні віки, набуває розвитку в період боротьби «номіналізму» з «реалізмом», початок якої пов'язують з діяльністю філософа і теолога *Росцеліна*. Нагадаємо, що у вирішенні проблеми загального та одиничного номіналізм наполягав на об'єктивності лише одиничного, а реалізм обстоював об'єктивність лише загального, впадаючи при цьому в умоспоглядальний вербалізм, коли поняття підміняються словами, а їхнє онтологічне значення сильно перебільшується. Основне твердження *Росцеліна* полягає в тому, що дійсно об'єктивним існуванням можуть володіти лише «одиничні речі» («res singulares»). Щодо загальних понять, універсалій, то це лише назви, або імена (*nomina*). Філософ оголошує *універсалії* навіть «звуками голосу», які мають до речей лише побічне відношення. Лише мова дозволяє нам, наприклад, створити слово «білявий», яке нічого не виражає, адже в дійсності існують лише білі предмети. Подібно цьому родові поняття «людина» існує лише в мові, тоді як в дійсності можуть бути *Сократ*, *Платон* та інші люди як індивідуальності.<sup>112</sup>

Учень *Росцеліна*, один з найяскравіших мислителів західноєвропейської середньовічної філософії *П'єр Абеляр*, критично і поглиблено тлумачить тексти Біблії. У своєму логічному творі «*Ingredientibus*» він намагається довести, що універсальність (універсальне) повинна приписуватися лише словам. Позиція *Абеляра* полягає в тому, що немає універсальних сутностей, або речей. Наприклад, існують не загальні, а лише індивідуальні люди. Проте ці індивіди схожі або нагадують один одного в різних відношеннях, які можна визначити. Розум може звернутися до цих подібностей, нехтуючи всіма факторами відмінностей, залишаючи їх без уваги або абстрагуючись від них. Таким чином, *Абеляр* робить акцент на тому, що універсальність належить словам або термінам, що розглядаються з точки зору їхньої логічної функції. Тому у своїх логічних творах *Абеляр* прагнув відійти «від розуміння логіки як аналізу сутностей, в тому числі розумових сутностей», і підійти «до ідеї логіки термінів і висловлювань»<sup>113</sup>.

У відомій праці *Абеляра* «*Sic et Non*» («Так і Ні») зібрано суперечливі біблійні та теологічні твердження й аргументи. Історичне значення цієї роботи полягає в тому, що вона мала значно вплинути на розвиток

схоластичного методу. Сутність його полягає у формулюванні різних думок і обґрунтовуючих їх доказів, у прагненні вирішити виникаючі через це проблеми, аргументуючи при цьому ту чи іншу свою позицію. В цілому *Абеляр* започатковує ту гносеологічну доктрину помірною номіналізму, яку в подальшому назвали *концептуалізмом*.

Важливий внесок у розвиток логіки *доказу і аргументації* зробив мислитель XII ст. *Іоанн Солсберійський*. У праці «Металогік» («*Metalogicon*») він пояснює, що обговорення філософських тем – якщо воно не засноване на логічних принципах і методи, розроблених *Арістотелем*, – або заведе нас у глухий кут, або буде зовсім безсистемним, приводячи до істини скоріше випадково, аніж в результаті здорового міркування. Філософ вважає діалектику (*логіку*) грою, тобто інструментом у «словесній акробатиці» або в обговоренні нікчемних проблем, або, гірше того, засобом одержання прибутку. *Іоанн Солсберійський* доводить, що універсалії є розумовими конструкціями, або продуктами людського розуму, а не реальності, що існують поза ним. Розум порівнює речі, виділяє основні, схожі та відмінні риси, а через абстрагування форми виокремлює видові і родові поняття. Ці поняття в дійсності є «розумовими конструкціями»<sup>114</sup>.

Власний варіант аргументації демонструє в своїх логічних міркуваннях *Рішар Сен-Вікторський*, автор трактату про «Трійцю» («*De Trinitate*»). Він доводить, що існує існує або завдяки самому собі, або завдяки чомусь іншому, тобто в силу своєї сутності (природи) можна існувати не завдяки самому собі і не вічно, а можна існувати вічно, але не завдяки самому собі, а необхідно. *Рішар* також пропонує аргумент доказу *Бога*, подібний аргументу *Ансельма*: він сходить від ступенів досконалості до вічної і за потреби існуючої причини кожної кінечної досконалості. Вихідним пунктом аргументації є теза про *Бога*, що є основою кожної можливості. Річ, яка позбавлена можливості існування, була б нічим (ніщо). Однак річ, яка має можливість існування, але не існує з необхідністю або завдяки собі самій, повинна отримати цю можливість або здатність існування від чогось іншого, ніж вона сама. Таким чином, «ми повинні визнати існування *Бога* як основи і джерела будь-якої можливості або всього “можливого”»<sup>115</sup>.

Вагоме місце серед плеяди середньовічних мислителів, які розробляли проблему аргументації, займає *св. Бонавентура (Джованні Фіданца)*, який жив у XIII ст., в період розквіту схоластики. Він займав посаду генерала францісканського ордену, написав низку філософських праць і коментарів до теологічних джерел. *Бонавентура* філософував, але насамперед був теологом. Для нас важливою є його аргументація доказу існування *Бога*. Філософ не заперечує, що міркування про зовнішній предметний світ може стати основою для доказу існування *Бога*,



і наводить аристотелівські за своїм духом аргументи. *Бонавентура* стверджує, що існування Бога є істиною, внутрішньо властивою людському розуму. Цим він хоче сказати, що у людини знання про Бога є імпліцитним, що може зробитися експліцитним завдяки міркуванню. Наприклад, для кожної людської істоти властиве природне прагнення до щастя, що досягається фактично лише завдяки володінню верховним і граничним благом, яким є Бог. Віртуальне, або імпліцитне, знання про Бога, дійсно, може бути актуалізовано через міркування про його справи. Однак *Бонавентура* прагне ґрунтовно доводити спрямованість душі до Бога і те, що душа перетворює імпліцитне знання про Бога в експліцитне через усвідомлення себе самої та своїх основних прагнень. «Коли *Бонавентура* міркує про духовні і містичні предмети, – зазначає *Ф. Коплстон*, – він залучає, так би мовити, «внутрішній» підхід до пізнання Бога; як філософ же він слідує аристотелівській лінії аргументації»<sup>116</sup>.

З точки зору відомого фахівця з середньовічної філософії *В. В. Соколова*, «містичний августинізм» *Бонавентури* був оборонною реакцією католицької ортодоксії перед наступаючим знанням і передовою на той час аристотелівською і арабською філософією. Тим більше, що соціально-економічні зміни в західноєвропейському суспільстві XIV ст. знайшли своє відображення і в посиленні інтересу до природничо-наукових досліджень. Цей інтерес концентрувався навколо питань оптики, математики, астрономії, що формувало начала «натуральної філософії»<sup>117</sup>. Це пояснює таку увагу *Бонавентури* до аргументації, за допомогою якої він обстоював власні теологічні позиції.

У контексті розгляду проблеми логічної аргументації необхідно згадати *Раймунда Луллія*, який мріяв про об'єднання людства на основі християнської релігії. Найбільш важливою складовою його філософської творчості є логічні дослідження і програми. На думку *Луллія*, філософія і наука передбачають певні основні категорії або поняття і логічно залежать від них. Абсолютні предикати (такі, як благодать) є атрибутами, що в сукупності складають природу Бога і в обмежених формах присутні в його творіннях. Відносні ж предикати визначають основні типи відносин, що існують між творінням (такі, як відмінність і рівність). Існують також основні питання. Перший крок логіки *Луллія* полягав у визначенні основних понять, що склали свого роду «алфавіт мислення». Це «комбінаторне мистецтво» може використовуватися для аргументації фундаментальних принципів побудови всіх наук, і тим самим доводити їх єдність. Щоб полегшити створення таких комбінацій, *Луллій* пропонує використовувати символи. У цьому аспекті логічні побудови *Луллія* схожі з вченнями *Г. Лейбніца* про «алфавіт людського мислення», «математичний символізм», який представляє відповідну мову, і про «комбінаторне мистецтво»<sup>118</sup>.

Найбільш видатний філософ епохи Середньовіччя *Тома Аквінський* (*Аквінат*) певний час був учнем *Альберта Великого*, який намагався показати, що філософія і наука не ворожі християнській вірі, і не становлять для неї небезпеки. Для сучасників *Аквінат* видавався новатором, зокрема тому, що дав нове трактування існуючих теологічних проблем, увів у вжиток нові лінії аргументації, а також заперечив і відкинув традиційні підходи до низки теоретичних питань. Найбільш відомим є його доказ існування відмінності між теологією і філософією. Так, існують богооткровенні істини (наприклад, Трійця), які не можуть бути доведені філософією, хоча філософські поняття можуть бути використані теологом у його прагненні сформулювати ці істини. Існують і філософські істини, які не були повідомлені Богом в откровенні. Є також і ототожнення предметів теології та філософії. Наприклад, метафізика доводить існування Бога, який є предметом міркувань теолога. Якщо ми починаємо з християнської віри і досліджуємо її зміст та імплікації, то мислимо як теологи. Якщо ж віра не є нашою посилкою, то ми покладаємось просто на людське розуміння, використовуючи принципи, засновані на звичайному досвіді, а отже мислимо як філософи.

Як зазначає *Б. Рассел*, томізм, притримуючись унітарного погляду на буття, утворює дуалізм у сфері пізнання: тепер потрібні два джерела знання. Як і раніше, ми маємо розум, що одержує знання для міркувань із відчуттів. Існує добре відома «схоластична формула», згідно з якою, «у розумі немає нічого, чого б не було раніше в чуттєвому досвіді». Але існує також «откровення» як незалежне джерело знання. Там, де розум дає раціональне знання, откровення відриває «світ віри». Виявляється, що деякі речі цілком перебувають за межами досяжності розуму. До цієї групи належать такі догмати віри, що існують поза людським розумінням: триєдина природа Бога, воскресіння, християнська есхатологія. Істини откровення є дискусійними, і хоча для *Томи Аквінського* між розумом і откровенням немає суперечностей, але фактично одне «відриває» друге. Там, де розум може осмислити факти, откровення зайве, і навпаки<sup>119</sup>.

*Аквінат* вважає, що філософія за допомогою розуму підходить до того, що вже *дано*, не торкаючись ні способу, ні швидкості, за яких виникла ця даність. Без врахування швидкості не можна було б досягнути мети, тобто спасіння людини. Тому, щоб можна було знайти *Бога* людським розумом, необхідно було наставити людину «Божественним Откровенням», тобто вірою (*fides*). Без настанови вірою істина про Бога, знайдена розумом, може прийти до людини повільно, з помилками, тоді як від пізнання цієї істини залежить людське спасіння. Тому потрібно, щоб вона (істина) прийшла одразу, що і забезпечується вірою. Віра є увагою до істини або істинного божественного розуму. «Це, якщо за-

вгодно, згорнутий розум, згорнутий в розумінні, але не знаходить достатнього і швидкого виразу в людських поняттях, категоріях, доказах, умовиводах. Такого роду віра, безумовно, узгоджувалася з емпірією, з живим людським світом, в якому Бог незримо діяв. У зв'язку з цим *Тома* називає Святе Письмо і практичним, і умоглядним. Практичним тому, що воно зосереджено на людських вчинках, а умоглядним, оскільки зосереджено на Божественному»<sup>120</sup>.

У період, коли філософія через *Сігера Брабантського*, *Боеція*, *Сімона* та інших намагалася не стільки звільнитися від теології, скільки осягнути її як своє «внутрішнє», посилаючись при цьому на *Арістотеля*, *Тома* різко виступив проти них, доводячи ідею віри як «згорнутого» знання. На його думку, згадувані мислителі висунули не лише ідею двох істин: філософську і богооткровенну, але й ідею двох теологій, одна з яких, як вища умоглядна наука, «розмірковує про Бога в середині філософії за допомогою людського розуму, спрямованого на пізнання всезагального, а друга – священна наука, що базується на Божественному Откровенні. Саме цьому протистоїть *Тома*, вважаючи «священну доктрину» єдиним вченням, що охоплює можливості людського розуму, але спирається на одиничне (*singularia*) як на приклади життя»<sup>121</sup>. Опора на одиничність необхідна для засвідчення авторитету тих «мужів» (*Авраама*, *Ісаака*, *Йосипа* та ін.), через яких до нас прийшло Божественне Откровення.

У «Суммі теології» *Тома Аквінський* послідовно, залежно від поставленого завдання – або повертаючи наслідки до їх причин (якщо потрібно довести існування Бога), і тоді в результаті є лише Бог, або повертаючи один до одного причини і наслідки, їх ефективний зв'язок (якщо потрібно *аргументовано довести* способи взаємодії Бога і світу), – виявляє апорійність самих першопринципів і практичних, і умоглядних (спекулятивних). «Для *Томи*, – зазначає *С. Неретіна*, – кожне поняття раціонально-емпіричне, це сама річ (тобто зібрані в одне щось та ім'я). Це означає, що пізнання кожної речі “через першоначала” є можливим. Оскільки річ містить не досліджуване в собі (а воно містить це не досліджуване, оскільки одиничність як така перебуває в одиничності речі), то це пізнання є невичерпним»<sup>122</sup>.

У процесі теолого-метафізичних міркувань перед *Томою* постає низка проблем. Зокрема, філософ має довести, що одиничності Бога не протистоїть Його ж множинність. У цьому контексті потрібно розглянути аргументацію *Томи* щодо доказу буття Бога, яких у нього п'ять. Філософ не згоден з доказом *Ансельма*, що сходить від поняття Бога як абсолютної досконалості до існування Бога на тій основі, що воно містить в собі «незалежний» перехід з порядку «концептуального» в порядок «екзистенціальний». Оскільки *Тома* стверджує, що в понятті Бога

сутність та існування є тотожними, може здатися, що це, на його думку, єдиний випадок, коли згадуваний перехід не є незаконний. Однак думка *Аквіната* полягає у тому, що людина в цьому житті не може піднятися до бачення Божественної сутності, яке необхідно, щоб висловлювання «Бог існує» стало для людини аналітичним, або самоочевидно істинним висловлюванням (положенням). Завдяки філософському міркуванню, вихідною точкою якого є існування кінечних речей, даних у досвіді, людина може прийти до знання про те, що насправді є істота, в якій сутність та існування тотожні. Таким чином, ми можемо сказати, що висловлювання (теза) «Бог існує» саме по собі є аналітичним або самоочевидно істинним, але не «для нас»<sup>123</sup>.

Термінологію «сутності» та «існування» *Тома Аквінського* підкріплює аристотелівською теорією можливості та дійсності. Сутність є потенційно можливою, а існування (дійсно існувати) – це певним чином бути залученим в діяльність. А це для кожного кінечного об'єкта повинно бути вилучено з чогось ще. Перший і другий докази існування Бога фактично аристотелівські за своїм характером. *Аквінат* висуває аргументи на користь непорушного першодвигуна і причини, що не має причини. Щоправда, як зазначає *Б. Рассел*, коли кожна причина має свою причину, то неможливо стверджувати, що існує одна причина, яка не має своєї причини, оскільки це буде суперечністю. Однак *Аквінат* не занадто стурбований «причинним ланцюгом», який розгортається в часі. Це питання послідовності причин, де одна залежить від іншої за принципом ланок у ланцюгу, підвішеному на гак на стелі. Тоді стеля була б першою, або не викликаною нічим причиною, оскільки вона – не ланка, підвішена до чогось подібного. Але не існує видимої причини, чому потрібно заперечувати повернення, за умови, що воно не призводить до суперечності. «Ряд раціональних чисел, більших за нуль, включаючи одиницю – нескінченний, і все ж не має першого числа. У випадку з рухом питання про повернення не потрібно навіть піднімати. Дві тяжіючі одна до одної частинки, що обертаються одна навколо одної, як Сонце і планети, будуть продовжувати робити це нескінченно»<sup>124</sup>.

У третьому доказі існування Бога *Аквінат* починає зі звичного факту, одержаного з нашого досвіду: речі з'являються і зникають, тому їх існування не є необхідним. Отже, такі речі в той чи інший час фактично не існують. А якщо так, то був час, коли нічого не існувало, і, таким чином, тепер не було б нічого, оскільки жодна кінечна річ не може сама давати собі існування. Таким чином, повинно бути щось, що має необхідне існування, тобто існує з необхідністю. Це те, що називається Богом. Четвертий доказ існування Бога спирається на визнання різних ступенів досконалості в кінечних речах. Це передбачає «існування чогось досконалого»<sup>125</sup>.

В п'ятому доказі існування Бога зазначається, що неодухотворені предмети в природі з'являються, щоб слугувати певним цілям, і тому в світі існує порядок (космос). Усе це вказує на зовнішній розум, цілям якого вони слугують, оскільки неодухотворені предмети не можуть мати власних цілей. У цьому доказі, який називають телеологічним, або доказом від замислу, зроблено допущення, що порядок повинен бути пояснений. Звісно для «такого допущення немає логічних причин, з таким же успіхом ми могли б сказати, що безпорядок вимагає пояснень, і доказ піде по іншому шляху. Онтологічний доказ святого *Ансельма*... був відкинтий *Томою*, хоча, що цікаво, не на логічний, а на практичний основі. Оскільки жоден створений, отже, кінечний розум не здатен ловити сутність Бога, то його існування, передбачене його сутністю, неможливо вивести таким чином»<sup>126</sup>, – зазначає *Б. Рассел*. Отже, кінечний розум не може одержати позитивного визначення.

У контексті використаних аргументів і доказів постає проблема істини буття (буття Бога). *Тома Аквінський* в своїй праці *De Veritate* («Про істину») вважає за потрібне зрозуміти, що «поняття “буття” має два значення: перше визначається однією з категорій предикації, а друге – означає істину твердження. Термін “природа” або “сутність” є похідним від “буття” скоріше в першому значенні, а не в останньому»<sup>127</sup>. Основуючись на цьому можна зазначити, що для *Аквіната* Бог постає подібним до найвищої «священної особистості», поставленої над створеним світом. Як такий, він в нескінченній мірі володіє всіма позитивними якостями, що взяті із допущення «чистого» факту його існування.

Позитивні якості є похідними від визнання факту буття *Бога*, його існування. Тому справа не в тому, що розуміється під істиною: «істиною є те або інше» твердження, оскільки відповідь «істина є те і те» неоднозначна. З точки зору *П. Вейнгартнера* більш чіткою є відповідь «під істиною розуміється те і те» і її можна віднести до дефініцій. Оскільки в науці необхідно уникати неоднозначності, то варто віддати перевагу питанням: «Що таке істинне висловлювання?», «Що потрібно мати на увазі під істиною?», «Що є істина?». Задаючи останнє питання, помилково вважають, що цей предикат означає конкретний, чітко визначений клас речей або відповідних властивостей. Однак «те, про що ми запитуємо, ще не існує, але вже повинно бути створене у тому смислі, який є основою цього логічного питання, тобто в смислі певної та точної ідеї»<sup>128</sup>. Однією з таких ідей в *Аквіната* був Бог, істинність існування якого потрібно довести за допомогою логічних аргументів.

Необхідно враховувати, що в інтерпретації вчення *Арістотеля Томою Аквінським* переважали у філософії аж до епохи Відродження. І лише пізніше були відкинута не стільки вчення *Арістотеля* і *Аквіната*, скільки звичка використовувати метафізичні аргументи. Проте значен-

ня емпіричних досліджень, на протипагу метафізичним міркуванням, було підкреслено вже *Роджером Беконом*, одним з тих учених, під чийм впливом середньовічний образ мислення почав руйнуватися. Томісти послабили свої теологічні позиції, намагаючись довести існування Бога, зовсім не рахуючись з фактом, що їхні докази незадовільні. *Р. Бекон* не засуджував дедуктивний метод схоластичної діалектики (логіки), але наполягав, що цього недостатньо, щоб зробити правильні (істинні) висновки. Висновки мають бути аргументовані прикладами (випробуваннями) досвіду, щоб бути переконливими.

В епоху пізнього Середньовіччя представляє інтерес логічна позиція *Дунса Скота*, який, як і *Роджер Бекон*, вчився в Оксфорді, і там же почав викладати. У його роздумах розрив між вірою і розумом стає ще більш помітним. Теологія, яку цікавить все, що може бути сказано про Бога, для *Дунса Скота* з раціональної дисципліни перейшла у категорію корисних вірувань, освічених откровенням. *Дунс Скот* заперечує томістські аргументи, основуючись на тому, що вони спираються на чуттєвий досвід. Він заперечує і аргументи *Августина*, оскільки вони певною мірою засновані на позабожественному осяянні. Через те, що аргумент і доказ належать до філософії, а теологія та філософія взаємовиключають одна одну, *Дунс Скот* не може прийняти доказів *Августина*. З іншого боку, філософ не проти умоглядного доказу, заснованого на понятті про «перше буття», що не має причини. Насправді це варіант онтологічного доказу *Ансельма*. Але знання про Бога неможливе через створені речі, існування яких випадкове і залежить від Його волі. Фактично існування речей ототожнюється з їхньою сутністю. В *Аквіната*, як було показано вище, таке ототожнення є аргументом для визначення Бога. Знання належить до сутності, і через це вона відмінна від ідей в розумі Бога, оскільки ми не можемо пізнати його. «Оскільки сутність та існування збігаються, то кожний індивід є тим, чим він є, не може бути матерією, а повинен бути формою (на протипагу погляду *Аквіната*). Хоча форми, за *Дунсом Скотом*, реальні, він... допускає різноманітність форм в індивіда, але вони розрізняються лише формально, так що не виникає питання про їх незалежне існування»<sup>129</sup>.

Більш радикальний емпіризм у філософії та логічних доказах демонструє *Вільям Оккам*, який також навчався і викладав в Оксфорді, а пізніше – у Парижі. Він, як метафізик, вважав, що філософська онтологія в тому вигляді, як вона викладена у *Платона*, *Арістотеля* та їхніх послідовників, зовсім неможлива. Реальність – це буття конкретної речі, вона одна може бути об'єктом досвіду, даючи безпосереднє і визначене знання сутності речей. Це означало, що «апарат» арістотелівської метафізики був зовсім зайвим. Саме в цьому контексті потрібно розуміти твердження *В. Оккама*: «Даремно робити з більшим те, що можна

робити з меншим». Це основа іншого, більш відомого висловлювання про те, що «сутності не варто примножувати зверх необхідності»<sup>130</sup>. Цей принцип в такому формулюванні відомий як «*брита Оккама*».

Аналіз аргументації *В. Оккама* показує, що він, з одного боку, розглядає Бога як всемогутнього і вільного, здатного зробити взагалі все, що не призводить до логічних суперечностей, а з іншого – розглядає світ як наскрізь випадковий, а істинні твердження про кінечні речі – як випадкові істини, що залежать від божественної волі. Звідси не випливає, що *В. Оккам* вважає божественну могутність і свободу філософські аргументованими і доказаними. Це говорить про специфічне мислення філософа, де важко визначити баланс між тим, наскільки він керується винятково логічними і філософськими міркуваннями, а наскільки теологічними. Критикуючи метафізичні аргументи або теорії, висунуті попередниками, *В. Оккам* міг звертатися просто до логічних критеріїв (і цілком справедливо), оскільки має справу з питаннями логіки. Проте *В. Оккам* зовсім не намагається «звинуватити метафізику в тому, що її глибинна мета – виходити із уявлення про ірраціональність християнської віри»<sup>131</sup>. Можна, наприклад, критикувати докази існування Бога, прагнучи показати, що віра в Бога невиправдана. Людина може також критикувати традиційні докази не лише тому, що вважає їх непридатними в логічному відношенні, але й на основі переконання, що Бог, існування якого доведено за допомогою філософських аргументів, не був би трансцендентним Богом християнської віри.

Таким чином, ретроспективний огляд основних концепцій середньовічної філософії виокремлює основну її проблематику – доведення існування Бога за допомогою логічних аргументів і постулатів. У схоластичному оточенні, у «силлогістичному міркуванні» (за *Г. Гегелем*) мислення ігнорує досвід, тому виникає система умоглядних аргументів і доказів. Авторитаризм схоластики є основною рисою середньовічної філософії, оскільки істина задана їй наперед положеннями християнського віровчення.

Звісно схоластична філософія має беззаперечні досягнення. Одна з головних її заслуг полягала в розробленні проблеми про співвідношення між індивідуальним (одиничним) і загальним. Навколо цієї проблеми велися постійні дискусії між номіналістами та реалістами, що стало основою для формування логіки в цілому і системи логічної аргументації зокрема. Це підтверджує «онтологічний аргумент» *Ансельма*, який був і залишається каменем спотикання для різних філософських підходів і концепцій. Історія цього аргументу і пов'язаної з ним полеміки демонструє, з одного боку, постійне тяжіння метафізики до раціонально допустимого виходу за межі феноменального світу, а з іншого – труднощі і небезпеки, що несуть найменші помилки на цьому шляху. Аргу-

мент заснований на розділенні двох способів існування речі – у розумі (*in intellectu*) і у дійсності (*in re*), а також наступним їх співставленням (передбачається, що друге більше першого).

Кожний із середньовічних філософів доклав зусиль до розвитку логіки у процесі метафізичних міркувань. Заслугує уваги логічна аргументація *Аквіната* в його п'яти доказах буття Бога, аргументи в дискусіях номіналістів та реалістів. З появою некласичних логік і нестандартних семантичних підходів багато питань буття, існування, істини, мислення були сформульовані більш точно. Також це сприяло пред'явленню більш високих стандартів ясності та обґрунтованості до аргументів, доказів і умовиводів, що вибудовуються з використанням цих понять.

### **1.3. «Універсальний сумнів» картезіанства як основа раціональної аргументації**

У протистоянні аргументів реалізму і номіналізму вчення *Арістотеля* значно краще вписувалося в християнську схему, ніж платонізм. Такий союз філософії та теології був актуальним допоки допускалося, що розум певною мірою може підкріплювати віру. У XIV ст. почала стверджуватися думка, що розум і віра взаємно не співмірні, що спричинило поступове «згасання» середньовічних поглядів. Таким чином, філософія позбувалася свого впливу і значення у сфері теології. Звільнивши логіку віри від усіх можливих зв'язків з логікою раціональних досліджень, пізня схоластика спрямувала філософію до секуляризації. Починаючи з XVI ст., церква вже більше не могла диктувати свої умови в інтелектуальній та науково-пізнавальній сфері.

В епоху соціальних змін вступ релігійних принципів в суперечність з науковими відкриттями змушує релігію змінювати свою позицію, оскільки в нових реаліях віра не повинна конфліктувати з розумом. У своїх зусиллях удосконалити раціональне пояснення релігійного догмату філософи-схоласти постали перед необхідністю звертатись до нових логічних доведень. Ефектом подальшої дії цих вправ було удосконалення логіки дискурсів, що була успадкована мислителями наступних епох. Розробка «механізмів логічної аргументації, можливо, є найбільш цінним досягненням схоластики»<sup>132</sup>, – підкреслює *Б. Рассел*. Закономірно, що результати досвіду і наукових досліджень були недооцінені в епоху, яка була більш стурбована Богом і його трансцендентністю, ніж проблемами реального світу. На протигагу Середньовіччю мислителі епохи Відродження і Нового часу поставили людину в центр світобудови. Саме у такому контексті людська діяльність цінується заради самої



себе і завдяки цьому наукові дослідження досягають значних результатів. «І лише в епоху Відродження, коли людина бачить в собі творця, її творча діяльність набуває в її власних очах відтінок *сакральності*: у своїй діяльності людина тепер не просто задовольняє свої партикулярно-земні потреби – вона творить світ, красу, творить найбільш високе, що є в світі – *саму себе*»<sup>133</sup>, – зазначає *П. П. Гайденко*.

Епоха Відродження надзвичайно багата за своїм змістом. В Італії це натурфілософські системи *П. Помпонаці*, *Б. Телезіо*, *Д. Бруно*, *Т. Кампанелла*, світ геніальної творчості *Леонардо да Вінчі*, *Мікеланджело*, відомі відкриття *Р. Аеріколи*, *Г. Галілея* та ін. Не можливо залишити без уваги те, що у цей історичний період *М. Копернік* опублікував свою книгу, *Христофор Колумб* відкрив Америку, а *Й. Гутенберг* сконструював друкарський верстат. Те, що можна назвати наукою Відродження, представленою в логіко-математичних методах пізнання світу і його позитивних результатах – констатація будови космосу, сонячної системи і Землі, як і логіко-концептуальні форми такої констатації, – все це «рухалось із країни в країну, процес був незворотним і значною мірою для Європи – єдиним. Тому наукові ідеї, які стали елементами руху пізнання, ідеї, які в подальшому модифікувалися, але вже не могли бути відкинуті, можна вважати ідеями Відродження»<sup>134</sup>. Із них починається епоха Нового часу (Модерну).

Якщо розглядати Відродження з боку підготовки логіки розвитку класичної науки, то ренесансна культура і культура XVII століття, натурфілософія XVI століття і класична наука знаходять собі місце «в часовому каузальному ряду незворотної еволюції, в якій *пізніше* не може бути тотожним *раніше*. Ця незворотна еволюція – зовсім не логічний ряд. Незворотність часу слугує аргументом проти панлогізму скрізь – і в уявленнях про космічну еволюцію, і про еволюцію культури. Перехід від Відродження до Нового часу в *пізнанні* світу був водночас переходом в його *перетворенні*»<sup>135</sup>. Іншими словами – це був перехід до всього нового. Порівняно з Відродженням межа між старим і новим в науці XVII століття стає часовим інтервалом, а творчість мислителя здається більш єдиною; аргументи і теоретичні висновки *Г. Галілея*, *Й. Кеплера*, *Р. Декарта* і *І. Ньютона* пов'язані між собою логічною дедукцією та логікою експерименту. Традиція Відродження також простежується в «Діалозі» *Г. Галілея* і «Космографічній таємниці» *Й. Кеплера*. Аргументи проти нерухомості як синоніму досконалості в «Діалозі» і весь емоційний, ренесансний тон цього твору, як і надихаюча природу «музика сфер» *Й. Кеплера*, – це вже не натурфілософія Ренесансу, а наука Нового часу. У цей період розпочинається «прямий і явний послідовний перехід – зазначає *Б. Г. Кузнецов*, – від криволінійної космічної інерції *Галілея* до прямолінійної – *Декарта*, до динамізму *Ньютона* як синтезу

прямолинійної інерції, а також прискорений перехід від однорідності простору до однорідності часу, тобто збереження енергії, і далі, в рамках епілогу класичної науки, до однорідності простору-часу»<sup>136</sup>.

Визначальною орієнтацією філософії Нового часу є *раціоналізм*, пов'язаний впливом *Р. Декарта*. Поставивши за мету реформувати всю попередню філософію і готуючи місце для нової, вчений-мислитель не знаходить в попередніх вченнях таких положень, які не можна було б заперечити, а на такій недостатньо міцній основі неможливо будувати нічого ґрунтовного, фундаментального. З позицій своєї логіки він критикує ренесансне «всезнання» – таку форму знання, де багато неперевіреного, ймовірного, вірогідного, оскільки, на його думку, правдоподібними судженнями, наскільки б вони не були проникливі та передчували істини, сумніви подолати неможливо.

Такий підхід, на наш погляд, має витоки в пантеїзмі видатного мислителя епохи Відродження *Миколи Кузанського*. Його головна праця має досить красномовну назву – «Про вчене незнання». Згідно з логікою міркувань *М. Кузанського*, людський розум – це складна система пізнавальних здібностей, головними з яких є три: *почуття* (sensus) разом з уявленням (vis imaginative), *розсудок* (ratio) і *розум* (intellectus). Розсудок мислитель розглядає як посередника між почуттям і розумом.<sup>137</sup>

Якщо в онтологічному плані *М. Кузанський* вирішував проблему «універсальї» в аспекті помірною реалізму, згідно з яким, загальне існує об'єктивно (хоча лише в самих речах), то в гносеологічному плані роди і види розглядаються концептуалістично, як такі, що виражені словами у результаті діяльності розсудку і постають результатом його логічно-аналітичної та узагальнюючої діяльності. Без такої діяльності неможливим є наукове знання, насамперед найбільш достовірне – математичне, оскільки число виникає як «розгортання розсудку». Хоча математичне знання в принципі є розсудковим, *М. Кузанський* був схильний пов'язувати його з усією сферою розуму (mens), етимологічно зводячи його до дієслова «вимірювати» (mensorare). Раціоналізм *М. Кузанського* проявляється не лише в піднесенні математики, але і у відповідній оцінці логіки, оскільки «логіка є не що інше, як мистецтво, в якому розгортається сила розсудку. Тому ті, хто від природи сильні розсудком, в цьому мистецтві процвітають»<sup>138</sup>.

Найбільш повно аргументацію *М. Кузанського* щодо обґрунтування раціоналізму використано в його вченні про співпадання протилежностей, що переростає в глибоку діалектику істини. Суть її полягає в положенні, згідно з яким, істина невіддільна від своєї протилежності – *заблудження*, через що справжні сутності речей є недосяжними. Цей аргумент агностицизму філософ вводить у більш широку концепцію *вченого (знаючого) незнання*. Розум, який осягає співпадання протиле-

жностей і керується концепцією «вченого незнання», повністю позбавлений обмеженостей розсудку, оскільки «розум відноситься до розсудку, як Бог до розуму»<sup>139</sup>. Подолання догматичної обмеженості розсудку, що досягається розумом, сприяє, як показує логіка доведення *М. Кузанського*, розумінню істинності у ролі процесу все більшого заглиблення пізнання на шляху до недосяжного абсолюту.

У контексті останнього може йтися про перехід до філософії нової якості – власне новоєвропейської, модерної, адже мислителі Відродження – це мислителі перехідного періоду. Їх філософії в цілому були надто «надихаючими» (*Б. Рассел*), але розповсюдження нового знання, книгодрукування, оновлення античних традицій *Піфагора* і *Платона* сприяли розвитку великих філософських систем Нового часу. Під впливом античних способів мислення почалася «велика наукова революція... Настав час сказати (в якості реакції на надзвичайну зосередженість на суто логічній стороні дедукції) що-небудь про матеріал спостереження, без якого емпіричне дослідження залишилось би безрезультатним. Старий аристотелівський інструмент, або *органон*, силогізму не міг слугувати прогресу науки»<sup>140</sup>. Потрібен був *новий органон*, з аргументацією і необхідністю якого, а також з чітким формулюванням проблем якого, виступив англійський учений і філософ *Ф. Бекон*.

З точки зору англійського мислителя, віра і розум мають свої турботи, а єдина функція, яка відводиться розуму в сфері релігії – виводити наслідки із принципів, що приймаються на віру. Щодо систематичних занять наукою, то *Ф. Бекон* підкреслював необхідність нового методу як інструмента відкриттів для заміни очевидно недієздатної теорії силогізму. Такий інструмент він виявив в своєму новому варіанті індукції. Цей метод став головним аргументом в доказах *Ф. Бекона*. Однак, як зазначає *Б. Рассел*, «незважаючи на інтерес до наукових досліджень, *Ф. Бекон* практично пропустив всі найважливіші досягнення свого часу»<sup>141</sup>.

Індуктивний метод *Ф. Бекона* став основою створення як нової науки, так і нової логіки. Учений аргументує необхідність створення нової науки, завдання якої полягатиме у спрямуванні всіх зусиль на шлях відкриттів і винаходів. А для цього потрібно дати наукам зняряддя – логіку винаходів. Наявність такої логіки призведе до того, що розвиток наук піде «правильним шляхом, наукові відкриття і винаходи перестануть бути справою випадку, вони будуть здійснюватися систематично за певним планом і строго науковим методом»<sup>142</sup>.

Логіка *Ф. Бекона* «тісно переплетена з гносеологією, – зазначає *А. Є. Конверський*, – оскільки він ставить задачу показати, що логіка – це зняряддя саме пізнання, а не мистецтво ведення дискусій, не основа процесу спілкування, не сума формальних правил, за якими відбувається обмін думками між індивідами»<sup>143</sup>.

На відміну від *Аристотеля*, який боровся з софізмами (надуманими логічними помилками), *Ф. Бекон* вів боротьбу з «привидами» або «ідолами» (труднощами, що виникають у процесі пізнання). Метафори, якими філософ означає «ідолів» («ідоли роду», «ідоли печери», «ідоли ринку», «ідоли театру»), виступають своєрідними аргументами, які допомагають не лише зрозуміти сутність заблуджень, але й доводять, що досягнення істинного знання вимагає копійки пізнавальної діяльності, допомагає у якій індукція, що визначає причину речей.

Важливою для європейської культури мислення і логіки пізнання, як і для філософії в цілому, стала творчість *Р. Декарта*. Його досвід, ідеї та їх чотирьохсотлітня апробація визначили для інтелектуальної спільноти необхідність зрозуміти і переосмислити суб'єктно-об'єктне бачення світу, побачити його історичність, зрозуміти, коли і як світ ствердився в цьому аспекті і чи надовго, усвідомити можливості та межі цього укоріненого у всій європейській культурі осмислення – це фундаментальне евристичне завдання. Картезіанська установка на застосування раціоналістичного методу в сфері метафізики відкрило нові можливості для ясності, чіткості та доказовості основоположень. «Прагнення *Декарта*, – зазначає *В. Є. Самсонов*, – внести у філософію достовірність, аподиктичність і очевидність, що властиві геометричним істинам, призвело до вироблення того способу філософування, який пізніше назвуть трансцендентальним»<sup>144</sup>. Іншими словами, бажання обґрунтувати філософію як строгу науку, разом з усвідомленням «трансцендентального факту», неминуче призвело до нової філософії, логіки і нового методу філософування.

З точки зору *Р. Декарта*, строга наука повинна базуватися на «точному знанні», якого можна досягти за допомогою інтуїції або вивести дедуктивно? Вчення про метод відповідає на питання про те, як користуватися інтуїцією та дедукцією. Під методом *Р. Декарт* розумів достовірні правила, дотримання яких ніколи не дозволить прийняти хибне за істинне. Потрібно заперечити скептицизм і догматизм, і, відкинувши непотрібні нашарування, знайти «твердий ґрунт» для філософії та науки. Філософ наголошував, що перед тим, як пізнавати Бога, душу і оточуючий світ, необхідно дослідити сам «чистий розум», оскільки нічого неможливо пізнати раніше за розум, оскільки від нього залежить пізнання всього іншого, а не навпаки. Для цього потрібно визначити «межі розуму», оволодіти «першими причинами», а також дослідити «засоби пізнання» розуму. Ті, хто шукає «прямий шлях до істини, не повинні займатися жодним предметом, відносно якого вони не можуть володіти достовірністю, рівною достовірності арифметичних і геометричних доказів»<sup>145</sup>, – писав *Р. Декарт*.

Починаючи дослідження умов можливості досвіду, *Р. Декарт* свідомо приймає установку стосовно трансцендентальної філософії (мета-теорії), яка являє собою спробу рефлексії на можливі інтерпретації досвіду, його передумови і значущість. Вона є намаганням усвідомити досвід як можливий, на якому можна було б ствердитись раз і назавжди. Досвід, який пройшов через рефлексію трансценденталізму, відкриває нові перспективи трансцендентного пізнання, наявність якого так прагнули довести представники середньовічної схоластики. «Я завжди вважав, що існує два основних питання серед тих, які необхідно доводити скоріше за допомогою аргументів філософії, ніж теології, – заявляє *Р. Декарт*, – хоча нам, людям віруючим, достатньо бути впевненими в існуванні Бога і в тому, що душа не помирає разом з тілом, невіруючих, скоріше всього, неможливо переконати в жодній релігії і навіть моральній гідності без попереднього доказу, за допомогою природного розуму, цих двох положень; адже оскільки в цьому житті вади часто одержують більш високу нагороду, ніж добродійності, небагато хто віддав би перевагу істинному на протигагу корисному, якби не боялися Бога і не очікували в майбутньому потойбічного існування»<sup>146</sup>.

Отже, *Р. Декарт* хоче пізнати Бога і душу (як його середньовічні попередники), однак для цього необхідно обґрунтувати їх існування (у першому випадку), і безсмертя (у другому). На думку мислителя, теологи стверджують, що пізнати Бога і довести його існування за допомогою природного розуму значно простіше, ніж вивчити значну кількість речей, Ним створених. Схожу проблему сформулював *Б. Паскаль* – молодший сучасник *Р. Декарта*, відомий французький мислитель і предтеча екзистенціалізму. Оскільки християнин, вказує *Б. Паскаль*, не може пояснити причини своєї віри, то це ставить його (і кожного віруючого) перед дилемою: «Бог є; Його немає». Але на який бік стати? Розум тут нічого доказати не може, оскільки ці питання розділяє «нескінченний хаос». На краю цієї нескінченної відстані «грається гра, в якій випадає орел або решка. На що ви поставите? Розумом ви не можете вибрати ні те, ні друге; розумом ви не можете відмовитися ні від того, ні від другого»<sup>147</sup>.

Для *Б. Паскаля* теологія (а також віра в Бога) належить до тих дисциплін, де роль авторитета є максимальною, а роль розумного доказу – мінімальною. Адже існування Бога відчувається насамперед «серцем», і без такого відчуження немає «живого Бога». Через це *Б. Паскаль* як вчений (математик і механік) не може обійтись без спроб раціонального доказу Божественного буття. У зв'язку з цим і з'являється аргумент, який одержав назву «*парі Паскаля*», суть якого полягає у виборі. «Не сваріть же за помилку тих, хто зробив вибір, адже ви про нього судити не можете. Ні; але я їх докоряю не за те, що вони зробили такий вибір,

але за те, що вони взагалі вибір зробили, тому що і той, хто вибрав рішкку, і другий однаково помиляються, тобто вони обидва помиляються; правильно було б взагалі не заключати парі»<sup>148</sup>. Але все таки заключати парі ми змушені. У результаті потрібно обирати, зважаючи на те, де менше шкоди. «Ви можете втратити дві речі: істину і благо, і дві речі ви можете поставити на кін: ваш розум і вашу волю, знання і блаженство, і двох речей боїться ваша природа: заблудження і нещастя. Але оскільки вибирати потрібно обов'язково, то для вашого розуму за будь-якого вибору шкода буде однаковою. Цей доказ відпадає. Але ваше блаженство? Порівняємо виграш і втрату, якщо ви поставите на решку, тобто на Бога. Розглянемо дві можливості: якщо ви виграєте, то виграєте все, а якщо втрачаєте, не втрачаєте нічого: робіть же свою ставку швидше»<sup>149</sup>. Тобто той, хто ставить на відсутність Бога, він втрачає своє життя, яке і так кінечне, а той, хто ставить на існування Бога, може виграти все, тобто «нескінченно щасливе і нескінченне життя».

Аргументація *Б. Паскаля* – це логіка віруючого мислителя, який прагне довести реальність трансцендентного, що для нього особисто є смыслом життя. Для теології не можуть застосовуватися наукові підходи і розумні докази. Математика, фізика, медицина, архітектура та інші науки відкривають і досліджують різні істини, спираючись на почуття, розум, досвід і міркування. Рівень переконаності в істинах цих наук прямо пропорційний здібності кожного, хто ними володіє, до їх самостійного відтворення і доказу. Саме в цих науках, на думку *Б. Паскаля*, домінує аксіоматико-дедуктивний метод пізнання і система аргументів і доказів, що йому відповідає. Саме цей метод і застосовує філософ у своєму відомому «парі».

Логіка міркувань *Р. Декарта* дещо інша. Філософ не застосовує аргумент, подібний до «парі» *Б. Паскаля*, який прагне довести переваги віри в Бога. Йому необхідно дослідити, яким саме чином виникає подібний доказ. У *Р. Декарта* такий спосіб аргументації та пізнання, безумовно, викликає інтерес, оскільки він вже давно зайнятий боротьбою з невикоріненим і повсюдним скептицизмом. Вирішенню цього завдання сприяє розроблений і застосований ним в науці новий раціоналістичний метод, що повинен дати ясне і чітке знання «речей мінливих». Тепер настав час спрямувати цей метод на метафізику та її головні питання. Для того, щоб їх вирішити, надати найбільш достовірні докази, *Р. Декарт* розпочинає побудову строгої науки і пошук «очевидності та достовірності»<sup>150</sup> як аргументів в досягненні істини (достовірного знання).

Вивчаючи трансцендентальні установки *Р. Декарта*, німецький дослідник *Ф. Бауер* вказує на те, що «більшість із наявних тлумачень *Декарта* належать до розповсюдженої альтернативи реалістичної або ідеалістичної інтерпретації (останню часто помилково ототожнюють з

трансцендентальною). Обидві інтерпретаційні установки не враховують основоположної системної думки *Декарта*, оскільки не беруть до уваги, що його перші принципи системи є апіорною єдністю суб'єкта і об'єкта, мислення і буття, на що в той же час орієнтується методичний процес філософської рефлексії»<sup>151</sup>. Якщо в ці принципи і визначений ними метод інтерпретатор привносить винятково форму представлення для конституції суб'єкта або об'єкта, то вони з необхідністю повинні втрачати те, що мали в своєму первісному характері (змісті).

Стосовно проблеми «апіорної єдності», то вона породжена новочасовим переворотом у філософії та того пріоритету, який надавався суб'єкту і його можливостям у процесі пізнання. Для прикладу можна розглянути визначення *Р. Декартом* відмінності трьох видів ідей – вроджених, набутих і утворених самим індивідом. Декартівське поняття «вродженого» має спрямований характер і рухається від суб'єкта до об'єкта. Воно має відношення до ролі суб'єкта у здійсненні пізнання, тому апіорними можуть бути названі «динамічні» форми іннативізму, але не традиційний іннативізм. Це впливає із пояснення *Р. Декарта* щодо принципової різниці між його власним (сучасним) іннативізмом і старим його значенням: «Я ніколи не писав і не вважав, – міркує *Р. Декарт*, – начебто розум має потребу у вроджених ідеях, які є чимось відмінними від його здатності мислення; але коли я зазначав, що володію деякими думками, які я отримав не від зовнішніх об'єктів і не завдяки самовизначенню моєї волі, а винятково завдяки властивій мені здатності мислення, то, оскільки я відрізняв ідеї, або поняття, що є формами цих думок, від інших, *зовнішніх*, або *утворених*, я назвав перші з цих ідей *вродженими*»<sup>152</sup>.

Іннативізм стає апіорним досягненням суб'єкта пізнання, очікуючи внутрішньо присутній (а не набутий) потенціал у процесі побудови системи пізнання. Природна налаштованість до «побудови пізнання і потенціальний характер суб'єктивної здатності постають єдиними вродженими елементами; вони і утворюють нове *a priori* Нового часу»<sup>153</sup>. Цей вид іннативізму, що належить до вроджених здібностей, проходить через всю новоєвропейську філософію.

Прагнучи обґрунтувати нову філософію у парадигмі трансценденталізму, *Р. Декарт* аргументує вирішення проблеми: для розкриття таємниць природи потрібно поставити питання, чи достатньо людського розуміння для їхнього розкриття. Отже, сутність «речей» (світу) ми можемо дослідити не раніше, ніж після досконалого вивчення «чистого розуму», оскільки пізнання речей йде лише за «пізнанням чистого розуму». Тому перед тим, як розпочати пізнання речей, створених природою і людиною, потрібно «звільнити своє уявлення від усіх недосконалих ідей, які існували в ньому раніше, серйозно взятися за формування

нових ідей, використовуючи для цього всі здатності свого розуму»<sup>154</sup>. Так виникає концепція «універсального сумніву», в якій сумнів стає методом.

Завдання методичного сумніву, або очищення свідомості (трансцендентальної редукції), визначене в «Міркуванні про метод», полягає в наступному: займаючись пошуком істини, необхідно «відкинути як безумовно неправдиве все, в чому міг побачити найменший привід до сумніву і побачити, чи не залишиться після цього в моїх поглядах чогонбудь вже цілком безсумнівного»<sup>155</sup>. Адже лише те, що не викликає сумніву (безсумнівне) може бути покладене в основу кожної науки, в т. ч. і метафізики. На основі цього *Р. Декарт* міг цілком правомірно сказати: «З приводу кожного предмету я розмірковував особливо про те, що може зробити його сумнівним і ввести нас в заблудження, і разом викорінював з мого розуму всі заблудження, які раніше могли виникнути. Але я не уподібнювався, однак, тим скептикам, які сумніваються лише для того, щоб сумніватися, і прикидаються такими, що перебувають в постійній нерішучості. Моя мета, навпаки, полягала в тому, щоб досягнути впевненості і, відкинувши невпевненість, знайти твердий ґрунт»<sup>156</sup>.

Таким чином, *Р. Декарт* бореться із скептицизмом за допомогою самого скептицизму, тобто методом «від супротивного»: сумніваючись у всьому і відкидаючи все те, у чому можна засумніватися, він знаходить першооснову достовірності людського пізнання. У методологічному плані філософ пішов далі скептицизму: якщо мета скептика полягала в тому, щоб поставити в глухий кут свого супротивника, утриматися від судження, то *Р. Декарт* до крайності радикалізував сумнів, перетворивши його в аргумент доказу.

У систематизованому вигляді цілі методичного сумніву викладено на початку «Начал філософії», де говориться, що оскільки ми вносимо різні судження про світ речей раніше, ніж оволоділи своїм розумом, то «нас відволікає від істинного пізнання багато забобонів; очевидно, ми можемо позбутися від них лише, якщо хоч раз в житті постараємось засумніватися у всіх тих речах, по відношенню до достовірності яких ми відчуваємо хоча б найменшу підозру... До того ж, корисно вважати речі, в яких ми сумніваємося, хибними, щоб тим самим ясніше визначити те, що найбільш достовірне і доступне пізнанню... Але цей сумнів повинен бути обмежений лише сферою споглядання істини»<sup>157</sup>. Остання фраза пояснює топологію і філософське значення процедури сумніву. Йдеться про те, що звичайна (повсякденна) установка свідомості базується на сприйнятті дійсного світу як суцього, що завжди «зі мною і навколо мене». Реальність суцього така, якою вона задає себе для суб'єкта. Очевидно, що така форма свідомості завжди наповнена і не-



достовірними судженнями, і хибними думками та враженнями, і некритично сприйнятими «знаннями», і сумнівними положеннями. До того ж, вона не може включити в себе нічого іншого. Трансцендентальна редукція проводиться лише для того, щоб вийти з цієї повсякденної (природної) установки і увійти в сферу трансцендентальної свідомості. Адже «сумнів», який охоплюється також як «інтелектуальний» предмет, з необхідністю «вимагає джерела всієї мисленнєвої визначеності суб'єктивній основі пізнання, в чистому інтелекті»<sup>158</sup>. Відповідно, методичний сумнів являє собою особливу рефлексивну процедуру, метою якої є дійти до справжнього філософського мислення і виявити там очевидні та переконливі першооснови, завдяки яким зростає ясне і чітке достовірне знання.

Але яке знання потрібно вважати безпосередньо достовірним? Аргументом його достовірності постає процедура постановки під сумнів усіх своїх знань, але при цьому я не можу сумніватися в тому, що я мислю себе тим, хто сумнівається. Отже, я мислю. А це означає, що я існую. *Cogito ergo sum*. Це і є той аргумент, на основі якого об'єктивне знання, яке піддали сумніву, повинно бути відновлене, у результаті чого воно буде характеризуватися систематичним зв'язком і достовірністю. Стверджувати, що «Я мислю» означає «мислити про мислення», а це передбачає самосвідомість, тобто «Я». Лише самосвідомість засвідчує мислення, що дає *Р. Декарту* право констатувати безсумнівний факт існування самосвідомості. А самосвідомість є результат простого безпосереднього звернення свідомості до себе. «Пряме ж звернення до наявного безпосереднього знання про самого себе, або, що те ж саме, до себе як безпосередньо присутнього, є рефлексія»<sup>159</sup>, – вказує *Т. М. Рябушкіна* в своїй ґрунтовній праці «Пізнання і рефлексія». Самозвернення надає можливість для встановлення мислення індивіда. Це є першою передумовою філософії *Р. Декарта*.

Подальша логіка міркувань показує, що самосвідомість, ця абсолютна достовірність «Я», для суб'єкта постає умовою, без якої взагалі нічого не могло бути. Самозвернення стверджує наявність мислення і підтверджує *реальність* існування «Я-свідомості». Саме тут прихована друга передумова філософії *Р. Декарта*, яка полягає «в первісному покладанні», в оберненні «свідомості на себе», що дозволяє з аподиктичною очевидністю встановити: «Я мислю». Таке самозвернення у філософії Нового часу отримує назву рефлексії»<sup>160</sup>. Отже, *Р. Декарт* доводить, що свідомість безпосередньо доступна для рефлексії, тобто рефлексія, по суті, має характер безпосереднього знання. А знання – це завжди аргумент, і рефлексія постає аргументом достовірності «я мислю». Рефлексія є прямим зверненням до себе як безпосередньо існуючого (до наявного безпосереднього знання про самого себе).

Аргументація *Р. Декартом* своєї позиції показує, що передумова достовірності рефлексії тісно пов'язана з передумовою достовірності безпосереднього знання. Безпосередня достовірність забезпечується безпосередньою присутністю того, кого пізнають. Але безпосередньо бути присутнім, завжди бути з суб'єктом може лише він сам (той, кого пізнають). Тому саме з актом самопізнання насамперед пов'язується безпосередня достовірність. *Р. Декарт* доводить, що «достовірність уявлення полягає в ясності – наявності перед уважним духом і відкритості йому, і чіткості – відмінності уявлення від інших уявлень. Оскільки ясність як критерій достовірності зумовлена наявністю об'єкта, або безпосередністю наших уявлень, остільки знання про “Я” повинно бути достовірним, адже ніщо не стоїть перед нами так безпосередньо, як наша власна істота»<sup>161</sup>.

Аналіз декартівського *cogito* показує послідовне обґрунтування саморефлексії. Нехай на світі нічого немає – ні неба, ні землі, ні думок, ні тіл, але оскільки я себе в цьому переконав, а все ж існую. Нехай мене вводять в заблудження надзвичайно могутній і хитрий, але оскільки він мене обманує, я існую. Таким чином, «кожного разу, як я проголошую слова “Я є”, я існую або сприймаю це висловлювання розумом, воно за необхідності буде істинним»<sup>162</sup>. Отже, *Р. Декарт* чітко доводить, що перша істина «Я є» не має потреби в якій-небудь підтримці. Поки я мислю, я не можу сумніватися у власному існуванні. Поки я стверджую, що існую, я дійсно існую.

Знайдена і доведена *Р. Декартом* у ролі безпосередньо достовірної теза – «*cogito ergo sum*» – є результатом саморефлексії. Дійсно, *cogito* не є лише безпосередньою самосвідомістю, а і самосвідомістю, що сама себе засвідчила. Аргументація стосовно *cogito* є результатом застосування певного методу пошуку основи філософії, а рефлексія «стає у *Декарта* органом самообґрунтування філософії»<sup>163</sup>. Як зазначає *Р. Шефер*, *cogito* містить в собі елементи як інтуїції, так і судження, вбачає дискурсивно-загально-значущий елемент самосвідомості в тому, що воно є не лише внутрішньою, але й інтерсуб'єктивною достовірністю, інакше вона була б занадто легким здобутком скептика, щоб претендувати на роль першого принципу. Йдеться про те, що «*cogito* як артикульоване судження означає... в собі диференційований, умовний зв'язок думок»: «тільки тоді, коли я мислить, воно повинно з необхідністю існувати»<sup>164</sup>.

Якщо говорити про рефлексивну констатацію істинної самосвідомості, то, як доводить *Р. Декарт*, істина не є результатом якого-небудь відношення, наприклад, відповідності знання і дійсності. Адже саме відношення, для того, щоб воно могло бути верифікованим, повинно бути істинним, тобто очевидним. Оскільки безпосереднє (наявно існуюче) є

істинним, рефлексивне свідчення в істинності будь-чого виявляється одночасно і контролюючим безпосереднє знання, і «прив'язаним» до нього. Щоб бути істинним, рефлексивне саме повинно бути безпосереднім, тому рефлексія у *Р. Декарта* і постає нічим іншим, як «природним світлом», яке безпосередньо засвідчує істинність безпосередніх даних. Саме безпосередністю рефлексії пояснюється зазначений *М. Гарнцевим* факт: розрізняючи інтуїцію (одержання ясної та чіткої ідеї) і «природне світло» свідчення в її істинності, *Р. Декарт* часто використовував вираз «інтуїція розуму» і «природне світло розуму», доводячи їх «близькість за змістом, а іноді їх взаємну заміну одного»<sup>165</sup>.

Окрім очевидності «Я існую», є й інші очевидності, достовірність яких *Р. Декарт* доводить через модуси мислення. Якщо їх розглядати поза відношенням до їх репрезентативної цінності, самі по собі вони істинні. В цьому сенсі правильним є не лише положення «Я мислю», але і «Я відчуваю», «Я уявляю», «Я бажаю». Навіть якщо мені лише сниться, аргументує філософ, що я бачу світло, чую звуки, відчуваю шар, попри те достовірним є те, що мені здається, начебто я бачу, чую, зіграваюся. Хоча все те, що я сприймаю за допомогою почуттів, поза мною може виявитися нічим, однак почуття як спосіб (modus) мислення я з впевненістю можу вважати своєю внутрішньою властивістю. Те саме можна сказати стосовно інших модусів мислення: уявлення, бажання і розуміння. «Я не можу помилятися на рахунок того чи уявляю я щось, бажаю я щось, а також на рахунок того, чи стверджую я щось або ні»<sup>166</sup>.

Таким чином, у *Р. Декарта* рефлексія як метод пізнання суб'єктом самого себе постає аргументом того, що має характер безпосереднього знання. Достовірністю рефлексії пояснюється в декартівській філософії положення: лише теперішнє реально існує, оскільки лише воно *актуально усвідомлюється*. Але яким чином? На думку *Р. Декарта*, аргументом на користь того, що нас не обманюють очевидності по відношенню до світу, є Бог. Але існування Бога, покликане дати «Я» опору в пізнанні існування тіл (світу), виокремлюється зі свідомості: лише з того, що я існую і маю ідею найдосконалішої істоти, тобто Бога, впливає з повною ясною, що Бог також існує. З точки зору *П. Рікьора*, це є «колом в міркуванні»<sup>167</sup>.

Насправді *Р. Декарт*, який говорив, що достовірність кожної нашої думки, окрім тези «Я існую», засновується на твердженні про існування Бога, забуває про це і починає його доводити. Тобто в міркуваннях філософа має місце не «коло», а перенос методу самопізнання (рефлексії) на пізнання. Усе, що не є «Я», включаючи Бога мислитель хоче аргументовано довести і пізнати за допомогою того ж методу, що і свідомість. Доводити існування Бога для *Р. Декарта* означає показати, у чому полягає ясна і чітка ідея Бога. Те, що ця ідея не може бути отримана від

мене самого, вже не вимагає доказів, а є простою очевидністю. «Не з простої ідеї Бога, – зазначає *К. Фішер*, – виводиться його існування, а з вродженої ідеї, що в якості або дії Бога є виразом божественного почуття в нас. Із цієї вродженої ідеї Бога вивести його існування означає те ж саме, що з буття Бога в нас пізнати буття Бога. Це не опосередкований умовивід, а безпосередній висновок, не силогізм, а просто достовірність»<sup>168</sup>.

З одного боку, стало положення *cogito* потрібно розуміти як основу положення «*Deus cogitatur*», а з іншого – ідея безкінечного не може бути лише запереченням кінечного, оскільки вона первинна. Отже, безпосередня достовірність нашого власного існування і безпосередня достовірність існування Бога утворюють дві сторони одного і того ж споглядання. Однак головний мотив аргументації *Р. Декарта* полягає в тому, що відносно світу речей я не можу бути впевнений навіть в своїй впевненості, якщо вона не буде доповнена божественною істинністю. У *Р. Декарта* Бог, по суті, безпосередньо присутній в свідомості людини. Але реальність Бога не може полягати лише в цій присутності, оскільки це не відповідає поняттю про Бога. Як же тоді можлива безпосередня очевидність Бога для нас? Відповідь може бути лише така: існування людського «Я» полягає лише в «наявності (присутності) в свідомості Бога»<sup>169</sup>.

У контексті цих міркувань постають наступні питання. Як *Р. Декарт*, засновник раціоналізму, від реального суб'єкта перейшов до емпіричного, а потім до *cogito*? Які способи аргументації він використовував? Чому, не застосовуючи поняття «суб'єкт» в сучасному розумінні, однак змістовно сформував цю категорію, як і в цілому суб'єктно-об'єктний підхід в метафізиці? Яку роль в цьому процесі відіграло «Я» і в чому полягає його природа в *cogito*? Це тим більш важливо, вважає *Л. Мікешина*, що *Р. Декарт* ще не «користувався категорією трансцендентального суб'єкта, хоча, скоріше, останній вже просвічувався в створеному ним понятті філософського Бога і накреслювався в *cogito*»<sup>170</sup>.

У своїх текстах *Р. Декарт* концептуально доводить право на існування і взаємодію різних «Я», кожне з яких значуще і необхідне для його філософії. Це авторське «Я», також «Я» як «*res cogitans*», «Я» як пізнаюче саме себе, «Я» як те, що пізнає «*res extensa*» – природу, речі; нарешті, «Я» в «*cogito ergo sum*» – головний результат його метафізики. Авторське «Я» філософа присутнє явно, відкрито у всіх його текстах, воно не відчужене від тексту, від предмета міркування і від читача. Авторське «Я» існує в текстах як запитуюче, репрезентуюче реально себе, експлікуюче свої заблудження, сумніви. Останнє стає для нього принциповим, оскільки сумнів набуває статусу метода. Це «Я» не амбітне,

воно відкрито говорить про себе, свої недоліки і проблеми. Особливість авторського «Я» *Р. Декарта* полягає в тому, що відповідно до нового типу філософування, подолання схоластичної манери, він детально описує своє духовне становлення і епізоди інтелектуального та емоційного життя. «...Я продовжував вправи у прийнятому мною методи... Прагнучи взагалі розташовувати свої думки відповідно його (методу – *Л. К.*) правилам, я час від часу відводив декілька годин спеціально на те, щоб вправлятися у застосуванні методу до складних проблем математики...»<sup>171</sup>.

Специфіка декартівського «Я» полягає в тому, що воно прагне виокремитися, протиставити себе всім іншим «Я» і всьому світу, який постає не просто як особливість його текстів, біографії, особистості, але і «як основа картезіанської методології»<sup>172</sup>. По суті, виникає проблема не авторського «Я», але «Я» як емпіричного індивіда, репрезентованого самим філософом. Значну роль таке «Я» відіграє у процесі розроблення і дослідження принципів людського пізнання. Філософ спеціального зазначає: «...Коли я уважно розглядаю самого себе і досліджую характер своїх помилок (які лише і вказують на мої недосконалості), я помічаю, що вони залежать від двох сукупних причин, а саме від моєї пізнавальної здатності до відбору... – тобто водночас від мого інтелекту і моєї волі»<sup>173</sup>.

Мислитель глибоко переконаний, що «немає більш плідного заняття, як пізнання самого себе» і, що він повинен мати «сміливість судити по собі про інших»<sup>174</sup>, хоча і не приводить скільки-небудь переконливих аргументів на користь цього твердження. Виявити правомірність такого прийому є важливим завданням, оскільки одиничний суб'єкт розглядається як конкретний «випадок» пізнання. Причому «Я» постає як інтелектуальне уявлення про самого себе, але не якості якого-небудь безпосереднього відчуття і сприйняття. Це підтверджується доказами самого *Р. Декарта*, зокрема, про розуміння самого себе, яке здійснюється його емпіричним «Я». Сприйняття кожного предмету є «не баченням, не сприйняттям, не уявленням, а лише чистою умоглядністю, що може бути або недосконалим і нечітким, яким воно було у мене раніше, або ясним і чітким, яке воно в мене зараз»<sup>175</sup>. Однак філософ доводить необхідність віри в можливість свого емпіричного «Я», пропонує засвоїти і діяти відповідно до його правил для керівництва розуму і правил методу. В результаті, спираючись на емпіричне «Я» (емпіричного суб'єкта), *Р. Декарт* аргументує необхідність постановки цілої низки принципових завдань. Насамперед, він сформулював «Правила для керівництва розуму», що мають конкретний емпіричний характер і реального адресата, а також виклав сутність методу і правила моралі, отримані за допомогою цього методу.

У «Міркуванні про метод», поряд з теоретико-методологічними рекомендаціями *Р. Декарт* звертається і до метафізичних проблем. І одразу виявляється, що аргументи, які доводять існування Бога і людської душі, мають потребу в іншому «Я», більш абстрактному, яке набуває ідеальних характеристик. Тут філософ не просто здійснює традиційний пошук істини, долаючи недостовірні докази, на які спирається емпіричне «Я» в повсякденному житті; об'єктивно він виконує радикальну логіко-методологічну операцію – перехід на більш високий рівень абстрактного і теоретичного доказу та міркування.

Рішення *Р. Декарта* відкинути як «абсолютно хибне все, у чому “Я” могло скільки-небудь засумніватися», позбутися від забобонів – це пошук способів звільнення від емпіричного «Я», оскільки це умова перейти від думок, вражень і гадок до достовірного знання. Філософ реалізує цей спосіб, ототожнюючи істини з сумнівом і очищенням від усього, чим володіє емпіричне «Я», тобто зі звільненням від конкретних характеристик людини, яка пізнає. Однак в подальшому сумнів набуває радикального характеру, і вже не стільки в зв'язку з прагненням до істини, скільки з необхідністю перейти в сферу власне мислення, і відповідно подати «Я»<sup>176</sup>.

«Очищення» від заблудження, від всіх способів чуттєвого пізнання, забобонів і уявлень зумовлює також звільнення від всього тілесного, природного, взагалі від руху, місця тощо. У результаті створена нова абстракція – «Я» як «мисляча річ», на відміну від «речі протяжної» (просторової), що виведена за межі сфери свідомості та пізнання. Тим самим *Р. Декарт* знайшов і обґрунтував власний спосіб «узагальнення» «Я»: на відміну від аристотелівської логіки, за правилами якої «Я» повинно бути узагальнене як «екземпляр» по типу кожної речі: від виду до роду, філософ, увівши радикальний універсальний (методичний) сумнів, враховує розумну і моральну природу «Я» і аргументує «принципову відмінність *res cogitans* і *res extensa* не просто логічно, але й за способом існування»<sup>177</sup>. У результаті «Я» постає як «мисляча річ».

У наступній іпостасі «Я» – як «его» в «*cogito ergo sum*», як універсальний (методичний) сумнів, дозволяє *Р. Декарту* вийти на проблему доказу існування «Я». «...З того, що я сумніваюся в істині інших предметів, ясно і без жодного сумніву випливало, що я існую». І далі: «Помітивши, що істина – *Я мислю, отже, я існую* настільки правильна і аргументована, що найбільш безглузді припущення скептиків не можуть її порушити, я зробив висновок, що можу без побоювань прийняти її за перший принцип філософії, до якої прагну... З цього я дізнався, що Я – субстанція, вся сутність, або природа якої полягає в мисленні, що для свого буття не має потреби бути ні в якому місці і не залежить ні від якої матеріальної речі»<sup>178</sup>.

Досить широко розуміючи мислення і, відповідно, «мислячу річ», яка сумнівається, розуміє, стверджує, заперечує, бажає, не бажає, відчуває, *Р. Декарт* і на цьому рівні відтворює почуття, але як «види мислення» – «ідеальні корелляти» відчуттів і сприйнять емпіричного «Я» на більш високому рівні абстракції. Водночас за ним «Я» вбачається як певна цілісність, єдність почуття і мислення, взятих в їх ідеалізованому вигляді. Пізніше ця проблема широко обговорювалась у філософії. Так, *М. Гайдеггер* в «Подоланні метафізики», ставлячи питання про людину, запитує: «Чи є вона простим Я, яке вперше по справжньому стверджується в своєму Я лише через звернення до Ти, тому що існує у відношенні Я до Ти? Его cogito, мисляче Я, є для *Декарта*... наявне, яке не викликає питання, яке безсумнівне, завжди наперед уже відоме знанню, дійсно достовірне... як те, що ставить все перед собою і тим “протиставляє” себе “іншому”»<sup>179</sup>. Тобто декартівській суб’єкт не визначається відношенням «Я» до «Ти», а сам визначає це відношення.

У своїх міркуваннях *Р. Декарт* прагнув зрозуміти «Я» cogito: «я знаю, що я існую і шукаю, який саме я, який знає про своє існування». Насамперед «Я» розуміється як субстанція, атрибутом якої є мислення, на відміну від не мислячої та протяжної речі і від нескінченної, всезнаючої, всемогутньої, вічної, незалежної субстанції – Бога. Ідея Бога виконує функцію трансцендентального суб’єкта, непогрішної та досконалої «свідомості взагалі». Отже, людина розколота всередині себе не лише на мислячу і тілесну субстанції, – вже як суб’єкт вона здобуває свою «емпірико-трансцендентальну двозначність» (*М. Фуко*), що приховується за свого роду «доповнюваністю» недосконалого індивіда і досконалого Бога. Однак «суб’єктом при цьому виявляється не повнота людської істоти, а лише cogito, яке спостерігає, між іншим, і за людиною»<sup>180</sup>.

Логіка наведених міркувань зумовлює завдання виокремити «Я» як суб’єкт, що дозволяє окреслити суб’єктно-об’єктні відносини. Варто зазначити, що в своїх творах *Р. Декарт* доводить необхідність розрізняти уявлення і суто інтелектуальну діяльність, або розуміння. Наявність цієї відмінності він аргументує на прикладі нашого уявлення трикутника, який ми не лише розуміємо як фігуру, що складається з трьох ліній, а одночасно уявляємо і споглядаємо ці лінії так, як би вони були присутні перед нами. Очевидно, що *Р. Декарт* не лише розрізняє, але й надає найважливіше значення уявленню як «роду мислення» і розумінню як «інтелектуальній діяльності». Надалі на цій основі може бути введено більш загальне поняття «предо-ставлення», яке володіє наочним, чуттєвим характером, але виражає ту ж «противо-поставленість», що і в уявленні ідея матеріальної речі. Отже, поняття «предо-ставлення», може розумітися в смислі «поставлення-перед-собою». Саме це гранично за-

гальне поняття використовує *М. Гайдеггер*, який прагне зрозуміти становлення суб'єкта і суб'єктно-об'єктних відносин у філософії французького філософа<sup>181</sup>.

У результаті свобода як суще, яку *Р. Декарт* пов'язував із заблудженням, стає сутнісною, оскільки людина тепер не за вірою у Одкровення, але сама від себе кожного разу покладає необхідне і зобов'язуюче. У цьому контексті метод забезпечує підхід до «сущого як протилежного, щоб засвідчити його для суб'єкта». Значуще також і те, що людина, яка задає «міру сущому, сама від себе і по собі визначаючи, що може вважатися сущим», – це «не відокремлене егоїстичне Я, а «суб'єкт»»<sup>182</sup>. Тим самим людина стає на шлях розкриття сущого.

Якщо «суще» тепер визнається таким лише тоді, коли воно поставлено («предо-ставлено») перед людиною, яка його визначає, то світ постає в якості певної картини. «Природне світло мого розуму показує мені ясно, – писав *Р. Декарт*, – що ідеї в мені немовби картини або зображення, які, щоправда, можуть легко відхилитися від досконалості речей, що їх породили»<sup>183</sup>. За цією думкою необхідно, услід за *М. Гайдеггером*, – вважає *Л. Мікешина*, – побачити фундаментальну зміну у баченні світу в епоху Нового часу. Вона (зміна) передбачає новоєвропейську картину світу, до суті якої належить «системність», «цілісність»<sup>184</sup>. Утворення людиною такої картини, на думку *М. Гайдеггера*, виводить на «сцену і її, на якій суще повинно в подальшому представляти, показувати себе, тобто бути картиною. Людина стає репрезентантом сущого в смислі предметного»<sup>185</sup>. Таким чином, *П. Рікьор* вважає, що *cogito* не є абсолютним, воно належить лише певному історичному періоду, тій картині світу, коли людина «виводить себе не сцену власного предо-ставлення»<sup>186</sup>.

У результаті гайдеггерівської інтерпретації стає зрозуміло, що головний аргумент, яким виступає метод «універсального сумніву» *Р. Декарта*, є основоположним для новоєвропейської філософії та культури мислення в цілому. Він став передумовою і основою «схрещування» глибинних процесів перетворення світу в картину, людини в суб'єкта, оформлення суб'єктно-об'єктного бачення світу і пізнання, тим самим вводячи «людський вимір» у філософію, логіку і науку. Отже, саме з аргументації *Р. Декарта* ми отримуємо окреме «Я», що мислиться в контексті «представлення і представленого, покладає *subiectum* як власне *суб'єкт*, а об'єкти-речі – як власне *об'єкти*»<sup>187</sup>. Таким чином, суб'єктно-об'єктні відношення отримують статус опозиції, а логіка мислення виходять на інший рівень аргументації та доказу. І справа не лише в тому, що в основу істинності як достовірності закладається принципова теза раціоналізму «*ego – cogito ergo sum*», але і в тому, що у всій системі міркувань присутня людина з її почуттями і розумом.



Аналіз логіки декартівського мислення показує, що зміна природної установки свідомості на трансцендентальну дозволила *Р. Декарту* виявити очевидні та безперечні основи філософії і науки, укорінені в структурі «чистого розуму», що полягають в конститутивних здібностях розуму, апіорних ідеях і є очищеною редукацією волі як свободи вибору знання. Кожний пізнавальний процес потрібно починати з дослідження самого розуму, вказує *Р. Декарт*, і обґрунтовує свою позицію: «Нічого неможливо пізнати раніше, ніж розум, оскільки від нього залежить пізнання всього іншого, а не навпаки»; і лише «осягнувши все те, що безпосередньо слідує за пізнанням чистого розуму (intellectus puri cognitionem)», ми зможемо виявити «усі інші знаряддя пізнання (instrumenta cognoscendi), якими ми володіємо, окрім розуму; їх виявяться лише два, а саме фантазія і почуття (phantasia і sensus)»<sup>188</sup>.

Важливість такого підходу до пізнання підкреслює *Ф. Бадер*: «Предметом наукової рефлексії є не якесь безпосереднє буття по той бік знання, а знання і пізнання (Wißbarkeit) будь-якого буття... *Декарт* вводить нове поняття для означення цього знання: "intellectus", що припускає не лише специфічну форму здатності пізнання, наприклад, розсудок, а єдність знання самого по собі... *Декарт* визначає intellectus як безпосереднє очевидне начало, з якого філософське обґрунтування знання може виходити винятково законно, оскільки від його пізнання залежить пізнання всього іншого»<sup>189</sup>.

У контексті такого підходу зрозуміло, що широкий спектр аргументацій *Р. Декарта* зумовлений особливостями його *ноології* – широкого розуміння мислення. У «Першоначалах філософії» сформульовано: «Під словом "мислення" (cogitationis) я розумію все те, що здійснюється в нас усвідомлено (consciis), оскільки ми це розуміємо. Таким чином, не лише розуміти (intelligere), хотіти (velle), уявляти (imaginari), але також і відчувати (sentire) є те ж саме, що мислити (cogitare)»<sup>190</sup>. Тим самим доведено, що мислення – це майже безмежний процес, який містить все пізнання від почуттів до вищої апіорної ідеї Бога, а тому розум і мислення не є тотожними поняттями.

Аналізуючи аргументацію і доказову базу *Р. Декарта*, варто зазначити, що її більш високий рівень від попередніх філософсько-логічних досягнень зумовлений саме цією відмінністю. Так, філософ у низці положень аргументує, що до наук здатен лише розум (intellectus) і він один може осягати істину, але йому можуть сприяти (або заважати) три інші здатності (дії): уявлення (imaginatio), почуття (sensus) і пам'ять (memoria). Чистий розум лише обробляє чуттєві дані, осягає їх і надає їм смисл, але з самими речами не зустрічається. Чуттєві дані спонукають, інспірують розум до пізнання, оскільки виявляють *щось* для них незрозуміле, в сутність якого може проникнути лише вища пізнавальна

здатність. «Я користуюся чуттєвими сприйняттями, даними нам природою», – стверджує *Р. Декарт*, – і далі аргументує: «але лише для того, щоб показати нашому розуму, що саме зручно або незручно для мене в цілому (адже розум – лише частина цілого), – користуюсь ними, говорю я, як точними мірлами для негайного розпізнавання сутності тіл, що знаходяться поза нами, хоча ці мірила дуже туманні і невизначені»<sup>191</sup>.

Розум повинен жорстко контролювати емпіричне (досвідне) пізнання, і в ролі головного принципу такого контролю *Р. Декарт* висуває «трансцендентальний доказ»: дійсно мудра людина «ніколи не визнає, що одна і та ж річ переходить в цілості і без якої-небудь зміни від зовнішніх речей до почуттів і від почуттів до фантазії»<sup>192</sup>. Окрім того, варто завжди пам'ятати, що сам розум може вносити в пізнання те, чого немає в дійсності, і тим самим спотворювати (деформувати) оточуючу картину. Це спотворення може бути викликане неправильними посилками в системі доказів, невірною початковою інформацією, неадекватністю чуттєвого сприйняття, пов'язаного, наприклад, зі здоров'ям.

Підкреслимо, що у вченні *Р. Декарта* найбільш важливим аргументом у доказі тих чи інших положень, є метод універсального критичного сумніву. Від скептицизму *Р. Декарта* «врятують», зазначає *Б. Рассел*, чіткі й ясні уявлення, які він одержує зі свого розуму. Загальні поняття – протяжність, рух – незалежні від відчуттів, є «вродженими», а істинне знання належить саме до цих основних якостей. Чуттєве сприйняття стосується таких вторинних якостей, як колір, смак тощо, але вони «не являють собою сутність речей»<sup>193</sup>. Аргументом для ілюстрації цього положення є відомий приклад з воском і його мінливим зовнішнім виглядом.

Справа у тому, що віск – тіло, яке бачиться і сприймається, тому, як і всі подібні речі, вважається чітко мислимим. Віск має запах, колір, розмір, він твердий, холодний, легко піддається нажиму. Якщо відомо про види існування воску, то його можна визначити і в твердому, і в рідкому вигляді. Але я можу знати про віск лише в його твердій консистенції і ніколи його не бачити в рідкому стані. Іншими словами, у мене відсутнє допоміжне поняття рідкого воску. У цій ситуації жодні органи чуттів, звісно, не допоможуть. Продовжуючи дедукцію, *Р. Декарт* запитує: в якому випадку я більш досконало і з більшою очевидністю досягаю, що таке віск: коли переконався, що сприймаю його за допомогою зовнішнього почуття (*sensus externus*), або загального почуття (*sensus communis*), тобто здатності уявлення, або ж тепер, після ретельного дослідження того, у чому полягає його сутність, і того, яким чином його можна пізнати? Зрозуміло, сумнів тут безглуздий: коли я відрізняю віск від його зовнішніх форм і починаю розглядати його немовби позбавленим прикриття, я вже не можу його розглядати без допомоги людського

розуму, хоча навіть і тепер моє судження може бути помилковим. Адже коли я роблю судження про те, що віск існує, на тій основі, що я його бачу, то більш чітко виявляється моє власне існування – хоча б із того, що я бачу цей віск. Звісно, якщо повернутися до скептичного відношення як аргументу, то може статися, що бачене мною – це зовсім не віск і що в мене немає очей. Однак, коли я бачу або в мисленні припускаю, що бачу, неможливо, щоб я сам, який мислить, не уявляв для себе щось. Отже, якщо я вважаю, що віск існує на тій підставі, що я його сприймаю, то звідси випливає те саме: я існую. І якщо я виношу судження про існування воску на тій основі, що я його уявляю, або на якійсь іншій основі, – висновок буде такий самий. Адже і здатність сприймати, і здатність уявляти, й інші подібні дії належать до мислення в якості його модусів, а той, «хто мислить, як відомо, мислить»<sup>194</sup>. Те ж саме можна сказати і про всі інші речі.

Особливо яскраво *Р. Декарт* демонструє можливості своєї логічної аргументації в обґрунтуванні такої пріоритетної для людини сфери знання, як існування Бога і душі. Зрозуміло, що тепер необхідно дослідити всі наші думки та ідеї для того, щоб аргументовано довести їх походження, природу і дію, розділити на певні групи і так дізнатися, які з них містять істину, а які схильні нас обманювати. У зв'язку з цим *Р. Декарт* класифікує ідеї та думки на вроджені, набуті та утворені нами самими.

Найбільший науковий і метафізичний інтерес, постійні дискусії викликають «вроджені ідеї» (про які вже згадувалося вище), що в якості форм мислення дані нам Богом. Серед вроджених істинних ідей існує «головна і найперша», від якої залежать всі інші – *ідея Бога*. До її найважливіших характеристик належать, по-перше, та обставина, що її сутність необхідним чином співмірна з існуванням, по-друге, ідея Бога є причиною всіх інших ідей. Бог є нескінченною субстанцією, найвищою мірою розумною, всемогутньою, яка «створила як мене самого, так і все інше, що існує – якщо воно існує»<sup>195</sup>. Філософ доводить, що ідея Бога є істинною, через що постає питання про реальність самого Бога.

Обґрунтовуючи реальність ідеї Бога, *Р. Декарт* наводить такі аргументи: у нас не може бути якої-небудь ідеї, якщо вона не привнесена в нас тією чи іншою причиною, у якій принаймні міститься стільки ж реальності, скільки я сприймаю її в реальному предметі, що викликає до життя ідею. Хоча причина ця не привносить в мою ідею нічого зі своєї актуальної або формальної реальності, однак не варто думати, начебто вона є менш реальною. Адже «природа самої ідеї така, що від неї не вимагається жодної іншої формальної реальності окрім тієї, яку ідея отримує від мого мислення, модусом якого вона є. Однак те, що ця ідея

містить в собі ту чи іншу об'єктивну реальність, а не іншу, цілком залежить від певної причини, в якій принаймні стільки ж формальної реальності, скільки об'єктивної реальності міститься в самій ідеї»<sup>196</sup>.

У цьому фрагменті обґрунтовується власне самопредикація ідеї Бога. Оскільки ідея Бога є zarazом ідеєю і причиною реальності всіх інших ідей, то зрозуміло, що вона сама себе обґрунтовує. Бог як ідея являє собою свій же предикат. Цей підхід до обґрунтування, зокрема, вроджених ідей привів *Р. Декарта* до аргументу, який подібно до аргументу *Ансельма*, називають онтологічним. Ідея Бога ясна і чітка, адже в ній міститься все, що я сприймаю ясно і чітко, все, що несе в собі досконалість.

Таким чином, філософія Нового часу, пройшовши етап відходу від ідей, понять і смислів культури мислення та пізнання епохи Середньовіччя і Відродження, знайшла одне з найбільш яскравих своїх втілень у картезіанстві. Філософія *Р. Декарта* робить акцент на мисленні як на безумовній вихідній точці інтелектуальної аргументації. Ця ідея здійснила сильний вплив на наступну європейську філософію, як раціоналістичну, так і емпіричну. Загостривши традиційний дуалізм між духом і матерією, картезіанська філософія довела необхідність висунення на передній план проблеми відношення між розумом і тілом. Тепер матеріальний та інтелектуальний світи мають свої шляхи розвитку, незалежно один від одного, і підкоряються власним принципам. Нові підходи і система нового розуміння дійсності активізувала доказову базу, що піднесло систему аргументації на новий, трансцендентальний рівень. Трансцендентність попередньої схоластики, з одного боку, викликала неприйняття її логіко-понятійних рефлексій в просторі чистого мислення, а з іншого – створила більш досконалу школу логічного мислення. У результаті вибудовується строго наукова – достовірна, доказова і аподиктична як логіка, так і філософія. Принцип універсального (методичного) сумніву, реалізація його цілей і завдань, механізми дії, послідовність етапів формує техніку мисленнєвого експерименту, удосконалює методологію аподиктичної філософської та логічної аргументації.

## Розділ 2



# **ПРОБЛЕМИ ПІЗНАННЯ ТА ІСТИНИ В АРГУМЕНТАХ «ЛОГІЧНОГО ПОЗИТИВІЗМУ»**

- 2.1. Система доказовості в аналітичній філософії
- 2.2. Антиметафізика неопозитивістської інтерпретації істини: аргумент верифікації
- 2.3. Логіка аналізу і перевірки об'єктивного знання: аргумент фальсифікації

## Розділ 2

### ПРОБЛЕМИ ПІЗНАННЯ ТА ІСТИНИ В АРГУМЕНТАХ «ЛОГІЧНОГО ПОЗИТИВІЗМУ»

Еволюція філософської думки та логіки в класичний період демонструє процес постійного удосконалення системи аргументації. Розроблена *І. Кантом* трансцендентальна логіка, її структура, категорії та принципи застосування відкрили нові перспективи осягнення світу. Архітектоніка трансцендентальної логіки як неформальної дисципліни дозволила здійснити дедукцію понять і принципів філософії, експлікувати і сформулювати засади застосування категорій стосовно досвіду. В наступний період гегелівська діалектична логіка відкрила нові перспективи доказовості та розвитку культури логічного мислення. Однак розвиток наукового пізнання визначив нові завдання, вирішення яких вимагало інших методологічних підходів і логічної доказовості. Важливу роль відіграло те, що в неокласичний період у філософії, логіці та інших дисциплінах на перший план виходить проблема смислу і значення мовних висловлювань («лінгвістичний» поворот у філософії). Таким чином, вивчення наукової мови тісно переплітається з філософією в плані логічної семантики, що актуалізує цілий комплекс епістемологічних питань, зокрема аналізу і перевірки достовірності знання. У чому полягають особливості логічних досліджень в даному контексті та яка роль аргументації?

#### **2.1. Система доказовості в аналітичній філософії**

Розвиток культури логічного мислення в епоху Нового часу відбувся відповідно до тих завдань, які ставила філософія і наука цього періоду. Розгляд процесу міркування *Т. Гоббсом*, декартівські «перемінна величина» і «функція», «символи» *Г. Лейбніца* для означення логічних постійних, кантіанська критика силогістики *Арістотеля*, гегелівська «діалектична логіка» не відходять в цілому від загальноприйнятої програми, властивої для формальної логіки та її нормативізму.

Бурхливий розвиток природознавства і математики у неокласичний період виокремив перебудову логічних основ аналізу як актуальне завдання. Також зростання абстрактності мислення і підвищення вимог до чіткості доказу поступово наближали математику до логіки. Відомо,

що традиційній логічній теорії не вистачало формальної строгості. Її формули виражали лише суб'єктно-предикативні судження, залишаючи без аналізу відношення. З середини XIX століття, у зв'язку із застосуванням математичних методів, настає епоха ренесансу формальної логіки. «Тому, хто бажає стати філософом, – писав *Б. Рассел*, – було б непогано отримати солідні знання в сфері математики... Логіка корисна для філософа в її сучасній формі, а не в тому відсталому, середньовічному образі, який надали схоласти вченню *Аристотеля*... Логіка і математика – тією мірою, в якій вони можуть бути корисні – являють собою єдиний вид мисленнєвого тренування для філософа. Вони допомагають йому зрозуміти, яким чином потрібно досліджувати світ, але не дають жодної конкретної інформації про цей світ. Це алфавіт книги природи, але не сама книга»<sup>1</sup>.

У зазначений період починається розвиток математичної логіки, загальні ідеї якої були сформульовані ще *Г. Лейбніцом*. Вона відрізнялася від традиційної аристотелівської логіки, що домінувала в західному мисленні понад дві тисячі років, більш послідовним застосуванням штучної символіки (не лише для означення логічних перемінних, як у *Аристотеля*, але і логічних постійних) і повсякдим застосуванням методу формалізації. Перший етап становлення символічної логіки називають періодом «алгебри логіки». Дослідження за математичною логікою на перших етапах проводилося поза зв'язком з основними напрямками суто математичних досліджень.

Використання ідей математичної логіки для систематизації й обгрунтування математики стало початком другого періоду розвитку символічної логіки. Упродовж першого періоду домінувало застосування математики до логіки. Однією з головних ідей нового періоду, що отримав назву «логістика», була думка про виклад основ математики на мові логіки. Для вирішення цього завдання перебудовується сама логіка, а різні логічні міркування і розмисли об'єднуються у всеохоплюючу систему символічної логіки. Так, *Г. Фреге* здійснив дедуктивну математичну побудову самої математичної логіки, розробив «аксіоматичну побудову числення висловлювань, теорію квантифікації, основні принципи логічної семантики»<sup>2</sup>, що надало їй цілком сучасний вигляд. Логіка формується у систему символів, які допускають певні перетворення. Здійснюється синтаксичний підхід до логіки, що розглядається в якості мови. Утворюється перевірений апарат формалізованого логічного аналізу. Якщо в попередній період символічна логіка розумілася як сфера математики, то тепер «домінує ідея виведення математики з логіки. З цього періоду символічна логіка стає незамінним засобом дослідження основ математики»<sup>3</sup>.

Однак наприкінці XIX століття відкриття парадоксів засвідчило нестійкість теоретико-множинного фундаменту класичної математики і стимулювало інтенсивне дослідження її основ. Виникають різні напрями нового обґрунтування математики: «логіцизм», «формалізм», «інтуїціонізм», «конструктивний напрямок». Також постала необхідність ретельного аналізу «логіки міркування», «логіки доказу», «логічних механізмів дії мови». Стало зрозуміло, що парадокси виникають через двозначні та невизначені вирази природної мови, а для їх усунення необхідним є відповідний логічний аналіз мови. Звідси бере початок аналіз мови науки, у т. ч. цілого комплексу логічних і філософських питань про семантичні властивості мови.

У цей період логіка перенесла такі перетворення і трансформації, що вивели її далеко за межі традиційної логіки. Відмінність нової логіки від старої полягає, з одного боку, в створенні логістики, а з іншого – у долученні до логіки зовсім нової сфери. Це полягало у тому, що до властивостей, які розглядалися, було додано зв'язки і функції – висловлювання («Sdztz-Funktionen»), тобто речення з порожніми місцями, що означаються як перемінні. «Змістовне оновлення логіки зумовлено, – вказує *В. Крафт*, – діяльністю математиків, які почали вважати недостатньою традиційну логіку для більш строгої побудови математики. Пропозиції математики не вміщуються у схему суджень традиційної логіки: “суб’єкт – зв’язка – предикат”, оскільки вони виражають зв’язки і відношення. Висловлювання, що приписують одному суб’єкту один предикат, підходять лише для властивостей, для класів; але з їх допомогою неможливо виразити відношень, які пов’язують два і більше елементів. А такі важливі для математики ряди неможливо репрезентувати лише через (*незворотньо* транзитивні) відношення. Таким чином, постала вимога розробити логічну теорію відношень»<sup>4</sup>. У процесі теоретичної побудови математики з’являються логічні утруднення, антиномії, що носять загально-логічний характер. Усе це також вимагало реформи логіки.

Новий образ логіки набув завершеного вираження у фундаментальній праці «Принципи математики» («Principia Mathematica») *Б. Рассела* і *А. Вайтхеда* (т. I–III, 1910–1913 рр.). Нова логіка отримала визнання не лише серед учнів *Б. Рассела* (*Л. Вітгенштейна*, *Ф. Рамсея*), а й серед представників польських логічних шкіл у Варшаві, Львові та Кракові, у *Г. Штольца* в Мюнстері (Німеччина) та *К. Дюрра* в Швейцарії, а також в Сполучених Штатах Америки.

З цих творів починається *аналітична філософія*, що поставила завдання ретельно проаналізувати реальний світ і відношення між його елементами. Аналітична філософія постає в творчому взаємозв’язку з діяльністю «Віденського гуртка». Його загальною принциповою уста-



новкою було прагнення зробити філософію науковою. Однозначна чіткість, логічна строгість і обґрунтованість є необхідними у філософії так само, як і в інших науках. На цьому ґрунтувалось заперечення кожної спекулятивно-догматичної метафізики, аргументи якої потрібно відкинути. Таким чином, Віденський гурток зближувався з позитивізмом. Основою світогляду мислителів Віденського гуртка був *емпіризм* (за *Б. Расселом*) і відмова від *апріоризму*. Тобто не можна говорити про синтетичні апіорні судження, а висловлювання про факти можуть формуватися лише на основі досвіду.

Головна проблема, поставлена в аналітичній філософії, полягала в забезпеченні максимальної достовірності аналізу. Започаткували процес досягнення достовірності видатні логіки і математики – *Г. Фреге* і *Б. Рассел*. Вони вважали, що кожний аналіз, у т. ч. філософський, максимально достовірний лише тоді, коли він є *логічно аргументованим*. Кожна наука аргументує і доводить висловлювання та положення, що і постають предметом логіки, яка є «ключем» до несуперечливої філософії. Питання полягає в тому, *яка саме* логіка потрібна для розвитку наук. Логіка буденної, повсякденної мови непродумана і призводить до численних нісенітниць, зокрема пов'язаних зі словом «існування». Це не має дивувати, адже навіть в математиці, зокрема у теорії множин, існує багато парадоксів. Потрібна така логіка, що дозволила б вирішити і парадокси математики, і різного роду філософські твердження неясного змісту. У зв'язку з цим *Г. Фреге* і *Б. Рассел* відмовляються від суб'єкт-предикатної логіки на користь кванторної. На їхню думку, світ складається з багатьох відношень, що не завжди уміщуються в досить специфічне і «вузьке ложе» старомодної «суб'єкт-об'єктної єдності»<sup>5</sup>.

Новація застосованої *Б. Расселом* і *Г. Фреге* дії полягає у введенні в логіку поняття «пропозиціональної функції», за своєю структурою схожої з реченням із перемінними, оскільки вони набувають низки значень, достовірність кожного з яких потрібно доводити. Сфера визначення пропозиціональної функції набуває два достовірних значення, а саме: «істина» і «хиба». Як відомо, функція  $f$  ставить у відповідність аргументу  $X$  з множини  $M_1$ , значення  $Y$  з множини  $M_2$ :  $Y=f(x)$ . Завдяки перенесенню поняття функції з математики (з теорії множинності) у логіку, *Г. Фреге* і *Б. Рассел* отримали можливість логічно осмислити різні відношення, причому без абсолютизацій, що характерні для тих філософів, які не визнають самостійність сторін відношень. Отже, нова вимога полягає в тому, щоб «речення висловлювалося або записувалося у формі пропозиціональної функції»<sup>6</sup>.

Такий підхід передбачає необхідність звернення до проблеми «існування». Розглянемо три речення: 1) Цей стіл існує. 2) Цей стіл є стіл. 3) Цей стіл – коричневий. У кожному з них наявна ознака існування,

однак важко зрозуміти, у чому саме полягає *природа існування*. Ніхто не може визначити, що є *просто існування*, а отже, існування не має відношення до ознак предметів. З трьох речень істинним є лише третє, оскільки з логічної точки зору розумно не стверджувати існування тих чи інших предметів, а «проводити їх опис (deskрипцію)»<sup>7</sup>. У цьому і полягає зміст «теорії deskрипцій» *Б. Рассела*.

Головне завдання, що стояло перед мислителями нового напрямку в логіці – знайти найбільш продуктивні способи доказу істини. *Б. Рассел* був приборником кореспондентської концепції істини: істинність речення (положення) полягає у його відповідності (кореспонденції) реальності. Важливі принципи кореспондентської теорії істини виокремив польський логік *А. Тарський*. Він проаналізував судження «Речення “Сніг білий” істинне тоді і лише тоді, коли сніг білий»<sup>8</sup>. Аргументація ствердження істини охоплює об’єкт-мову (зазначається, що сніг білий), і метамову (судження в цілому). Метамова багатша за об’єкт-мову і містить її. Структура мови, в якій не проводиться чітке розмежування між об’єкт-мовою і метамовою, вважається заданою не вірно, семантично замкненою, а не відкритою. У семантично замкнених мовах не існує простору для аргументованих доведень, що обов’язково спричинює виникнення парадоксів. Для їх уникнення необхідно послідовно вибудувати семантично відкриті мови. В цьому плані *Б. Рассел* досяг успіхів в теорії множинності, тобто в створеній ним разом з *А. Вайтхедом* математичної «теорії типів», про яку зазначалося вище.

Таким чином, фундатори аналітичного руху надали філософії логіцистський характер. Головними умовами ставали строгість, ясність і ґрунтовність суджень, що забезпечувалися аргументами математичної логіки. «Нова логіка, логістика, значно перевершує традиційну логіку як в змістовному, так і в формальному відношеннях, – вказує *В. Крафт*. – Вона не лише істотно розширює сферу логіки, але навіть і попереднім її сферам надає більш строгий і систематичний вигляд. Разом з символікою вона набула такої форми виразу, що з математичною точністю дозволила уявляти поняття, висловлювання і правила їх зв’язку. Це надало можливість здійснювати з поняттями і висловлюваннями чисто формальні операції, проводити числення. Було досягнуто такої ясності і точності, про яку неможливо було думати за використання повсякденної мови. Зникла двозначність, неявні припущення набули формулювань, було забезпечено строгість висновків»<sup>9</sup>.

Формування нової системи аргументації було пов’язано із зміною самого механізму аналізу, зумовленого специфікою підходу до нього. Так, *Г. Фреге* за допомогою «логіки кванторів» розробив підходи до конститування логічно бездоганної мови, у межах якої кожне ім’я власне (означення) вказує на відповідний референт, а істинна цінність

речень (суджень) не коректується з ладом будь-яких нових назв. Обстоюючи ідею про «плюралістичний Всесвіт» (тобто такий, коли реальність існує поза свідомістю), *Б. Рассел* припустив, що її інше бачення може бути розкрито лише первісною хибністю прийому редукції пропозицій до суджень суб'єктно-предикатної організації. Переосмисливши преференціальну «теорію значень» *Г. Фреге*, *Б. Рассел* почав розглядати мову як «картину», що відображає «атомарні факти». Він, а потім і *Л. Вітгенштейн* розробили наступні типові процедури логіко-філософського аналізу: протиставлення «глибинного» логічного аналізу мови традиціоналістському і «поверхневому», надання математичній логіці статусу універсального засобу для вирішення багатьох філософських і наукових проблем з використанням граматичного (мовного) аналізу. Іншими словами, відбувається перехід «від логічного аналізу основ математики до вивчення актуальних наукових проблем аналізу мови науки, у т. ч. цілого комплексу логічних і філософських питань про семантичні властивості мови»<sup>10</sup>.

Якщо говорити про аргументацію, то її потрібно проводити за двома лініями – логічною і мовною. Стосовно першої «лінії», то *Б. Рассел* і *А. Вайтхед*, увівши в апарат логічного аналізу поняття «неповних символів» («логічних конструкцій») виробили простий і переконливо аргументований метод аналізу висловлювань, що містять вирази про класи і описові вирази. Це були безумовні досягнення логічного аналізу.

Основним об'єктом логічного аналізу виявилися логічні затруднення математики і логіки, що призводять до парадоксів. Їхню причину *Б. Рассел* вбачав в недбалому використанні поняття множини (класу), без проведення чіткого розмежування між «класом» і «елементом». Якщо під множиною (класом) розуміти будь-яку сукупність різних об'єктів, а під елементом – будь-що (у т. ч. і самі класи могли бути своїми власними елементами), то це призведе до тих суперечностей і парадоксів, що були типовими для філософії античності (наприклад, парадокс *Епіменіда-крітянина*, який заявляв, що «всі крисяни обманюють»). *Б. Рассел* визначив, що спільною рисою всіх парадоксів подібного типу є відсутність належної аргументації, що замінена самореференцією, саморефлексивністю відповідних положень, речень і висловлювань, отождошенням різних рівнів абстракції, або рівнів міркування. Так, оцінка висловлювання *Епіменіда* належить до того ж рівня, що і сама його заява. Це і призводить до парадоксу. Аналогічною є ситуація скептика, який заявляє, що він «нічого не знає» тощо.<sup>11</sup>

Для уникнення подібних парадоксів *Б. Рассел* запропонував свою відому *теорію логічних типів*, що передбачає чіткі відмінності між класами понять за рівнем їхньої загальності. Це досягається за допомогою строгого розмежування символів (об'єктів) різних логічних рівнів: ін-

дивіди, класи, класи класів тощо. Їм відповідає класифікація предикатів і відношень (предикати індивідів, предикати класів, предикати класів класів тощо). Згідно з *Б. Расселом*, парадокси виникають через некваліфіковане, недостатньо строге і точне віднесення предикатів до аргументів, у результаті необмеженого оперування поняттям «все»<sup>12</sup>. Вихід з логічних парадоксів було знайдено в чіткому розділенні логічних типів і визначенні мовних заборон на такі підстави аргументів, що призводять до безглуздості функцій. Чітке розрізнення семантичних категорій і певні мовні заборони аналогічно були запропоновані як засоби уникнення семантичних парадоксів.

Теорія «логічних типів» *Б. Рассела* присвячена усуненню парадоксів та її загальні ідеї мали важливі філософські та логічні наслідки. «Мені здається, – говорив про цю теорію відомий мислитель *Г. Рейхенбах*, – що це одне з найглибших і відомих відкриттів сучасної логіки. Воно полягає в розумінні того, що повинен бути експліцитно визначений ряд синтаксичних правил... для того, щоб зробити мову дієздатною системою, і що провідною вказівкою для визначення таких правил має бути відсутність в такій мові суперечностей»<sup>13</sup>. Основною ідеєю цієї теорії стало положення, що поділ положень та висловлювань на істинні та хибні є недостатнім, тому повинна бути введена категорія «безглуздох» висловлювань (положень). На думку *Б. Рассела*, теорія типів повинна була слугувати теорією «предикації», яка б унеможлиблювала приписування аргументам безглуздох функцій, тобто запобігала безглуздості (нерозумності).

Дослідження в сфері логічного аналізу поставили цілу низку актуальних питань про семантичне значення мови, що відкривало нові можливості для аргументації тих чи інших положень науки, їхньої істинності чи хибності. Досліджувати аргументацію в логічній структурі наукового знання – це означає вивчати, яким чином поняття і висловлювання логічно пов'язані між собою, як одні поняття включаються в інші, як одні висловлювання можна вивести з інших тощо. Саме в таких дослідженнях, у логічному аналізі понять, речень, доказів, гіпотез, теорій науки полягає завдання теорії аргументації в пізнанні, філософії та логіці загалом. Знання виражається мовними формами. Саме завдяки цим формам можна аргументувати об'єктивність знання, набуття ним усталеності і можливості передаватися до наступних поколінь. Окрім того, мова необхідна як засіб презентації знання. Знання може бути вибудовано лише за допомогою мови, що утворює його «тілесну» оболонку. Тому «логічний аналіз наукового знання повинен бути звернений на його мовні форми. Якщо дослідження *фактів*, тобто того, що подано в мові, належить до конкретних наук, то логічний аналіз звертає увагу на те, як подані факти через поняття і висловлювання мови. Власну

сферу логіки науки утворює аналіз мови. Логічний аналіз тих чи інших висловлювань полягає в тому, щоб долучати їх до певної мовної системи з чітко заданими істотними властивостями»<sup>14</sup>, – стверджував *Р. Карнап*.

Зрозуміло, що за такого аналізу мова вивчається не так, як в лінгвістиці. Йдеться про загальну структуру мови, що необхідна для вираження думок. Разом з передачею інформації, мова є запорукою подачі належної аргументації для обґрунтування того чи іншого положення. На основі цього, логічний аналіз мови має справу лише з описом загальних обставин і умов систематичної характеристики знання. Мова являє, подає себе через систему знаків, які володіють значеннями (смыслами), завдяки чому вони є саме знаками, що вказують на зміст понять і висловлювань, оскільки представляють їх. Тому логічне дослідження мови жодним чином не означає абстрагування від суттєвого, мисленнєвого змісту, адже в структурі мови себе проявляє структура мислення. І чим більш чітка структура, тим точніше в мові можна сформулювати думки. Саме в цьому полягає значення логіцизму, зокрема аргументації для аналізу мови.

Фактично аналіз семантичних властивостей мови започаткував *Г. Фреге*, який у процесі обґрунтування математики і побудови логіки поставив низку глибоких логіко-філософських питань, пов'язаних із відношенням «знаку» і «означуваного». Специфічною рисою семантичного методу *Г. Фреге* була введена ним відмінність означуваного певним вираженням об'єкта («значення») та існуючої в цьому вираженні змістовної інформації про об'єкт («смыслу»). Одному і тому ж об'єкту (значенню), на думку *Г. Фреге*, відповідає в мові певна сфера лінгвістичних операцій – «смыслів», які можуть взаємозамінюватися залежно від спрямованості та змісту аргументації. Відмінність «смыслу» і «значення» *Г. Фреге* широко застосовує у процесі розгляду системи доведень істини і хибності, відношення об'єктів і понять, висловлювань і думок. Без введення «цих понять семіотика як наука немислима»<sup>15</sup>, – зазначає *А. Ветров*.

Продовжуючи розвиток основних семантичних ідей *Г. Фреге*, *Б. Рассел* досліджує логічний статус означуючих висловлювань, що фактично виступають аргументами. Саме вони адресують висловлювання до предметів, забезпечують зв'язок мови і реальності, предметний, інформативний характер повідомлень. Недостатня база доказовості та аргументації може призвести до «гіпостазування абстрактних сутностей», до «рецидивів платонівського типу»<sup>16</sup>. *Б. Рассел* вважає, що вказані труднощі зумовлюють необхідність ретельного логічного аналізу речень і висловлювань, що означають предмет. Філософ вказує, що зовнішня мовна форма цих висловлювань може бути неадекватною щодо

їх реального статусу в мові. Так, висловлювання може виглядати означуючим лише за своєю формою, а в реальності нічого не означувати. Часто ми знаємо, що певне «висловлювання означає певний предмет, але не знайомі з предметом означення. Тому інтерпретація означуючих висловлювань являє значні труднощі, якщо не буде застосована відповідна система доведень і аргументів»<sup>17</sup>.

Вказані труднощі, на думку філософа, нівелюються за допомогою адекватного аналізу, істотну роль в якому відіграє поняття «пропорційної» функції, схожої з реченням з перемінними, що приймають низку значень. Сутність запропонованої *Б. Расселом* теорії «означування» полягала в ідеї, що висловлювання, які означають, «не мають жодного значення самі по собі, а лише в складі відповідних висловлювань»<sup>18</sup>.

Одним з важливих результатів своєї «теорії означення» *Б. Рассел* вважає те, що вона дозволяє зрозуміти всю сферу «неіснуючих сутностей» (круглий квадрат, Пегас, Гамлет), пояснюючи, що їх висловлення (вираження) щось означають, але насправді нічого не означають, як нульові класи, які не містять жодних елементів. Тому неможливо довести їх реальне існування.

Більш повний розвиток вказані ідеї отримали у відомій теорії «опису» («deskрипції»), що є словесною характеристикою предмета за його певними ознаками, що може застосовуватися в мові замість імені даного предмета. Наприклад, замість імені «*Наполеон*» можна вжити опис (deskрипцію) «переможений при Ватерлоо», замість назви «Париж» – «столиця Франції» тощо. Сутність цієї теорії зводиться до розрізнення семантичних властивостей власних «імен» і «описів» (deskрипцій). Відмінність імені і опису *Б. Рассел* вбачає в тому, що перше наділено лише екстенціональним значенням, здатністю означувати предмет, а друге є неповною (яка не заміщає предмет повністю) інтенціональною характеристикою предмета. На основі цього мислитель робить висновок про їх «логіко-семантичну нерівноправність»<sup>19</sup>.

Взаємозаміна імен і описів, «змішування» їхніх логіко-семантичних функцій, як вказує *Б. Рассел*, часто призводять до «лінгвістичних непорозумінь». Для уникнення таких «непорозумінь» потрібно враховувати їх нетотожність. Адже імена, на відміну від deskрипцій (описів), не співвіднесені безпосередньо з дійсністю, не містять прямої вказівки на об'єкт. Дійсно, людина може розуміти смисл описуваного, але не знати, до якого об'єкта воно належить. «Deskрипції, – вказує *Б. Рассел*, – означають ознаки в абстракції від самих предметів і тому є “неповними символами”. Об'єктом описаного виступає певний *x*. Отже, якщо “імена” являють конкретні об'єкти, і тому мають значення (сенси) самі по собі, не потребуючи жодного контексту», то «deskрипції мають значення (сенси – *Л. К.*)» лише у реченні, «висловлювані в цілому»<sup>20</sup>. Де-

скрипція, згідно з *Б. Расселом*, може бути «пустою» («крилатий кінь» тощо), але цілісне речення, до якого вона входить, якщо є достатньо логічно аргументованою, може бути осмисленим. Отже, можна надати відповідні докази для істинності висловлювання, що містять певні дескрипції, не рахуючись з тим, «пусті» ці описи чи ні. Також для уникнення непорозумінь певна дескрипція «не повинна функціонувати в якості імені»<sup>21</sup>.

Отже, дескриптивні висловлювання разом з означеннями класів («клас таких і таких індивідів») *Б. Рассел* відніс до «неповних символів». Це символи, що не мають самостійного характеру і набувають значення (смыслу) лише в контексті речення (висловлювання). На основі цих міркувань, філософ запропонував метод логічного аналізу речень, згідно з яким, висловлювання, що містять «певні дескрипції та інші означуючі вирази, замінюються реченнями, до яких входять лише предикати і власні імена»<sup>22</sup>. «Неповні символи», у зв'язку з недостатньою аргументацією, що утворює нечітке відношення до означуваного, зникають за такого аналізу. Тому речення проаналізованої мови, для того, щоб мати гранично ясний зміст, повинні мати достатню аргументацію, на основі чого вони постають чіткими і зрозумілими.

Важливий крок у розвитку цього напрямку зробив учень *Б. Рассела*, австрійський вчений, логік і філософ *Л. Вітгенштейн*. Переїнявши успіхами формалізації, він поставив мету виробити єдину теорію «символізму», засновану на максимальній диференціації семантичних властивостей знаків і адекватній співмірності компонентів мовного мислення з елементами реальності. У цілому *Л. Вітгенштейн* прийняв «теорію дескрипцій» і загальну ідею «теорії логічних типів» *Б. Рассела*. Імена він розуміє так само, як і *Б. Рассел*, відмовляючи їм в значеннях («смислах»). Імена розглядаються як пряма однозначна денотація об'єкта. Вони несуть лише функцію означення одиничних предметів. В повністю аналізованому реченні всі предметні терміни можна перевести в імена, за допомогою чого прояснити предметний зміст висловлювання. Підкреслюючи особливу семантичну роль імен, *Л. Вітгенштейн* протиставляє їх усім іншим мовним знакам (властивостям, відношенням, логічним константам), підкреслюючи принципово іншу семантичну природу останніх.

*Л. Вітгенштейн* застосовує принцип розрізнення семантичних властивостей «імені» і «опису» *Б. Рассела* до зіставлення «імені» і «речення» (висловлювання). Продовжуючи диференціацію мовних форм за їхніми семантичними функціями, *Л. Вітгенштейн* відмовляється від початково прийнятої ним ідеї іменного трактування речення і розглядає його як особливого роду опис – опис факту. Опис фактів у реченнях вчений вважає основною функцією мови в мові: «ми створюємо для се-

бе картини фактів»; «картина – модель дійсності»<sup>23</sup>. Мовна картина є зображенням і в якості такого вона повинна мати щось спільне із зображуваним. Але в чому може полягати це спільне? Його начебто немає: мовні знаки не схожі на факти і не постають їх образами. Вихід із цієї проблемної ситуації *Л. Вітгенштейн* знаходить в доказі того, що «мова і світ фактів» мають один і той же «логічний лад»<sup>24</sup>.

Звертаючись до проблеми «смыслу», *Л. Вітгенштейн* доводить, що він забезпечується не просто перерахуванням значень слів, які входять в нього, а *посвіданням* термінів речення за визначеним правилом. Отже, «таїна» утворення смыслу прихована в тому внутрішньому зв'язку, у який вступають слова в структурі речення, тобто в логіко-синтаксичній формі речення. На основі цього ми також можемо аргументувати достовірність або істинність знання. «Що означає: істинність речення достовірна? – запитує філософ, і відповідає – словом “достовірний” ми виражаємо повну переконаність, відсутність будь-яких сумнівів і тим самим прагнемо переконати інших. Це *суб'єктивна* достовірність. А коли можна говорити про об'єктивну достовірність? – Коли помилка неможлива»<sup>25</sup>.

Істинність або хибність того чи іншого висловлювання (речення) зумовлена нашими «мовними іграми». Мова – це гра, а значення слова – його вживання. «Те, що ми називаємо “помилкою”, відіграє цілком конкретну роль в наших мовних іграх, як і те, що ми вважаємо надійним аргументом. Безглуздими були б слова, що ми розглядаємо щось як надійне свідчення, оскільки воно безумовно істинне»<sup>26</sup>. Насправді, спочатку ми повинні визначити роль аргументів «за» і «проти» того чи іншого висловлювання чи положення.

Досягнення достовірного знання передбачає рух за правилами користування аргументами. Рух за правилами – це те саме, що виконувати команду: з часом утворюється звичка підкорятися. Вчиняти згідно з правилами, вступати в спілкування, віддавати накази, зіграти партію в шахи – все це суть звички (звичаї, інститути). Правила, що утворюються в результаті тренувань є соціальними за своїм характером. У тому смислі, в якому існують процеси, що характерні для розуміння, розуміння не є психічним процесом. Образ, який тримав думку в певній формі, пов'язаний з фактом, що ментальний світ наповнений «привидами», тобто філософськими проблемами, вирішення яких приходять через проникнення непорозуміння в спосіб дії нашої мови (всупереч «могутній тенденції»). «Проблеми вирішуються не в процесі народження нового досвіду, – вказував *Л. Вітгенштейн*, – а скоріше тоді, коли засвоюється і впорядковується давно відоме. Філософія – боротьба проти чаклунських чар нашого інтелекту через мову... Філософські проблеми виникають, коли мова відпочиває. Вирішення – в аналізі. Фі-



лософів, які використовують слова “знання”, “буття”, “об’єкт”, “Я”, “пропозиція”, “ім’я” в прагненні вловити сутність речі, потрібно постійно запитувати: чи було дане слово коли-небудь ефективно використане в мові, яка вважається батьківщиною цього слова?»<sup>27</sup>

Продовжуючи доведення своєї думки стосовно «мови як гри», Л. Вітгенштейн зазначає, що зі світом фактів має справу лише природознавство (цінності не можуть бути фактами). Філософія не стикається з фактами і, таким чином, не може бути подана у формі висловлювань, положень, що володіють істинним значенням. Філософія – це не наука, не теорія або вчення, а діяльність, присвячена логічному проясненню мови. Вона готує матеріал для природознавства і логіки. «Результат філософії не «філософські висловлювання, а досягнута ясність висловлювань і положень»<sup>28</sup>. Отже, на основі визначеної таким чином філософії, ми повинні зрозуміти, що вирази «бути істинним» або «бути хибним» належать до висловлювання смислів (значень), тобто до «мовної гри». «Кожне висловлювання є, по суті, істинно-хибним. Щоб зрозуміти це, ми повинні точно знати: коли воно істинне, а коли хибне. Отже, висловлювання має два полюси відповідно до його істинності та хибності. І це називається *смыслом* висловлювання»<sup>29</sup>. Однак для того, щоб довести істинність або хибність певного, конкретного положення, потрібні аргументи, «в якому випадку я називаю висловлювання “р” істинним і тоді визначаю його *смысл*»<sup>30</sup>.

Мовна гра, зокрема в деномінацію, є не первинною, головною. Навіть коли я вказую на річ або людину, називаючи її на ім’я: «це Марія», «це червоне», – мій співрозмовник позбавлений визначеності відносно якісних властивостей вказаних об’єктів. Повідомляючи, що кожне слово цієї мови щось означає, ми нічого не повідомляємо по суті. Вважається, що навчання мові полягає в найменуванні предметів: людей, форм, квітів, хворобливих станів, настроїв, чисел тощо. Назвати їх – це процес рівнозначний прикріпленню «ярлика до речі». Можна сказати, що так ми готуємося до вживання слів. Але до чого ми готуємося? «Ми називаємо речі і потім можемо про них говорити, розмовляючи, можемо посилатися на них... У той час як способи діяльності з нашими висловлюваннями різноманітні»<sup>31</sup>.

Мовних ігор нескінченно багато, про що говорить множинність філософських позицій, ідей, пропозицій, думок тощо. Множинність не є чимось фіксованим, даним раз і назавжди. Одні ігри (слова) народжуються, інші, старіючи, втрачають смисли і зникають. Саме слово «гра» вказує на факт, що мова, говоріння, висловлювання, співбесіда, будучи типом індивідуальної та соціальної активності, становлять частину життя. Поняття «мовної гри» введено не для «регламентації мови», а як вказівка на її альтернативні функції, що через схожість та відмінність

описують і показують використання слів в контексті життя, інститутів і людської поведінки. Наскільки це використання буде відповідним ситуації, наскільки воно буде умовою доведення істинності чи хибності, залежить від можливості застосування відносно нього аргументів «за» і «проти»<sup>32</sup>.

У цьому контексті необхідно звернути увагу на проблему «смыслу висловлювання», проголошену *Л. Вітгенштейном* у «Логіко-філософському трактаті». Для низки досліджень з логіки, логічної семантики, логіки науки, де одиницею аналізу знання постає саме висловлювання, така постановка питання мала певні підстави, зокрема для уточнення розуміння поняття «мовна гра». Під «висловлюванням» (реченням) у логіці методології науки розуміють наративне речення, що повідомляє певну думку. Знання розглядається як впорядкована система положень, речень і висловлювань. При цьому логіку цікавлять не «лінгвістичні варіації» речення, а «його смисл або варіант різних способів висловлювання однієї і тієї ж думки, причому не той чи інший конкретний смисл, а логічні правила побудови осмислених висловлювань»<sup>33</sup>.

Актуальність цієї проблеми визначалася необхідністю знайти – в зв'язку з аналізом логічних і семантичних парадоксів – строгі критерії відмінності «осмислених» і «безглузвих» висловлювань. Увагу в «Логіко-філософському трактаті» зосереджено на пошуку формальних критеріїв не «мовної гри», а науково-осмисленої мови. «Логіка, – писав *Л. Вітгенштейн*, – повинна потурбуватися про себе, повинні бути визначені синтаксичні правила, які виключають “безглуздість”»<sup>34</sup>. Таке розрізнення відіграло важливу роль і у формуванні його теорії «смыслу пропозиції». *Л. Вітгенштейн* також розрізняє «хибність» і «безглуздість»: речення, яке означає комплекс, стає «не безглуздим, якщо комплекс не існує, а просто хибним»<sup>35</sup>.

Істинність (хибність, заблудження) і смисл (відсутність смыслу) виступають у *Л. Вітгенштейна* як різні типи відношення висловлювань і реальності. Наявність смыслу є необхідною і вихідною логічною характеристикою речення. Щоб бути істинним або хибним, речення (положення) насамперед повинно мати смисл. Аргументуючи істинність чи хибність певного речення, ми вже повинні розуміти, що доводимо і аргументуємо, тобто «розуміємо смисл речення»<sup>36</sup>. Істинність або хибність визначається вже як збігання (незбігання) смыслу речення і відповідної реальної ситуації. Безглуздим проголошується таке речення (висловлювання), у якому не можна довести існування жодного смыслу, його не можна співвіднести з жодною ситуацією, воно є ні істинним, ні хибним.

Логічний аналіз мови в працях *Л. Вітгенштейна* (як і в його попередників – *Г. Фреге* і *Б. Рассела*) підтвердив, що певні поєднання слів у

реченнях, будучи на перший погляд лексично і синтаксично правильними, все ж позбавлені смислу з логічних причин, унаслідок явного порушення логічних правил аргументації осмисленості речень. Таким чином, утворилася можливість заміни попередніх суто інтуїтивних, психологічних критеріїв, які виявилися явно недостатніми, на строго логічні їх дослідження. У такій ситуації узагальнено окреслився логічний аспект проблеми смислу, оскільки мова зайшла про логічні характеристики осмисленості, що підлягають строгому аналізу. Тут зосереджено зусилля *Л. Вітгенштейна* як логіка, який зрозумів, що всередині речення всі слова і висловлювання підлягають «логічним правилам аргументованої побудови осмислених речень, порушення яких приводить до втрати смисла»<sup>37</sup>.

У цьому аспекті потрібно звернути увагу на відмінність метафізичного смислу мови (слів) до її повсякденного використання, оскільки мова становить частину нашої природної історії (так само як ходити, їсти, пити, грати). Смісл (значення) слова – це його використання в мові. «Не шукайте смисл, шукайте використання, – писав *Л. Вітгенштейн*. – Те, що даю, це морфологія висловлювання у використанні. Я доводжу, що у всякого висловлювання є функції, про які ви і не підозрювали. У філософії ми змушені поводитись з поняттям певним способом. Я пропоную винайти інші способи його використання. Я висуюю можливості, про які ви ніколи і не думали. Думаєте, що є одна, максимум дві можливості. Я пропоную вам подумати про інші. До того ж, я доводжу абсурдність очікування, що поняття пристосовується до таких тісних можливостей. Я звільняю вас, таким чином, від ментальних судом, щоб ви змогли оглянути простір використання слів і висловлювань і описати різні типи використання»<sup>38</sup>.

Естафету логічного аналізу продовжують *Р. Карнап*, *А. Тарський*, *М. Шлік* та інші представники Віденського гуртка. З точки зору *М. Шліка*, смисл речення або положення полягає в тому, що воно верифікується. Однак верифікувати можна лише доведені висловлювання про емпіричні факти. Тому висловлювання про те, що в принципі не може бути сприйнято органами чуттів, позбавлене будь-якого смислу, оскільки не може бути наочно, конкретно доведено, адже для доказу його істинності чи хибності не можна дібрати потрібні аргументи. Отже, наукові та метафізичні положення, висловлювання чітко відрізняються одне від одного як осмислені та безглузді. Це повертає нас до ідей «старого емпіризму», з точки зору якого метафізика неможлива, оскільки неможливо вирішити її питання. Однак не існує жодних питань в тому розумінні, що на них в принципі неможливо відповісти, зазначає *М. Шлік*. Звісно можуть бути питання, на які практично неможливо відповісти внаслідок відсутності стосовно них будь-яких

аргументів: яка географія зворотного боку Місяця? Що робив *Платон* у свій 50-й день народження? Подібні питання можуть залишатися без відповіді тимчасово, або навіть завжди. Однак це не означає, що вони *принципово*, тобто логічно, не допускають жодних аргументів для відповіді. Неважко уявити умови, за яких відповіді на такі питання були б істинними висловлюваннями. Якщо ж це неможливо, тоді питання не має смислу. Оскільки смисл речення або теоретичного положення визначається його принциповою верифікованістю, остільки питання завдяки відповідям на них розділяються на осмислені і безглузді. «Неможливо надати смисл питанням, які в принципі не допускають відповіді, оскільки такі питання ніколи не можуть стати осмисленими»<sup>39</sup>. Отже, питання, якими наука і філософія займаються з часу свого виникнення, завдяки ретельній аргументації, логічному аналізу і обгрунтуванню, можна подати як осмислені. Якщо ж цього зробити неможливо, то і ставити їх не має смислу.

Визначення смислу через верифікацію має ще один аспект, на який звертають увагу представники Віденського гуртка. Смыслом володіють лише емпіричні речення і положення, оскільки завдяки аргументації їхнього змісту вони можуть верифікуватися. Математичні ж і логічні речення та положення «пусті» за своїм смыслом. Легко зрозуміти, що смисл ототожнюється із фактично доведеним змістом. Математичні та логічні речення нічого не говорять про факти, вони не є знанням про них, а являють собою правила. Математичні положення є правилами вживання, використання знаків, а сама математика розглядається як чистий розрахунок; логічні ж правила є умовою перетворення одних речень в інші. «Арифметичні правила, – писав *М. Шлік*, – носять тавтологічний характер, вони не виражають якого-небудь знання. Те ж саме знання істинне для всіх логічних правил»<sup>40</sup>. Навіть положення логіки науки, як і положення логіки, є пустими за змістом без належної аргументації.

Із цих міркувань радикальні наслідки вивів *Л. Вітгенштейн*. «Мої положення слугують проясненню: той, хто зрозуміє мене, піднявшись з їх допомогою – по ним – над ними, у підсумку визнає, що вони безглузді»<sup>41</sup>. Положення і пропозиції науки є лише вказівками, орієнтирами, що спрямовують погляд на те, що показує сама мова. І як такі без належної, обгрунтованої аргументації вони позбавлені смислу.

Ця ситуація мала надзвичайно важливе значення для розвитку логічного аналізу, зокрема через систему аргументації. «Завдання уточнення невизначеного або не достатньо точного поняття, що використовується в повсякденному житті або використання на більш ранній стадії наукового або логічного розвитку, або, скоріше, задача заміщення його знову вибудованим більш точним поняттям, належить до числа най-

більш важливих завдань логічного аналізу і логічної побудови»<sup>42</sup>, – проголошував *Р. Карнап*.

Продуктивним засобом визначення сутності мови вважається аналітичний апарат символічної логіки, завдяки якому здійснюється переведення змістовних фрагментів знання на штучну формалізовану мову. «...Ми пов'язуємо логічний аналіз не з реальним мисленням, а з мисленням у формі його раціональної реконструкції, – пояснює *Г. Рейхенбах*. – Не може бути жодного сумніву в тому, що ця реконструкція стосується мовної форми, тому логіка так тісно пов'язана з мовою. Лише будучи втіленими у мовну форму, мисленнєві процеси здобувають точність, яка робить їх доступними для логічного дослідження. Тому логічна значущість є властивістю мовних форм. Подібний підхід підводить до розуміння того, що логіка є аналіз мови і що термін “логічні закони” потрібно замінити терміном “правила мови”»<sup>43</sup>. Останні мають більше простору для аргументації тих чи інших положень науки і філософії.

Розвиток логіки відкрив простір широкого і ретельного дослідження механізмів аргументації мови науки. Вказані дослідження спираються на розвиток символічної логіки з її методом формалізації, що забезпечує можливість точного, аргументованого логічного аналізу окремих фрагментів, і цілісних систем наукового знання. Логічний аналіз виступає метанауковим дослідженням, завдання якого полягає не в дослідженні самих об'єктів і отриманні нових істин, а в уточненні, проясненні смислу слів, речень і положень, що складають знання. Так, *Б. Рассел* висунув розгорнуту теорію логічного аналізу як методу переведення знання на більш точну мову. Вчення про аналіз було логічною концепцією, що стала базою побудови більш широкої філософської доктрини, певного виду філософії, яка нібито обґрунтовує процес аналізу. Свою філософію *Б. Рассел* безпосередньо засновує на своїй логіці. «Я вважаю, – писав мислитель, – що логіка фундаментальна для філософії і що школи потрібно характеризувати за їхньою логікою, аніж за їхньою метафізикою»<sup>44</sup>.

Отже, на зміну попередньому уявленню про філософський нейтралітет формальної логіки *Б. Рассел* пропонує її філософську активність і доводить основоположну роль логіки для філософії. Нерозривно пов'язавши свої логічні дослідження з пошуком нової філософської основи логіки, *Б. Рассел*, на відміну від *Г. Фреге*, витлумачив «клас» як символічну функцію, просту скорочену назву певної «групи одиниць». Він поставив завдання усунути незалежні абстрактні сутності та довести, що вони зводяться до мовних назв та їхніх комбінацій. «Теорія типів», «неповні символи», «аксіома зведеності» – усе це були спроби

усунути абстракції, що становлять «основу “метафізики” платонівсько-го типу»<sup>45</sup>.

Тісно взаємопов'язаними з філософією виявилися спеціальні логічні проблеми, якими займався *Б. Рассел*, зокрема проблема «існування», що потребує логічного уточнення. У процесі прояснення цієї проблеми як уточнюючий логічний апарат було застосовано апарат квантифікації та теорії опису, що стали основою нової доказової бази і системи аргументації. У результаті такого аналізу предмет, якому приписується «не існування», більше не постає суб'єктом речення, а його назва, яка має вид імені реального предмета, усувається. Замість означення предмета через його назву він фіксується через опис його властивостей. У ролі суб'єкта використовують перемінну, а попередній суб'єкт розкладається на властивості – деструктивні визначення певного  $x$ . Тоді предметом заперечення стає не існування предмету, а сумісність певних властивостей. У результаті такої аргументації «існування» постає не предикатом, а перетворюється на «оператора значення певної перемінної»<sup>46</sup>.

Займаючись вивченням логічного аспекту проблеми «існування», *Б. Рассел* і його послідовники (*М. Шлік*, *Р. Карнап* та ін.) прагнули знайти точні аргументи для пояснення і вираження відповідних висловлювань. Ними було зроблено низку філософських висновків у контексті позитивізму. Найважливіший з них заперечує можливість вживати у якості предиката «існування взагалі», що (висловлювання) зникає у процесі аналізу і набуває смислу лише в пропозиціональних функціях в поєднанні з конкретними якостями об'єкта. Філософський підтекст має також «теорія описувань», що дала зручний логічний апарат переведення в більш ясну форму речень і висловлювань з неуточненим змістом. Расселівський аналіз пропонує перейти від розгляду предметів до розгляду їхніх властивостей як таких, що мають відношення до певного  $x$ . Метод дескриптивних визначень виступає за такого аналізу в поєднанні з апаратом квантифікації, тобто з використанням кількісних операторів подібно «для деяких  $x$ », «лише для  $1 x$ » тощо. Це був не лише досить продуктивний апарат логічного аналізу, але й спосіб логічної аргументації доцільності та продуктивності такого аналізу. Отже, свої теоретичні дослідження *Б. Рассел* не обмежив вирішенням спеціальних логічних труднощів. Він оголосив його універсальним методом, що має філософську значущість. При цьому *Б. Рассел* вважає логічний аналіз не одним із можливих, а єдиним продуктивним способом вирішення філософських проблем, оскільки «кожна дійсно філософська проблема – це проблема аналізу»<sup>47</sup>.

Якщо поставити проблему істинності чи хибності дефініцій (визначень), то аналіз показує наступне: якщо використовувати аргументи «проти», то речення (положення), яке є істинним або хибним, необхід-

ним або випадковим, складається із визначення (*definiens*), і вислову (речення), що визначається (*definiendum*), його частини (*definiens* у *definiendum*) не постають в обов'язковому порядку істинними або хибними. Якби вони такими були, то у реченні «Людина – розумна істота», поняття «людина» як вислів, що визначається, і «розумна істота» як вислів, що визначає, мали б бути істинними або хибними. Тобто визначення, будучи лише частиною таких суджень, не істинні і не хибні. Причина в тому, що якби не було людей, то це речення було б хибним (обманом)<sup>48</sup>.

У визначенні ми даємо смисл нововведеному знаку (виразу, вислову, що визначається, або *definitium*). З точки зору *Р. Карнапа*, щоб «визначити новий знак на основі попередніх знаків, повинні ввести цей повний знак таким чином, щоб його смисл уточнювався з точки зору попередніх знаків»<sup>49</sup>. Відповідно визначення – не речення, але оскільки лише речення можуть бути названі істинними або хибними, ми не можемо говорити про істинні або хибні визначення.

Так, *Б. Рассел* і *А. Вайтхед* вважають, що всі визначення зайві і не формують частину даної системи. «Теоретично не обов'язково давати визначення: ми могли завжди використовувати вираз, що визначає замість нього, і, таким чином, повністю не використовувати вираз, який визначається. Разом з тим, хоча ми застосовуємо визначення і не визначаємо “визначення”, все ж визначення не виникає серед наших простих ідей, оскільки визначення не є частиною нашого предмета і не є, строго кажучи, простими типографськими труднощами. На практиці, якщо не введені визначення, то наша система стане громіздкою; але теоретично всі визначення є зайвими»<sup>50</sup>. Згідно з цим твердженням, визначення не можуть бути істинними або хибними реченнями (положеннями) цієї системи.

Якщо брати аргументи «за», то всі вирази, що стверджують або заперечують що-небудь – це речення (положення), які істинні або хибні, і навпаки. Усі вирази, що вказують на зв'язок між поняттями (позитивна частина), і пояснення чи кореспонденції понять (комплекс всіх точок, які рівновіддалені від однієї точки), і які є визначеннями або частинами визначень, не являють собою вирази, що стверджують щось, а отже, також не є істинними або хибними. Проте, якщо ми розглядаємо ці вирази з точки зору суджень, які маються на увазі, то ми можемо говорити про те, що вони щось стверджують або заперечують. Отже, «ми можемо назвати всі судження істинними або хибними»<sup>51</sup>.

Відповідь на аргументи «за» і «проти» стосовно сутності «визначення» пропонує *К. Поппер*, завдяки включенню фактору креативності: «У всіх випадках креативність визначення може бути елімінована за допомогою долучення до наших аксіом вимоги про існування елемента,

який має такі ж властивості, що і елемент, створений попереднім креативним визначенням. Це спостереження проливає світло на всю проблему креативності: визначення креативне, якщо в додаток до функції скорочення воно також несе функцію екзистенціальної аксіоми»<sup>52</sup>. Існування сутності в таких визначеннях можна розглядати двозначно. По-перше, воно може означати несуперечливість; положення, яке стверджує існування певно сутності, не є логічно хибним. По-друге, воно може означати реальне існування; такі визначення відносно оцінки системи істинні або хибні.

Отже, аргументація «за» і «проти» дозволяє більш поглиблено показати аналітичні можливості логічного аналізу, зокрема відносно філософії. Так, *Л. Вітгенштейн* услід за *Б. Расселом* вважає, що «філософія є доктриною логічної форми наукових положень», а результат філософії є «досягнутою ясністю висловлювань»<sup>53</sup>. Справу філософії *Л. Вітгенштейн* вбачає в логічному проясненні пізнавального змісту наукового знання через уточнення його мовної форми. Мислитель доводить, що філософія є діяльністю за формального прояснення вже отриманого знання. Логічний аналіз не додає нічого нового до змісту знання, а зводиться до більш чітких, зрозумілих положень. Результатом аналізу повинно стати точне і визначене знання, що ясно виражає свій смисл. У межах аналітичної філософії виникло ще одне питання: яким є предмет аналізу – фраза, пропозиція, поняття, слово? Яка процедура аналізу і на основі яких критеріїв оцінювати результати? Представники Кембриджської школи філософії аргументують свої позиції стосовно аналізу в цілому. Так, *Дж. Віздом* доводить, що аналіз відкриває нові горизонти, вони ставлять нові проблеми, які генерують інші. До філософських «глухих кутів» потрібно ставитися так, як до аналогічних ситуацій ставляться у психоаналізі: лікування – це діагноз, а діагноз – повний опис симптомів. *Дж. Мур* доводив, що багатьох філософських невизначеностей можна було б уникнути, якщо спочатку проаналізувати питання, відповіді на які породжують такі утруднення і турботи.

В Оксфорді представниками аналітичної філософії були *Г. Райл* і *Дж. Остін*. Знавець *Платона* і *Арістотеля*, *Г. Райл* пройшов через захоплення *Е. Гуссерлем* і неопозитивізмом. У низці статей довоєнного періоду він дає опис фраз, «граматична форма» яких не відповідає логічній структурі фактів, що і дає початок антиноміям і паралогізмам. У праці «Категорії» *Г. Райл* стверджує, що завдання філософа полягає в превентивній корекції логічних помилок, так званих «категоріальних помилок», по причині яких одне поняття входить в сферу категорії, до якої заздалегідь не належить, хоча і схоже за граматичною формою. У праці «Філософські аргументи» він показав, що логічна структура власне філософського типу аргументації відтворює *reduction ad absurdum*



(зведення до абсурду). Значну увагу автор приділяє аналізу логічного потенціалу понять, що «виступає основою філософської аргументації»<sup>54</sup>.

Дослідження Дж. Остіна характеризуються інтересом до буденної (повсякденної) мови. У ній фігурують висловлювання із найрізноманітнішими функціями. Найпершим предметом вивчення є не речення, а поведінка людини у мовних ситуаціях. Отже, твердження – це здійснення дій, тобто актів, серед яких виділяються три типи: «локутивний, іллокутивний, перлокутивний»<sup>55</sup>. Локутивний акт констатує ту чи іншу ситуацію; іллокутивний акт (сила, дія, питання, молитва, інформація, команда тощо) формує певну «перлокутивну» (передбачену) ситуацію і провокує досягнення певного результату на основі аргументації своєї поведінки і позиції. Кожний мовний акт виступає як єдність локутивного, іллокутивного і перлокутивного аспектів, що виконують роль своєрідних аргументів.

Таким чином, аналітична філософія відкриває нові перспективи для доказу нового знання у контексті логічного аналізу. Аналітичне розуміння філософії передбачає, що в пізнанні є лише два типи питань і відповідей на них: фактичні або емпіричні та формально аналітичні. Перші становлять компетенцію конкретних наук і вирішуються зверненням до досвіду. Другі вирішуються методами математики і логіки. У своєму розгортанні аргументованої критики метафізики аналітична критика створює філософію логічного аналізу і філософію лінгвістичного аналізу. Вибудована на їхній основі аргументація та доказова база призвели до відмови від математико-логічних моделей на користь лінгвістичного аналізу різноманітних вживань мови.

## **2.2. Антиметафізика неопозитивістської інтерпретації істини: аргумент верифікації**

Логічний аналіз науки і філософії як етап розвитку аналітичної філософії називають *логічним позитивізмом*, або *неопозитивізмом*. Інтерес мислителів зосереджувався на науковому знанні, а не на дослідженні буденної мови. Певний вплив на неопозитивізм мали ідеї Г. Лейбніца, який перший в історії філософії створив розгорнуте вчення про логічний аналіз, на відміну від раціоналістично-аналітичного методу Р. Декарта. Німецький філософ розумів аналіз як суто формальний, тавтологічний процес переведення знання на більш точну логічну мову. Він прагнув створити єдину систему формального логічного знання на основі штучної мови. Філософські та логічні ідеї Г. Лейбніца вплинули на Б. Рассела, який (як він писав) повірив видатному мислителю стосо-

вно того, що «все складне розкладається на частини і під час аналізу важливо вважати метою просте»<sup>56</sup>.

У праці «Мислителі нашого часу» систематизатор філософії *А. Хьюбер* писав: «Відштовхуючись від *Лейбніца*, *Рассел* зробився не лише справжнім філософом математики, але й засновником нової “аналітичної” епохи у філософії»<sup>57</sup>. Варто зазначити, що *Г. Лейбніц* як предтеча символічної логіки вважав, що у філософії ніколи не припиняться дискусії, заплутані, складні для розуміння міркування, поки філософи не будуть «озброєні» строгими методами логічного аналізу. Такого роду «мову символів» *Б. Рассел* (разом з *А. Вайтхедом*) запропонував у «Principia Mathematica» – «головній праці сучасної логістики, що виконує стару вимогу *Лейбніца* і зближує роботу *Рассела* з результатами досліджень німецьких вчених від *Готліба Фреге* до *Генріха Шольца*»<sup>58</sup>.

Значний внесок у розвиток неопозитивізму як логічного позитивізму і лінгвістичного аналізу внесли мислителі Віденського гуртка (кола) – *М. Шлік*, *Р. Карнап*, *О. Нейрат* та інші, а також представники берлінського Товариства наукової філософії (*Х. Рейхенбах*, *К. Гемпель* та інші). Щоправда, *Р. Карнап* заперечував такі назви, як «логічний позитивізм» або «неопозитивізм», стверджуючи, що вони занадто безпосередньо підкреслюють залежність цього напрямку від «старого позитивізму» *О. Конта* і *Е. Маха*.

Насамперед увагу неопозитивістів привернула проблема обґрунтування достовірного, тобто наукового знання. Для перевірки на наукову переконливість було поставлено чотири сфери знання: метафізика і філософія; логіка і математика (акцент, як було показано вище, робився на логіці); природознавство (насамперед фізика); гуманітарні дисципліни – етика, естетика, теологія. Жодна з них не повинна уникнути неупередженого критичного аналізу.

Визначальна ідея неопозитивізму, що стала головним аргументом у критичному аналізі гуманітарної науки, зокрема метафізики, сформульована представником Віденського гуртка *М. Шліком*. «Мова складається зі слів і синтаксису, тобто з наявних слів, які мають значення, з правил утворення речень; ці правила вказують, як зі слів можна утворювати речення різного виду»<sup>59</sup>. Псевдоречення, як і хибні наукові положення, виникають в двох випадках: або слова не володіють смислами, тобто не означають факти, або речення (положення) утворено не за правилами синтаксису – у цьому випадку воно не буде мати смислу. Останній як комбінацію знаків речення цілком визначено тим, яким чином встановлено значення дескриптивних і логічних знаків, а завдяки правилам утворення задано їхній зв'язок в реченні. Смысл полягає в тому, що означає ця комбінація відповідно до встановлених значенням знаків і правилам утворення. Інакше кажучи, смысл визначено словни-

ком і логічною граматикою мови. Цей висновок зробив також і *М. Шлік*, який писав: «У речень з'являється смисл, якщо відомі словник і граматика мови»<sup>60</sup>.

Тест на науковість успішно проходить логіка, але тоді, коли її положення (речення) несуперечливо узгоджені між собою (критерій когерентної істини). Зміст логічних речень є формальним, він не вимагає звернення до фактів. Для зарахування логіки до наукових дисциплін достатньо того, що вона є необхідною для всіх наук. «Логіка, – доводить *В. Крафт*, – не дає жодного знання, вона виражає не основні закони буття, а обґрунтовує впорядкування думок. Логічні зв'язки є лише мисленневими, вони являють собою не фактичні зв'язки реальності, а лише зв'язки в системі зображення реальності»<sup>61</sup>. Наприклад, класи існують не як певні реальності, а як об'єднання в мисленні. І запереченню в оточуючому світі не відповідає яке-небудь особливе положення справ поряд з їх позитивним положенням. Оскільки логічні зв'язки є суто формальними, то вони можуть встановлюватися незалежно від конкретного смислу висловлювань і стану справ. Тому вони можуть взагалі нічого не говорити про реальний стан справ по буття.

У такому контексті логіка складається з аналітичних речень і положень, істинність яких аргументується їхнім змістом. Математика у всіх аспектах подібна до логіки, вона може бути виведена з логіки і володіє таким самим характером. Математик також не говорить ні про які факти. З суто математичної точки зору, числа – якщо абстрагуватися від їх застосування – не означають жодних предметів зі світу досвіду, а геометрія не описує реального простору. Положення математики є не синтетичними, а аналітичними. Вони визнаються істинними (або хибними) лише на основі визначення понять, що входять в них (в положення). Отже, «математику можна, як і логіку, вважати наукою»<sup>62</sup>.

Природознавство, зокрема фізика, успішно проходить тест на науковість тоді, коли положення, з яких вона складається, мають експериментальне значення і характер, тобто означають конкретні факти, проходять перевірку, або *верифікацію*, даними експерименту. Положення фізики належать до класу семантичних положень, істинність яких визначається верифікацією. Серед положень фізики є складні та елементарні (*протокольні*). Останні містять найбільш елементарні, *атомарні факти*. Зазначимо, що онтологію «логічного атомізму» буде редуковано з мови «Принципів математики», побудовано на аналогічній їй дискретній схемі. Основним смисловим одиницям мови (атомарним висловлюванням) відповідають одиниці світу (атомарні факти), а компонентам атомарних висловлювань (простим назвам) відповідають елементи фактів (об'єкти). Логіко-атомістичну онтологію подано в «Логіко-філософському трактаті», де світ розглядається як «сукупність атомар-

них фактів, а не предметів»<sup>63</sup>. Під «атомарним фактом» розуміють найпростіше положення речей, які являють собою поєднання, «конфігурацію» звичайних простих об'єктів, що «утворює співбуття»<sup>64</sup>, тобто подію, ситуацію.

Так, *М. Шлік* вважав, що у кожному конкретному випадку перевірки положень фізики «констатації є остаточними»<sup>65</sup> і вони не заперечуються. Верифікація забезпечує аргументованому достовірність синтетичних наукових положень і відкидає псевдоположення, що за своїм змістом є хибними. У підсумку все природознавство зводиться до фізики (теза т. зв. «фізикалізму»), і, таким чином, воно наукове в цілому.

Зовсім інша справа з метафізикою, яка не проходить тест на науковість. Справа полягає у тому, що, за визначенням, вона складається із семантичних положень і речень, оскільки розповідає та досліджує різного роду сутності (ідеї, форми, принципи, буття), що не отримують експериментального підтвердження. Оскільки філософія не дотична до фактів, її положення не можуть претендувати на істинність, то «правильним методом філософії, – вказував *Л. Вітгенштейн*, – був би наступний: не говорити нічого, окрім того, що може бути сказано, – отже, окрім положень природознавства, тобто того, що немає нічого спільного з філософією, – і потім завжди, коли хто-небудь захоче сказати щось метафізичне, показати йому, що він не надав жодного значення певним знакам у своїх висловлюваннях. Цей метод був би незадовільним для нашого співрозмовника, він не відчував би, що ми вчимо його філософії, але лише *такий метод* є строго правильним методом»<sup>66</sup>.

Як зрозуміло з аргументів цього положення, *Л. Вітгенштейн* не заперечував, що існує «правильний метод філософії», про який можна міркувати, наприклад, так: «Надавайте словам речення чітке значення». Мислитель виступав не проти філософії, що сприяє розвитку науки, а проти метафізики, що вигадує, створює те, що відсутнє в реальному, фактуальному світі, те, чого в ньому немає. Філософія – це методологія, що формується завдяки положенням, але таким, що не володіють істинним смислом (істинне чи хибне). Простір, час, колір, вважав *Л. Вітгенштейн*, є форми предметів. Зрозуміло, що все просторово-темпоральне, колоритне фізично відчувається. «Сукупність істинних положень – наука в її повноті (або сукупність наук)... Філософія не є однією з наук. Слово “філософія” означає те, що стоїть під або над, але не поряд з науками... Мета філософії – логічне прояснення думок. Філософія не вчення, а діяльність»<sup>67</sup>, – аргументував свою позицію мислитель.

Критику метафізики *Л. Вітгенштейн* розпочинає з того, що людина не в змозі безпосередньо вилучити з повсякденної мови її логіку. «Мова долає думки, – писав вчений. – Причому настільки, що зовнішня форма

одягу створювалася із зовсім іншими цілями, не для того, щоб судити за нею про форму тіла. Угоди, які мовчки приймаються і слугують розумінню повсякденної мови, надзвичайно складні. Більшість положень і питань, що трактуються як філософські, не хибні, а безглузді... Більшість положень і питань філософії укорінені в нашому не розумінні логіки мови... Тому не дивно, що найбільш глибокі проблеми – це, по суті, не проблеми. Вся філософія – це критика мови»<sup>68</sup>. Тому філософський твір потребує витлумачення. Філософська активність прояснює комбінації символів між собою. Саме на долю філософії випадає діяльність щодо прояснення характеру тверджень і положень емпіричних наук (природознавства), логічних тавтологій, псевдосуджень і міркувань метафізики.

Антиметафізика *Л. Вітгенштейна* та інших представників неопозитивізму зумовлена необхідністю пошуку істини в її конкретності, не обмеженої жодними «зайвими» привнесеннями. Через це розуміння філософії як формально-логічної мови науки означало в неопозитивізмі не лише пошук аргументів на перетворення філософії у формальну теорію пізнання (без пізнання існуючої реальності), а і вчення про логічне конструювання дійсності в науці, тобто використання логіки в ролі нової онтології.

Аргументовану критику *Л. Вітгенштейном* традиційної філософії як метафізики не потрібно розуміти як позитивістську, як твердження, що метафізика взагалі складається із безглузвих положень. «Слово *філософія*, – писав мислитель у своїх щоденниках, – повинно означати щось вище або нижче, але не поряд з природничими науками. Філософія не дає жодних образів дійсності і не може бути ані підтвердженою, ані запереченою природничо-науковим дослідженням. Вона складається з логіки і метафізики, перша виступає її основою»<sup>69</sup>. Отже, *Л. Вітгенштейн* не ототожнює метафізику з філософією, а звертає увагу на особливе завдання філософії, що полягає в критиці мови.

Таким чином, *Л. Вітгенштейн* усуває традиційне розуміння філософії, а положення традиційної метафізики стають для нього такими, що перебувають за межами мови і тому є безглуздими. У «Трактаті» філософ зазначав: «Мої положення слугують проясненню: той, хто зрозуміє мене, піднявшись з їх допомогою – по ним – над ними, в кінцевому рахунку визнає, що вони безглузді. (Він повинен, так би мовити, відкинути драбину, після того, як підніметься по ній). Йому потрібно подолати ці положення, тоді він правильно побачить світ»<sup>70</sup>. Це означає, що великі теми метафізики: Бог, душа, Я, свобода, безсмертя, або питання про смисл життя *Л. Вітгенштейн* вміщує в категорію того, про що неможливо говорити. Ці проблеми не можуть бути вирішені об'єктивним чином. Він прагне чітко розрізнити висловлювання про

факти і те, що виходить за межі фактів. На останнє накладається вимога мовчання. Таке розрізнення можна зрозуміти як свого роду критику опредметнення, що здійснюється метафізикою, яка хоче перетворити свою специфічну категорію в сферу того, про що можна говорити, таким чином вмішуючи ці теми в світ і фальсифікуючи їх. «Коли люди не прагнуть висловити невисловлюване, – формулює свою думку Л. Вітгенштейн, – то нічого не втрачається, а не висловлюване – залишаючись невисловленим – міститься у висловлюваному»<sup>71</sup>.

Така аргументація пов'язана зі спробою «зняти» мову метафізики і помісити все те, що може бути лише показано, але не сказано, в категорію того, про що належить мовчати. У той же час висока оцінка етики Л. Вітгенштейном показує, що подібна деструкція метафізики означає не її ліквідацію, а постійне подолання метафізичних прагнень вийти за межі того, що може бути сказано. Його критика метафізики ґрунтується на ставленні мислителя до сфери містичного, оскільки остання відкривається лише в мовчанні, а не в теоріях.

Нову онтологію більш ширше окреслено в працях Р. Карнапа «Логічна конструкція світу», «Подолання метафізики логічним аналізом мови», «Філософія та логічний синтаксис». Поряд з іншими представниками Віденського гуртка і неопозитивістами Р. Карнап проголошує класифікацію положень (позицій), що мала на меті відокремити власне філософську проблематику від логіки та інших наук. Усі положення (речення), що претендують на змістовність, було розбито на три основних класи: недоладні, тобто безглузді, недійсні (*unsinnige*); науково-осмислені, тобто позанаукові (*sinnlose*), і науково-осмислені, або просто наукові (*sinnvolle*), а отже істинні та хибні. Р. Карнап вважає, що безглузді речення власне не являють собою речень чи висловлювань, а лише нагадують їх, будучи подібними до них за зовнішніми характеристиками своєї структури, як наприклад, теза: «місяць примножує чотирикутник»<sup>72</sup>.

Філософські (метафізичні) положення Р. Карнап оголошує позанауковими, тобто такими, аргументи яких підлягають порівнянню з фактами. Він виводив цей їх статус або з неможливості їхньої перевірки, або з того, що до цих положень входять псевдопоняття, визначення яких також не підлягають перевірці (наприклад, «абсолют»), або, нарешті, з неправомірності дедуктивного висновку, результатом якого є певне речення (висловлювання, положення). Одним із засобів викорінення «традиційної» філософії Р. Карнап використав вчення про *квасисинтаксичні* речення (висловлювання), тобто про такі речення, які в їх неуточненому вигляді можна розуміти по-різному, як: речення *предметної* мови, тобто мови, на якій ми говоримо про різні предметні речі, кількісні відношення тощо (ці висловлювання говорять про властивості «ре-

чей», наприклад, «п'ять є число»); висловлювання *метамови* (які стверджують щось про властивості слів і речень предметної мови, наприклад, «п'ять є число, тобто числівник»). До квазисинтаксичних висловлювань *Р. Карнап* зараховує філософські положення, вважаючи, що коли вони і мають той чи інший раціональний смисл, то лише тоді, коли їх інтерпретувати як висловлювання про відношення між словами. Тому мислитель вважав, що необхідно перетворити філософські положення в речення, які говорять лише про логіко-синтаксичні відношення слів. Замість «час одномірний, а простір трьохмірний» *Р. Карнап*, наприклад, запропонував говорити так: «визначення часу складається з однієї координати, а простору – з трьох»<sup>73</sup>.

Отже, філософія, хоча і не подає, як метафізика, псевдоположення, хибні висловлювання, проте її також не можна визнавати науковою дисципліною. Це лише метод логічного аналізу, що необхідний для виключення псевдоположень; філософію «неможливо викласти у формі системи положень і речень»<sup>74</sup>. Таке переконання впливає з «теорії структури» (*Konstitutinstheorie*), що зробила ім'я *Р. Карнапа* відомим. Завдання теорії структури – привести дійсність до «даного», із «даного» сконструювати предмети. А все «дане», тобто безпосередньо існуюче, є найпростішою істиною (*einfachste Erlebniswahrheit*), непроникливою для будь-якого пізнання. Воно, «дане», не лише дає в руки нитку-путівник, з якою можна пройти лабіринт дійсності, воно є основою «всієї системи дійсності самої по собі»<sup>75</sup>.

У цій новій спробі сконструювати світ полягає сутність науково-аналітичного методу. За словами *А. Хюбнера*, останній висновок *Р. Карнапа* – безглуздість філософської проблематики, яку він розглядає в книзі «Уявні проблеми у філософії». До «уявних проблем належать: пізнання чужої свідомості, пізнання дійсності “в собі”, ідеалістичні та реалістичні положення про зовнішній світ і безумовно, всілякого роду метафізика»<sup>76</sup>. Те, що залишається після знищення цих «проблемних ситуацій» – це нова єдина наука, надбудована над всіма чуттєвими даними математично-формальним методом, що розповсюджується на всі дисципліни. Для єдиної науки немає питань, на які вона не могла знайти відповідь.

Прагнення віднайти новий теоретичний інструментарій для пізнання істини сприяє створенню нового способу її аргументації – *верифікації*. Принцип верифікації було задумано, по-перше, як критерій *наукового осмислення* (і в цій своїй якості він і підлягає насамперед розгляду в межах «філософії науки») і, по-друге, як критерій *істинності* та *хибності*. Відповідно до принципу верифікації, перевірка положень і висловлювань проходить через їхнє зіставлення з фактами чуттєвого досвіду суб'єкта. Положення, які в принципі не підлягають чуттєвій (емпірич-

ній) перевірки, вважаються, як зазначалося вище, позбавленими наукового смислу (визначення критерію наукової осмисленості збігається при цьому з визначенням самого наукового смислу). Ті положення, які цій перевірці підлягають, вважаються науково осмисленими. Дія принципу верифікації як функції критерію та хибності формулюється наступним чином: «положення або висловлювання істинне, якщо воно підтверджене фактами-переживаннями і якщо можуть бути вказані уявні факти, які, якби вони були б реальними, це положення заперечували б»<sup>77</sup> (на важливість другої умови вказує *К. Поппер*); положення хибне, якщо воно «заперечується фактами-переживаннями і якщо можуть бути вказані уявні факти, які, якби вони були реальними, ці положення підтверджували б»<sup>78</sup> (друга умова також надана *К. Поппером*).

Необхідно зазначити, що елементи принципу верифікації були наявні у працях мислителів минулих епох. У прихованій формі принцип верифікації міститься в агностичній філософії *Д. Юма*, який вважав, що «всі наші ідеї скопійовані з наших вражень»<sup>79</sup>. Хоча *Д. Юм* не вважав ті чи інші відповіді на питання про існування зовнішнього джерела вражень позбавленими смислу, його відмова від певної відповіді була близька до такої точки зору. Співмірним принципу верифікації був закон *О. Конта* про «постійну залежність уявлення від спостереження»: «...Кожне положення, яке недоступне для точного перетворення в просте пояснення окремого або загального факту, не може представляти жодного реального і зрозумілого смислу»<sup>80</sup>.

Представники прагматизму повністю стали на платформу верифікації. «...Істини являють собою, по суті, процеси перевірки, оскільки суто об'єктивної істини – істини, під час визначення якої не відіграло б жодної ролі суб'єктивне задоволення від поєднання старих елементів досвіду з новими елементами, такої істини ніде не можна знайти»<sup>81</sup>, – писав *В. Джеймс*. Під перевіркою він розумів пошук і знаходження чуттєвого переживання, яке веде до істини.

У принципі верифікації як у аргументі з досягнення істинного знання ототожнюється неспостережуваність з позбавленістю наукового смислу. Так, *М. Шлік* та інші представники неопозитивізму розширено витлумачили характерну для спеціальної теорії відносності трактовку поняття «одночасність», згідно з якою, твердження: «події *A* і *B* одночасні» в абсолютному його значенні не має фізичного (наукового) смислу, оскільки принципово неможливо здійснити експеримент для визначення одночасності незалежно від системи відліку. Отже, критерій судження про факт одночасності явищ полягає в принциповій можливості знаходження засобів його визначення. Одночасність – це операційне поняття. Воно має смисл лише за вказівки на операції, що дозволяють перевірити факт наявності одночасності. Потрібно визнати, що



низка теоретичних понять науки дійсно має операційний характер: наприклад, поняття «сила» не має смислу в динаміці поза вимірюваних у певних системах відліку прискорень, «імпульс», «довжина» тощо<sup>82</sup>.

У чому причина операційного характеру «одночасності»? З точки зору неопозитивізму, операційний характер одночасності полягає лише в залежності її від дій суб'єкта, тобто почасти вона існує лише остільки, оскільки є сам суб'єкт. Перенесення цього твердження на всі інші випадки перевірки судження науки про факти неопозитивізмом зумовило ототожнення істинності та можливість її пізнання, істинності та її перевірки. Ці ототожнення є однією з характерних особливостей принципу верифікації на досемантичному етапі його еволюції.

Важливий аргумент стосовно істинності тих чи інших положень і висловлювань вніс *Л. Вітгенштейн*. Для висловлювань найпростішого виду умови істинності можна задати прямо: вони істинні, якщо об'єктам, означеним іменами, фактично властиві відношення, означені предикатами. Для інших видів висловлювань, що складаються з декількох елементів, умови істинності визначаються побічним способом. Істинність загального висловлювання є функцією істинності всіх одиничних висловлювань, що підпадають під це загальне висловлювання і умови істинності яких задані безпосередньо. Тому «загальне висловлювання можна подати у виді кон'юнкції простих висловлювань»<sup>83</sup>.

Важливе завдання полягало в дослідженні атомарних речень (висловлювань) і визначенні їхньої логічної форми. *Л. Вітгенштейн* ототожнював їх з висловлюваннями, які він називав «елементарними»<sup>84</sup>. Це такі висловлювання (теоретичні положення), які можна безпосередньо порівняти з дійсністю, тобто з чуттєво даним. Усі висловлювання, що не є елементарними, повинні бути функціями істинності елементарних висловлювань. Тому всі емпіричні висловлювання повинні зводитись до висловлювання про чуттєве дане. Всі висловлювання, які не допускають такого зведення, вважаються позбавленими смислу, оскільки невідомо, про що в них йдеться. Так емпірична теорія пов'язує «смісл, поняття і висловлювання одне з одним»<sup>85</sup>.

Основою на тому, що «атомарні» і «елементарні» висловлювання є висловлюваннями про чуттєве дане, неопозитивісти (члени Віденського гуртка) намагались знайти їх в «прокольних реченнях». Вони повинні означувати безпосередні чуттєві переживання. Хоча не зовсім зрозуміло, які висловлювання відповідають цим вимогам. Спочатку такі протокольні висловлювання (про чуттєві сприйняття) розглядалися як абсолютно достовірні, слугуючи «основою для всіх інших положень науки»<sup>86</sup>. Але, з точки *О. Нейрата*, у випадку необхідності «протокольні речення» також можна розглядати як недостовірні. Оскільки вони не вільні від попередньої обробки, тому вони первісні не більше ніж інші

емпіричні положення (висловлювань), є такими ж гіпотетичними і можуть підлягати виправленням. Взагалі висловлювання не можна порівнювати з чуттєво даним, з сприйняттями, з чимось, що знаходиться поза мовою. Висловлювання можна порівнювати лише з висловлюваннями. До цього погляду *О. Нейрата* приєднався і *Р. Карнап*, з точки зору якого протокольні висловлювання не володіють жодними перевагами порівняно з іншими положеннями і висловлюваннями. «Кожне протокольне висловлювання фізикалістської системної мови за певних обставин може слугувати протокольним висловлюванням»<sup>87</sup>, – говорив *Р. Карнап*.

Постає питання: якщо «протокольні висловлювання» більше не вважаються абсолютно достовірними і можуть коректуватися, то від чого залежить, приймаються вони чи не приймаються? Якщо ми за власним вибором вирішуємо, зберегти чи відкинути несумісне «протокольне висловлювання», то ми відмовляємося від емпіризму і схилиємося до конвенціоналізму. Але з точки зору *М. Шліка*, який вступив у дискусію, узгодженість емпіричних висловлювань один з одним означає несуперечливість, однак нею можна задовольнитися лише в суто інтелектуальних системах (наприклад, в математиці). Для пізнання *фактів* недостатньо простої несуперечливості, оскільки потрібна аргументована несуперечливість відносно цілком повних висловлювань, які не обираються вільно і характеризуються тим, що вони не можуть бути виправлені або змінені. Це висловлювання про власні сприйняття в конкретний момент. Але ці висловлювання не є протокольними положеннями, що стоять на початку пізнання. Вони, можливо, є джерелом пізнання, але не його фундаментом. Ці «виокремлені висловлювання утворюють *завершення* пізнання. Вони є висловлювання про спостереження, які допускають верифікацію»<sup>88</sup>.

Як аргумент для доказу істинності того чи іншого положення, верифікація здійснюється в результаті узгодження передбачуваного стану справ з їхнім наявним положенням, що ми спостерігаємо. Наприклад, астрономічний розрахунок говорить про те, що в такий-то момент часу в телескоп, установлений певним чином, можна буде побачити певну зірку. Тоді спостереження може показати: тут збіглися світла і темна точки (зірка в перехресті телескопу). Висловлювання про таке спостереження завжди має форму: «тут тепер то-то і те», причому «то-то і те» означає отримане сприйняття, а не його предметну інтерпретацію. Наприклад, «тут тепер чорне стикається з білим», або «тут тепер боляче». Ці висловлювання про спостереження характеризуються тим, що вказівні слова «тепер», «тут», «це» є істотними елементами їхньої логічної форми. Ці слова не мають жодного певного змісту, вони вказують не безпосередньо дане, на теперішнє. Смісл таких положень можна зрозуміти, лише дотримуючись цих вказівок і звертаючи увагу на те, на що

вони вказують. Завдяки цьому розуміння такого висловлювання вже містить знання про те, істинне воно чи ні. Те, що утворює його смисл, дано безпосередньо. Раніше у процесі верифікації розуміння смислу висловлювання і визначення його істинності були двома різними фазами, а тут вони збігаються. Розуміння смислу таких висловлювань, які *М. Шлік* назвав «констатаціями»<sup>89</sup>, супроводжуються розумінням їх істинності.

Варто зазначити, що раніше це визнавали лише для аналітичних висловлювань: коли для нас стає зрозумілим їхній смисл, то одразу дізнаємося, що вони істинні, оскільки їхня істинність розкривається самим висловлюванням. З синтетичними висловлюваннями усе інакше: навіть якщо ми розуміємо таке висловлювання, ми ще не знаємо, істинне воно чи хибне. Відповідь на це питання дає досвід порівняння з висловлюваннями про спостереження. Оскільки розуміння «констатації» містить знання про її істинність, то таке висловлювання абсолютно істинне і не викликає сумніву, як і аналітичне. Вони «остаточні, не підлягають жодному сумніву і тому утворюють фундамент емпіричного пізнання»<sup>90</sup>.

«Констатації» *М. Шліка* одразу викликали критику. Спочатку *О. Нейрат* виступив проти «констатацій», критично оцінивши їхню абсолютну достовірність та узгодженість з реальністю. Потім *К. Поппер* у своїй відомій праці «Логіка і зростання наукового знання»<sup>91</sup>, що здійснила певний вплив на розвиток ідей неопозитивізму та Віденського гуртка, висунув серйозні заперечення і розвинув нову точку зору на проблеми, що обговорюються. Основна думка концепції *К. Поппера* полягала в тому, що зовсім не одиничні висловлювання про чуттєве сприйняття є тією основою, на яку спирається наукове пізнання, до якої воно зводиться і яка репрезентує його справжній смисл.

Однак саме на основі висловлювань про чуттєві сприйняття і враження ми приймаємо базисні положення. Вони вважаються достовірними саме тому, що узгоджуються з усіма висловлюваннями про чуттєві сприйняття. Верифіковані висловлювання повинні бути про спостереження або принаймні зводитись до них. І вони вважаються достовірними остільки, оскільки немає жодних підстав сумніватися в них. Сумніви виникають, коли вони вступають у суперечність з визнаними положеннями. Тоді аргументи перших або других підлягають перевірці таким самим способом. Однак рішення завжди спирається на сумісність (або несумісність) з аргументами про чуттєві сприйняття і враження, що узгоджуються не лише з верифікованими базисними висловлюваннями, але також й інтерсуб'єктивно. Таким чином, основу достовірності емпіричних висловлювань утворюють «висловлювання про чуттєве сприйняття, а не довільні рішення»<sup>92</sup>. Разом із тим тут присутній і конвенційний аспект, оскільки від нашого рішення залежить, чи вважати

достатньо достовірним певне базисне положення, чи продовжити його перевірку. Однак це рішення має відношення лише до необхідності перевірки. Результат такої перевірки або відмова від неї визначається не довільним рішенням, а висловлюваннями про «чуттєве сприйняття»<sup>93</sup>. Рішення стосується лише питання продовження перевірки, а не змістовного вибору верифікованих положень. Останні залежать від зв'язку з висловлюваннями про чуттєві враження. Найбільш достовірними постають ті теорії, що найбільшою мірою аргументовано узгоджуються з висловлюваннями, що інтерсуб'єктивно узгоджуються з висловлюваннями про спостереження.

Загалом аргументи стосовно «протокольних висловлювань» пов'язали з тим, що мова повинна бути віднесена до чогось, що знаходиться «поза мовою», причому не лише тому, що саме так вона отримує значення, але й тому, що лише завдяки цьому система висловлювань може розглядатися як знання про реальність. Для *М. Шліка* саме це було головним. Якщо верифікація обґрунтовується логічно і формально, то вона цілком залишається у площині мови. Однак простий синтаксис не може охопити верифікації як аргументу на користь істинності висловлювання. Це показали зусилля *Р. Карнапа*. На думку *Л. Вітгенштейна*, суто формальний аналіз не дозволяє виділити емпіричних висловлювань, оскільки вони не володіють особливою логічною формою. *О. Нейрат* хотів знайти рішення за допомогою «теорії конвергенції». Однак вона не дає жодної визначеності, вносить свавілля і призводить до відмови від емпіризму. За суто синтаксичного підходу до мови проблема верифікації не вирішується, оскільки вона не передбачає жодного зв'язку з позамовною сферою. Цей зв'язок враховується «лише за семантичної точки зору»<sup>94</sup>.

Це означає нову принципову реформу емпіризму. З точки зору логіки потрібно відмовитися від звичної опори на індукцію. Уявлення *Дж. С. Мілля*, *Е. Маха* і *Л. Вітгенштейна* про емпіричне пізнання виявилось не вірним: воно не спирається на достовірні одиничні висловлювання, з яких у процесі узагальнення отримують закони природи. Виникнення одиничних висловлювань можна описати психологічно, але неможливо обґрунтувати їхню достовірність. Кожне емпіричне пізнання полягає у тому, що ми формулюємо гіпотези, які ґрунтуються на чуттєво даному, але наявні спостереження не можуть обґрунтувати гіпотезу раз і назавжди, вона повинна і надалі підлягати все новим перевіркам. Її верифікація залежить від сумісності з інтерсуб'єктивно визнаними висловлюваннями про чуттєво дане. Завдяки постійно поповнюваним перевіркам, емпіричні висловлювання не володіють жодним постійним значенням, воно завжди носить тимчасовий характер. Емпіричне знання не зводиться до простих узгоджень, що забезпечується ін-

терсуб'єктивністю рішень. «Прийняття рішень, або заперечення тих чи інших висловлювань про чуттєві враження, зумовлено не свавільною угодою, а закономірністю, що відкривається у них різними суб'єктами, і дозволяє здійснити верифікацію»<sup>95</sup>.

На основі вищесказаного постає проблема верифікації загальних положень (висловлювань). Значення *загальних* висловлювань для «неіндуктивістського» підходу також є досить складною проблемою. Існує два види загальності: слово «все» може означати певну кінечну множину, визначену сукупністю, елементи якої можна перераховувати (наприклад, усіх жителів м. Києва, які зафіксовані в певний момент). Однак слово «все» може означати також «клас», який визначається лише певною ознакою (властивістю або відношенням), а тому являє собою невідзначену, відкриту (незамкнену) множину, елементи якої неможливо перерахувати повністю. Така загальність властива законам природи, тому лише висловлювання першого роду ми можемо перетворити в кон'юнкцію і розглядати їх як функції істинності. Для висловлювань другого роду це неможливо. На основі цих міркувань, *Л. Вітгенштейн* і його послідовники *Ф. Рамсей* і *М. Шлік* доводили, що дійсними пізнавальними висловлюваннями потрібно вважати лише атомарні та утворені з них «молекулярні висловлювання», оскільки їх можна «однозначно верифікувати»<sup>96</sup>. Висловлювання необмеженої загальності вони не вважали пізнавальними висловлюваннями.

Ця позиція призвела до важливих наслідків. Наприклад, не лише з математики вилучалася «актуальна безкінечність», але й «закони природи позбавлялися звичного смислу висловлювань *необмеженої загальності*. Якщо закон природи витлумачується як *молекулярне висловлювання*, тобто як проста кон'юнкція сингулярних висловлювань і функцій їхньої істинності, то він говорить лише про вже *відомі константиції*, але *не включає* в себе висловлювань про нові випадки»<sup>97</sup>. Тому загальні положення і висловлювання, що виражають закони природи, *М. Шлік* розглядає лише як вказівки або формули, що слугують для утворення висловлювань, тобто тих положень (висловлювань), які можна вивести із загального положення. Відповідно до цього закони природи, а отже, теоретичний зміст точних наук і основ техніки, не надають жодного знання, вони нічого не говорять про світ об'єктів і являють собою лише вид (рід) синтаксичних правил. Так, *Р. Карнап* у своєму «*Logische Aufbau der Welt*» також не приймає положень і висловлювань з «необмеженою загальністю»<sup>98</sup>. Закон природи виявляється лише схемою висловлювання, «функцією-висловлюванням», через що зазвичай не звертає уваги на факти. Закон дає певне методологічне правило і слугує лише для того, щоб через підстановку до нього конкретних даних можна було отримати певні висловлювання. Останні можуть

бути верифіковані, однак для самої по собі схеми результати верифікації в якості аргументів виключаються.

Всупереч цьому один із видатних представників неопозитивізму *Е. Кайла* виступає з твердженнями про те, що осмислення загального положення не передбачає його повної верифікованості. Смісл положення (висловлювання) не залежить від його верифікованості та вимагає лише синтаксично коректного виразу. Верифікованими повинні бути лише окремі висловлювання, що впливають із загального положення, а не сама по собі «загальність». Загальні положення і висловлювання важливі для пізнання, тому що вони не цілком верифікуються. Якщо б їхній зміст вичерпувався кінечним числом відомих випадків, то нічого не можна було б говорити про те, що може трапитись в майбутньому.

Завдяки аналізу мови *Р. Карнапом* стало зрозуміло: немає необхідності у виключенні необмежено загальних положень, що залежить від нашого рішення, яке може бути підтримано іншими рішеннями. Ті рішення, що належать до правил утворення мови, можуть вільно обиратися і бути найрізноманітнішими. *Р. Карнап* вибудував шкалу мов, у яких приймаються або виключаються «висловлювання різних ступенів»<sup>99</sup>. Найпростішою буде та мова, у якій можна утворити лише «молекулярні висловлювання» і висловлювання «обмеженої загальності». Наступною, більш багатомовною буде та, у якій допускаються необмежені загальні висловлювання найпростішої форми, тобто з одним оператором загальності. На більш високому щаблі знаходиться мова, до якої належать екзистенціальні висловлювання (речення) найпростішої форми, тобто з одним екзистенціальним оператором. Подальші форми мови утворюються за допомогою послідовного додавання операторів загальності та існування (з двома операторами загальності та одним екзистенціальним оператором, потім з двома екзистенціальними операторами та одним оператором загальності і т. д.). Так утворюються нові, все більш багаті мови, число яких «теоретично безкінечне, але практично обмежене зростаючою складністю»<sup>100</sup>. Цінність такої побудови полягає в тому, що вона показує, яким чином побудова мови залежить від наших аргументів, на основі яких приймаються рішення.

Виключення «необмеженої загальності», що було запропоновано *Л. Вітгенштейном*, *М. Шліком*, *Ф. Рамсеєм*, не можна вважати хибним аргументом, оскільки вибір першої, найбільш простої форми мови також є справою вільного вибору. Однак такий вибір є недоцільним, оскільки не узгоджується з фактичною мовою науки. В останньому у великій кількості використовуються висловлювання про закони природи необмеженої загальності, причому вони вживаються у зв'язку з сингулярними, безсумнівно «дійсними» положеннями і висловлюваннями в

імплікаціях, кон'юнкціях тощо саме як «дійсні висловлювання, а не синтаксичні правила»<sup>101</sup>. Тому краще обирати форму мови з необмежено загальними висловлюваннями. Отже, питання про можливість і допустимість таких висловлювань є зрозумілим і повністю вирішеним.

На основі вищевказаного варто зазначити, що залишається проблема верифікації висловлювань «необмеженої загальності». Представники неопозитивізму хотіли виключити їх з числа дійсних висловлювань (положень), тому що ці висловлювання неможливо використати як аргументи істинності «сингулярних висловлювань». Їх неможливо подати у вигляді кінечної кон'юнкції сингулярних висловлювань, оскільки не всі їх конкретні приклади відомі, а тому вони не можуть бути перераховані та перевірені. Висловлювання «необмеженої загальності» взагалі не можуть бути цілком верифіковані.

Отже, верифікація висловлювань «необмеженої загальності» завжди може здійснюватися лише таким чином, що з них за допомогою інших висловлювань як аргументів виводяться сингулярні висловлювання, які потім перевіряються відносно їх узгодженості з уже визнаними в якості достовірних висловлюваннями, а насамкінець – з висловлюваннями про чуттєві враження (емпіричні). Якщо в усіх випадках перевірка завершується отриманням позитивного результату і не виникає жодних суперечливих висловлювань, то висловлювання «необмеженої загальності» для цих відомих випадків верифіковано. Однак для невідомих, майбутніх випадків його смисл і значення залишається неясним. Можливо, що надалі виявиться одиничне висловлювання, яке суперечить йому. Цю часткову верифікацію можна назвати «підтвердженням» (*К. Поппер*), або «свідченням» (*Р. Карнан*)<sup>102</sup>.

Принцип верифікації як аргумент перевірки істинності (чи хибності) отримав детальне розроблення в неопозитивізмі. Особливої уваги заслуговує вихідне формулювання механізму верифікації *М. Шліком*, який постає системою аргументів доказу істини: «Допустимо, що ми повинні здійснити верифікацію якого-небудь реального твердження  $U$ . З цього  $U$  можна вивести нове судження  $U_1$ , звертаючись за допомогою до іншого судження  $U^f$ , яке обрано так, що  $U$  і  $U^f$  разом слугують засновками силогізму, висновком з якого є саме  $U_1$ . Судження  $U^f$  може бути, по-перше, знову реальним твердженням, або, по-друге, дефініцією, або, по-третє, чисто понятійним висловлюванням; відносно нього приймемо, що його істинність абсолютно визначена. З  $U_1$  можна, звертаючись за допомогою до судження  $U^{f1}$ , вивести наступне судження  $U_2$ , причому, якщо йдеться про характер  $U^{f1}$ , то існують ті ж самі можливості, що і у випадку з  $U^f$ . Із  $U_2$ , а також нового  $U^{f11}$  ми отримуємо  $U_3$  і т. д., поки не приходимо до судження  $U_n$ , що володіє формою більш або менш такого виду: “в тому-то і в тому місці, в той-то і той-то час, в тих-то і тих-

то умовах можна спостерігати і пережити те-то і то-то". Йдемо на вказане місце, так щоб опинитися там у вказаний час, реалізуємо вказані умови і описуємо, тобто означаємо, отримані при цьому спостереження або переживання певним судженням  $W$  (судження спостереження), причому те, що спостерігається або переживається на основі актів повторного пізнання, підводять під відповідні поняття і означають потрібними для цього словами. Якщо  $W$  тотожне з  $U_n$ , то це означає верифікацію  $U_n$ , а тим самим і первісного  $U$ <sup>103</sup>. Із вищесказаного зрозуміло, що передостання ланка у сплетінні актів процесу верифікації складається з «фіксації у висловлюванні ( $W$ ) результату спостереження або експерименту ( $F$ ). Остання ж ланка полягає у порівнянні двох висловлювань ( $W$  і  $U_n$ ) для визначення їхньої тотожності. У цілому верифікація складається з операцій чотирьох видів: дедуктивне виведення ( $U_n$  з  $U$ ), фіксація досвіду ( $F$ ) у висловлюванні ( $W$ ), порівняння висловлювань ( $W$  і  $U_n$ ) і встановлення результату верифікації ( $U$  оголошується або істинним, або хибним)»<sup>104</sup>.

На основі вищесказаного варто виокремити аспекти принципу верифікації як аргументу в досягненні істинного знання: згідно з принципом верифікації, критерій істинності та хибності висловлювання (положення) полягає у його перевірці через досвід; перевірка через досвід полягає в порівнянні висловлювання з безпосередньо даним; перевірка є осмисленістю, а сукупність операцій перевірки висловлювання становить його смисл. Тут термін «смисл» вживається нами як «значення», але таке, що співвідносне з «позбавленістю смислу». Висловлювання є осмисленим, якщо воно або істинне, або хибне, і є позбавленим смислу, якщо не здатне бути тим або іншим.

Отже, результатом верифікації повинно стати істинне висловлювання. Однак потрібно враховувати, що загальні положення (висловлювання) про факти не цілком верифікуються, оскільки для цього аргументація є недостатньою. Тому їхня достовірність підтверджена лише тим, що висловлювання і положення, які виводяться з них, завжди верифікуються. Отже, неможливо з впевненістю судити про достовірність на основі кількості проведених перевірок (причому нові перевірки можуть ці положення заперечити). Тому стосовно загального висловлювання (положення) неможливо сказати, що воно істинне. Можливо, воно істинне, але про це неможливо дізнатися. Хоча завдяки асиметрії між верифікацією (верифікаційністю) і фальсифікацією (фальсифікаційністю) можна дізнатися, що воно хибне, якщо його заперечили. Тому стосовно загальних положень (висловлювань) можна «говорити не про їхню істинність, а лише про їхнє підтвердження»<sup>105</sup>.

Одиничні та окремі висловлювання (положення) є більш достовірними, тому що вони мають відношення до нашої повсякденності, нашо-



го звичного оточення, знайомих об'єктів і класів об'єктів. Впевненість у них зумовлена численними перевірками відповідних положень. Якщо ж виникають нові висловлювання та незвичні ситуації, то їх потрібно перевірити.

Висловлювання про багаторазову перевірку стану справ можна вважати безсумнівним, на основі доведеної ситуації, що структура світу не змінюється, що в ньому зберігається стабільність, тобто існує певна закономірність і доцільність. Однак таке припущення не дає достовірного знання, воно саме являє собою загальне положення (висловлювання) необмеженої загальності, тобто стосується ще невідомих речей, про які ми нічого не знаємо. У нас немає впевненості в тому, що ми застраховані від випадковостей. Якщо допустити наявність закономірностей, то перевірені та підтвержені відповідними аргументами висловлювання про добре відомі ситуації можна вважати істинними, оскільки ми виводимо їх з цього припущення. Однак вони істинні лише *умовно*, а не абсолютно. З точки зору теорії пізнання, такі окремі висловлювання не мають жодної переваги. Унаслідок своєї логічної залежності від загальних висловлювань, які принципово недостовірні, оскільки їхня істинність не може бути доведена через недостатність аргументів, то ці висловлювання не можуть бути більш достовірними, ніж загальні положення, з яких вони виведені. Якщо говорити про *«аргументовану доказовість* їхньої істинності, то вона доведена і аргументована в тій же мірі, що й істинність більш загальних припущень, з яких вони випливають»<sup>106</sup>, – зазначає *В. Крафт*.

Якщо окремі висловлювання повинні підлягати перевірці, то це відбувається так само, як і у випадку загальних висловлювань: з них виводяться наслідки, що перевіряються за допомогою порівняння з визначеними базисними висловлюваннями. Перевірка всіх таких наслідків також неможлива, тому *«повної верифікації не може бути і для окремих висловлювань»<sup>107</sup>*.

Можливість перевірки висловлювань різною мірою зумовлює в тій же мірі можливість їх підтвердження. Рівень підтвердження збільшується з числом прикладів, але залежить не від їхньої кількості, а від строгості перевірок. *Р. Карнап*, який систематизував і описав умови і види підтвердження, відрізняє перевірку висловлювання від його підтвердження. Висловлювання володіє можливістю підтвердження, якщо можна задати обставини, за яких воно буде істинним. Висловлювання може бути підтверджено за допомогою аргументів, до яких воно буде зведено, – безпосередньо або опосередковано, повністю або частково. Емпіричне висловлювання може бути підтверджено, якщо його підтвердження можна звести до підтвердження предиката, що спостерігається. *«Молекулярне висловлення»* (що складається з простих висловлю-

вань) з предикатами, що підтверджуються, може бути «підтверджено як у позитивній, так і у негативній формі, воно має здатність до двостороннього підтвердження»<sup>108</sup>.

Для здійснення перевірки повинні бути задані, по-перше, умови перевірки, тобто певна експериментальна ситуація, по-друге, умови істинності, тобто можливий експериментальний результат перевірки. Також повинна існувати можливість реалізації умов перевірки, а виконання умов істинності повинно допускати перевірку. Відповідно до цього можна визначити, наскільки ці умови можуть бути виконані для висловлювань того чи іншого виду. Положення, для яких умови істинності формулюються через посередництво атомарних або молекулярних висловлювань, можна цілком підтвердити, але це не означає – цілком верифікувати.

Потрібно врахувати відмінність між емпіризмом і метафізикою, від чого залежить істина чи хибність висловлювання або того чи іншого положення. Якщо емпіризм прагне лише до того, щоб відмежувати наукове знання від трансцендентної метафізики, то для цього достатньо і слабкої вимоги. Метафізичні положення не можуть отримати навіть часткового підтвердження. Метафізичний суб'єкт, який перебуває на межі світу, і протиставляється емпіричному і психологічному суб'єкту як фактам світу, не може бути ототожнений з трансцендентським пізнавально-доказовим апаратом *I. Канта*. Так, *Л. Вітгенштейн* чітко дає зрозуміти, що «присутнього в світі суб'єкта, який пізнає, не існує»<sup>109</sup>. Якщо *I. Кант* наполягає на реальному розділенні предметів самих по собі та їхніх феноменів, то *Л. Вітгенштейн*, навпаки, не розглядає світ, окреслений межею метафізичного суб'єкта, як сукупність суб'єктивних феноменів, що протиставляються реальному, ноуменальному світу, який не залежить від суб'єкта. *Світ, що сприймається, збігається зі світом реальним.*

У цьому контексті «строго проведений соліпсизм співпадає з чистим реалізмом»<sup>110</sup>. Оскільки даний світ єдиний, який я сприймаю своїми органами чуття, тому немає смислу говорити про якийсь інший, незалежний від суб'єкта світ. Гносеологічне розуміння суб'єкта в цілому не може бути застосовано до «Логіко-філософського трактату» *Л. Вітгенштейна* і неопозитивізму загалом. Завдання експлікації вчення *Л. Вітгенштейна* про «трансцендентне» вимагає прийняття особливого визначення, що, по-перше, враховує безсуб'єктну інтерпретацію мови як незалежної від суб'єкта логічної форми, по-друге, здатне надалі включити його в більш широке розуміння мови, розвинене у «Філософських дослідженнях». Такий підхід – лінгвістичний – повинен «розглядати трансцендентне як те, що перевершує межі мови в її логічній структурі, що оформлює емпіричні факти, і тому невиразиме в її межах»<sup>111</sup>.

Стає зрозуміло, що побудова мови для метафізики зовсім не виключена, але це буде мова, яка відмовляється від зв'язку зі спостереженням, перевірки і наукового підтвердження. Тоді у науковому підтвердженні повинні бути визначені власні критерії смислу і значення. Якщо метафізика залишається трансцендентною, ірраціональною, інтуїтивною, догматичною і прагне бути раціональною та логічною, то вона повинна знайти власні аргументи для обґрунтування своїх основ.

Як підтвердження стосується істини? Вони різні за своїм змістом. Якщо істинність і хибність не пов'язані з часом, то підтвердження завжди прив'язано до певного моменту зі строгим формулюванням. Воно завжди повинно містити орієнтир на той чи інший момент часу. Про емпіричне висловлювання неможливо з впевненістю стверджувати, що воно істинне. Можна лише сказати, що до цього часу воно підтверджувалося. Підтвердження має рівні, воно завжди тимчасове і відносне. Підтвердження є логічним відношенням між теорією та її базовими висловлюваннями, тому воно також не залежить від часу, однак сукупність базисних положень і висловлювань не залишається незмінною, і з часом змінюється. Отже, істину не можна ототожнювати з підтвердженням. Однак відносно емпіричної теорії і взагалі будь-якого емпіричного висловлювання можна говорити лише про більшу міру підтвердження, але не про абсолютну істинність.

Таким чином, у інтелектуальному просторі аналітичної філософії виокремлюється течія неопозитивізму, що на перших етапах свого розвитку відомий як «логічний позитивізм». Він утворився і набув наукового статусу у Віденському гуртку, який зібрав плеяду видатних логіків, філософів, математиків. У неопозитивізмі було аргументовано відокремлення філософії від логіки та інших наук, що поставило проблему істинних та хибних висловлювань. У цьому контексті проводиться критика метафізики як дисципліни, положення якої не підлягають перевірці фактами. У результаті неопозитивізм аналізує логічну побудову висловлювань, аргументовано критикуючи псевдопроблемність і безглуздість ненаукових положень. Вимога перевірки положень і висловлювань про досвід, тобто проблема емпіричного критерію їхньої істинності, концептуалізувала принцип верифікації, що є критерієм наукової осмисленості, а також істинності та хибності. Перевірка висловлювань відбувається на основі їх співставлення з фактами чуттєвого досвіду суб'єкта. Верифікація постає аргументом доказовості істинності чи хибності висловлювань і положень, доводить існування відмінності між істиною та підтвердженням. Верифікованість емпіричних чи теоретико-метафізичних положень і висловлювань поставила аргументацію на новий рівень логічної доказовості, що відкрило нові параметри вчення про істину.

### 2.3. Логіка аналізу і перевірки об'єктивного знання: аргумент фальсифікації

Головний принцип «верифікації» – критерій істинності та хибності положення (висловлювання), що полягає в його перевірці через досвід, зумовив проблему «перевірки» загальних положень. З них складається основна «архітектоніка» науки, оскільки саме вони формулюють закони природи. Тісно пов'язане з проблемою «повної» і «неповної» індукції, це питання стало предметом поглиблених роздумів представників Віденського гуртка і неопозитивізму загалом. Вони по різному намагалися відійти або «обминути» факт неможливості верифікувати (у позитивному смислі слова) загальні закони природи, що впливало із неможливості перевірки всіх одиничних положень.

Спроба підтвердити можливість такої перевірки зумовила виникнення системи аргументів, поданої мислителями неопозитивістського спрямування. Як зазначалося вище, *М. Шлік* аргументував пропозицію інтерпретувати закони природи як «вказівки» до утворення одиничних (елементарних, молекулярних, протокольних, базисних) висловлювань. Їхній смисл *М. Шлік* вбачав у тому, що вони не лише знаходяться на початку процесу пізнання, але й дозволяють перевірити (верифікувати) «передбачення теорії»<sup>112</sup>. Однак докази *М. Шліка* сприяли виникненню нових питань: якщо пізнання починається з базисних положень, то яким чином, опираючись на них, приходять до теоретичних фактів? Чи дійсно верифікація переводить положення і висловлення-гіпотези у категорію істинних положень?

Інший представник Віденського гуртка *Г. Рейхенбах* розглядав одиничні висловлювання як «імплікації імовірності», тобто висловлювання, які мають вигляд тверджень: якщо відбувається *A*, то з певною мірою імовірності відбудеться *B*. Не допомогло і перетворення *Р. Карнапом* одиничних висловлювань на правила для утворення наслідків, типу: для будь-якого *x*, якщо з ним відбувається *A*, то з ним відбувається *B*. Намагаючись звільнити загальні судження від необхідності застосування до них верифікації, представники неопозитивізму упевнилися лише у вилученні законів природи зі сфери наукових суджень. На їхню думку, визначення теоретичних законів пізнання природи наближує логічна індукція. Так, *Р. Карнап* доводив, що «імовірності логічної імплікації можна надати числове (кількісне) значення».<sup>113</sup> Дійсно, до відкриття закону (або визначення принципу) нас наближує не лише вміло поставлений експеримент, але й детально продумана логіко-імовірнісна імплікація.

Досліджуючи способи і можливості досягнення істини та її верифікації, неопозитивізм висуває такі постулати: істинність теоретичного знання та його законів засвідчується їх підтвердженням. Однак підтвердження лише імовірно фіксує істинність теоретичного знання і його законів. «Ніколи не можна досягнути повної верифікації закону»<sup>114</sup>, – писав *Р. Карнап*. З висловлюваннями спостереження (чуттєвого пізнання) і пов'язують правила відповідності, які повинні забезпечити інтерпретацію теоретичних законів. Для науки (логіко-математичних дисциплін) властиві «точки довільності»<sup>115</sup>, – писав *Г. Рейхенбах*. Проголошуючи «принцип толерантності», *Р. Карнап* значав: «У логіці недоречно мораль. Кожний може вибудовувати власну логіку, тобто свою форму мови, так, як він побажає»<sup>116</sup>. Принципу толерантності *Р. Карнап* переводить в площину *конвенціоналізму*, що пов'язується з принципом «простоти».

Вказані висновки і твердження надавали принципу верифікації основоположного значення. Якщо закони природи є лише орієнтирами або висловлюваннями (тому до них не варто застосовувати верифікацію), то вони вже не закони. Якщо ж вони є суттю правила для утворення результатів, то їхня роль обмежується інтерпретацією формул законів, але вони знову ж таки не є законами. Також встановлення того, що сам принцип верифікації не перевіряється, поставило завдання шукати нові аргументи для доказу істинності знання. У зв'язку з цим *Г. Рейхенбах* запропонував розрізнити технічну і принципову можливості перевірки, а всередині останньої три види: логічну (внутрішню несуперечливість), синтаксичну (відповідність прийнятим правилам логічного синтаксису) і фізичну (відповідність прийнятим в науці законам).<sup>117</sup>

Найбільш суттєву спробу «врятувати» верифікативність загальних положень (висловлювань) здійснив *К. Поннер* у своїй фундаментальній праці «Логіка наукового дослідження». Мислитель запропонував уточнити і зміцнити «ослаблену» верифікацію введенням принципу «фальсифікації», що повинна стати своєрідним аргументом для доказу істинності або хибності загальних положень. Фальсифікація є способом вказівки (орієнтиру) на такі емпіричні умови, за яких гіпотези (загальні положення) будуть не істинними, а хибними, тобто вказівками на те, що певні базисні положення, а, по суті, емпіричні факти, цим положенням суперечать. Відсутність емпіричного заперечення гіпотези вважається свідченням не на користь її істинності, але лише «виправданості». Проте наявність емпіричного (досвідного) заперечення гіпотези говорить про її хибність, що є вже більш «надійним» знанням.

Отже, якщо висловлювання (положення) необмеженої загальності (універсальні положення) неможливо цілком фальсифікувати, то їх все-таки можна спростувати за допомогою визнаного і протилежного їм ви-

словлюванням (положення). У цьому контексті *К. Понпер* звертає увагу на співвідношення загальних та екзистенціальних висловлювань. Стверджувальному загальному висловлюванню відповідає загальне негативне висловлювання (заперечення). Наприклад, висловлюванню «Всі хижакі з породи котячих мають кігті, що втягуються» відповідає «Не існує хижакі з породи котячих з кігтями, що не втягуються». Негативному загальному висловлюванню відповідає стверджувальне екзистенційне висловлювання. Наприклад, висловлюванню «Не вірно, що всі корови є білими» відповідає «Існує корова, яка не є білою». У сингулярному екзистенційному висловлюванні констатується певний факт. Таким чином, завдяки своєму логічному зв'язку із загальним висловлюванням, воно може слугувати для його перевірки. За допомогою «достовірного стверджувального екзистенціального висловлювання, запереченням якого буде стверджувальне загальне висловлювання, останнє висловлювання спростовується»<sup>118</sup>. Отже, загальні (універсальні) положення (висловлювання) повністю спростовуються, або фальсифікуються.

Ця ситуація справедлива не лише для «молекулярних положень» (висловлювань) і загальних та екзистенціальних положень з *одним* оператором, але не для більш складних мовних форм. У такому разі заперечення загальних висловлювань будуть верифіковані за допомогою стверджувальних сингулярних екзистенціальних висловлювань. І навпаки, завдяки своїй кореляції із загальними висловлюваннями екзистенціальні висловлювання верифікуються, але не фальсифікуються, за допомогою висловлювань про чуттєві сприйняття. Наприклад, висловлювання «Існує величезний морський дракон» можна верифікувати за допомогою «сингулярного екзистенційного висловлювання, але спростувати його неможливо. Не можна цілком дослідити всі морські глибини, щоб визначити, що нічого подібного знайти неможливо»<sup>119</sup>. Відповідно до цього, «спростування» такого невизначеного несингулярного екзистенційного висловлювання не верифікується, а фальсифікується.

Аналіз змісту і смислового «навантаження» принципу фальсифікації *К. Понпера* у ролі нового аргументу в доказі істинності та хибності ставить завдання розглянути основні засади його філософування. Серед них, на наш погляд, особливої уваги заслуговують визначення завдань пізнання. Так, головне завдання філософії – це пізнання світу, що здійснюється у формі наукових теорій. «Теорії – це сіті, призначені вловлювати те, що ми називаємо “світом”, для усвідомлення, пояснення і оволодіння ним»<sup>120</sup>. Дійсне пізнання реалізується як зростання наукового знання, як зміна теорій, а метод забезпечення зростання наукового знання полягає у «чіткому формулюванні проблеми, що обговорюється, і критичному дослідженні її вирішень»<sup>121</sup>. Критичний аналіз має справу

з проблемами, що у ситуації науково-емпіричної теорії виступають суперечностями теорії та експериментальних фактів.

Отже, вихідний пункт усіх міркувань *К. Поппера* – це теорія. Якщо представники неопозитивізму (*Л. Вітгенштейн, Р. Карнан, М. Шлік* та ін.) починають свої міркування або з логічного аналізу мови, або з положень та висновків спостереження, то для *К. Поппера* така постановка питання не переконлива, оскільки «теорія панує і над експериментальною діяльністю, і над мовою».<sup>122</sup> І перше, і друге інтерпретується у теоретичному аналізі. На думку філософа, якщо визнати, що наші теорії є і залишаються здогадками, припущеннями, гіпотезами, то постає питання: чи можливі суто раціональні, зокрема емпіричні аргументи на користь переваги одних припущень або гіпотез порівняно з іншими? У процесі відповіді потрібно розрізнити точку зору теоретика – шукача істини, особливо істинних пояснювальних теорій, від точки зору практичної людини дії. Тобто потрібно розрізнити надання переваги теорії та переваги практичності. Теоретика насамперед цікавить істина, а особливо пошук та знаходження істинних теорій. Коли теоретик остаточно засвоїв, як говорить *К. Поппер*, що «істинність тієї або іншої наукової теорії неможливо обґрунтувати емпірично, тобто за допомогою перевірочних висловлювань, і що, таким чином, перед нами в кращому разі постає проблема пробної переваги одних здогадок над іншими, тоді він може з точки зору шукача істинних теорій замислитися над такими питаннями: які принципи надання переваги потрібно нам прийняти? Чи можуть деякі теорії бути «кращими» за інші?»<sup>123</sup>.

Поставлені питання щодо переваги теорії та завдання теоретика показують, що вони виникають винятково відносно конкуруючих теорій, які пропонуються для вирішення одних і тих самих проблем. Висловлюючи положення, що теорія має більше переваг в доведенні істини, *К. Поппер* пропонує низку аргументів, які демонструють систему логіки його міркувань. Логіка відкриває нові способи розуміння принципу фальсифікації. «Якщо теоретика цікавить істинність, – зазначає *К. Поппер*, – то його повинна також цікавити і хибність, тому що визначити хибність певного твердження – те ж саме, що визначити істинність його заперечення. Отже, заперечення теорії завжди являє теоретичний інтерес»<sup>124</sup>.

У процесі дослідження теоретик може виявити слабкі місця цієї теорії, але він не лише отримує теоретично потрібну інформацію, але й обґрунтовує нову важливу теорію для підтвердження будь-якої нової «пояснювальної» теорії. Кожна нова теорія повинна досягти успіху там, де попередня зазнала невдачі, тобто там, де її заперечили або розкритикували. Якщо нова теорія досягла і першого, і другого, то вона буде найкращою, а отже «кращою», ніж попередня. Окрім того,

вона буде розглядатися як «можливо істинна», оскільки до моменту певного часу ще не доведено, що вона хибна. Для теоретика нова теорія буде цінною не лише через її успішність або істинність, але через те, що вона можливо є хибною. Вона цікава і цінна як об'єкт для подальших спроб заперечення і критики, що поставлять нову проблему для наступної теорії. Таким чином, теоретика цікавлять теорії, що не спростовані, особливо тому, що деякі з них, можливо, є істинними. Він «відає перевагу неспростованій теорії, що спростовується за умови, коли вона пояснює успіхи і невдачі спростованої теорії»<sup>125</sup>.

Наступний аргумент *К. Поннера* стосується тієї нової теорії, що може виявитися хибною. Тому теоретик прагне знайти хибні теорії серед багатьох неспростованих конкурентів. Він прагне відносно кожної неспростованої теорії вигадати випадки або ситуації, за яких, якщо вона хибна, то її хибність могла б проявитися. Отже, він буде прагнути спланувати строгі випробування і вирішальні (ті, що вирішують) перевірочні ситуації. Це означає «побудову фальсифікуючого закону, тобто закону, рівень універсальності якого може бути настільки низький, що він буде не в змозі пояснити успіхи теорії, яка підлягає перевірці, але який, проте, може підказати вирішальний експеримент – експеримент, який може спростувати, залежно від його результату, або теорію, що підлягає перевірці, або теорію, що її фальсифікує»<sup>126</sup>.

Отже, зростання наукового знання передбачає зміну наукових теорій. Фальсифіковані гіпотези (передбачення) обов'язково повинні бути замінені новими. Порівняння теорій завжди дозволяє визначити ту, у якій вищий експериментальний (та істинний) зміст.

На думку *К. Поннера*, не можна вважати, що наукове пізнання починається з фактів, їх спостереження й опису, оскільки і перше, і друге, і третє є теоретично «навантаженим». Аргументацію *К. Поннера* можна спростувати так: якщо факт не пояснюється теорією, то він не залежить від неї і, таким чином, теза про теоретичну навантаженість фактів не витримує критики. На це *К. Поннер*, можливо, відповів би (в нашій реконструкції його поглядів) наступним чином. Теоретична навантаженість факту *F* означає, що він обов'язково певним способом інтерпретується, а це неможливо без теорії. Якщо інтерпретація є суперечливою, то це не означає, що вона відсутня. Суперечлива інтерпретація, будучи з точки зору раціональної дискусії неможливою, засвідчує необхідність зміни «старої» теорії ( $T_1$ ) новою ( $T_2$ ).<sup>127</sup> Так, *К. Поннер* вважав, що зі своєю концепцією «фактів і базисних положень» неопозитивісти не в змозі уникнути «пастки психологізму»<sup>128</sup>. Якщо базисні висловлювання не інтерпретуються теоретично, тобто через універсальні положення, то вони обов'язково виступають формою чуттєвості, а це і призводить до психологізму як негативному з наукової точки зору явищу.



Будь-яка теоретична система, якщо лишити її основ, втрачає своє значення. Заперечення актуального базису науки одразу ставить під сумнів феномен підтвердження теорії, а отже і верифікацію, індуктивний метод, розрізнення (демаркацію) наукового та ненаукового знання, і навіть тезу про істинність наукової теорії. У результаті *К. Поппер* пропонує свій метод пошуку істинної наукової теорії, метод у жодному разі не може визначити її істинність, навіть якщо вона істинна. Це зумовлено тим, що кількість теорій, які, можливо, істинні, залишаються безкінечними у кожний момент часу і після будь-якої кількості випробувань (перевірки). Зрозуміло, кількість реально висунутих теорій кінечна і може статися так, що ми аргументовано спростуємо їх усі, і більше жодної не зможемо вигадати. Результатом наведеної аргументації може виявитися певна «множина теорій, “конкуруючих” між собою в тому розумінні, що вони пропонують рішення хоча б деяких загальних для них проблем, хоча кожна з них дає, окрім того, вирішення деяких проблем, яких не дають інші теорії»<sup>129</sup>. Адже, хоча ми вимагаємо, щоб нова теорія давала вирішення і проблем, вирішених її попередниками, і проблем, які попередній теорії не вдалося вирішити, зрозуміло, завжди може трапитися, що будуть запропоновані дві або більше нові конкуруючі теорії, кожна з яких задовольняє ці вимоги і, окрім того, пропонує вирішення тих чи інших проблем, що не вирішують інші.

Своєю заслугою *К. Поппер* вважає створення об'єктивного критерію для виявлення високих рівнів новизни або «сміливості» теорії. Цей критерій полягає у тому, що «хоча нова теорія і повинна пояснювати те саме, що пояснювала стара теорія, вона *коректує* стару теорію, тобто вона *суперечить* старій теорії: вона містить стару теорію, але *лише в якості наближення*»<sup>130</sup>. Так, теорія *І. Ньютона* суперечить і теорії *Й. Кеплера*, і теорії *Г. Галілея*, хоча вона пояснює їх завдяки тому, що містить їх у якості наближень. Аналогічно теорія *А. Ейнштейна* суперечить теорії *І. Ньютона*, яку вона також пояснює і містить в якості наближення. Так створюється цілісне теоретичне знання, або теорія.

Описаний метод *К. Поппер* називає «критичним методом», що полягає в тому, щоб «висувати теорії і перевіряти їх самими строгими способами, які лише можемо винайти»<sup>131</sup>. Ця позиція зумовлена системою творчої діяльності мислителя, який є загальноновизнаним «офіційним опонентом» (*О. Нейрат*) Віденського гуртка. Принцип верифікації як принцип конкретної значущості мислитель замінив критерієм фальсифікаційності (демаркаційна заміна науки від науки), а індуктивний метод – на дедуктивний метод доказу, на основі якого доводив, що «протокольні положення не абсолютні та навіть не дефінітивні за своєю природою»<sup>132</sup>.

Проблемна ситуація – це проблема вибору з декількох теорій. Можливості знайти і виявити істинні закономірності є досить незначними. У наших теоретичних пошуках буде безліч помилок і жодний загадковий «канон індукції», базовий чи ні, не може уберегти нас від цих помилок. Тому формулювання і вирішення проблем здійснюється «у рамках дедуктивної логіки». Якщо ми спробуємо застосувати її до реальних ситуацій, що виникають в науці, то зустрінемося з проблемами іншого характеру. Наприклад, співвідношення між «перевірочними» висловлюваннями і теоріями можуть виявитися не такими чіткими, як передбачалося, або ж самі перевірочні висловлювання можна критикувати. Такі проблеми виникають завжди, коли «ми хочемо застосувати чисту логіку до реальної життєвої ситуації, – зазначає *К. Поппер*. – Коли йдеться про науку, це призводить до того, що я назвав *методологічними правилами*, правилами критичного обговорення... Ці методологічні правила можна вважати підпорядкованими головній *меті раціонального обговорення – наближення до істини*»<sup>133</sup>.

У цьому контексті показовою є аргументація *К. Поппера* проти індукції як помилкового методу. Філософ вказує, що у минулому термін «індукція» використовувався двозначно: а) індукція перерахування; б) індукція елімінації. Перша – індукція повторення, або перерахування – повинна б обґрунтовувати певне теоретичне узагальнення. Малоцінність такого способу міркування є очевидною: будь-яке число спостережень лебедів білого кольору недостатнє для узагальнення: «Усі лебеді білі» (або що імовірність знайти не білого лебедя мала). Отже, за допомогою цієї індукції нічого неможливо обґрунтувати і довести. З іншого боку, індукція елімінації заснована на методі виведення або спростування хибних теорій. На перший погляд, цей тип індукції здається схожим на метод критичної дискусії, але насправді є серйозна відмінність. Оскільки теорій, що підлягають оцінці, існує нескінченна кількість, то для кожної проблеми існує безліч логічно можливих рішень. Це має ключове значення для науки загалом, тому науковий пошук нагадує азартну гру. Там, де рутинна, не може бути науки. Ризиковані ідеї і уявлення в ній необхідні, як, зрозуміло, і суворий критичний контроль»<sup>134</sup>.

Отже, індукція нічого не обґрунтовує, а методів, заснованих на чистій рутині, не повинно бути. Традиційно вважають, що від окремих, одиничних суджень через впорядкування експериментальних даних ми йдемо до універсальних суджень, тобто гіпотез і теорій. Однак через нескінченність кожний перших з отриманих таким чином висновків не буде логічно досконалим. Якщо подивитися на проблему з іншого боку, то основа індукції – це або аналітичне твердження (тобто тавтологія), або синтетичне твердження (тобто емпіричне). Тобто виходить, що як-

би принцип індукції був суто логічним, не було б жодної проблеми індукції, оскільки всі індуктивні висновки були б логічними трансформаціями виведень дедуктивної логіки. Чи може принцип бути універсально-синтетичним твердженням? Якщо ми бачимо його істинність у досвіді, то виникають ті ж проблеми, що і на початку. Для його обґрунтування ми повинні застосувати індуктивні висновки, а для виправдання останніх ми повинні прийняти індуктивний принцип більш високого порядку тощо. Таким чином, будь-яка «спроба так чи інакше обґрунтувати індуктивний принцип на практиці провалюється, втягуючи дослідника в нескінчений регрес»<sup>135</sup>.

Отже, завдання полягає в пошуку продуктивного знання. Універсальність теоретичних положень (теорії) означає, що вони не можуть бути отримані через індукцію, яка веде від окремого, одиничного до одиничного, а не від одиничного до загального. Таким чином, можна сформулювати два важливих висновки. По-перше, теоретичні положення є гіпотезами, вони придумуються, а не отримуються з експериментальних досліджень. По-друге, природу експериментальних наук показує, виражає гіпотетико-дедуктивний метод, згідно з яким, потрібно винаходити, творити гіпотези, виводити з них наслідки, а на основі останніх пояснювати факти. З наукової точки зору, гіпотетико-дедуктивний метод є більш змістовним, ніж індуктивний, що не означає заперечення правомірності останнього за відомих умов. У *К. Поннера* зв'язок між теорією і базисними положеннями забезпечує не індукція, а насамперед *дедукція*. Тому мислитель проголошував себе приборчиком гіпотетико-дедуктивного методу. Теорії – це гіпотези, від яких змушені відмовлятися у разі їх фальсифікації. Метод індукції, як показала послідовна аргументація *К. Поннера* – «ілюзія, оскільки перехід від сингулярних висловлювань до універсальних в принципі неможливий»<sup>136</sup>.

Таким чином, принцип фальсифікації (або фальсифікаційності – спростування) є аргументом на користь науковості теорії. Таким чином, теорії, що в принципі не фальсифікуються через їхню ізольованість від фактів, «не відповідають принципу науковості».<sup>137</sup> Для підтвердження цієї тези *К. Поннер* використав аргумент про *підкріплення* теорії. Підкріплення теорії надає не істинність, а лише усталеність, стійкість, що підкреслює її. Він визнавав наявність *рівня* (ступеня) підкріплення, але визначав його залежним від рівня фальсифікованості: «Гіпотеза, що фальсифікується на більш високому рівні або більш проста, так само і підкріплюється на більш високому рівні»<sup>138</sup>. Найкраще підкріплюються найбільш точні теорії. Хіроманти і гадалки також оперують теоріями, але такими, які через їхню аморфність не підкріплюються. Мислитель іронізував над неопозитивістами: якщо ви вважаєте найкращими най-

більш імовірні теорії, то, по суті, підтримуєте позиції хіромантів і гадалок, тобто людей, які керуються ненауковими теоріями.

Методологічна позиція *К. Поннера* змушує його відмовитися від традиційного розуміння концептів «істинне» і «хибне»: «Замість того, щоб говорити: “Передбачення *p* істинне за умови теорії *t* і базисного висловлювання *v*”, ми можемо сказати, що висловлювання *p* випливає з (несуперечливої) кон’юнкції *t* і *v*. Фальсифікацію теорії можна описати аналогічно. Замість того, щоб назвати теорію «хибною», ми можемо сказати, що вона суперечить певній множині прийнятих базисних висловлювань»<sup>139</sup>. Сутність пропозиції *К. Поннера*, яка пов’язана з аргументом фальсифікації, полягає у тому, що на місце невизначеного уявлення про відповідність теорії фактам ставиться виведення з теоретичних висловлювань базисних. *К. Поннер* вважав, що надав адекватний зміст теорії «семантичної істини» *А. Тарського*<sup>140</sup>, який, незважаючи на новаторство своїх поглядів, продовжував притримуватися теорії «абсолютної істини»<sup>141</sup>. Проте саме уявлення про істину є зайвим, і якщо навіть допустити його правомірність, то принаймні потрібно відмовитися від прийняття можливості абсолютної істини. Справа в тому, що «сингулярні висловлювання дедуктивно виводяться з теорії, отже, і висловлювань, вільних від теорії»<sup>142</sup>. Таким чином, протокольні положення (висловлювання) не можуть забезпечити абсолютну достовірність теорії (абсолютну істину), оскільки вони самі залежать від неї.

Дослідження, як стверджує *К. Поннер*, починається не зі спостережень, а з практики або теорії, що опинилася у критичному стані. Проблема часто полягає у невиправданому очікуванні. За своєю логічною природою проблема є суперечністю між установленними положеннями. Отже, дослідження починається з пошуку виходу із суперечності, затруднення, де необхідним постає творче уявлення. Так само необхідним є розуміння відмінності між контекстом відкриття та контекстом аргументації. Психологічний процес, або генезис ідей – це одне, а їх аргументація і доказ – зовсім інше. У «наукових ідей немає привілейованих джерел: міф, метафізика, сон, галюцинації можуть породити відкриття»<sup>143</sup>. При цьому важливо, що так чи інакше вони повинні підтверджуватися фактами, бути контрольованими та критично обґрунтованими. Чим відрізняються нові ідеї від традиційних міфів? На це своє запитання *К. Поннер* відповідає: «Традиційне збереження догми змінюється традицією більш високого порядку; на місці традиційної теорії – на місці міфу – ми бачимо традицію критики теорій (які на перших порах мало відрізняються від міфів). І лише в ході критичного обговорення відбувається звернення до спостереження як до свідка»<sup>144</sup>.

Кожне наукове дослідження починається з постановки проблем, для вирішення яких потрібні гіпотези. Висунуті гіпотези підлягають пере-

вірці за допомогою вилучення з них висновків та аналізу того, що вони дають. За характером висновків ми судимо, підтверджується гіпотеза чи ні. Іншими словами, є «проблема  $P$  і теорія  $T$ , запропонована як вирішення проблеми. Ми говоримо: якщо  $T$  вірна, повинні впливати  $P_1, P_2, P_3 \dots$ , що підтверджують цю теорію. Їх відсутність буде засвідчувати протилежне»<sup>145</sup>. Отже, для свого підтвердження теорія повинна бути в принципі контрольованою, тобто фальсифікованою з боку фактів. Якщо неможливо отримати висновки, відкриті контролю аргументації фактами, то це означає, що теорія ненаукова. Щоправда, на сьогодні метафізична теорія уже завтра може стати науковою; так метафізика атомізму часів *Демокріта* в епоху *Фермі* стала науковою теорією, доведеною експериментально.

Процес вилучення висновків (наслідків) з теорії під контролем базисних (протокольних) положень і висловлювань, які, як ми знаємо, описують факти, і складає суть контрольного-дедуктивного методу. В логічній перспективі контроль не має кінчної дефінітивної точки, оскільки будь-який наступний контроль здатен спростувати теорію, що тривалий час вважалася невразливою, про що багаторазово підтверджує історія науки. Таким чином, постає проблема логічної асиметрії між верифікацією та фальсифікацією. Численні підтвердження і докази не здатні увіковічити теорію, але досить одного негативного факту, щоб логічно підірвати її. З подібної асиметрії *К. Поппер* сформулював методологічний принцип: оскільки теорія залишається підлеглою спростуванню, то потрібно випробувати її фальсифікацією. І чим швидше завдяки її аргументам буде знайдено помилку, тим швидше ми знайдемо іншу «крашу» теорію для необхідної перевірки. Так само оцінюється позитивна сила помилки. Досвід – це «ім'я, яке ми даємо власним помилкам», – повторював за *О. Уайльдом* *К. Поппер*. «Від наукової теорії я не вимагаю, щоб вона була вибрана позитивним чином раз і назавжди; однак я вимагаю, щоб її логічна форма була явною для засобів емпіричного контролю в негативному сенсі. Емпірична система не повинна виключати спростування досвідом»<sup>146</sup>.

Адекватність такого критерію виявляється тоді, коли ми звертаємося до метафізичних систем. Вони завжди верифікуються (який факт не підтверджує хоча б одну з багатьох філософій історії?) і не спростовані нічим (яким фактом можна спростувати філософію, історію або те чи інше релігійне бачення світу?). Для істинних (які стверджуються) знань фальсифікованість дійсно є важливим аргументом їх підкріплення, адже хибні положення (псевдоположення) в принципі не порівнювані ні з підтверджуючими, ні зі спростовуючими їх фактами, а тому вони вживаються, як вже зазначалося вище, з будь-якими фактами. Отже, для істинних висловлювань необхідними є не лише реальні факти, що

їх підтверджують, але і уявні (фантазійні) факти, що їх спростовують, тобто наявність фальсифікованості. Якщо теорія не спростовується жодними, навіть уявними, фактами, то вона не наукова. Тут *К. Поппер* вірно підмітив те, що теорія втрачає наукову осмисленість не тоді, коли її можна підтвердити конкретно відомими аргументами, і навіть не тоді, коли нам невідомі конкретні аргументи і способи її спростування, а тоді, коли стає зрозуміло, що «друге неможливе саме *в принципі*, тобто ця теорія аргументується і підтверджується будь-якими фактами, оскільки з цього випливає не лише те, що її неможливо перевірити, але і те, що майбутні факти, якими б вони не були, її в принципі не зачіпають, так що вона в принципі не сумісна з кожним з них»<sup>147</sup>.

Необхідно зазначити, що перевірка вимагає певних умов і обставин. Умови, яким повинні відповідати особливі, базисні положення, для того щоб слугувати основою фальсифікації, задаються через певні логічні зв'язки даних положень. 1) Положення, що фальсифікується, не може впливати з положення, що перевіряється, без інших допоміжних положень і висловлювань, оскільки інакше воно не могло б вступити в суперечність з положенням, що перевіряється. 2) З положення, що перевіряється, повинно логічно випливати *заперечення* базисного положення, щоб могла виникнути суперечність. Тому положення, що фальсифікується, і його заперечення повинні мати різну логічну форму. Це забезпечується співвідношенням загального і екзистенціального положень: із загального положення неможливо вивести несумісне з ним сингулярне екзистенціальне положення (згідно з пунктом 1); але через узагальнення його заперечення можна вивести загальне положення, що суперечить (згідно з пунктом 2). До цього додається ще одна змістовна умова: положення, що фальсифікується, повинно говорити про подію, що спостерігається. Це пов'язано з тим, що «існування» можна верифікувати лише «через зв'язок із чуттєвими переживаннями»<sup>148</sup>, – вказує *В. Крафт*.

Не усі гіпотези або теорії науки перевіряються однаковою мірою. Вони тим більше перевіряються, чим більше у них можливостей фальсифікації. Відносну міру фальсифікованості *К. Поппер* намагався точно визначити двозначним чином. По-перше, через порівняння класів можливих фальсифікаторів двох положень. Мислитель аргументує: одне положення більшою мірою фальсифіковано або краще перевіряється, ніж друге, якщо клас його можливих фальсифікаторів охоплює клас можливих фальсифікаторів другого положення. Вони перевіряються однаковою мірою, якщо обидва ці класи рівні за об'ємом. Однак, якщо не можна встановити якогось співвідношення цих класів, якщо класи можливих фальсифікаторів не порівнювані, то такий спосіб визначення виявляється неможливим. Другий спосіб виміру ступенів перевірки

*К. Понпер* намагається отримати за рахунок того, що він виокремлює певний клас положень і висловлювань «відносно атомарних» положень. Мислитель визначає їх як ті положення, що виникають завдяки підставовці в довільно встановлену функцію висловлювання (яка містить, наприклад, схему вимірів). Якщо «певне положення (висловлювання) може бути фальсифіковано лише з допомогою кон'юнкції, яка складається з  $n$  різних положень класу таких атомарних положень і висловлювань, але не може бути фальсифіковано кон'юнкцією з  $n-1$  положень, то число  $n$  означає ступінь складності цього положення відносно класу атомарних положень і ступінь його перевірюваності, якщо атомарні положення (висловлювання) визначені як базисні положення»<sup>149</sup>. Отже, уся аргументація *К. Понпера* спрямована на обґрунтування завдань і принципів наукового пізнання.

Метою наукового пізнання є досягнення істини. Але істина приписується не фактам, а теоріям. Теорія є правильною, істинною, якщо відповідає фактам. Однак у нас все ж таки немає критерію істини, навіть якщо ми на правильному шляху. Про це неможливо знати напевно, оскільки висновків і наслідків з теорій нескінченно багато і контролювати усі неможливо. Завдяки цьому включається аргументація фальсифікаціонізму. Суть його, як вказують *Дж. Реале* і *Д. Антисері*, полягає в наступному. Якщо прийнята «гіпотеза – фальсифікат», то теорія, яка виявляє себе в якості такої, що суперечить їй, є логічно недостатньою в силу «modus tolleus» (аргументація типу: якщо  $t$  вірно, то вірним буде і  $p$ , але  $p$  хибне, отже, і  $t$  хибне. У символах  $(t \rightarrow \wedge \lceil p) \rightarrow \lceil t)$ ). Отже, щоб вивести наслідки, висновки з певної гіпотези, потрібна «допоміжна гіпотеза (з ряду тих, що поряд з контрольними гіпотезами дають можливість отримати наслідки, що спостерігаються)»<sup>154</sup>. Саме допоміжні гіпотези є відповідальними надалі за негативний результат. До того ж, щоб фальсифікувати теорію, ми потребуємо базисних тверджень, які покладаються як правильні аргументи. Однак прийняті як правильні, вони далеко не завжди є істинними на практиці. Тому протокольні положення (висловлювання) не застраховані від помилок, а хибною може бути не та гіпотеза, що перевіряється, а «посилання – фальсифікант».

Усе це говорить про те, що хоча логічна фальсифікація остаточна, методологічна фальсифікація не має підсумкового характеру. А якщо так, то зрозуміло, що претензію теорії на науковість неможливо обґрунтувати емпірично. «Можна сказати, – зазначає *К. Понпер*, – що емпіричні успіхи старої теорії підкріплюють нову теорію; разом з тим, ці корекції можуть бути перевірені і, можливо, – спростовані або підкріплені. Найбільш яскраво виявляється цією логічною ситуацією той факт, що нова теорія не може бути ні *ad hoc* (латин. – придуманий для даного випадку – *Л. К.*), ні круговою. Вона не лише не повторює

своє пояснюване, але й суперечить йому і коректує його»<sup>151</sup>. Отже, емпіричні факти тут не відіграють вирішальної ролі.

Таким чином, ми постаємо перед проблемою переваги однієї теорії над іншою. Зазначимо, що питання про переваги виникає винятково в умовах конкуренції теорій, про які вже говорилося вище, що пропонують вирішення однієї проблеми. Дослідник обирає ту, яка ближче до істини, але, прагнучи до істини, він також не упускає з поля зору хибні рішення, оскільки визначити помилку означає через її заперечення знайти істинне, правильне рішення, нову проблему для нової теорії. Фальсифікація призводить до збагачення проблем: не вводячи гіпотез *ad hoc*, ми запитуємо, чому теорія втратила своє значення? У якості відповіді обов'язково повинна з'явитися нова версія, краща теорія.

В аналізі об'єктивного знання в множинності його аспектів *К. Поннер* особливу увагу приділяє ролі теорії в розвитку науки. Мислитель вказує, що з переходом до «абстрактної теорії» було досягнуто тієї стадії розвитку науки, на якій від пояснювальної теорії практично не вимагається нічого, окрім можливості її «незалежної» перевірки; «ми готові працювати з теоріями, котрі на інтуїтивному рівні можна подати у вигляді діаграм, рисунків...», – це дає нам «конкретні» теорії<sup>152</sup>. Якщо ж такі зображення отримати не можна, то можна працювати з «абстрактними» теоріями.

Розвиток теорій, як відомо, пов'язаний зі зростанням наукового знання. Вимоги до такого зростання не надумані, адже люди свідомо бажають найбільш плідного наукового знання. Зростання наукового знання передбачає змінюваність наукових теорій. Фальсифіковані гіпотези, з яких починаються теорії, повинні бути замінені новими. Таку позицію *К. Поннер* аргументує низкою доказів і метафор. Немає дороги ні «царської» і ні будь-якої іншої, що за потреби веде від «даної» множини конкретних фактів до якогось загального закону. Те, що ми називаємо «законами» – це просто гіпотези, або передбачення, які утворюють частину більш «крупної» системи теорій (власне, всього нашого «горизонту» очікувань), які, таким чином, неможливо перевіряти кожно окремо. Прогрес науки полягає в апробаціях, в усуненні помилок і в наступних апробаціях, керованих досвідом, набутим у процесі попередніх апробацій і помилок. Жодну теорію ніколи не можна і не потрібно вважати абсолютно надійною. Кожна теорія може стати проблематичною, якою б добре підкріпленою вона не здалась тепер. Жодна наукова теорія не є священною і недоторканою, що стоїть вище критики. Це часто забували під впливом досягнень певних «механічних» теорій, що зрештою стали вважатися суто істинними. Проте бурхливий розвиток науки, особливо фізики, показав, що завдання вченого – постійно піддавати свою теорію новим перевіркам, і жодну теорію не можна оголошувати



остаточною. Перевірка полягає в тому, що «беруть теорію, яка підлягає перевірці, та комбінують її зі всілякими видами початкових умов, а також з іншими теоріями, а потім зіставляють отримані передбачення з дійсністю. Якщо це призводить до оманливих очікувань, до спростувань, то ми змушені перебудувувати нашу теорію»<sup>153</sup>.

Попри здавалося небажаний результат, «обмануті очікування», з якими ми в таких сподіваннях і з надією підходили до дійсності, відіграють в цій процедурі важливу роль. Вона полягає у досвіді, який можна порівняти з досвідом сліпого: він доторкається до перепон або наштовхується на них, і завдяки цьому дізнається про їх існування. Тому, підкреслює *К. Поппер*, «лише через фальсифікацію наших передбачень ми є дотичними з “дійсністю”». Лише виявлення і усунення наших помилок і складає той “позитивний” досвід, який ми отримуємо у дійсності»<sup>154</sup>.

Звісно, продовжує аргументувати *К. Поппер*, завжди можна «врятувати» фальсифіковану теорію за допомогою додаткових гіпотез. Однак це не буде шляхом прогресу в науці. Відповідною реакцією на фальсифікацію буде пошук нових теорій, які, схоже, «обіцяють» нам краще оволодіння фактами. Наука зацікавлена не в тому, щоб залишити за собою останнє слово, якщо це означає «закрити» наші (мислення) розуми перед фальсифікуючим досвідом, а в тому, щоб вчитися на досвіді, тобто вчитися на наших помилках.

В цьому контексті потрібно вказати на спосіб, завдяки якому можна формулювати наукові теорії так, щоб вони особливо ясно вказували на можливість власної фальсифікації: їх можна формулювати у вигляді заборон (або негативних висловлювань про існування), наприклад, таких: «Не існує закритої фізичної системи, в одній частині якої енергія мінялась би так, що в другій частині не відбувалися б компенсуючі зміни (перший закон термодинаміки). Можна показати, що загальні висловлювання і негативні висловлювання про існування є еквівалентними. Це надає можливість формулювати всі загальні закони вказаним чином, тобто як заборони. Однак ці заборони адресовані насамперед технологам, а не вченим. Технологу вони повідомляють, як він повинен діяти, якщо не хоче витратити сили даремно. Для «вченого ж ці заборони – виклик перевірити їх і спробувати їх фальсифікувати; вони стимулюють його спроби, його намагання відкрити такі положення речей, які вони забороняють або заперечують»<sup>155</sup>.

Альфой і омегой методології *К. Поппера*, на думку *В. А. Канке*, є обґрунтування феномену теорії як сукупності універсальних висловлювань, тобто висловлювань, що мають відношення «до всіх елементів даного класу».<sup>156</sup> Поставивши питання про відкриття теорій, *К. Поппер* вважав, що «кожне відкриття містить “ірраціональний елемент” або

“творчу інтуїцію” в бергсонівському сенсі»<sup>157</sup>. Мислитель брав собі в союзники *А. Ейнштейна*, який стверджував, що універсальні закони можуть бути отримані лише за допомогою інтуїції. Свою позицію *К. Поппер* аргументує на основі досягнень математичної теорії *Л. Е. Брауера*, видатного математика і філософа, який створив своєрідну інтуїціоністську філософію математики, цінність якої проявляється в її продуктивності. Вона одним зусиллям вирішує три групи проблем філософії математики.

По-перше, *епістемологічні проблеми* джерел математичної достовірності, природи математичних даних і природи математичної доказовості вирішуються, відповідно, за допомогою концепції інтуїції як джерела знання, концепції, згідно з якою, ми можемо інтуїтивно вбачати і бачити математичні об'єкти, які конструємо, а також концепції, відповідно до якої математичний доказ є послідовним конструюванням, або «конструкцією конструкцій»<sup>158</sup>.

По-друге, *онтологічні проблеми* природи математичних об'єктів і способу їх існування були вирішені *Л. Брауером* за допомогою доктрини, що має два аспекти: *конструктивізм* і *менталізм*. Згідно з менталізмом, усі математичні об'єкти знаходяться у сфері т. зв. «другого світу». Математичні об'єкти є конструкціями людського розуму. Вони існують насамперед як конструкції в людському розумі. Для «інтуїціоніста, – стверджував *Л. Брауер*, – математичні об'єкти існують в людському розумі, в той час як для формаліста вони існують на папері»<sup>159</sup>.

По-третє, *методологічні проблеми* математичних доказів, для яких найбільшою мірою може бути застосовано принцип фальсифікації у визначенні істинності чи хибності математичних положень. Одних математиків насамперед цікавлять теореми – істинність чи хибність математичних висловлювань, інші цікавляться доказами: питаннями існування доказів тієї чи іншої теореми і специфікою таких доказів. Якщо домінуючим є перший підхід, тоді він пов'язаний з інтересом до відкриття математичних «фактів» і тому з «платонізованою» математичною евристикю. Якщо ж домінує другий підхід, тоді докази є не просто засобами формування впевненості в теоремах про математичні об'єкти, а самостійними математичними об'єктами. Отже, для *Л. Брауера* стверджувати певну теорему означало стверджувати існування певного доказу для неї, а заперечувати її означало стверджувати існування спростування, тобто доказу її абсурдності. Це безпосередньо призводить до відмови *Л. Брауера* від закону виключеного третього, до заперечення ним побічних доказів і до тези, що існування може бути доведено лише реальною побудовою математичних об'єктів, що розглядаються, коли вони робляться (стають) «видимими»<sup>160</sup>.

Розглянувши і високо оцінивши брауерівську епістемологію за її «антиплатонізм», «антиформалізм», *К. Поннер* звертається до її логічної критики, насамперед за її «інтуїціонізм». Філософ вважає, що необхідно відмовлятися від помилкової «філософії інтуїції» як достовірного джерела знання. Свою позицію він аргументує твердженням, що не існує авторитетних джерел знання, і жодне «джерело» не є абсолютно надійним. Все схвалюється як джерело натхнення, стимулювання, включаючи «інтуїцію», особливо якщо вона пропонує нам нові проблеми. Однак немає нічого безсумнівного, і всі ми помиляємося. Стосовно ж «інтуїції», то вона значною мірою є продуктом нашого культурного розвитку і наших успіхів у дискурсивному мисленні. Сказане є справедливим відносно нашої «інтуїції часу», що є способом бачення наших темпоральних відносин і залежить від нашої мови, наших теорій і міфів, включених в мову. У будь-якому разі наша «інтуїція часу» може змінюватися зі зміною наших теорій. Інтуїції *І. Ньютона*, *І. Канта*, *М. Коперніка* відрізняються від інтуїції *А. Ейнштейна*, і роль часу у фізиці елементарних частинок відрізняється від ролі часу у фізиці твердого тіла, особливо в оптиці. На основі «законів оптики у фізиці не може бути якогось стану світу в певний момент часу»<sup>161</sup>. Ця аргументація повинна дати і дійсно дає зовсім інше розуміння інтуїції.

У результаті об'єктом аналізу стає проблема *інтуїціоністської епістемології*. Якби вона була вірна, то питання про математичну компетенцію не було б проблемним. Оскільки ця проблема існує, то її можна вирішити лише за допомогою істотного використання *аргументативної функції мови*. Зрозуміло, що критичне використання мови не зобов'язує нас використовувати аргументи, заборонені інтуїціоністською філософією математики. Точка зору, яку обстоює *К. Поннер*, полягає в наступному: якщо допустимість запропонованого інтуїціонізмом математичного конструювання може бути взята під сумнів, – а вона звісно може підлягати сумніву, – то мова стає не просто засобом комунікації, без якої можна в принципі обійтися, вона є необхідною умовою і засобом критичного обговорення, умовою дискусії. Відповідно до цього, вона не являє собою інституціоністську конструкцію, «яка об'єктивна в тому розумінні, що не важливо, який суб'єкт її створює»<sup>162</sup>. Насправді, об'єктивність навіть інтуїціоністської математики спирається на критику її аргументації (як це має місце у всіх науках). Це означає, що мова є «необхідною як спосіб аргументування, тобто як спосіб критичного обговорення»<sup>163</sup>.

Сказане пояснює, чому *К. Поннер* вважає помилковою епістемологію *Л. Брауера*, яка, на його думку, є суб'єктивістською. Адже існує процес взаємного обміну між конструюванням, інтуїцією і традицією, і цей процес не враховується. Хоча можна допустити часткову правоту

Л. Брауера на статус мови. Справа в тому, що хоча «третій світ» (світ науки) і не ідентичний світу лінгвістичних форм, він виникає разом з «аргументативною функцією мови, постаючи її побічним продуктом. Це пояснює, чому, коли наші конструкції стають проблематичними, систематизованими і аксіоматизованими, мова може також стати проблематизованою, і чому формалізація може стати відгалуженням математичного конструювання»<sup>164</sup>.

Так само здійснюється аргументована критика онтологічних та методологічних проблем, що засвідчує практичну реалізацію принципу фальсифікації як аргументу у доказі своєї позиції.

Для К. Поннера більш важливою є та теорія, що у контексті доступних на даний момент часу засобів контролю, у т. ч. фальсифікаціонізму, містить «більше інформації, точніше пояснює реальність»<sup>165</sup>. Основуючись на цьому, мислитель в якості об'єкта аналізу обирає *реалізм*, а саме реалізм «здорового глузду». Реалізм – це істотна риса здорового глузду, що розрізняє видимість і реальність. Теза, яку висуває К. Поннер, полягає в тому, що реалізм неможливо ні довести, ні спростувати. Як і все, що виходить за межі логіки і арифметики, реалізм не доказується, навіть не спростовується. Однак його можна аргументувати, і аргументи за нього явно переважають. Жодний «мисленневий досвід і описана подія не можуть розглядатися як ефективне спростування реалізму. В цьому питанні, як і в багатьох інших, немає вирішальних аргументів. Однак є *аргументи на користь реалізму*»<sup>166</sup>.

Аргументи на захист реалізму, які висуває К. Поннер, такі: реалізм є частиною здорового глузду; аргументи проти нього філософські, тому не підлягають фальсифікації; всі теорії природознавчої науки є реалістичними, у тому розумінні, що якщо вони істинні, то і реалізм повинен бути істинним. Це одна із причин виникнення терміну «науковий реалізм»; аргументи від мови: кожне обговорення реалізму, а особливо аргументи проти нього, повинні бути висловлені у мові, що за своєю суттю описативна і аргументативна, а не одіозний опис завжди реалістичний – це завжди опис *чогось*, що може бути реальним або уявним; заперечення ідеалізму абсурдної теорії є аргументом раціональним; питання про істинність або хибність думок або теорій стає безпредметним, якщо немає жодної реальності. «Я пропоную, – підсумовує К. Поннер, – прийняти реалізм як єдину осмислену гіпотезу – як припущення, якому ще ніколи не було запропоновано осмисленої альтернативи... Однак мені здається, що я знаю всі епістемологічні аргументи (вони переважно суб'єктивістські), які пропонувалися у ролі альтернатив реалізму, таких як позитивізм, ідеалізм, феноменалізм, феноменологія тощо, і хоча я не ворог обговорення філософських *-ізмів*, але вважаю всі філософські *аргументи*, які (наскільки мені відомо) висувалися

на користь перерахованих мною *-ізмів*, очевидно помилковими... Вони є похідними від помилкової, хоча і заснованої на здоровому глузді, теорії пізнання, яка не витримує скільки-небудь серйозної критики»<sup>167</sup>.

На доказ існування реальності *К. Поннер* наводить коментар *В. Черчилля* до філософії ідеалізму, який також є аргументом на користь реалізму. «Деякі з моїх двоюрідних братів, які мали значну перевагу університетської освіти, – писав *В. Черчилль*, – мали звичку дратувати мене аргументами на доказ того, що ніщо не має жодного існування, окрім того, що ми про нього думаємо». І далі він продовжує: «Я завжди спирався на наступний аргумент, який я придумав для себе багато років назад... От це велике Сонце, існування якого, схоже, не має жодних інших основ, окрім наших фізичних почуттів. На щастя, існує спосіб зовсім незалежно від наших фізичних почуттів перевірити реальність Сонця... Астрономи передбачають за допомогою математики і чистого розуму, що в певний день по диску Сонця пройде чорна пляма. Ви дивитесь, і ваше почуття зору безпосередньо говорить вам, що ваші розрахунки виправдалися... Я знову рішуче стверджую, що Сонце реальне, і що воно гаряче – насправді гаряче, як пекло, і якщо метафізики в цьому сумніваються, то нехай намагатимуться потрапити туди і подивляться самі»<sup>168</sup>.

З точки зору мислителя, наведений аргумент *В. Черчилля* є не лише обґрунтованою критикою ідеалістичних та суб'єктивістських аргументів, але й найбільш здоровим і найбільш винахідливим доказом проти суб'єктивістської епістемології. Цей аргумент вищою мірою оригінальний, його не може ігнорувати жоден із мислячих філософів.

Постійна увага *К. Поннера* до метафізики та її критика говорить про те, що на відміну від принципу верифікації (верифікованості), критерій фальсифікованості проводить демаркаційну лінію між емпіричними та неемпіричними твердженнями. Сказати, що положення ненаукове, не означає сказати, що воно безглузде. Критерій демаркації покликаний відокремити наукові системи від метафізичних тверджень.

Неопозитивісти намагалися елімінувати затавровану ними метафізику, але і не змогли її уникнути, коли ввели принцип верифікації. Як обійти той факт, що серед метафізичних ідей є ті, що суперечать прогресу науки, так і ті, без яких ані науки, ані прогресу не існувало б. Із психологічної точки зору, на думку *К. Поннера*, наукове відкриття неможливе без віри в ідеї суто спекулятивного характеру, за усієї їх непроясненості (непрозорості). Ідеї реалізму, універсального порядку, каузальності наскрізь метафізичні, містять «ірраціональні моменти». З психологічної точки зору дослідження не може без них обійтися, а з історичної точки зору часто виникають ситуації, коли ідеї, прописані віками в ареалі метафізики, входили в контакт з наукою і зросталися з

нею. Серед них «ідеї атомізму, фізичного принципу “першоелемента”, теорія руху Землі, корпускулярна теорія світла та багато інших. Навіть в найпростішій, примітивній формі ці ідеї несли образ світового порядку, ідеї передбачення, причинності тощо»<sup>169</sup>. Однак ідеї такого роду досягають наукового статусу лише тоді, коли вони подані у формі, що допускає спростування, коли неможливе емпіричне порівняння її з іншими теоріями.

У «Postscriptum» *К. Поннер* викладає свою програму метафізичних досліджень: «Атомізм – блискучий приклад неконтрольованої метафізичної теорії, вплив якої на науку переважає множину контрольованих теорій... Остання грандіозна програма *Фарадея, Максвелла, де Бройля і Ейнштейна* – це спроба зрозуміти світ у термінах неперервності... Кожна з цих метафізичних теорій давала наукову програму, вказуючи напрям адекватних пояснень і покладаючи можливу оцінку глибини теорії»<sup>170</sup>.

Отже, з психологічної, історичної та логічної точки зору, сферу істинного не можна ототожнювати зі сферою емпірично контрольованого знання. Хоча, застосовуючи критерій фальсифікаціонізму як аргумент доказу істинності, ми бачимо, що метафізичні теорії, хоча і осмислені, часто є правильними і все ж емпірично неспростованими, так чи інакше можуть бути об'єктом критики. Вони не поза критикою, оскільки існують не ізольовано від інших теорій, а надані у контексті об'єктивно проблематичних ситуацій. Завдання вченого – аргументовано їх вирішувати, доказуючи істинність чи хибність.

Таким чином, у процесі пошуку достовірного знання постпозитивізм в особі *К. Поннера* стверджує головне призначення науки – побудову теорій і усвідомлення на їх основі принципів буття і розвитку світу. Теорія складається з універсальних положень і висловлювань, від яких через дедукцію здійснюється перехід до сингулярних висловлювань. У цій ситуації одразу стає очевидною асиметрія між верифікацією та фальсифікацією. На відміну від критерію верифікації, фальсифікація співвідноситься з сингулярними і універсальними висловлюваннями. Критерій фальсифікації як аргумент для перевірки достовірності знання виявляється ширшим за критерій верифікації. Теорія не лише верифікується, а також і фальсифікується. Демаркація між наукою і ненаукою можлива, причому насамперед завдяки фальсифікації.

## **Розділ 3**



# **ТЕОРІЯ АРГУМЕНТАЦІЇ В КОНТЕКСТАХ СМИСЛОУТВОРЕННЯ**

- 3.1. Основні параметри смислу як аргументу пізнання і життєдіяльності
- 3.2. Рефлексія і достовірне знання: від методу до аргументу
- 3.3. Принцип довіри до суб'єкта пізнання: аргументи «pro» і «contra»

## Розділ 3

### ТЕОРІЯ АРГУМЕНТАЦІЇ В КОНТЕКСТАХ СМИСЛОУТВОРЕННЯ

Мета пізнання науки полягає в отриманні строго аргументованого, доведеного знання, що є результатом творчої, свідомої діяльності. Але якщо свідомість – це нерозділений потік (думок, образів, переживань тощо), одиниці якої надані нам в рефлексивному повороті, то кожному новому переживанню, нехай воно має той же інтенціональний об'єкт, властива своя неповторна аура мислення і почуттів, а також смислові та емоційні межі. Це означає, що кожна думка, кожне переживання володіють новизною за рахунок мобілізації смислових ресурсів нового контексту. Акцент на відмінності «контекстів» здійснюється через аргументацію, яка показує, що «те ж саме», переосмислене по-новому – все ж таки інше. Таким чином, пізнання постає процесом творення нових смислів, конституюваних через аргументацію. Йдеться про такі нові смисли, що доступні доказу за допомогою методів філософського аналізу і логічної аргументації. Завдяки смислоутворюючій діяльності здійснюється процес науки, культури та соціальний прогрес в цілому. Аргументація постає конститутивним фактором пізнавально-творчої діяльності, у якій здійснюється обґрунтування і ствердження соціальних значень та їхнє подальше збагачення новими смисловими конотаціями. З цієї точки зору важливо розглянути проблему «смислу» у контексті теорії аргументації.

#### ***3.1. Основні параметри смислу як аргументу пізнання і життєдіяльності***

Епістемологія ХХ століття відмічена синдромом філософського захоплення мовою. У парадигмі філософії пізнання з її прагненням до поглибленої рефлексії когнітивних засобів, які опосередковують процес отримання наукового результату, помітно зріс інтерес до знаково-символічних «інструментів» діяльності в сфері соціально-гуманітарного знання. При цьому мова мислиться не лише засобом презентації наукового результату, оскільки значна увага приділяється соціально-конструюючим функціям мови, мові як досвіду соціальних комунікацій, у якому відбувається концентрація (седиментація) соціальних зна-



чень. Метафора мови як «фабрики соціальних значень»<sup>1</sup>, на що звертають увагу *П. Бергер*, *Т. Лукман*, доповнюється соціально-феноменологічним уявленням про мову в якості досвіду персональної ідентифікації та засобу комунікативної підтримки суб'єктивної реальності. Саме завдяки мові досягається адекватне розуміння *смыслу* тексту – наукового, сакрального, художнього тощо.

Як і кожна філософська категорія, поняття «смысл» володіє відкритим горизонтом значень, тобто «контекстуальною полісемією». На думку *Д. А. Леонтьєва*, за поняттям «смыслу» прихована не конкретна психологічна структура, а складна і багатогранна «смыслова реальність».<sup>2</sup> У філософії *смысл* розуміється як сутність того чи іншого явища, що виправдовує його існування і пов'язує з більш широким пластом реальності та онтологічним порядком речей. Зміст поняття «смысл» заданий всім контекстом дискусій, які ставлять завдання відкрити нові перспективи розвитку пізнання і досягнення істини. Таким чином, постає питання: які аргументи приводяться на доказ цієї позиції?

До першого можна віднести обґрунтування інтерактивної природи *смыслу*, яка найбільш повно втілена у метафорі. У перекладі з грецької мови «метафора» означає «візок». Вона не лише «перевозить» *смысли*, але й постає засобом їх розширення і збагачення. «Метафора, – писав *Г. Г. Шпет*, – порівняння, уособлення, зіставлення звичного з незвичним і навпаки тощо – все це має свої основи і також онтологічні, лише предмет цієї онтології – саме слово»<sup>3</sup>.

Метафора звернена до прихованого, латентного у предметі. Вона відкрита для безлічі інтерпретацій. Будучи семантично насиченою, вона не допускає експлікації, тобто перефразування в мові без втрати значущих конотацій. Тому звернення до плюралізму інтерпретації становить саму сутність метафоричного *смыслу*. Його виявлення засвідчує оформлення специфічної сфери філософсько-аналітичних досліджень – «епістемології метафори»<sup>4</sup>. Її витоки можна виявити вже в античній філософії.

Проблема когнітивної природи метафори активно обговорювалася в контексті теоретико-пізнавального повороту у філософії Нового часу, в німецькій класичній філософії, а також у ірраціонально-гносеологічних пошуках *Ф. Ніцше*, *А. Бергсона* і *Б. Кроче*. Серйозні дослідження епістемології метафори почали проводитися в межах аналітичної філософії. З точки зору *М. Блека*, кожне метафоричне висловлювання об'єднує в собі дві системи (пласти *смыслів*), кожний з яких має свого «суб'єкта». З кожним з цих суб'єктів асоційовано дві системи ідей, вірувань, очевидностей (постулатів *смыслу*), що розділяються спільнотою носіїв мови. Метафора «фільтрує, трансформує, видозмінює систему ідей і вірувань обох систем, висвічуючи одні аспекти і затіняючи інші».<sup>5</sup>

Найбільш важливим у концепції метафори *М. Блека* є твердження, що процес метафоризації призводить не лише до розширення вихідних смислів і вірувань обох систем, а і до створення нових смислів. Метафоризація – це особлива «оптика бачення» первинної системи через призму другої, у результаті якої ми отримуємо не лише зрушення попередніх значень, але й генезу нових смислів. Тому *М. Блек* переконаний у тому, що процес виникнення метафор носить принципово творчий характер. Метафора «не лише вловлює і фіксує схожість між двома предметами, але й творить його на основі додаткових змістів, взятих із контексту».<sup>6</sup> Ця креативна, творча сила метафори робить її корисною не лише для епістемології, але й для метафізики, виступаючи своєрідним аргументом для обґрунтування її смислу.

Як показує аналіз, в основі інтерактивної теорії метафори *М. Блека* знаходиться твердження, що смисл терміну визначається тим, в якому плані контекст формує невизначні психологічні схеми, що асоціюються з цим терміном. Смисл терміну змінюється разом з широко зрозумілим позатекстовим контекстом. З цього погляду інтерактивна теорія метафори *М. Блека* зближується з соціально-феноменологічними уявленнями про когнітивні патерни, що формуються контекстуально. У полеміку з інтерактивною теорією *М. Блека* вступає логік *Д. Девідсон*. По-перше, він не згоден з доказом того, що метафора має контекстуальний зміст і може бути істинною навіть тоді, коли пряма (дослівна) її інтерпретація є хибною. По-друге, *Д. Девідсон* заперечує те, що метафору не можна змінити іншим словесним виразом без втрати вихідного метафоричного смислу. По-третє, філософ переконаний у тому, що метафора сама по собі не має когнітивного змісту, але корисна для пізнання, оскільки дозволяє поглянути на старі проблеми у новій перспективі, що спонукає до творчого сприйняття світу. Головний аргумент *Д. Девідсона* полягає в тому, що постулювання «додаткових», «контекстуальних» смислів зовсім не є необхідним для пояснення того, як «працює» метафора. Філософ вважає, що справа не в «додаткових» метафоричних смислах, а у тому, як функціонують «прямі» («дослівні») смисли метафоричного виразу. Єдиним логічно можливим способом, з точки зору *Д. Девідсона*, може бути такий: спочатку метафори «прочитуються» в прямому, а вже потім в їх «переносному значенні».<sup>7</sup>

Свій прагматичний підхід до розуміння природи метафори *Д. Девідсон* аргументує схожістю «метафори» і «обману». Наприклад, речення «Ця жінка – чаклунка» може бути зрозуміле і як обман, і як метафора, без зміни значення слова «чаклунка». Цьому реченню можна надати і прямий смисл (хоча це і нелегко), наприклад, якщо хтось хоче обманути співбесідника відносно властивостей жіночого характеру. Але коли речення задумано як метафора, то відбувається зрушення,

«зсув» смислу, незалежно від вірування того, хто говорить. Влучні метафори лише здаються хибними, коли їх термінам помилково надається прямий, дослівний смисл. Важливі у філософському смислі метафори, наприклад: «мозок є вчислювальна машина», сприймаються емпатично. Варто зауважити, що той, хто говорить, зовсім не хоче сказати, що мозок є «інженерною конструкцією». Філософський контекст використання метафори продукує основу для зовсім іншого набору імплікацій. Метафори лише тоді дають нам пропозиційне знання, коли їх терміни зрозумілі відповідно до «контекстуального, тобто метафоричного смислу».<sup>8</sup>

Досліджуючи цю проблему, представник феноменологічної герменевтики, *П. Рікьор* у своїй теорії метафори ставить питання: чи можна з вичерпною повнотою перевести зміст образу в знакову форму, у форму метафори, наприклад, або ж семантичних ресурсів метафоричної мови для цього недостатньо? *П. Рікьор* вважає себе прибічником другого підходу. Його аргументи підтверджують, що семантичних ресурсів метафори недостатньо для виразу змісту образів уявлення, тому він пропонує доповнити семантичну теорію метафори психологією уявлення. «Питання, до якого я звертаюся, – пояснює *П. Рікьор*, – полягає в тому, чи можна завершити таку теорію (метафори – *Л. К.*), не додаючи до неї такий істотний психологічний компонент, як образ і почуття. На перший погляд, образ і почуття лише заміщають пояснювальні фактори, яких не вистачає. Але ж образ і почуття є конститутивними факторами метафори»<sup>9</sup>. *П. Рікьор* вважає, що уявлення і почуття не захищають недостатність інформаційного змісту метафоричного висловлювання, а поповнюють його когнітивний смисл. Саме він є метою продуктивного соціокультурного пізнання.

Однак, щоб коректно зрозуміти уявлення щодо визначення подібності в метафорі, необхідно логічно пояснити сам процес метафоризації. Це здійснюється за рахунок визначення функцій метафори. «Іконічна» функція уявлення щодо визначення подібності характеризується як «предикативна асиміляція». «Просторова» функція метафори полягає в зміні відстані між смислами в логічному просторі. Перше семантичне уявлення, згідно з *П. Рікьорем*, полягає у здатності продукувати нові типи схожості всупереч і «поверх» відмінностей. Це вимагає розвитку навичок уявлення: вміння бачити різні речі в однаковій перспективі. Друге семантичне уявлення полягає в тому, щоб інкорпорувати в семантику метафори просторовий вимір образу. У результаті смисл не лише схематизується, але й може бути прочитаний в образі, куди він був уміщений. Іншими словами, «метафоричний смисл генерується в системі образів, які продукуються вербальною структурою твору».<sup>10</sup> З точки зору такого аналізу теорія метафори – це модель зміни нашого ба-

чення і сприйняття світу та його смислів. Саме ця властивість метафори і дозволяє використовувати її в науковому, логічному та філософському мисленні.

У сучасній науковій літературі концепція наукового пояснення як метафоричного переописування того, що підлягає поясненню (експланандума), знаходить активно розвивається в працях *М. Хессе*, де за основу взято інтерактивну теорію метафори. *М. Хессе* пропонує розглядати наукове пояснення як метафоричне переописування (ре-дескрипцію) сфери експланандума. Дослідниця пропонує вважати первинною системою «домен експланандума», що описується на мові вже відомої теорії. Вторинна система описується на мові вже відомої теорії. У науковому контексті обидві системи асоційовані не з набором життєвських вірувань і асоціацій, а з уявленням про вже відомі закони природи, адже «жодна наукова теорія не може бути а ргіогі нав'язана експланандуму».<sup>11</sup>

Необхідно зазначити, що своє бачення теорії метафори *М. Хессе* аргументує уявленням про нейтральність аналогії наукової моделі. Вона схильна вважати, що новий погляд на природу наукових пояснень як метафоричне переописування експланандума, відкриває нові горизонти для розвитку та верифікації теорій на основі евристичності нейтральних аналогій. Найбільш задіяною є пояснювальна модель, що здійснюється на основі прийнятих в даний час наукових теорій.

Наступним аргументом, що обґрунтовує значущість смислу для наукового пізнання, є комплекс, який охоплює «знак», «значення» і «референт». У такому разі репрезентуючим феноменом, або «репрезентантом» (*Ч. Пірс*), є знак, а тому такий комплекс можна назвати «знаково-репрезентативним», або «знаково-семантичним» комплексом. Його прикладами є слова природної мови з їхніми смислами і означуваними ними предметами. Наразі завдяки багаторічним дослідженням семіотики і семантика різнобічно і детально вивчили знаково-репрезентативний комплекс, що має низку моделей.

Свою модель даного комплексу американський філософ і логік *Ч. С. Пірс* подає у вигляді елементів: зовнішній знак – його внутрішня, ментальна форма – ідея – референт. Репрезентамент, або знак – це зовнішній, предметний феномен. У процесі функціонування він набуває форму свого існування – внутрішню – у вигляді ментального образу в свідомості людини. Цей образ співвідноситься із зовнішнім матеріальним об'єктом – яким-небудь предметом дійсності, але не безпосередньо, а через інший ментальний феномен – ідею, тобто певний образ зовнішнього об'єкта, відображеного не цілком, а лише певними істотними ознаками. «Ідею в такому разі потрібно розуміти в платонівському смислі, близькому до того, що вкладає в це слово повсякденна

мова». <sup>12</sup> Кожний «репрезентамент», – підсумовує *Ч. Пірс*, пов'язаний з трьома речами – основою, об'єктом та інтерпретантом. <sup>15</sup>

Елемент, який у цій моделі називають ідеєю, у сучасних моделях називають значенням, а якщо бути більш точним – ментальним значенням, або смислом, на відміну від предметного значення, яким є референт. Другий елемент пізніше перестали включати в моделі цього комплексу. Таким чином, схема *Ч. С. Пірса* після її витлумачення набуває такого вигляду: «знак – значення – референт». *Г. Фреге* збільшує число елементів до чотирьох, і його знаково-семантичний комплекс має вигляд: «знак – уявлення – смисл – значення» <sup>14</sup>.

У контексті дослідження аргументації необхідно виокремити низку додаткових елементів, зокрема процес (акт) комунікації. По-перше, як зазначає *Г. В. Грінченко*, у найпростішому випадку дискусія являє собою двоактну комунікацію. І тоді в ідеальному варіанті аргументація є текст  $V_1$ , породжений (створений) комунікатором (суб'єктом комунікативного процесу). Але на практиці текст, що продукується в процесі комунікації, переважно «ширше або вже власне аргументації, тобто він може включати різного роду “побічні” складові, що не мають прямого відношення до даної аргументації, а може і не містити яких-небудь необхідних компонентів, які комутатор, наприклад, забув вставити в продукований текст» <sup>15</sup>.

По-друге, оскільки будь-яка дискусія являє собою більше ніж двоступеневу (двоактну) комунікацію, то різні частини тексту аргументації (теза і різні аргументи), постають продукованими в різних комунікативних актах. Однак для глибшого розуміння аргументації в контексті смислу потрібно виокремити саму процедуру продукування (I-) і сприйняття (-I) тексту. Аргументація не може бути сприйнята, якщо вона не виражена в якому-небудь тексті комунікатором, а для цього текст повинен бути продукований. Сприйняття ж тексту безумовно є «необхідною умовою його розуміння» <sup>16</sup>.

Однак текст можна почути (прочитати) або сприйняти й інакше (у разі невербального тексту) і не зрозуміти. Отже, ми повинні відрізнити від тексту як послідовності знаків смисл і/або значення цього тексту, які, власне, і розуміються. Тут також укорінена одна з можливих причин нерозуміння – смисл і значення, що вкладаються комунікатором (Kt) в текст ( $V^\wedge$ ), можуть не збігатися з тими, який розуміє ( $^\wedge V$ ) комунікант (Kt), тобто ми маємо:

$$KtI - V^\wedge V^\wedge V - Ikt$$

де  $V^\wedge$  може бути тотожним, а може бути і не тотожним  $^\wedge V$ . Нерозуміння, що виникло ( $V^\wedge \neq ^\wedge V$ ) може бути результатом помилки (один із суб'єктів неправильно розуміє смисл того чи іншого слова в складі тексту V), наслідком використання багатозначного терміну (різні суб'єкти

використовують різні смисли цього терміну), зміною смислу виразу під впливом контексту використання тощо. Однак «у кожному випадку наш співбесідник не зрозуміє нас, до нього дійде не та думка, яку ми хотіли йому повідомити, і наш аргумент не спрацює».<sup>17</sup>

Аналіз цієї проблеми як знаково-семантичного комплексу підтверджує, що смисл і значення, які вкладаються в текст або сприймаються з тексту, можуть залежати від низки факторів: «часу (t) і місця (p), де знаходяться, відповідно, комунікатор (K<sub>r</sub>) і комунікант (K<sub>t</sub>), особливих умов (g), причин (m) і цілей (c) комунікації, від реального середовища, в якому проходить процедура аргументації, а також від тих суб'єктивних картин світу, які суб'єкти комунікації свідомо або несвідомо сприймають».<sup>18</sup>

Цікавою є модель *К. Огдена–І. Річардса*, названа «семантичним трикутником». У ній знак символізує думку і означає референт, а думка відсилає до референта. Ця модель в найбільш ясній формі відображає структуру знакового комплексу, основні його елементи та відношення між ними. Показано, що смисл, як і значення – це інформаційний елемент, який повідомляє щось про референт. Також показано, що знак може бути співвіднесеним з референтом і безпосередньо, і через опосередкування свого ментального значення – думки (мислення).<sup>19</sup>

Отже, смисл – це змістовна одиниця свідомості, думка, пов'язана в цій свідомості з ментальним образом предметного знаку (інтерпретантом). Однак цим своїм модусом смислової сторони знаку не обмежується. Це лише один вид смислу, його перше визначення, яке можна назвати інформаційним. Інший вид смислу виявляється, коли ми проводимо співставлення інформаційного смислу з усім змістом відповідного референта. Тоді ми бачимо, що цей вид смислу становить свій референт лише певною частиною свого змісту, той чи інший аспект цього змісту, якусь певну точку зору на нього, якийсь особливий ракурс. Тобто референт подано тим або іншим певним способом. У цьому контексті смисл – це певний, конкретний зріз змісту об'єкта, який відображено в мисленні. Цей вид смислу визначає важливість обраного змісту для того, хто говорить або слухає. Тому «знак може репрезентувати той або інший об'єкт або понятійно, або у формі представлення, тим або іншим набором властивостей референта, що визначаються, наприклад, науковими або життєвими потребами».<sup>20</sup>

Цей вид смислу виступає у ролі аргументу, коли постає потреба у виборі з усього змісту референта (важливих у відповідній комунікативній ситуації) його властивостей. Отже, смисл визначає характер змісту слова (думки), що формується в певних обставинах, а також характер репрезентації цим словом об'єкта. Тому зміст, наприклад, поняття, що утворює значення слова, – підкреслював *Г. Шпет*, – «ніколи не являє

собою увесь зміст предмета, а є зміст, доцільно і планомірно підібраний відповідно до наміру і замислу повідомлення та виразу»<sup>21</sup>. Такий вид смислу можна назвати «специфікованим», що є наперед визначеним заданим способом презентації об'єкта.

Третій вид смислу можна назвати «функціональним». Ця характеристика зумовлена необхідністю роздвигатись у смислі, окрім його змісту, ще й такі властивості, як мета, намір того, хто говорить, а також призначення сказаного. Завдяки цьому за вираженням змістом став помітним, об'єкт. Смысл отримує функцію – досягнути певного результату, ефекту. Він наділений певною значущістю, цінністю для взаємодіючих в процесі наукової (і повсякденної) комунікації людей, що робить його важливим аргументом для доказу тієї чи іншої позиції в пізнанні і повсякденному житті. Наявність описаної функції смислу дозволяє назвати цей вид «функціональним». У результаті смисл постає як «соціокультурний ментальний феномен, що є комбінацією змістовного елемента свідомості та інтенційної функції. Завдяки цій функції смисл є також і прагматичною категорією»<sup>22</sup>. Останнє особливо важливо для логічного доказу значущості того чи іншого положення у процесі пізнання.

Виявлення за допомогою описаного розуміння смислу такої його характеристики, як значущість, цінність, важливість для адресату речі, явища, для інших феноменів дозволяє використовувати поняття смислу в ролі аргументу для доказу істинності чи хибності мети дослідження. Досвід використання смислу як аргументації у мовних знаках і текстах орієнтує нас на проведення такої аргументації і відносно інших феноменів, якщо вони стають об'єктом нашого пізнання.

Отже, смисл є такою характеристикою того чи іншого соціокультурного феномену, у т. ч. і змістовних ментальних структур, що характеризують значущість, статус, роль цього феномену у відносинах з іншими феноменами, а також всередині певної цілісності, до якої цей феномен належить. Смысл – це міжсуб'єктне і міжоб'єктне явище. Поле його функціонування – це взаємодія як соціальних, так і природних феноменів. У цьому «полі» смисл проявляється в якості аргументу, наділяючи процеси, що відбуваються у вказаній взаємодії, взаємопов'язаністю, впорядкованістю, цілісністю, логічністю та продуктивністю. У подібних процесах «виявляється головна риса смислу, а саме така значущість одного феномену для іншого, в результаті якої вони утворюють певну єдність».<sup>23</sup>

Необхідно враховувати, що феномени в їх даності свідомості і мисленню є системами безлічі смислів, сприйнятих і значень. У цій множині елементи поєднані динамічними зв'язками, тобто такими, що виникають у процесі інтерпретації, ніколи не залишаються у первісному стані, поки «жива» свідомість. При цьому система є багаторівневою:

смысл цілого не рівний сумі смислів частин (слів і концептів). Він розгортається для свідомості у процесі конституювання інтенціональних об'єктів. *Е. Гуссерль*, вважаючи феномени свідомості інтенціональними об'єктами, писав: «Трансцендентальне *ego cogito* повинно, таким чином, бути доповнене ще однією ланкою: кожне *cogito*, або інакше кажучи, кожне протікаюче у свідомості переживання покладає певний предмет і, таким чином, несе в собі самому, як належне, те чи інше своє *cogitatum*, причому кожне *cogito* робить це по-своєму... Переживання, що усвідомлюються, називаються також інтенціональними, причому слово «інтенціональність» означає тут ні що інше, як цю всезагально властивість свідомості – бути свідомістю *pro* щось, в якості *cogito* нести в собі своє *cogitatum*»<sup>24</sup>, отже, свій смысл, який є метою і аргументом пізнання.

Таким чином, сприйняття феноменів свідомості розгортається в часі. Результатом акту сприйняття – створення інтенціонального об'єкта – є цей об'єкт як ідеальна система. Структура цієї системи актуалізується в свідомості, оскільки вона є породженням мислення та існує лише в межах свідомості. Соціально-феноменологічна точка зору полягає в тому, що поза соціумом свідомість не могла б сприймати феномени як осмислені. Людський світ «світиться смислами» (*М. Натансон*). Кожна окрема людина приходить у вже створений соціумом світ, наділяючи його смислами. Смысл є найменшою одиницею рефлексії, що ніколи не дається свідомості окремо, а завжди в системі смислів. Те, що смысл є одиницею, яка реально існує, ми знаємо, прослідковуючи зміну понять у процесі комунікації, виокремлюючи їхні елементи. Феномени свідомості як «інтенціональні об'єкти, що конститууються свідомістю та існуючі в свідомості і для свідомості, являють собою системи рефлексивних одиниць свідомості та конститууються свідомістю в досвіді».<sup>25</sup>

Функціональне розуміння свідомості як сукупності смислів, що утворюють системи, які розгортаються у часі, дають «ключ» до особливого розуміння смислу в якості аргументу. У цій ситуації, синхронізуючи процес побудови систем смислів в свідомостях індивідів, мова не може синхронізувати спосіб її побудови. Отже, з приводу мовного послання в різних свідомостях будуть синхронно конституюватися системи смислів – інтенціональні об'єкти, однак вони будуть залишатись співмірними один з одним. Методологія порівняння таких інтенціональних об'єктів відсутня, хоча у повсякденному житті ми не думаємо про неї, оскільки діємо емпірично (досвідно) – описуємо власні інтенціональні об'єкти і очікуємо реакцію іншого на аргументацію їх смислового наповнення від інших (по типу «сприймається – не сприймається», «так – ні»). У цьому контексті «соціальний світ, що постає у феноменологічній соціології, – світ практичних, емпіричних дій, проб і



помилко, світ синхронізації процесів, але не їхніх результатів (процес конституювання систем смислів, але не самих цих систем)».<sup>26</sup> Цей «невідомий світ» (А. Шюц) інтенціональних об'єктів відкривається людині тоді, коли його розвиток і значущість аргументуються його смисловою наповненістю. Індивіди, тобто їхні свідомості, різні, тому для кожної свідомості адекватним є її опис як потоку, що складається з рефлексивних одиниць – смислів, які утворюють в цьому потоці складні системи (поняття і образи).

Інтенціональність свідомості також полягає у наповненості її смислами, на які спрямована увага. Під впливом спрямованості на смисли уваги (пізнавальної, практичної) утворюються системи смислів, що вступають між собою у зв'язки, асоціації один з одним. Без цього механізму жодне практичне освоєння реальності – соціокультурної та природної, не мало б результатів. І людина не була б людиною, такою, якою вона себе знає. Безпосередні ж сприйняття існують «на краю свідомості» і стають смислами, якщо аргументовано доводиться їхня значущість для соціального буття людини. Отже, аргументація стає смислотворюючим фактором свідомості, здатністю орієнтувати пізнавальну і життєву енергію в соціально важливому напрямі.<sup>27</sup> Тобто соціальний розвиток повинен мати смисл.

Таким чином, інтенціональні об'єкти мають динамічну структурну організацію, де сприйняття свідомості за допомогою рефлексії перетворюється в смисли, а вони вступають в складні зв'язки один з одним і зі сприйняттями. Вони утворюють «нижчий» рівень, але при цьому також знаходяться у взаємозв'язках між собою. Уся система утворюється завдяки складним динамічним зв'язкам. Феномен (інтенціональний об'єкт) при цьому відкритий для долучення нових смислів, і якщо такі з'являються, вони доводять необхідність долучення себе до системи, трансформуючи її в певну цілісність. Спрямованість на смисл дозволяє аргументувати інші життєві орієнтації, що також вимагають наповнення смислами. У результаті світ як цілісність стає *іншим* для свідомості.

Отже, усі поняття, якими ми оперуємо, є складними системами смислів і відчуттів, що надаються в досвіді соціокультурного життя. Конституюючим фактором для інтенціонального об'єкта, який сприймається в цілісності, є увага, тобто акцент на тому, що є особливо важливим. Окремі частини – смисли і відчуття, – які не становлять (на даний момент) цілісного об'єкта, потрібно шукати на периферії уваги, де вони не присутні в досвіді. Думка (мислення) також є інтенціональним об'єктом, оскільки є «цілісною системою смислів і відчуттів свідомості, часто відмінною від візуальної або чуттєвої наглядності».<sup>28</sup>

Важливо враховувати, що смисли породжуються за допомогою рефлексії та взаємодії між собою, утворюючи як традиційні, так і творчі,

особистісні тлумачення про те, що сприймається (символи, знаки) в поняттях. Однак це вдається не повсякчас, оскільки завжди є те, що не може бути виражено, висловлено. Виникнення того, що не висловлюється, не виражається у процесі сприйняття свідомістю смислів життя і символів культури, забезпечується як особистісним рівнем «невербалізованого знання», так і трансцендентальним рівнем, що належить до «чистого буття» як такого. За усієї багатоманітності соціокультурної реальності, її символів і значень, за усієї різноманітності станів свідомості, що мають своїм змістом його прийняття, за усієї багатоманітності намагань його виразу одними індивідами і сприйняття цього виразу іншими – в своїй суті, основі вона залишається невисловленою, не виражається цілком ні в поняттях наук, ні в образах мистецтва. Жодні «інструменти» логіки тут також не спрацюють. Сутнісна невиразність свідомості породжує різноманітні та складні спроби їхнього вираження, їхню символічну природу і численні смисли та поняття, що конститууються свідомістю у процесі сприйняття. Те, що не можна висловити знаходить своє вираження у найбільш складних і динамічних системах смислів, які відкривають світ внутрішнього буття («внутрішню реальність»). Це говорить про «причетність людини не лише до трансцендентального, але й трансцендентного (невиразимого) в бутті людини».<sup>29</sup> Це також актуалізує проблему смислу як аргументу в комунікації, дискусіях і пізнанні.

Ситуація «невисловлюваності», що пов'язана з неконтрольованим, непізнаваним, невисловлюваним об'єктом пізнання, постає *alter ego* «внутрішньої реальності». Остання настільки проблематична у філософському плані, що «пізній» *Л. Вітгенштейн* відмовляється від розгляду реальності «in mind» як сфери можливої локалізації значення слів. Згідно з *Л. Вітгенштейном*, внутрішня суб'єктивна сторона кожної людської поведінки вилучається з моделі такої поведінки. У цьому полягає правило «екстерналізації», яке висловив філософ. Серед проблем, що супроводжуються поняттям «внутрішньої реальності», є проблема принципової «непроникливості» однієї свідомості для іншої. Її особливо виокремлює *Л. Вітгенштейн*, висуваючи свій «аргумент приватної мови». Заперечення, неприйняття ним «смислового детермінізму» є виразом негативного вирішення проблеми «інтерсуб'єктивності» – усвідомлення «неможливості її вирішення по відношенню до змісту індивідуальних свідомостей».<sup>30</sup>

Для *Л. Вітгенштейна* феномени свідомості, до яких належить смисл, є проблематичними. Те, що постає для нього як його свідомість, у філософському плані є «невиразним», а критерії того, чим насправді є феномени свідомості – «вислизають». Філософ приймає біхевіористську точку зору: критерії наявності ментальних феноменів іншої люди-

ни – її вербальні повідомлення і дії. Критеріїв же для свідомості, що залишилася на самоті (в однині, індивідуально), не існує. «Що слугує критерієм тотожності двох уявлень? Який критерій того, що постає червоним? Коли йдеться про когось іншого, для мене критерієм слугує те, що він говорить і робить. Якщо ж це стосується мене самого, то у мене таких критеріїв взагалі немає»<sup>31</sup>, – робить висновок філософ.

У такому ж ключі витримані й міркування мислителя про «аргумент приватної мови» – назви феноменів «для себе», без соціальної домовленості про таку назву: «До персонального переходу від побаченого до слова неможливо було б застосувати жодних правил. Правила тут дійсно повисали б у повітрі через відсутність інституту їх застосування»<sup>32</sup>. Зовнішньо, для «інших» феномени свідомості знаходять вираз в мові: ми говоримо про них. Але мова – це соціальне, конвенціональне явище. Таким чином, назва (імена) феноменів – завжди соціальний процес, тобто залежить не стільки від мене (я можу лише ініціювати цей процес), скільки від інших, які можуть надати акту назву (іменування), його істинний соціальний статус, а названому феномену – чіткість і визначеність. Останнє вимагає строгої логічної аргументації та обґрунтування.

Однак *Л. Вітгенштейн* не вважає смисл належним аргументом для визначення орієнтацій наукового пізнання і наукової пізнавальної діяльності в цілому. Сенси для нього виступають у ролі феноменів «моєї свідомості». Вони настільки невизначені, що немає жодної можливості їх оформити в поняття: «Як я дізнаюся, що таке червоне? – запитує *Л. Вітгенштейн*. – «Я бачу, що воно *таке*; ну, і мені відомо, що це називається так. Це? Що саме?! Якого роду відповідь на таке питання має смисл?.. Як можна підтвердити, що за таких слів у мене виникає це уявлення? Невже хтось вказував мені на синій колір і говорив, що він є уявленням синього? Що означають слова «це уявлення»? Як людина вказує на уявлення? Як двічі вказують на одне і те ж уявлення?»<sup>33</sup>.

З цими словами *Л. Вітгенштейна* можна погодитись. Потік свідомості і те, що свідомість є потоком, не дозволяє навіть самій людині двічі зосередити увагу на одному феномені – феномени свідомості постійно змінюються. Назва як перший крок у процесі створення понять про феномени та їх осмислення вихоплює декілька відносно незмінних ознак. Вирішення проблеми «аргументу приватної мови» полягає в тому, що, називаючи феномени для себе, людина прагне для себе закріпити за ними певні рамки, у т. ч. феномен «смислу», що виступає аргументом для обґрунтування перспектив подальшої наукової чи соціокультурної діяльності. Таким чином, індивід спілкується з самим собою, координує власну інтелектуальну, пізнавальну, творчу діяльність. Смысл розкривається в назві, що є підготовкою до дії. «Якщо ти знаєш, що означає слово, ти розумієш його, цілком знаєш його застосування»<sup>34</sup>.

Мова для *Л. Вітгенштейна* постає як гра, де можливі «різні повороти»<sup>35</sup>. Зокрема, люди в щось вірять і в чомусь сумніваються, тому не потрібно їх обтяжувати смыслом. Це породжує недовіру мислителя до «смыслового детермінізму», замість якого повинна бути мета, причому об'єктивна, достовірна, що може бути лише в світі фактів, що сприяє зміні самої смыслової орієнтації. «Людей, – писав він, – неможливо вести до добра; вести їх можна лише кудись. Добро лежить поза простором фактів»<sup>36</sup>. Смысл, таким чином, як інтенціональний об'єкт, як «невизразиме» (невисловлюване), не виступає для *Л. Вітгенштейна* аргументом у визначенні мети творчо-пізнавальної діяльності.

Протилежної позиції дотримується *А. Шюц*, який, щоправда, належить до іншої, ніж *Л. Вітгенштейн*, філософської школи. Як вказує *А. Шюц*, світ, в якому народжується людина, є соціальним за своєю суттю, в ньому функціонують певні соціально визначені смысли. Проста людина («наївна») первісно (з народження) має «під рукою» *смыслові комплекси*, що є для неї достовірними. Із всього, що людина успадкувала від соціуму, чому навчилась від інших, з різноманітних засвоєних свідомістю традицій, звичності і власних попередніх систем смыслу, які зберігаються в її пам'яті та актуалізуються в різних ситуаціях, утворюється її запас переживань свого життєвого світу – «закритий смысловий комплекс»<sup>37</sup>. Цей комплекс належить до «фонового знання».

Разом з тим переживання знання та їх збереження є процесом накопичення досвіду. Процес накопичення самого досвіду може сприяти отриманню істини. «Досвідчена людина, – писав *Х.-Г. Гадамер*, – знає межі будь-якого передбачення і ненадійність всіх наших планів. Досвід досягає в ній своєї вищої істини, вищої цінності»<sup>38</sup>. Істина – це твердження або судження, перевірене практикою, пережитий досвід людини. Різний досвід веде до різних істин. Істина, як і досвід є процесом, у якому важливе місце належить смыслу. З одного боку, людина може створювати смысли («Між свідомістю і реальністю воістину зяє провалля смыслу»<sup>39</sup>, – зазначав *Е. Гуссерль*). Однак з іншого боку, сама людина, її існування та здатність до пізнання наділені смыслом, що може розумітися в прагматичній площині (смысл індивідуального життя), а також духовно-ноосферній (космічна включеність в буття, смысл буття у Всесвіті тощо). Усе залежить від того, наскільки аргументований той чи інший смысл і наскільки він може бути аргументом для подальшого розвитку.

Емпірично виявлено, що під час життя (переживання) значуще, яке має життєвий смысл для індивіда, організує його досвід відповідно до тих аргументів, що визначені смысловими установками. Людина може розчаруватися в своєму досвіді (а також в сукупному досвіді людства), і в істині, якщо вона не корелюється зі смыслом. Навіть досвід, який дає

істину (наприклад, науковий), може заперечуватися і спростовуватися, якщо він не аргументований смыслом життя, до якого прагне індивід. Шлях від досвіду до смислу не завжди логічно вивіреним і скоріше є шляхом проб і помилок (або «пошуку» і «розчарувань»). Однак досвід та істина все ж можуть сприяти отриманню смислу у житті та пізнанні. Якщо говорити про смисл як основу самовизначення індивіда, то він є об'ємним патерном організації його внутрішнього досвіду. Цей досвід – поряд із звичними формами поверхневого прояву у вигляді змістів, «зафіксованих в природній мові і категоріальному апараті мислення – містить фундаментальну *глибинну* складову, виражену динаміками інтегральної тілесності людини як надзвичайної цілісності <розум – тіло>»<sup>40</sup>. Це означає, що коли ми говоримо про звичне розуміння смислу як сукупності ознак, які вказують на значення назви (імені), ми залишаємося на рівні «верхнього» пласту змісту поняття. Для того, щоб вирішити комплекс пов'язаних з ним питань, потрібно приділити належну увагу «глибинним» пластам.

Такий пласт передбачає дотичність з «помежевими» сферами людської життєдіяльності, де взаємодіють механізми звуку і смислу, смислу і досвіду, що не зустрічаються у повсякденній практиці «середньостатистичного» представника сучасного суспільства. За певних умов «зв'язок між звуком, смыслом і полімодальним образом, що формуються в результаті взаємодії перцептивного апарату людини зі стимулами середовища, виявився настільки тісним, що мова сприймалася не лише в звичному ключі – як щось, що чується і є візуальним – як «потоки смислу», а самі звуки переживалися в складному конгломераті внутрішніх відчуттів. Причому субстанція «промови-поток», що народжувалася, відчувалася як щось щільне, яке буквально *формує об'єкти реальності*»<sup>41</sup>.

Внутрішні відчуття мають силу і переконливість, оскільки народжені у власному досвіді суб'єкта пізнання, і виступають як квінтесенція осягнення ним іншого (людини, предмета, ситуації, проблеми). Подібного роду полімодальний образ однією зі своїх складових буде мати фонологічну компоненту, а другою – складний полімодальний комплекс переживань-відчуттів невиразної природи, репрезентованих у внутрішньо-тілесних динаміках, неусвідомлених, що перебувають поза раціональним контролем суб'єкта. У цьому полягає причина того, чому та чи інша інформація може сприйматися або позитивно, або негативно навіть тоді, коли свідомість індивіда не вбачає особливої різниці між формою вираження смислу, що транслюється. Все це стає незрозумілим, якщо не трансформувати розуміння смислу в напрямі врахування глибинної складової поверхових пластів його виразу. В цьому контексті зрозуміти та відчувати іншого «означає на певний час *стати* ним, *пе-*

*режити* його як частину самого себе, як *власну* сутність»<sup>42</sup>. Такою у цьому контексті є логіка руху пізнання, аргументом якої виступає смисл.

Потрібно зазначити, що «знання-переживання» не вимагає міркування, перевірки – воно безпосередньо дозволяє виразити те, що відбувається в іншому (як в мені). Саме воно перебуває в основі емпатії та інтуїтивних прозрінь. Така специфіка переживання сутності іншого дає основи для переконаності в абсолютній правильності знайденого в «акті осяяння» рішення, коли не лише логічне обґрунтування такого роду переконаності відсутнє, але також немає вербального вираження рішення, яке прийшло. У результаті людина може репрезентувати в собі процеси, що відбуваються в іншому (суб'єкті), отримуючи водночас знання про те, якою є внутрішня «природа» іншого. «Це знання, що породжується поза системою міркувань, аргументації і перевірки. Це знання, що кристалізується в нових смислах, яких до цього не існувало. Саме так виникають нові смисли вже відомих речей»,<sup>43</sup> – вважає І. А. Бескова. Вони можуть виступати аргументами для доказу нового знання, але з нових позицій.

Логіка аналізу проблеми смислу закономірно зумовлює його епістемологічний аспект формування. Варто зазначити, що процес пізнання – це, окрім всього, внутрішній акт і один зі способів зрозуміти специфіку суб'єктивної сторони пізнання, найбільш близький інтуїтивному уявленню про нього, пов'язаний зі спробою усвідомити те, як образи нашої свідомості співвідносяться з тими предметами, що ми собі уявляємо. На цьому шляху особливу епістемологічну роль відіграють знаки-об'єкти (знаки-мітки) нашої свідомості, а також цілісні концептуальні образи. Відомий учений-логік *К. Твардовський*, представник Львівсько-Варшавської школи, зазначав, що вже з «найдавніших часів і до сьогоденного дня всі психологи вважають образи фундаментом і необхідною умовою понять... Якщо ж образи є необхідною основою всякого мислення, що використовує поняття різної міри абстрагування, тоді, очевидно, аналіз понять не може не брати до уваги образи»<sup>44</sup>.

Мислитель пропонує перенести термін «образ» зі сфери чуттєвого досвіду до більш складної сфери *внутрішнього досвіду*, що асоціюється нині з тими когнітивними процесами, в яких очевидними постають різні фактори свідомості (уявлення, пригадування, сприйняття, пам'ять, судження). За їх допомогою *К. Твардовський* передає смисл індивідуального інтелектуального досвіду пізнання. Уявлення про предмет або об'єкт, що створюється в результаті пізнання і розглядається як образ цього предмета (образ, співвіднесений з конкретним предметом або об'єктом), перетворюється в свідомості та конкретизується, виступаючи як певний ментальний «знак-об'єкт». Тим самим, «знак постає як

щось “означуване” нами в процесі розуміння. Такого роду “знаки-об’єкти” підлягають визначенню, назві, нарешті, осмисленню як наділенню їх смислом»<sup>45</sup>. У такій ситуації постає питання: як можливий смисл?

Вказуючи на той факт, що виникнення смислу є результатом продуктивної діяльності нашої свідомості, а осмислення постає способом наділення смислом, потрібно звернути увагу на ті філософські концепції, де проблема «смислу» постає у контексті співвідношення пізнання і розуміння. Так, феноменологія, про яку говорилося вище, акцентує увагу на природі свідомості, її інтенціональності, що надає смислу феноменальний характер. Його поява – це результат внутрішнього досвіду і розуміння. Згідно з *Е. Гуссерлем*, це відбувається на рівні появи інтенціональних (ментальних) об’єктів як феноменів свідомості, що мають власне внутрішнє існування – «це об’єкти особливого роду, які виникають в актах сприйняття, коли свідомість спрямована безпосередньо на цей (інтенціонально заданий) предмет».<sup>46</sup>

Ця мисленнева спрямованість на об’єкт і на «уявлення об’єкта» в свідомості виступає як вибір позиції відносно нього (наприклад, через його оцінювання, означування тощо). Отже, на феноменальному рівні пояснення факту отримання смислу є співмірним з активністю самої свідомості, ототожнюється з ним, і така активність є формою існування як смислу, так і свідомості. Феноменологія не пояснює для себе те, що є основою людського розуміння, а розглядає розуміння винятково як феноменологічний акт. Феноменологія визнає рух мислення до розуміння і факт приходу розуміння (чого-небудь), але характеризує його винятково як «феномен». При цьому *Е. Гуссерль* відмовляється від суджень про зовнішню реальність і показує, що світ всього лише конструюється нами, він постає перед нами, насамперед в нашій свідомості, а в цьому смислі світ людини – це «мій світ». Отже, все, що ми знаємо про світ і його об’єкти – це свідомість «про...». І світ, його об’єкти і «смисли дані нам в свідомості як його феномени, незалежно від того, чи реальні ці об’єкти насправді чи ні».<sup>47</sup>

Розглядаючи процес смислоутворення, важливо звернути увагу не лише на співвідношення предмета і його смислу, але і на можливі типи предметів, згідно з класифікацією яких, ми могли б говорити і про відповідну специфікацію смислу. У цьому контексті можна вказати на чотири різновидності предметів в їх смисловому вимірі: «предмет взагалі; онтологічний предмет; інтенціональний предмет; загальний предмет»<sup>48</sup>.

Для виявлення смислу «загального предмету» доцільно ввести поняття «характерної ознаки», на основі якої смисл набуває властивостей аргументу. Останнє особливо важливо, якщо ґрунтуватись на тому, що ця «характерна ознака» є метафізичною частиною предмета. А метафі-

зика, враховуючи неопозитивістські та постпозитивістські тенденції «антиметафізики», наразі має потребу в аргументах для обґрунтування свого подальшого існування. Іншими словами, якщо у нас відсутнє безпосереднє уявлення про загальний предмет, то це призводить до інтерпретації інших одиничних уявлень, які й передають смисл предмета. Саме з цього часу виникає можливість використовувати предмет у ролі його «родового» призначення<sup>49</sup>.

Кожний смисл є неоднозначним, що ускладнює його використання як аргументу для доказу доцільного пізнання, мислення і соціального розвитку. Через це, припускаючи можливість багатьох рівнів смислу, герменевтика визначає своєю метою визначення глибинного смислу. Зокрема *П. Ріквор* розрізняє два підходи до отримання глибинного смислу: деміфологізацію – відновлення прихованих значень, і демістифікацію, тобто зруйнування кодів свідомості за допомогою демонстрації того, що вони являють собою «хибну реальність».<sup>50</sup>

Інший підхід про проблеми смислу і смислоутворення репрезентує *Г. П. Щедровицький*. Запропонована ним понятійна схема «смислу» і «значення» спирається на сосюрівське розрізнення мови і промови (говоріння), або синтагматики і парадигматики, у поєднанні з системним підходом до діяльності, що розуміється найширшому смислі. Ідея діяльності постає головним пояснювальним принципом, який діє як відносно мовних семантичних явищ, так і процесів комунікації та розуміння. Такий контекст пояснення факту появи нового смислу в результаті «діяльності» передбачає, що смисл впливає із пояснення знаку як цілісного утворення (результату такої пояснювальної діяльності). Смисл проявляє себе «в множинності комунікативних актів і/або ж виникає в результаті трансформації знання. Окрім того, смисл являє собою «структурний корелят самого розуміння»<sup>51</sup>.

Однак в такій «системодіяльнісній» моделі смисл може бути присутній в актах комунікації неявно, розкриваючись, наприклад, через наше знання смислу, тобто через знання людей, які оволоділи тими чи іншими смислами, і вступаючи в комунікацію між собою. У цій ситуації (схемі) новий смисл виникає як результат співмірності всіх можливих ситуацій, що мають відношення до взаєморозуміння і розуміння людиною самої ситуації. Такий самий «системодіяльнісний підхід» застосовується і під час аналізу тексту. Висновок, співмірний з висловлюванням типу «зрозумілий смисл тексту», тотожний висновку з висловлюванням «ситуація осмислена». Це означає, що відбулася зміна структури тексту, а сам текст почали розглядати «з точки зору його структурної організації, де потенційна множинність смислів даного тексту заперечує повноту розуміння його змісту»<sup>52</sup>. Таким чином, у ре-



зультаті зрозумілий смисл (і зміст) тексту постає аргументом і запорукою подальшої пізнавальної діяльності.

Отже, пізнання (як і свідомість) не лише спрямовано на об'єкт, а й передбачає надання смислу всьому, що заслуговує нашого міркування. Тому зрозуміло, що пізнання (окрім всіх інших визначень) є зміною смислів, які в своїй послідовності аргументують доцільність пізнавального процесу у досягненні ним істини та її верифікації (чи фальсифікації). Так, *Г. П. Щедровицький*, обґрунтовуючи основні засади своєї концепції «мислєдіяльності» та її методологічні принципи, вказує: «На перший план виходить рефлексія, а смисл ідеї полягає в тому, щоб діяльно творити новий мислєдіяльнісний світ і вчасно його фіксувати»<sup>53</sup>. Ключове поняття в цьому висловлюванні – «смисл ідеї». Тобто від того, який смисл ми вкладаємо в ту чи іншу ідею, принцип, положення, закон тощо, залежить подальший процес пізнавальної діяльності (у контексті «мислєдіяльності»). Якщо цей смисл визначив, тобто на його основі обґрунтовано і аргументовано необхідність залучення саме цієї ідеї, то він став необхідним елементом загального процесу смислоутворення.

Як відомо, метою і смислом наукового пізнання є істина, критеріями якої виступають об'єктивність, процесуальність, конкретність, несуперечливість, краса, евристичність та когерентність. Однак постає питання доказу і аргументації доцільності саме цих критеріїв, оскільки вони є традиційними і вже застосовувалися в класичній і неklasичній науці. А яка ситуація сьогодні? Аргументи повинні довести і ствердити основоположність саме цих критеріїв. Вказані критерії концептуалізують теорію істини, наділяють її низкою принципів властивостей.

Необхідність критерію (принципу) об'єктивності аргументується його змістом. За формою істина є суб'єктивною, але за змістом – об'єктивна, оскільки не залежить від сваволі свідомості, а також детермінована предметно-матеріальним світом. Об'єктивність істини повідомляє знанню «status rerum», без чого знання є ілюзорною, умовно значущою конструкцією. Об'єктивність засвідчує смислову обґрунтованість, достовірність і доказовість наукового знання.

Принцип «абсолютності» істини полягає в її повноті, безумовності, незалежності від суб'єкта пізнавального змісту, який зберігається і відтворюється у процесі прогресу знання. Абсолютність аргументується історичністю мислення – не лише в смислі «зняття» – репрезентованості минулих пізнавальних етапів у наявно існуючих. Яким би чином не змінювалася наука, все ж зберігається «непорушний» залишок «того першого пізнання, і одного разу отримана наукою істина володіє в такому розумінні вічним життям»<sup>54</sup>.

В обґрунтування принципу «відносності» як аргументу вводяться поняття векторів «продуктивності» та «критичності». Вектор продуктив-

вності (евристичної експансивності) сприяє розширенню масиву знання. Вектор критичності стимулює ретельний аналіз накопичуваного знання, витісняючи невиправдані елементи. У результаті ми отримуємо можливість переосмислити суму акумульованих знань з позицій новачії, внести в історію положень конкретної науки відповідні смислові поправки і уточнення.

Конкретність виконує нормативну функцію, зобов'язуючи брати в розрахунок реальні соціально-історичні, матеріально-практичні, операціональні, когітальні передумови, виміри виробництва і формування смислу пізнання. Конкретність аргументується твердженням, що ми акцентуємо на залежності смислу істини не лише від об'єктивної реальності, але і від засобів її виробництва та виявлення. Таким чином, конкретність означає проєкцію істини на ситуацію, взаємопов'язаність з нею. Йдеться про врахування логіки обставин пізнання: чи може бути пізнано те, що є таким, яким воно є, і якщо може, то яким саме чином? «Інтенція на реалістичне розуміння смислу істини – головне у принципі конкретності»<sup>55</sup>.

Принцип «несуперечливості» аргументується положеннями формальної логіки. У ній фігурує чотири смисли несуперечливості. «Несуперечливість відносно заперечення: теорія не суперечлива в даному смислі, якщо в ній одночасно не доводиться твердження  $A$  і  $\bar{A}$ ; абсолютна (тривіальна) несуперечливість: теорія тривіально не суперечлива, якщо в ній не доведені будь-які твердження, що формулюються на мові даної теорії; несуперечливість, що має спеціальний логічний смисл, що надалі не буде аналізуватися; логічна система несуперечлива в цьому смислі, якщо елементарна пропозиціональна формула в ній може бути доведена. Від трьох синтетичних понять несуперечливості відрізняється семантична несуперечливість. Теорія є семантично несуперечливою, якщо кожна її теорема завжди істинна. Якщо теорія використовує класичну логіку і є суперечливою в першому смислі, то вона суперечлива і в другому»<sup>56</sup>.

Принцип «простоти» як спеціалізований критерій є засобом кваліфікації інформаційних аспектів знання, що зобов'язує брати до уваги кількість інформації, необхідної для розуміння концептуальних структур. «Складність об'єкта, – вказує *М. В. Волькенштейн*, – це мінімальне число біт, що містяться в інформації про об'єкт, достатнє для його відтворення»<sup>57</sup>. У ролі аргументу використовується гіпотеза *ad hoc* (стосовно до випадку). *Ad hoc* – це гіпотеза, що вводиться в теорію спеціально для усунення емпіричних контрприкладів, не допускає незалежної від теорії перевірки, не розширює евристичний потенціал теорії.

Принцип «евристичності» виражає властивість теорії виходити за свої первісні межі (визначені її творцями), володіє здатністю до експан-

сії та саморозширення. Таким чином, науковість пов'язується з внутрішніми потенціями, знання з теоретично прогресивним зсувом, індикатором чого слугує наявність випереджувачого теоретичного відносно пов'язаного з ним емпіричного зростання знання. Аргументом на користь евристичності є її націленість на вилучення з наукового процесу тривіальних конструкцій, що не забезпечують притоку смислової інформації.

Смисл принципу «когерентності» полягає в узгодженості існуючого в науці знання з тими дослідницькими результатами, що розцінюються як фундаментальні, не проблематизуються, відіграють роль базису смислу істинності. Важливе місце тут відводиться загальнофілософським і методологічним принципам – причинності, інваріантності, симетрії, відносності, а також їхньої відповідності законам реальності. З цієї точки зору аргументом на застосування когерентності є те, що, виражаючи ідею безперервності наукового досвіду, воно в ролі регулятиву має значення фактору охорони науки від проникнення в неї «тривіально екстравагантних, з претензією, конструкцій»<sup>58</sup>.

Таким чином, метою наукового пізнання є пошук і досягнення істини, що є смислом пізнавальної діяльності. Від смислопокладання залежить як продуктивність наукової діяльності, так і доцільність та виправданість життя людини. Виникнення смислу є результат продуктивної діяльності свідомості, а осмислення наділяє її смислом. Проблема смислу в широкому контексті постає співвідношенням розуміння і пізнання. Смисл відіграє роль специфічного аргументу у процесі наукового дослідження і соціальної діяльності, оскільки від нього залежить напрям, мета, доцільність наукового пізнання. Смисл як аргумент орієнтує наукову і соціальну життєдіяльність індивідів, а смислопокладання забезпечує обґрунтованість і доказовість знання.

### ***3.2. Рефлексія і достовірне знання: від методу до аргументу***

Проблема аргументації містить безліч різних аспектів, а отже, може і повинна розглядатися з різних боків. Один із можливих підходів – це аналіз аргументації як складової рефлексії – способу самопізнання суб'єкта. Для філософського мислення рефлексія виявилася нерозривно пов'язаною із суб'єктно-об'єктними відношеннями, що мають витoki в картезіанстві. Критика картезіанської парадигми, що була викликана труднощами рефлексії, обернулася проти розрізнення суб'єкта і об'єкта пізнання, що визначається суб'єктно-об'єктними відношеннями, а також не зачепила моменту безпосередньої єдності, що визначається реф-

лексією між тим, хто пізнає, і тим, що пізнається. Критика рефлексії призвела до децентрації та елімінації суб'єкта. Однак зі «смертю суб'єкта» не зникли труднощі розуміння самопізнання. Аналіз реальних процесів аргументації, які можуть здійснюватися лише під час спілкування суб'єктів, не дозволяє забувати, що аргументацію завжди вибудовує конкретний суб'єкт і найчастіше вона розрахована на певну спільноту (певних індивідів).

Як відомо, аргументація є способом *переконання* іншого у правильності тези, що доводиться. Отже, якщо суб'єкт пізнання або комунікації завдяки аргументації хоче досягти цієї мети, то він повинен враховувати не лише (і не стільки) «об'єктивні» фактори, тобто доказовість міркувань відповідно до критеріїв логіки і філософії, але і їх переконливість для того чи іншого опонента або слухача. Це означає, що той, хто аргументує, повинен враховувати суб'єктивні фактори, тобто рівень ментально-інтелектуальних особливостей опонента. Так, чіткий доказ «ап'юріорності» чи «апостеріорності» знання для людини, яка не знає основ класичної філософії, може бути зовсім непереконливим, і вона його, не задумуючись, спростує. Причому, в дискусіях «заради перемоги» суб'єктивні факти часто мають «вирішальне значення».<sup>59</sup>

У такій ситуації виникає потреба виявлення передумов, за яких суб'єкт (його свідомість) у процесі пізнання постає критерієм достовірного знання. Такою передумовою є рефлексія. Рефлексивність того чи іншого положення зовсім не підтверджує присутності в ній «Я», що було б надано самому собі в акті рефлексії. Будь-яка концепція, аргумент, які покладають безпосередню даність тієї чи іншої форми знання (усвідомлення) самого себе, є рефлексивними. Отже, потрібно осмислити аргументи «за» і «проти» рефлексивної теорії суб'єктивності, що претендує на доказ достовірного знання, вказує на вирішення проблеми, як суб'єкт пізнає самого себе і світ.

Рефлексія як метод самопізнання стверджується в класичній (картезіанській) традиції філософування. *Cogito P. Декарта*, виступаючи безпосереднім знанням, інтуїцією, є водночас самосвідомістю, що себе засвідчує, тобто є результатом рефлексії. Безпосереднє, достовірне споглядання, або інтуїція є началом пізнання. Якщо знайти хоча б один пункт, що володіє безпосередньою достовірністю, то, на основі цього, за допомогою дедукції можна вибудувати систему достовірного знання. Достовірність дискурсивного знання зводиться до достовірності не дискурсивного «схоплювання». Отже, *P. Декарт* спирається на установку (передумову) про існування безпосереднього знання, що володіє «абсолютною достовірністю». Ним можна вважати те знання, що осмислено в результаті сумніву. «Об'єктивне знання, в якому я сумнівався,

повинно бути відновлено, у результаті чого воно буде характеризуватися систематичним зв'язком і достовірністю»<sup>60</sup>.

Заслугою *Р. Декарта* є те, що він пов'язує суб'єктивність із самосвідомістю. «Я» не в змозі помислити що-небудь, якщо до цього не відчую себе існуючим в акті мислення. Самосвідомість, ця абсолютна достовірність «Я» індивіда, для нього виступала умовою, без якої взагалі нічого не було б. А головне те, що самосвідомість пов'язана із *рефлексією*, яка, по суті, має характер безпосереднього знання. Саме цей характер і визначає її аргументом для доказу достовірності знання. Як зазначає *Р. Шефер*, аналізуючи рефлексивне свідчення в істинності самосвідомості, у *Р. Декарта* «чим більш безпосередньо щось доступне суб'єкту, тим воно більш ясне і чітке»<sup>61</sup>. Для французького філософа істина не є результатом того чи іншого відношення, наприклад, відповідності знання і дійсності, оскільки саме відношення, для того, щоб бути верифікованим, повинно бути істинним, очевидним.

Декартівська рефлексія характеризується як філософський метод, але особливий, не дискурсивний метод. Такі прості протилежності, як річ «мисляча» і «протяжна», розум і тіло, які повинна пов'язувати і приводити до істини рефлексія, являють собою за потреби безпосереднє, знайдене, наявне. Так само і метод, яким як аргументом розпоряджається картезіанський, спінозівський і лейбніцівський розум, є безпосереднім, «природним», тому відмінності та зв'язки також можуть бути розглянуті лише як безпосередні, через що вони є «не методичними установками, а визначеними даними, які завдяки методу можуть мислитися»<sup>62</sup>.

Отже, декартівська рефлексія як метод пізнання суб'єктом самого себе має характер безпосереднього знання. Однак спосіб пізнання суб'єктом самого себе відрізняється від способу пізнання світу, але, прагнучи до достовірного знання стосовно світу, *Р. Декарт* застосовує спосіб самопізнання (рефлексію) і до нього. Отже, і на все пізнання. Все, що не є «Я», включаючи Бога, філософ хоче пізнати таким самим методом, як і свідомість. Критерієм істини тут виступає ясність і чіткість, які досягаються безпосередньою наявністю об'єкта. Ясна і чітка ідея Бога в нас – це рівнозначно *присутності* Бога в нас. «Ідея Бога вищою мірою ясна і чітка: адже в ній міститься все, що я сприймаю ясно і чітко, і вважаю реальним та істинним, все, що несе в собі певну досконалість»<sup>63</sup>, – писав *Р. Декарт*. Для нього довести існування Бога означало висунути аргументом «ідею Бога» і показати, у чому полягає ясність і чіткість цієї ідеї.

Метод рефлексії у ролі аргументу застосовується *Р. Декартом* не лише в пізнанні Бога, але і в пізнанні інших речей. Зокрема вказується, що ідея тієї чи іншої речі буде відповідати критерію істини – ясності і

чіткості – лише тоді, коли матиме місце наявність речі в свідомості не в якості якогось «образу», а реально. У цьому контексті прояснюється смисл тези *Р. Декарта* про те, що об'єктивна реальність речей може бути пізнана, на основі ідей цих речей, а отже, завдяки самопізнанню, прямого звернення до себе – рефлексії.

Філософія *Р. Декарта* вперше відкриває суб'єкта, який у результаті рефлексії пізнає як своє «Я», так і оточуючий світ, включаючи Бога. Завдяки цьому вона стала надзвичайно впливовим інтелектуальним фактором в епоху Нового часу. У цій ситуації, осмислюючи роль «суб'єктивного фактору» в процесі пізнання, потрібно зазначити його особливість як аргументу: «Основна вимога до правильного виведення полягає в тому, що в суперечці повинен бути опонент, який погодився б вважати його правильним і, зрозуміло, не міг би дати даному висновку гідного спростування. Вважається, що будь-який аргумент в суперечці співвідноситься насамперед з людиною та її твердженнями, тому він не може мати істинності над тими, хто сперечається»<sup>64</sup>, – вказує *Г. В. Гріненко*. Це безпосередньо стосується декартівської рефлексії, оскільки там, де філософською базою для міркування виступають певні трансцендентні ідеї та принципи, аргументація вибудовується як об'єктивна, а іншими словами – з претензією на об'єктивність.

Однак надалі декартівська претензія не знайшла підтримки, зокрема у *Д. Юма*. Для нього досліджувати «Я» означає пізнавати змісти свідомості – «перцепції», серед яких можна виокремити первісні змісти – «враження» та похідні від них – «ідеї». Причому «всі наші прості ідеї за першого свого прояву виходять з простих вражень, які їм відповідають і які вони адекватно представляють»<sup>65</sup>.

Чи можуть первісні враження бути носіями уявлень про самого себе і об'єкти світу? Негативна відповідь *Д. Юма* на це питання аргументується тим, що враження існують *в часі*, вони постійно проходять, тоді як уявлення відрізняються тим, що зберігаються впродовж тривалого часу. Тривале існування об'єкта як цілості вимагає принаймні збереження вражень «у пам'яті», а складові (елементи) пам'яті є похідними від змісту свідомості. «З цього враження розум знімає копію, що залишається і після припинення вражень, і яку ми називаємо ідеєю»<sup>66</sup>, – писав філософ. Таким чином, можна зробити висновок, що зв'язок, який забезпечує існування об'єктів як цілостей та існування єдиного «Я», є зв'язком ідей первісних вражень, а не їх самих.

Отже, проблематичність теорії рефлексії як аргументу в пізнанні стали для *Д. Юма* підставою для розробки власної теорії. Оскільки ми безпосередньо сприймаємо змісти свідомості – «перцепції», і дослідження світу засновується на дослідженні перцепцій, критика *Д. Юмом* безпосередньої даності є критика її «зсередини». Вона виходить з її аб-

солютизації та спростовує її через доведення до абсурду. Перебуваючи в межах рефлексивного мислення, *Д. Юм* стверджує, що первісні враження виникають в часовій (темпоральній) послідовності. Тобто час є реальною характеристикою свідомості. Переконавшись в тому, що постійність в часі можлива лише у формі субстанції, мислитель поставив під сумнів і темпоральність, і субстанціональність.

У «Трактаті про людську природу» *Д. Юм* визнає наявність не вирішуваної суперечності в осмисленні тотожності особистості. Юмівське пояснення ментальної активності передбачає існування усталеного «Я», наявність якого *Д. Юм* заперечує. Джерело проблемності *Д. Юма* полягає і в тому, що асоціація ідей, яку передбачає його звіт про ідентичність душі, повинна бути асоціацією *вторинних* ідей (ідей, отриманих за допомогою рефлексії), а така асоціація здійснюється за допомогою нових ідей, що приводить до неможливості поєднати всі без винятку перцепції. Однак при цьому роль рефлексії в концепції *Д. Юма* залишається до кінця не розкритою. Зокрема не показано, що саме час і субстанція – рефлексивні структури, які знаходяться між собою у відносинах «взаємної обумовленості і взаємної суперечності, і визначають собою знамениту суперечність двох принципів».<sup>67</sup> У такому разі рефлексія не виступає аргументом для визначення істинності знання у філософії *Д. Юма*.

Пізнання, з точки зору *Д. Юма*, виходить з безпосередньо даних нам вражень, походження яких невідоме (окрім того, що від нас воно не залежить). Свідчення в істинності ідеї полягає винятково в знаходженні враження, що йому відповідає. Щоб співвіднесення ідеї здійснювалося без виходу за межі безпосередньої даності. *Д. Юм* шукає такі способи взаємозв'язку ідей, що безпосередньо дані з самою появою вражень всередині однієї і тієї ж свідомості. Відповідними цій умові для *Д. Юма* постають «зв'язки за ступенем схожості та відмінності в кількісному і якісному відношеннях, а також за положенням в просторі і часі».<sup>68</sup> Достовірність суджень, предметом яких слугують вказані відношення, аргументується тим, що відношення, яке в них стверджується, вже безпосередньо дане в самому предметі і лише вилучається з нього. Отже, у *Д. Юма* достовірне знання є аналітичним знанням, що виступає у нього як апеляція до безпосередньої даності. Пізнання передбачає можливість перевіряти «дані», а не приймати їх такими, що не викликають сумніву. Існування речі не є аргументом, який може бути застосовано для доказу, а лише переконанням, даним безпосередньо разом з враженням, що є невіддільним від нього. Думка про зовнішнє існування, як про щось специфічно відмінне від наших сприйнять, є безглуздою.<sup>69</sup>

Необхідність вряховувати «світ суб'єкта», на який спрямована аргументація, показує, що *Д. Юм*, звівши світ до безпосередньої даності,

відмовив картезіанській рефлексивності, яка, стверджуючи безпосередню даність суб'єкта самому собі, не може бути аргументом ні в пізнанні суб'єктивності, ні в пізнанні об'єктивності. Спроба здобути знову «об'єктивний світ» можлива була лише через обмеження прав рефлексії. Однак тоді постає питання: яким буде процес аргументації, якщо позбавити його повноти рефлексивного досвіду?

Відповідь на це питання можна спробувати знайти у міркуваннях *I. Канта*. У низці філософських досліджень *I. Канта* зазначено, що він використовував метод рефлексії. У «Критиці чистого розуму» дослідження суб'єктивних здатностей пізнання («суб'єктивного фактору») здійснюється за допомогою рефлексії, тобто прямого спостереження за діяльністю свідомості. Безпосереднє відношення до предметів пізнання отримує в наочному сприйнятті, тому саме з нього повинен початися рефлексивний розгляд, що водночас повинен стати аргументом в аналізі даних предметів (реальності).

Використавши в своєму дослідженні суб'єктивних умов досвіду рефлексію, *I. Кант* відкриває її принципову проблематичність. Самосвідомість, щоб бути основою пізнання, повинна бути результатом самодіяльності, спонтанності, тобто бути безпосередньою. Однак саме через необхідність покласти її у всякому уявленні, самосвідомість зводиться лише до одного: «Я мислю». На початку і наприкінці кантівського дослідження свідомості ми знаходимо такі її, отримані за допомогою рефлексії, характеристики, як: *темпоральність* та *єдність*. Виявлені як властиві всілякому досвіду і незалежні від його змісту, ці характеристики визначаються фундаментальними характеристиками свідомості, а потім стають характеристиками самого суб'єкта, оскільки саме він є умовою можливості *так зрозумілої* свідомості. При цьому первісно покладається безпосередньо (рефлексивно) знайдена єдність свідомості (як і у *Д. Юма*). У результаті вона виявляє свій формальний характер, тобто субстанціональність, варіацією якої у такому разі виступає єдність і самототожність свідомості на основі уявлення «Я мислю». Таким постає «коло» рефлексії, яка виявляє лише те, що їй наперед задано. Характеристики темпоральності та цілісності, що інтуїтивно приписуються свідомості, переносяться на самого суб'єкта пізнання у вигляді відповідних пізнавальних здібностей: чуттєвості. Її формою виступає час і уявлення – спонтанності, які виробляють уявлення «Я мислю».<sup>70</sup>

Рефлексивна модель присутня і в кантівському аргументі, згідно з яким, пізнання стверджує саме себе (самопізнання) як явище. Суб'єкт подає себе, оскільки сам може афікувати внутрішнє почуття. «Душа споглядає себе не так, як вона подавала б себе безпосередньо самодіяльно, а відповідно до того, як вона підлягає впливу зсередины, отже, не



так, як вона є, а так, як вона являє себе»<sup>71</sup>. Варто зазначити, що в такому контексті проблема можливості суб'єкта бути об'єктом для самого себе є ключем до теорії суб'єктивності. Просте постулювання здатності суб'єкта впливати на самого себе є ні чим іншим, як уступками рефлексивному розумінню самопізнання як самозвернення. Це означає, що *I. Кант* не мислить пізнання «Я» як такого іншим, відмінним від звернення до безпосередньо даного знання про «Я». Тобто він залишається в полоні рефлексивного розуміння самопізнання.

Міркуючи про винайдену ним «трансцендентальну дедукцію», *I. Кант* дотримувався передумови про безпосереднє знання «Я»; за відмови від неї в пов'язаній з нею аргументації утворилася ланка, якої первісно не було. Лише на основі передумови про доступність «Я» для прямого споглядання можна стверджувати тотожність первісної єдності свідомості та об'єктивної єдності свідомості. Оскільки ця тотожність слугує найважливішою ланкою трансцендентальної дедукції категорій, то можна сказати, що кантівське дослідження суб'єктивності в цілому залежне від цієї передумови. Незважаючи на те, що *I. Кант* орієнтується на пояснення предметів як претендуючих на незалежне від свідомості існування, у його дослідженні залишається прихована передумова про те, що можна «безпосередньо звернутися до самого себе – передумова достовірності рефлексії»<sup>72</sup>, а отже, її здатності аргументувати достовірність знання.

У такій ситуації, якщо «Я» постає єдиним предметом нечуттєвого споглядання, якщо лише «Я» може пізнаватися безпосередньо як таке, а все інше – лише як явище, то все, що усвідомлюється, здобуває достовірність лише остільки, оскільки має відношення і до «Я». Лише ті зв'язки уявлень, завдяки яким вони належать до однієї тотожної свідомості, беруться до уваги як достовірні. Категорії суб'єктивності не можуть «схопити» власний принцип єдності предмета, який відрізняє його від інших предметів. Претензія предмета на незалежне від нас існування залишається лише претензією. У результаті «не осмислюється власний принцип єдності конкретного предмета, що відрізняє його від інших предметів, постає не поясненою претензія предмета на незалежне від нас існування»<sup>73</sup>. Отже, думка про врахування рефлексії робить неможливим пояснення об'єктивного значення наших суб'єктивних понять.

Таким чином, *I. Кант* демонструє недієвість саморефлексії: суб'єкт пізнання, як він є, не пізнається, якщо мислити його самосвідомість як безпосередньо дану. Однак, визнаючи можливість саморефлексії, на основі якої відбувається пізнання самого себе як феномена, мислитель залишається в межах рефлексивного філософування і відповідної йому аргументації.

Суперечливість кантівського міркування стосовно рефлексивного розуміння самопізнання викликала до життя спробу *Й. Г. Фіхте* знову ствердити безпосередній характер самопізнання. Він заперечує зведення самосвідомості до лише одного уявлення «Я мислю» і висуває аргумент: «щоб мати в собі свідомість про своє мислення, ти повинен мати свідомість про себе самого»<sup>74</sup>. Філософ намагається знайти основи цього факту – факту самосвідомості – в самій структурі «Я». Самосвідомість постає як єдність самопокладання і самоспоглядання: «Я» є і суб'єктом, і об'єктом, і в той же час ні тим, ні другим. Вихід з кола («кругу») рефлексії *Й. Г. Фіхте* бачить у відмові від поділу свідомості на саму себе як усвідомлюючу та як усвідомлювану: в самосвідомості неможливо відокремлювати суб'єктивне і об'єктивне, в ній вони складають «абсолютно одне і те ж»<sup>75</sup>.

Вирішуючи проблему рефлексії свідомості та надаючи їй більш безпосереднього характеру, *Й. Г. Фіхте* не може уникнути труднощів щодо рефлексивного розуміння самосвідомості загалом. У нього «Я» виявляється ірраціональною, нерозкладеною «над-єдністю», причому таке розуміння «Я» постає і умовою, і результатом рефлексії. Згідно з *Й. Г. Фіхте* і відповідно до рефлексивного розуміння самосвідомості загалом, структура «Я» як єдності «Я», що «самопокладає себе і самоспоглядає, повинна бути ні чим іншим, як результатом рефлексії, але саме ця структура є умовою можливості рефлексії про себе саму»<sup>76</sup>. Власне, це і визначає рефлексію важливим фактором процедури аргументації, оскільки вона в пізнанні самосвідомості виконує роль «рефлексивного розуміння».

Прикладом цього є виклик «речі в собі», яку критикували всі мислителі, які шукали способи об'єктивного розуміння реальності. Загальним аргументом проти можливості існування «речі в собі» було твердження про те, що свідчення про її існування завжди відбувається в нашій свідомості. Тому річ (предмет, явище), що існує, але принципово перебуває поза нашими знаннями, – нонсенс. Аргументація проти «речі в собі» здійснюється на основі «рефлексивного розуміння» «Я» (свідомості). «Все, що є, існує лише остільки, оскільки воно покладено в Я; поза Я немає нічого...»<sup>77</sup> Об'єкти є об'єктиваціями, це означає, що «вони пізнаються, лише відповідно до чистої суб'єктивності»<sup>78</sup>.

Отже, у *Й. Г. Фіхте* рефлексія як безпосереднє споглядання «Я» самого себе приймає у філософському пізнанні форму «інтелектуального споглядання», що поєднує в собі створення і пізнання самого себе. «Я» постає неподільною «над-єдністю», причому таке розуміння «Я» зумовлює і умову, і результат рефлексії, що стала аргументом для «усунення кантіанського дуалізму, а споглядання перетворило у видозміну мислення»<sup>79</sup>.

На відміну від *Й. Г. Фіхте*, у своїй філософії *Ф. В. Шеллінг* вважає помилковою думку, що, оскільки рефлексія визначає мислення філософа про реальність як його мислення і як щось суб'єктивне, то вся реальність є суб'єктивованою. Справа в тому, що і ця рефлексія є лише *його* рефлексією, тобто чимось суб'єктивним, а тому її результат не можна приймати за істину. Отже, *Ф. В. Шеллінг* виявляє неможливість абсолютної єдності суб'єктивного та об'єктивного, що знаходиться *всередині суб'єктивного*. «Абсолютно ідеальне саме по собі не є чимось суб'єктивним, ні чимось об'єктивним, ні його мисленням, ні мисленням взагалі якої-небудь людини, а є саме абсолютне мислення»<sup>80</sup>, – вказує мислитель. Це означає, що рефлексія не втрачає своєї якості бути аргументом в постійних дискусіях стосовно пізнання реальності.

На думку *Г. В. Ф. Гегеля*, у становленні «абсолютного» результат тотожний началу. Дійсне «абсолютне» є тим, що повернулося до себе, і тому воно адекватне безпосередності та простоті начала; а те, що повернулося в себе, є ні чим іншим, як «самістю». Тому абсолютне – це суб'єкт. «Про абсолютне потрібно сказати, що воно є *результатом*, що воно лише в *кінці* є тим, чим воно є по істині»<sup>81</sup>, – вказував філософ.

Фактично завершує процес ототожнення світу і суб'єкта, пізнання і рефлексії *Г. В. Ф. Гегель*. Мислитель *Й. Г. Фіхте* обґрунтовує світ умовами можливості самосвідомості, але він є не самосвідомість, мислення, а скоріше засіб для його реалізації. Для *Ф. В. Шеллінга* світ є несвідомою формою життя абсолютного мислення, але не воно саме. У системі аргументації *Г. В. Ф. Гегеля* світ перестає бути чимось відмінним від абсолютного мислення. «Логіка співпадає, – вказує філософ, – з *метафізикою* – наукою про речі, які осягаються в *мисленні*, за яким визначається, що воно виражає *істотне в речах*»<sup>82</sup>. Варто зазначити, що «істотне» тут тотожне «істинному».

Підводячи підсумки розвитку німецької класичної філософії, *П. П. Гайденко* зазначив: «Логіка як мислення, що мислить саме себе, виявляється творенням світу, а суб'єкт в логіці стає божественним суб'єктом. Якщо я мислю предмет логічно, то це вже не моє мислення про нього, адже це предмет через мене мислить самого себе; по відношенню до буття в цілому Бог через мене мислить Самого Себе, отже, я в цій сфері виступаю як Бог, перестаю бути кінечним»<sup>83</sup>.

Таким чином, починаючи з картезіанської традиції, рефлексія виступає не лише свідомістю («Я») власних почуттів, уявлень, думок, бажань, дозволяючи їх контролювати і коригувати, але і як спосіб пізнання самої себе як такої, що пізнає. Саморефлексивність постає характерною рисою для суб'єкта класичних філософських систем. Для них рефлексія стала своєрідною аргументацією у доказі істинності безпосередньо даної свідомості як пізнання самої себе. Специфіка рефлекс-

сії в тій чи іншій класичній філософській системі зумовлює особливості і способи аргументації, на основі якої стверджується відповідний метод (антитектичний, діалектичний тощо). До того ж, особливості аргументації зумовлюють, разом з іншими складовими, особливості рефлексії, що дозволяє відрізнити одну філософську систему (напрям, школу) від іншої.

У результаті аргументації щодо саморефлексивності «картезіанського суб'єкта» проблема пізнання світу постає проблемою виходу до позасуб'єктивної реальності, враховуючи безпосередню даність самосвідомості. Вирішуючи проблему в такій її постановці, *I. Кант* приходив до ствердження неможливості пізнання «речей в собі» (самих по собі), німецький ідеалізм у результаті свого розвитку ототожнює абсолютну реальність з суб'єктом, а її творення і пізнання – з рефлексією. Таким чином, між суб'єктом і світом виникає певна неузгодженість. Феноменологію *Е. Гуссерля* можна розглядати як спробу подолання комплексу труднощів, визначених рефлексією.

Його попередником можна вважати *А. Бергсона*. Мислитель стверджував, що для того, щоб повернутися до первісної дійсності, потрібно перестати бути «центром дії». Філософія повинна спиратися на «істинний досвід, який виникає з безпосередньої дотичності духу з його об'єктом»<sup>84</sup>. Справжня дійсність – це потік «чистих», первісних даних в «чистій» протяжності (просторі). Потік первісних даних не залежить від жодних категорій. Він підлягає лише інтуїції. Але чи можна за її допомогою виявити такі «дані»?

На відміну від бергсонівської інтуїції, неокантіанці роблять світ залежним від мислення з боку форми, що постає для речі «всім». У результаті їх дослідження являє собою дослідження одного лише мислення, а реальність (як предмет мислення) залишається поза розглядом. У неокантіанському розумінні предметом суб'єктивності є не реальна суб'єктивність, а лише момент загальної значущості пізнання, який, правда, є необхідним для будь-якої послідовної трансцендентальної теорії суб'єктивності. В цілому неокантіанство не знайшло шляху до «речей в собі», але акцентувало увагу на творчій активності суб'єкта даності.

Реальну спробу знайти шлях до суб'єкта здійснила феноменологія. Особливої уваги в ній заслуговує аргументація щодо виправдання рефлексії. Мислячи в руслі картезіанства, *Е. Гуссерль* цілком покладається на рефлексію, достовірність якої гарантована її безпосередністю. Радикальний сумнів означає абсолютну присутність свідомості, що досягається зверненням свідомості на себе в акті рефлексії: «Сам буттєвий спосіб переживання такий, – вказує *Е. Гуссерль*, – що воно принципово доступно сприйняттю по способу рефлексії»<sup>85</sup>. В акті рефлексії досягається очевидність, у якій неможливо сумніватися (аподиктична очевидність).

Відповідно до аргументів *Е. Гуссерля* свідомість є безпосередньо доступною, а пізнання свідомості полягає в тому, щоб дати її рефлексивний опис. Феноменологія визначається як «чисто дескриптивне сутнісне вчення про іманентні утворення свідомості»<sup>86</sup>. Феноменологічна рефлексія, що спрямована на процес формування феноменологічного даного, феномену, є необхідною умовою цього процесу. Рефлексії про свідомість завжди передують певне розуміння свідомості. Актом свідомості виступає переживання. Під впливом рефлексії спосіб здійснення переживання не змінюється, а лише відкривається для нас в його незмінній сутності. Ключовою характеристикою переживань, що забезпечує зв'язок між індивідуальним актом (переживанням) свідомості та ідеальністю пізнання, є *інтенціональність*. Сама інтенціональність забезпечує ту взаємопов'язаність сприйняття, що робить їх сприйняттями *єдиного*. Рефлексія аргументує виділення чуттєвих даних як матеріалу для конституювання об'єкта і далі описує взаємозв'язок конституювання смислу («*ноеми*») і духовної активності свідомості, інтенціональної дії як такої («*ноези*»)<sup>87</sup>. Введена множинність могла виправдати інтенціональність як основу аналізу «предметностей» свідомості.

Феноменологічна рефлексія не може відрізнити «чисту» свідомість («Я») від емпіричної лише за допомогою редукції, але для її проведення необхідно знати, які структури свідомості є «чистими». Отже, рефлексія не дає нового знання про суб'єкт пізнання, а лише стверджує на рівні емпіричної свідомості знання (інтуїції) про те, що предмети і свідомість взагалі є цілісністю. Проте, як стверджує феноменологія, безпосередня даність світу існує завдяки свідомості. Феноменологічне міркування повинно виокремити феномен із комплексів, що його містять, а також відмежувати від супроводжуючих факторів, за допомогою чого привести його до самого себе, як він є у первісній (вихідній) даності. «Дане», яким може бути реальність, є результатом пізнання, «очищеним» від мисленневих конструкцій. «Приведення феномену до абсолютної само-даності, усунення всіх трансцендентних положень і є виявленням умов кореляції пізнання і предметності»<sup>88</sup>, – стверджує *Е. Гуссерль*. Отже, потрібно виключити всі трансцендентні змісти свідомості, тобто все, у чому міститься більше, ніж задано свідомості.

Нагадаємо, що в контексті феноменологічної рефлексії зв'язок між свідомістю як потоком переживань і усталеним об'єктом (результатом пізнання) осмислюється завдяки введенню такої характеристики способу існування свідомості, як *інтенціональність*. У *Е. Гуссерля* вона відіграє роль базисної структури свідомості. Інтенціональність «залягає» глибше за інші переживання, що розрізняються у рефлексії в якості сили. Ця сила координує і синтезує дані переживання так, що корелятом свідомості є певна «єдність переживання, *інтенціональний предмет*»<sup>89</sup>.

Варто зазначити, що інтенціональний предмет є трансцендентним відносно свідомості. Однак, незважаючи на трансцендентність предмета відносно свідомості, не варто стверджувати, що він існує поза свідомістю. «У інтенціональності, – зазначає *П. П. Гайденко*, – дано співвідання чистої предметності та чистої суб'єктивності»<sup>90</sup>. Отже, предмети і речі можуть пізнаватися, причому необхідність будь-якого логічного, аргументованого висновку спирається на інтуїцію сутностей. «Роль дедукції полягає в тому, щоб через ряд самоочевидних термінів привести до самоочевидної інтуїції певну істину, що сама по собі не очевидна. Раціональний елемент пізнання – це саме очевидність, а не дедукція»<sup>91</sup>, – вказує *Е. Левінас*.

Специфіка аргументації у феноменологічній теорії полягає в складності її структури, яка не має тієї логічної послідовності, характерної для класичної філософії та раціонального мислення в цілому. Аргументація *Е. Гуссерля* вибудовується на достатній підставі, але до неї потрібно дійти через рефлексію. Так, речі у процесі пізнання повинні бути подані в спогляданні. Ми сприймаємо, бачимо, чуємо та відчуваємо речі. Кожний акт сприйняття (споглядання) має на увазі всю річ, а не певний її аспект. Кожний акт сприйняття постає єдиним, не розкладається на більш прості акти. Властивості акту сприйняття, в якому нам дається річ, узгоджуються з тим, що в спогляданні річ дана безпосередньо; не ми приписуємо щось речі, а сама річ засвідчує своє існування і свої характеристики. Отже, річ дається (дана) завдяки сприйняттю як першоджерелу – такий результат логічних міркувань і аргументації *Е. Гуссерля*.

Ми повинні пам'ятати, що феноменологія неминуче орієнтована на рефлексію. Так, спосіб вести результат зовнішнього сприйняття в сферу «аподиктичної очевидності», поза якою немає філософії як «строкої науки», полягає в тому, щоб акт трансцендентного сприйняття постав перед нами в акті рефлексії. Завдяки заснованим на рефлексії аргументаціям до аподиктичної очевидності можуть бути приведені також акти спогаду, уявлення і взагалі будь-які акти свідомості разом з їхніми результатами. Нарешті, рефлексія як аргумент в пізнанні може відігравати роль філософської інтуїції. Аподиктична очевидність сприйняття об'єкта є також способом аргументації того, що об'єкт постає результатом діяльності свідомості, а також може бути осмислений у такій якості з точки зору філософії. Це осмислення передбачає «трансцендентальне пізнання чистої свідомості, а для цього потрібна нова, трансцендентальна редукція. Це обумовлено переміщенням свідомості на “місце” конституювання всього континуума досвіду, в силу чого повинно бути редуковано все те, що “не визнає” себе результатом конституюючої діяльності свідомості».<sup>92</sup> Тепер річ – лише новий шар конституюваного смислу.

За допомогою поняття «абсолютної суб'єктивності» *Е. Гуссерль* доводить важливе для пояснення можливості пізнання предметів положення: дані рефлексії володіють аподиктичною очевидністю, незважаючи на те, що кожне сприйняття, у т. ч. й іманентне, має «відкритий горизонт». Річ існує настільки, наскільки відбулося її конституювання, і рефлексія про річ на даному етапі її «встановлення» відкриває присутність самої цієї речі. Тут мова може йти про вплив рефлексії на аргументи і докази щодо існування світу.

Пояснити наявність світу предметів, яка претендує на незалежність від свідомості, покликана концепція «життєвого світу», що була створена *Е. Гуссерлем*. Головна ідея концепції полягає в тому, що суб'єкт може виявити себе лише за можливості відрізнити себе від чогось іншого, а це означає, що «інше» рівнозначне йому. Предметність не може бути конституювана на основі абсолютної суб'єктивності, а повинна мати первісне існування. У «Картезіанських роздумах» *Е. Гуссерля* вихідним пунктом трансцендентальної редукції постає «світ предметів»<sup>93</sup>. Отже, конституюванню передує світ вже готового смислу, «життєвий світ» дослідника як ґрунт, поле його діяльності, у якому лише його проблеми і способи мислення мають смисл.

«Життєвий світ» – це структура свідомості, що може бути виявлена через застосування аргументу рефлексії. Завдяки їй «життєвий світ» постає «екстеріоризуючою» себе трансцендентальною суб'єктивністю. Завдяки цьому стає зрозумілим і те, що «життєвий світ» – це основа будь-якого можливого світу. Формальні структури «життєвого світу» (простір, час, організація тіл тощо) передбачають зв'язок кожної речі з іншими речами, тобто відсилають до «життєвого світу» як до універсального горизонту. Рефлексія як основа феноменологічного методу в цьому процесі знову ж таки виступає аргументом, що сприяє обґрунтуванню руху «до самих предметів».

Труднощі феноменології, зокрема недостатності аргументованого доказу, як за допомогою феноменологічної редукції осмислити феномен незалежного від нас існування речей, призводять до критики властивої для неї об'єктивації кожного суцього з боку екзистенціалізму: адже об'єктивоване здобуває лише невизначений вид буття. Однак, усвідомлюючи труднощі рефлексії, пов'язані з опредметненням, *К. Ясперс*, *Г. Марсель*, *М. Гаїдеггер*, *Ж.-П. Сартр* не виходять за межі традиційного філософування, розробляючи поняття рефлексії як безпосереднього, первинного розуміння себе і світу, що не вимагає об'єктивації, оскільки остання є моментом опосередкування.

Але чи можна сказати про себе як про екзистенцію, уникаючи всілякої об'єктивації? Для того, щоб пізнати себе, вважає *К. Ясперс*, «Я» повинен «об'єктивувати себе», але жодна об'єктивація мене самого «не є

Я сам». В цьому виступі проти самооб'єктивації *К. Ясперс* не виходить за межі традиційного розуміння самопізнання як рефлексії. «Я» дійсно «вислизає» від прямого рефлексивного «схоплення», але це не означає, що воно не може бути пізнано інакше, не може бути об'єктом пізнання. Однак *К. Ясперс*, перебуваючи «всередині» рефлексивної традиції, робить висновок про неможливість «самооб'єктивації». *Г. Марсель*, так само як і *К. Ясперс*, намагається уникнути об'єктивації, але не виходить з «кола рефлексії».<sup>94</sup>

Проте рефлексія не постає визначальним аргументом для обґрунтування екзистенціальних позицій вказаних мислителів. Більш ґрунтовно проблему самопізнання вирішує *М. Гайдеггер*, але за допомогою нових понятійних засобів пізнати своє «Я» (себе самого). Для виявлення «самості» для самої себе, вважає він, не потрібно звертатись «до себе». Про рефлексію можна говорити лише в смислі відображення від речей, «дивлячись» в які *Dasein* «бачить» себе. «Неможливо за допомогою самосвідомості визначити влаштування *Dasein*, а, навпаки, різні можливості саморозуміння потрібно прояснити із ретельного прояснення структури екзистенції»<sup>95</sup>. Структура ж полягає в наступному: людина за своєю суттю істота унікальна: вона «є буття», і в своєму «запиті про буття» вона розуміє певним чином буття суцього в цілому, яке через неї їй самій розкрито. Термін «*Dasein*» – «тут-буття», «присутність» відображає ці взаємопов'язані моменти.

Екзистенція «присутності», якій належить інтенціональність, виступає головним аргументом обґрунтування екзистенціальних позицій *М. Гайдеггера*. Так, світ є тим, у чому «присутність» зустрічається з сущим, тому присутність є «буття-в-світі».<sup>96</sup> Основуючись на «бутті-в-світі» як підвалинах «присутності», можна виокремити його екзистенціальні структури. Світ «присутності» не є суще, він – «проект», визначений «присутністю». Оскільки для «присутності» в його бутті йдеться про саме це буття, воно в своєму бутті «накреслює» можливості свого буття і розуміє себе завжди зі своїх можливостей, тому розуміння є накресленням своїх можливостей. «Накреслення» виступає однією з екзистенціальних структур, на яких тримається «тут-буття». «Дивлячись» на світ, «тут-буття» «бачить» себе, в світі воно завжди з самим собою, тобто воно є дійсна самість. Саме тому, що *Dasein* володіє собою, воно може саме обирати, чи визначати себе самого (екзистувати по-справжньому), або дозволити іншим визначати себе (екзистувати не по-справжньому).<sup>97</sup>

Необхідно враховувати, що *М. Гайдеггер* аргументує необхідність ще однієї екзистенціальної структури «присутності»: вона – певний настрій, розташування, оскільки знаходить себе «кинутою» («закинутою») в буття. Нарешті, зустріч із сущим, справа з ним передбачає «ту-



рботливе» бачення. Таким чином, «турбота» являє собою «вихідну цілісність» трьох фундаментальних буттєвих структур: «накреслення», «закинутості» і «турботливого влаштування». Отже, *самість* – це *турбота*. Вона є головною ідеєю всієї філософської концепції *М. Гайдеггера*, постаючи водночас аргументом для доказу її принципових положень. Основою єдності буттєвих структур «присутності» виступає первісна *тимчасовість* (темпоральність), що охоплює три модуси: «майбутнє», «минуле» і «теперішнє». Єдність знання та існування в початковій тимчасовості являє собою альтернативу розумінню самопізнання на основі рефлексії. Якщо ґрунтуватися на тому, що той, хто пізнає, спочатку існує та володіє певною сутністю, а потім розуміє себе як такого за допомогою рефлексії, то самопізнання недосягне, оскільки його розуміння зіштовхується з труднощами «порочного кола». Однак, якщо він існує як своя самоінтерпретація, а можливість такого існування як цілісності засновується на початковій тимчасовості як смислі буття взагалі, то ця трудність постає «вирішеною».<sup>98</sup>

Отже, *М. Гайдеггер*, у руслі феноменологічно-екзистенціальної традиції, розуміє самосвідомість як результат рефлексії. Замінюючи питання про «власну сутність» на питання про «власне буття», *М. Гайдеггер* зберігає розуміння самопізнання як початкового доступу до самого себе. Тобто мислить в тому ж контексті, що і прибічники й адепти рефлексії. На її основі аргументується, що засноване на тимчасовості (темпоральності) початкове розуміння свого власного (та іншого) буття є фундаментом всілякого пізнання. Таким чином, рефлексія постає способом розуміння буття. Безпосереднє розуміння самого себе у *М. Гайдеггера* засновано на взаємозумовлюючих структурах – тимчасовості та субстанціональності.

В екзистенціалізмі *Ж.-П. Сартра* свідомість існує як самосвідомість. Така свідомість не звертається до самої себе як до об'єкта і тому може бути названа свідомістю «першого рівня», або нерефлексованою свідомістю. «Я мислю» є вже свідомість, спрямована на свідомість як об'єкт, тобто рефлексивна свідомість, свідомість «другого рівня». *Ж.-П. Сартр* вказує на те, що під час рефлексії свідомість модифікується – «та свідомість, яка говорить “Я мислю”, не є тією ж самою свідомістю, яка здійснює акт мислення»<sup>99</sup>. Тому неможливо «вловити» її в якості об'єкта. Рефлексія завжди є «схоплення» суб'єкта, яким він був до неї. Головна зміна свідомості під впливом рефлексії полягає саме в появі «Я».

Можна вважати, що у *Ж.-П. Сартра* рефлексія є аргументом на користь інтенціональності, причому в якості особливої та непорушуючої «прозорості» свідомості рефлексії. Він розрізняє два види рефлексії – «об'єктивуючу», що вибудовує «Я», і «необ'єктивуючу», що забезпечує

лише «прозорість» свідомості. Для *Ж.-П. Сартра* є істинним пояснення єдності свідомості, яка спирається на твердження про існування інтенціональності. Мислитель заперечує пояснення єдності свідомості на основі існування «Я». <sup>100</sup> Однак немає жодних основ для такого розрізнення, оскільки йдеться про рефлексію, що визначається як зверненість свідомості на саму себе, а не про рефлексію в настільки широкому розумінні, що вона стає синонімом знання про свідомість взагалі, але здобувається тим чи іншим способом.

Феноменологічну рефлексію про свідомість *Ж.-П. Сартр* визначає як основний метод її пізнання. Якщо звернення свідомості на себе дозволяє виявити інтенціональність як властивість самої свідомості, то це означає, що таке звернення забезпечує повну прозорість свідомості для рефлексії – «прозорість» глибинних характеристик свідомості. Але звідки тоді може виникнути такий результат рефлексії, як: «Я» – центр «непрозорості»? Відповісти на це питання можна так: або «Я» достовірно виявлено в якості центру «непрозорості», або рефлексія не забезпечує «прозорості» свідомості. На користь нерелексованої свідомості та розуміння «Я» як продукту рефлексії *Ж.-П. Сартр* наводить приклад про нерелексовану свідомість – свідомість, у якій відсутнє «Я». Філософ вважає можливим говорити про протиставлення рефлексивного спогаду про моє читання («Я читав») та нерелексованого спогаду (згадую про книгу, про героїв роману). <sup>101</sup>

У такій ситуації *Ж.-П. Сартр* робить вибір на користь рефлексії як безпосередньої свідомості. Він доводить, що «сама нерелексована свідомість робить рефлексію можливою. Є дорефлексивне *cogito*, що і становить умову картезіанського *cogito*» <sup>102</sup>. Очевидно, що він називає нерелексованою самосвідомістю свідомість по своїй суті рефлексивну. Однак, відповідаючи на питання про смисл буття, *Ж.-П. Сартр* намагається примирити єдність рефлексивного і нерелексованого та їхню відмінність, пов'язану з розумінням рефлексії як методу і аргументу в пізнанні, що передбачає суб'єктно-об'єктне відношення. Оскільки рефлексивна модель самопізнання не приймає суб'єктно-об'єктного дуалізму, то «рефлексія є скоріше пізнаванням, аніж просто пізнанням» <sup>103</sup>, – вказує *Ж.-П. Сартр*. Наведені пояснення не лише описують двозначний і суперечливий характер рефлексії, але також її неоднозначність у ролі аргументації.

Нове життя дискусіям про свідомість, самосвідомість і самопізнання дала «філософія мови», що критично аналізує класичне розуміння цих феноменів і спирається на рефлексивну теорію. Її проблемність, про яку зазначалося вище, приводить представника Гейдельберзької школи *Д. Генріха* до необхідності заперечувати теорію рефлексії. Мислитель намагається побудувати нову теорію, аргументуючи це тим, що свідомість

мість «не містить» самосвідомість. Трансформація рефлексивної філософії у «філософію мови» відбулася в контексті вирішення питання: яким чином можлива безпомилкова ідентифікація суб'єкта пізнання і об'єкта, який називається «Я»? Усвідомлення ідентичності не вимагає попередньої ідентифікації. Оскільки вимога ідентифікації є порушенням суб'єктно-об'єктної моделі, ця модель повинна бути виключена з теорії самосвідомості. Вихід з цієї проблеми полягає у відмові від рефлексивної моделі самопізнання як самовідношення, що передбачає «суб'єкт-об'єктне відношення».<sup>104</sup>

Неможливість рефлексивної філософії заперечити ідентичність мене самого з об'єктом – «Я», на цьому етапі її розвитку стикається з неможливістю її *обґрунтувати*. Питання про ідентичність починає розглядатися як *апорія*. І тут «на допомогу» приходять «філософія мови»: фіксується невіршуваність апорії в тих термінах, які до цього часу вживалися філософами. Філософська мова потребує ретельної перевірки. У результаті філософський дискурс переходить в сферу буденної мови. «Я вважаю, що єдиний спосіб, за допомогою якого можна підійти до цього питання, полягає в дослідженні способу вживання слова “Я”», – говорить представник «філософії мови» *Е. Тугендхат*.

«Філософія мови» заперечує існування «Я», яке пізнає самого себе. «Не існує мислячого, представляючого себе суб'єкта»<sup>105</sup>, – стверджує *Л. Вітгенштейн*. В онтологічній філософії стверджується, що не існує особливого, належного лише мені внутрішнього світу; немає нічого, що я і лише я можу засвідчити відносно себе самого. *Л. Вітгенштейн* показує, що не існує індивідуального знання. Кожне висловлювання про себе самого від першої особи зумовлено комунікативно-розмовною практикою. Загалом така «комунікативна практика може являти собою низку комунікативних актів у формі суперечок, дискусій, диспутів, у межах яких здійснюється аргументація»<sup>106</sup>. В її контексті відбувається процес пізнання, в якому ми впізнаємо предикати, що означають феномени нашої свідомості.

Однак, оскільки пізнання себе самого передбачає можливість помилки, то над «філософією мови» нависає загроза повернення до суб'єктно-об'єктної моделі самопізнання і проблеми ідентифікації. *Л. Вітгенштейн* розуміє, що цієї загрози немає лише там, де немає пізнання: «аргумент “Я знаю...” може означати “Я не сумніваюся...” – але це не означає, що аргументи “Я сумніваюся...” безглузді, що сумнів логічно виключений»<sup>107</sup>. Тому філософ прагнув показати, що аргументи і твердження в процесі комунікації стосовно власного ментального стану не мають характеру знання. Мислення безпосередньо дано в мові, не маючи потреби в пізнанні. «Правильно сказати “Я знаю, що ти думаєш” і неправильно “Я знаю, що я думаю”»<sup>108</sup>.

Для *Е. Тугендхата*, на відміну від *Л. Вітгенштейна*, знати і пізнавати – не одне й те саме, і всіляке знання повинно ґрунтуватися на рефлексивному акті пізнання. *Л. Вітгенштейн* вирішує проблему самопізнання у традиціях рефлексивної філософії: мислення безпосередньо дано в мові, доцільність мислення зумовлена правилами «мовної гри», причому правило визначається безпосередньою практикою його застосування. Отже, знову накреслюються класичні рефлексивні структури: з одного боку багатоманітність, за яку «відповідає» мова, а з другого – синтез, за який відповідають «правила гри». Неминучим наслідком рефлексивності даної концепції постає неможливість пізнання самого себе («Я»).

Таким чином, аналітична філософія рухається в напрямі аргументації положень про все більш безпосередню даність себе самого в мові, де остання є її ключовим пунктом. Однак безпосередній самоаналіз, що не вимагає перевірки, є характерним для класичного суб'єкта, який завжди має доступ до самого себе завдяки рефлексії.

В опозиції проти неї (рефлексії) як аргументу в самопізнанні та побудові ідентичності виступають *Г. Райл* і *Д. Деннет*. Їхня мета – показати, що для «філософії мови» не є обов'язковим приймати таке вразливе допущення про бездоганність самоаналізу. Він підлягає помилкам, його потрібно коректувати так само, як і особистий аналіз інших. Згідно з *Г. Райлом*, критерій, що дозволяє уникати помилок, полягає в увазі до безпосередньої мови, безпосередньої даності: «Я» – це індексне слово, яке функціонує подібно слову «тепер»; як «тепер» ми можемо застосовувати до різних моментів часу, так і «Я» може мати різний смисл, слугуючи лише вказівкою на того, хто «говорить це слово і лише в момент вимовлення цього слова».<sup>109</sup>

У *Д. Деннета* індивіди вже не відрізняються від вигаданих героїв текстів. Безпосередньо дане – це лише щось сказане, певний текст, а автор – це лише той, хто живе в тексті, він те, що можна вчитати з тексту. А оскільки текст зазвичай є багатошаровим, то його словесне вираження і склад мають декілька різних значень і смислів, учасники одного і того ж комунікативного процесу можуть обирати різні аргументи, значення і смисли для самоствердження власного «Я». Таким чином, *Д. Деннет* вважає, що суб'єкт є «фікцією теоретика», а феноменальний простір – «фіктивним простором». Свідомість виявляється потоком паралельних ескізів «текстів», а самість («Я») – «центром нарративної гравітації»<sup>110</sup>. Для неї аргументи не можуть мати однозначності, оскільки множинність створює численну кількість можливостей і варіантів самопроаяву «Я».

Дійсно, безмовні наративи у невизначений момент і без жодного опосередкування можуть стати надбанням свідомості, перетворитися на

аналіз, звіт, що передбачає вербалізацію. Процес накладання «ескізів» один на одного, їх перехреснування, «тиск» один на одного знаходить безпосереднє вираження в діях і словах. Вони є безпосередньою даністю свідомості, що відповідає вихідній (первісній) інтуїції про властиву свідомості мінливість. Отже, деннетівські «ескізи» постають тепер його рефлексивною структурою свідомості. У кореляції з нею виступає інша рефлексивна структура – інтенціональність. Вона у *Д. Деннета* стає не якістю суб'єкта досвіду, а властивістю «механізму», що надається йому зовнішнім впливом, зокрема природою. «Можна вважати, що людина володіє свідомістю, має бажання і що їй властива тенденція до реалізації її цілей відповідно до її вірувань, але все це – результати взаємодії зовнішньої інтенціональності та мовної практики»<sup>111</sup>.

Таким чином, філософи-аналітики замінили класичний доступ до мислення привілейованим доступом до мови. Однак критика теорії рефлексії, зокрема картезіанської, не зачепила її головної передумови про безпосередню єдність того, хто пізнає, і того, що пізнається (суб'єкта і об'єкта пізнання), заперечивши замість неї (єдності) суб'єктно-об'єктну модель, що передбачала їхню відмінність. Усталеність цієї позиції зумовлювалася думкою, що лише ідентичність того, хто пізнає, і того, на кого спрямовано пізнання, робить самопізнання тим, чим воно є – пізнанням самого себе. Їхня відмінність суперечить смислу самопізнання. Разом із тим передумова існування рефлексії не втрачена, а разом з нею і її можливості в якості аргументу пізнання, у результаті якого самопізнання втратило свій об'єкт. Останнє зумовлено тим, що за збереження таких передумов самопізнання не може бути пізнанням. Самопізнання повинно бути зрозумілим як пізнання. Воно повинно знову здобути свій об'єкт, але не в готовому вигляді, як вважала рефлексивна філософія, а в процесі пізнання. Первісне визначення того, хто пізнає, є лише його «ескізом», а не ним самим.

Нові горизонти самопізнання було відкрито в концепціях *Е. Левінаса*, *Дж. Г. Міда*, *Ю. Габермаса*, які запропонували залучення до самопізнання «перспективи від Іншого». Її джерелом є прихована рефлексивність цього підходу, тобто покладається безпосередній доступ до визначеності самого себе «Іншим», без суб'єктно-об'єктного відношення та без пізнання. Отже, відкривається можливість нерефлексивного підходу до самопізнання: «Я» і світ даються нам визначеними опосередковано через інше, в процесі пізнання, а отже, в «Я-перспективі».

У результаті самоаналізу або «запитування про себе» (за *М. Гайдеггером*), виявляється «запитуванням про буття». Людина, яка запитує, є буття, в якому «мова йде про саме це буття»<sup>112</sup>, тому вона в своєму бутті накреслює можливості свого буття і розуміє себе, завжди основуючись на своїх можливостях. Проте людина не є певним «засті-

глим» проектом самої себе, вона постає у всіх своїх можливостях, які накреслює перед собою і які постійно долає. Людина знаходить себе, стикаючись з тим, що перевершує ці вільні накреслення, що визначається не нею самою, а навпаки, визначає її саму як буття – з усією своєю фактичністю і кінечністю. Однак в такій аргументації («буття-кінечності») розуміння самого себе самопізнання виявляється неможливим і таким, що не має смислу.

Полемізуючи з гайдеггерівською онтологією, *Е. Левінас* пропонує розуміти самого себе як такого, що визначається «Іншим». Мислитель доводить, що ідентичність самому собі визначається «Іншим», проявляє себе як «свідомість часу». «Я» зберігається, незважаючи на всі негаразди, що впливають на нього в якості об'єкта, торкаючись його буття. «Я – вимога неостаточна. Людська “особистість” – це сама особистість – це сама потреба в часі»<sup>13</sup>. З такої аргументації випливає, що моєю сутністю є час, але він не є в повному смислі часом людини. Час інтерсуб'єктивний, так само як інтерсуб'єктивною є сутність людини.

Однак аргументація *Е. Левінаса* не могла уникнути непослідовності та суперечностей, визначених рефлексивними структурами. Мова відіграє роль зовнішнього аналога внутрішньої характеристики свідомості – часу. Визначаючи «самість» Іншим, *Е. Левінас* спирається на рефлексивні характеристики класики – мінливість і постійність, протиставляючи їх і абсолютуючи першу на противагу другій.

Приймаючи «перспективу від Іншого», *Дж. Г. Мід* намагається довести, що суспільний процес в часовому і логічному планах передує свідомості індивіда, і він володіє собою рівно настільки, наскільки приймає регулювання себе Іншими і реагує на це регулювання. З точки зору *Дж. Г. Міда*, людина відрізняється від тварин комунікацією, принцип якої полягає в тому, що людина в змозі за допомогою думки опинитися на місці Іншого. Ця здатність дозволяє людині реагувати на жести не лише інстинктивно, міцно визначеним чином, але і відкладати свої реакції, створювати символи (знаки, у яких міститься цілий комплекс досвіду, що дозволить піднятися над конкретною ситуацією і вказати на подальший розвиток) і реагувати на них. У процесі аргументації багатозначність і полізмістовність знаків може слугувати як умовою взаєморозуміння, так і нерозуміння. Різні знаки однієї і тієї ж мови можуть мати в якості предметного заперечення один і той самий об'єкт (або об'єкти), але, «володіючи тотожним предметним значенням, можуть мати різне смислове та емоційне значення, що може бути цілеспрямовано використано в процесі аргументації»<sup>14</sup>, – вказує *Г. В. Гріненко*.

Комунікація, а не щось інше, вважає *Дж. Г. Мід*, формує ідентичність індивіда. Завдяки прийняттю в своїй мовній поведінці ролі Іншого відносно себе окрема особистість може контролювати власні реакції,

«бачити» себе, бути для себе об'єктом. «Програвання» реакцій Інших і своїх на ті чи інші ситуації формує «внутрішній досвід», що приводить до поняття про те, в якій ролі і яким чином зазвичай діють «Інші» і «Я». Це і є процес самоідентифікації. Отже, ідентичність досягається в перспективі від «Іншого»: «Я» таке, яким бачить його Інший, і щоб бачити себе, «Я» повинно виступати в ролі Іншого.

В обґрунтуванні можливості норм комунікації *Ю. Габермас* свою позицію аргументує саморефлексивністю комунікативної практики. За усїєї значущості можливості прийняття «перспективи від Іншого» в самопізнанні, мета самопізнання може бути задана лише в «Я-перспективі». Однак повернутися до неї не дозволяє трудність самооб'єктивації. *Ю. Габермас* намагається вирішити дилему через «зміну парадигми», тобто за допомогою переходу від суб'єкт-центрованого до «комунікативного розуму». Філософ не згоден з тим, що покладання людиною цілей надано «сліпим» чуттєвим установам і перевагам. «З “ціллю” аргументації як такої ми не можемо користуватися так само довільно, що і з умовними цілями тієї чи іншої дії; дана ціль сплетена таким чином з інтерсуб'єктивною формою володіючих мовою і дієдатних суб'єктів, що зі своєї власної волі ні поставити її, ні обійти»<sup>115</sup>. Учасники дискусії не можуть відмовитися від прагнень до когнітивної істинності та нормативної правильності своїх висловлювань: кожен, хто висуває аргументи проти визнання неусувності цих прагнень, сам керується ними, якщо він взагалі хоче міркувати та сперечатися логічно і аргументовано.

Таким чином, осмислення рефлексії в класичній і сучасній теорії пізнання показують її значення в аргументованому доказі достовірності та істинності безпосередньо даного. У класичній рефлексії, що передбачає наявність взаємозв'язку суб'єкта і об'єкта, об'єктом рефлексії є сам суб'єкт. Його рефлексія суб'єктивності постає аргументом для обґрунтування тимчасовості (темпоральності) і субстанціональності, що утворюють пару взаємозумовлених структур, які постають результатом рефлексивного способу осмислення свідомості. Покладання тимчасовості призводить до необхідності обґрунтування самототожності об'єктів і аргументує наявність самоідентичності «Я». Водночас ідентичність стає формальною, позбавленою якостей, тобто субстанціональною. Феноменологія доводить, що функцію субстанціональності як основи єдності свідомості виконує інтенціональність. Критики рефлексії в аналітичній філософії, екзистенціалізмі, постструктуралізмі, на противагу своїм аргументам, стверджують наявність безпосередньої даності. Таким чином, вони обхідним шляхом, зі зміною термінології приходять до тієї ж рефлексії, що аргументує можливість безпосереднього знання. Пошуки основ пізнання самого себе і світу не в доступ-

ному для рефлексії «Я», а в «Іншому», призводять до втрати самопізнання перспективи, обмежуються минулим і актуально даним. Джерелом проблемності є ігнорування можливості рефлексії в якості одного з можливих аргументів на користь того, хто пізнає. Це спричинює виникнення проблеми довіри до суб'єкта пізнання, який в результаті пошуку істини і достовірного знання створює нову реальність.

### **3.3. Принцип довіри до суб'єкта пізнання: аргументи «pro» і «contra»**

У контексті процесу досягнення істини як смислу пізнавальної діяльності важливе місце займає проблема «довіри» суб'єкту пізнання. Традиційно довіра індивідуальному суб'єкту розглядалася як можливість отримання достовірного знання переважно про об'єкт, що досліджується. В історії пізнання достовірність розумілася як адекватність відображення, копіювання, опису, які можна було перевірити емпірично. Досвід гуманітарного, насамперед філософського, пізнання, його аргументи ставилися під сумнів або взагалі не бралися до уваги. До того ж, вони розглядалися як такі, що призводять до спотворень, ірраціоналізму, суб'єктивності, домінування цінностей, а також до неможливості застосувати (в силу їх невизначеності) критерії достовірності (істинності).

Ця проблема набула актуальності у відомій дискусії між представниками «наук про дух» і «наук про природу». Специфіка й особливості об'єкта в «науках про дух» (у культурі) є, як відомо, важливим предметом дослідження в герменевтиці. Об'єкт як «внутрішній духовний світ» (*В. Дільтей*), буття, яким постає «сама людина» (*М. Гайдеггер*), реальність як текст, відповідно є проблемами його розуміння та інтерпретації. Це переводить питання про достовірність в іншу сферу – у сферу суб'єкта як «умови можливості» істинного знання, отже, довіри до суб'єкта, який інтерпретує, доводить, стверджує. Довіра – це свого роду аргумент, на якому засновується досвід істини – раціональної чи ірраціональної, трансцендентальної чи трансцендентної, об'єктивної чи суб'єктивної.

Розвиток системи пізнання довів, що істина для кожного індивіда, який перебуває в системі соціального життя, є результатом довіри суб'єкту, який її репрезентує внаслідок завершення певного етапу дослідження. Ми змушені довіряти суб'єкту як носію істини, оскільки він перебуває «всередині» реальності (що є об'єктом пізнання), яка структурується суб'єктом відповідно до його цілей. Штучна відчуженість, протиставленість світу або знаходження всередині нього постають як



напрацьовані прийоми, які потім онтологізуються. Довіра постає в якості єдиного можливого аргументу, але вона не зводиться до наївної довіри показанням органів чуття і мислення, а передбачає «усвідомлення передумов і меж такої довіри, охоплює самооцінку і самокритику, в цілому аргументовану критику як атрибут пізнавальної діяльності взагалі, а не лише наукового пізнання».<sup>116</sup>

Необхідно підкреслити, що обґрунтування принципу «довіри» до суб'єкта пізнання засновується на теорії аргументації. Вона найбільшою мірою показує свої логічні можливості на довірі до тих чи інших положень, з якими виступає і які стверджує суб'єкт пізнання. Водночас у процесі виявлення основних положень принципу «довіри» та його продуктивно-евристичної ролі у сучасній філософії та логіці, повинні бути осмислені і враховані досвід та аргументи, висунуті попередньою філософською традицією. Насамперед це традиція *скептицизму*.

Філософія скептицизму демонструє логічно обґрунтовану теорію аргументації недовіри до пізнавальних можливостей людини. Варто зазначити, що слово «скептицизм» і не містить цього смислу, а означає в перекладі з давньогрецької «пошук, розгляд, дослідження». Цей «елемент недовіри» ввів античний філософ *Піррон*, який узагальнив подібні ідеї в особливому вченні та обґрунтував принцип «утримання від судження». Він, як зазначав *Диоген Лаертський*, «взагалі вважав, що істинне не існує...», «ніщо не є більшою мірою одним, ніж другим»; «на кожне слово є і зворотне»<sup>117</sup>.

Античні скептики спростовували положення всіх філософських шкіл, прагнули самі і вимагали від інших не висловлювати власних суджень. Вони доводили, що претензії різних філософських, взагалі теоретичних побудов на абсолютну істинність неправомірні, а істинність всіх знань є відносною. Недостовірність усілякого знання аргументувалася тим, що почуття вводять нас в оману, ми можемо сприймати неіснуюче – галюцинації, сні, ілюзії; нас обманує і розум, нездатний вирішувати апорії. Необхідно утримуватися від висловлювання «абсолютної істини», тоді як різного ступеня правдоподібні або «імовірнісні» висловлювання мають право на існування. По суті, йшлося про невизначеність, яка існує в пізнанні, оскільки в рівній мірі існують аргументи як за можливість людини досягнути достовірного знання, так і аргументи проти такої можливості.

Історія логіки засвідчує, що скептицизм – це один із найперших видів аргументації. Так, скептикам належить перший «штриховий портрет» аргументуючого міркування, в якому використовуються дедуктивні властивості суперечності. Зокрема, це стосується «викривальних аргументів» *Зенона Елейського*, його апорій, заснованих на цьому способі логічної аргументації. Щоправда, логічну форму  $\{a \text{ same: } (A \neg) \neg$

$A$ } пізніше було експліковано в школі *Платона*. Скоріше за все, цій школі також належить, і аргумент, репрезентований відомою формулою  $(A \ \&\ \neg A) \ \cap \ B$ . Заперечуючи «критерій ґрунтовності» *Протагора*, *Платон* зазначає, що якщо прийняти цей критерій, то ми будемо змушені допустити і законність суперечностей, отже, і довільність суджень. Стосовно міркувань *Зенона*, то вони відповідають інтуїціоністській (конструктивній) логіці, що допускає лише одну форму аргументації – «доказ негативних суджень через побудову, яка призводить до суперечності гіпотези про істинність позитивної посилки міркування»<sup>118</sup>. Це зумовлено тим, що побічні форми доказу позитивних тез урівнюють в правах позитивні та негативні способи тверджень у формі закону подвійного заперечення (*латин.* – *duplex negatio affirmat*), хоча це інтуїціоністськи несприйнятливо. Основне питання, пов'язане з довірою до *duplex negatio* (*латин.* – подвійного заперечення), – це питання про логічний смисл заперечення.

У пошуках такого смислу *Секст Емпірик* поєднує скептицизм з емпіризмом. Він припускає можливість згоди з певними речами на основі чуттєвих уявлень, тобто суто емпірично. Він реабілітує досвід, відновлює в правах здоровий глузд, а незворушність і атараксія подані в нього результатом утримання від суджень з приводу істини. У результаті античний скептицизм з дослідницькою спрямованістю і розчаруванням в результатах не руйнує філософію, а пропонує тому, хто пізнає, бути незворушним, утримуватися від суджень про істину, дотримуватися досвіду, звичаїв, здоровому глузду; в суперечці з іншими філософськими школами, насамперед зі стоїцизмом, прагне подолати догматизм як форму некритичного філософування, релігійних вчень, певного типу ментальності в цілому. Таке розуміння скептицизму має позитивний смисл, є невіддільним від самої суті наукового дослідження, виступає як «одна з основ *принципу довіри суб'єкта*, який усвідомлює необхідність виконання певних вимог скептицизму»<sup>119</sup>.

Прагнення античних скептиків до повної «незворушності» в судженні та пізнанні змінилися трансцендентною пристрастю й аргументом віри, що знайшло вираз в середньовічній логіці. Однак розвиток європейської науки вимагав подолання схоластики і догматизму, чіткого розрізнення знання і віри, а також визнання когнітивної значимості «методу сумніву». На початку епохи Нового часу скептицизм відроджується, оскільки філософувати (отже, пізнавати) – означає сумніватися. Французький філософ *П. Бейль* високо оцінював ідеї *Секста Емпірика*, поєднуючи скептицизм, утримання від суджень, тезу про рівносильні аргументи «за» і «проти» з визнанням «природного світла» всезагального розуму і логіки. На основі цих позицій він проводить ар-

гументовану критику філософських систем *Р. Декарта*, *Б. Спінози*, *Г. Лейбніца*.<sup>120</sup>

В епоху Нового часу ідеї скептицизму знаходять специфічний розвиток у філософії *Д. Юма*, який висуває аргументи «за» щодо його необхідності в пізнанні. З точки зору мислителя, усіляке знання вироджується у імовірність, оскільки існує невизначеність в самому предметі пізнання (перший сумнів); проявляється слабкість нашої здатності судження (другий сумнів); існує можливість помилки у процесі оцінювання достовірності (третій сумнів). «Думаючи про природні погіршеності свого судження, – писав *Д. Юм*, – я менше довіряю своїм думкам... Якщо ж я піду ще далі і буду аналізувати кожне своє судження про власні здібності, то результатом цього, згідно з вимогами всіх правил логіки, буде... повне зникнення віри і очевидності»<sup>121</sup>. Разом із тим *Д. Юм* не приймав ідею «повного» скептицизму, не погоджувався, «що все недостовірно і наш розсудок ні до чого не може застосувати жодних мірил істинності та хибності... Питання це зовсім зайве і ні я, ні хто-небудь інший ніколи не притримувався цієї думки широко і постійно»<sup>122</sup>.

Для *Д. Юма* важливим було дослідити, яким чином наш розум і почуття зберігають завжди певну міру впевненості відносно предмета, який пізнається; яким чином ми зберігаємо певну віру, що є достатньою як для звичайного життя, так і для реалізації філософських цілей. Наразі ідеї *Д. Юма*, його аргументи на користь сумніву як умови довіри до результатів пізнання оцінені в нових контекстах і постають як «репрезентативний реалізм», або «онтологічний феноменалізм». Виявляється, що скептичні (і не скептичні) ідеї в юмізмі мають значення для сучасної філософії та методології науки, серед яких: проблема аналітичного і синтетичного, а також індукції, демаркації науки і метафізики тощо. Як підкреслює *Р. Рорті*, XVII століття (Новий час) «дало скептицизму нові плани на життя за рахунок своєї епістемології, а не філософії розуму. Будь-яка теорія, яка розглядає пізнання з точки зору точності репрезентації і яка вважає, що достовірність може бути раціонально властива лише репрезентаціям, робить скептицизм неминучим»<sup>123</sup>.

Таким чином, скептицизм являє собою інтелектуальну культурну традицію, аргументи якої продуктивно використовувалися філософським мисленням для подолання суперечностей у процесі пізнання. Мисляча людина за потреби набуває здатності до сумніву, скепсису і самоіронії. Це є однією із фундаментальних її властивостей, що зміцнює до неї довіру, а не руйнує її можливість пізнавати реальність.

Необхідно враховувати, що в античні часи існувала й інша традиція, пов'язана з оцінкою когнітивних можливостей людини. Однак, на відміну від скептицизму, вона не отримала такого широкого розповсюдження, оскільки в ній вбачався очевидний релятивізм, непридатний

для раціоналістичного мислення. Вищесказане стосується ідей *Протагора*, якого ми вже згадували в контексті аналізу становлення теорії аргументації в античній філософії і логіці, зокрема в софістиці. Йдеться про тезу *Протагора*: «людина є мірою всім речам...» з точки довіри до суб'єкта пізнання. Для *Протагора* як філософа, вказує *М. Гайдеггер*, «людина є міра», оскільки вона перебуває в колі неприхованого, непотаємного (*алетейя*). Непотаємність суцього обмежена різним для кожної людини колом «внутрішньосвітового досвіду». Саме «людина кожного разу постає мірою присутності і непотаємності суцього завдяки своїй співмірності тому, що їй найближчим чином відкрито»<sup>124</sup>.

Таким чином, починає свій розвиток і домінування суб'єктивного, що керує всією новоевропейською спільнотою та її світорозумінням. З часів *Р. Декарта* людина стає єдиним суб'єктом, який задає міру і визначає, що потрібно вважати суцим. «Людина тут – не відособлене егоїстичне Я, а суб'єкт, і цим сказано, що людина вступає на шлях нічим не обмеженого... розкриття суцього»<sup>125</sup>. Якщо так, то причетність людини, суб'єкта пізнання до внутрішньосвітового досвіду є принциповим моментом для розуміння його зв'язку з істиною. Це сприяє виникненню підґрунтя для довіри до суб'єкта пізнання. Однак «головним для прийняття принципу довіри суб'єкту, – вказує *Л. А. Мікешина*, – залишається фундаментальна думка про те, що основою істини знання, виявлення істинного (дійсного) предмета постає сам суб'єкт як цілісність, яка не зводиться до гносеологічного і абстрактно-раціоналістичного суб'єкта»<sup>126</sup>.

На основі вищесказаного, суб'єкт постає правомірною і необхідною основою для істини, що актуалізує проблему довіри до суб'єкта пізнання. Він – не володар істини і не її розпорядник, а «умова можливості» і основа її досягнення та виявлення або в предметі, або в знанні. По суті, вся історія пізнання є нескінченним висуванням та обговоренням аргументів «за» і «проти» стосовно пошуку відповіді на питання: чи довіряти можливостям людини, яка пізнає? Безумовно, розгляд цих аргументів у генезі філософської та логічної думки становить власне весь смисл історико-філософського процесу.

З точки зору логіки ця проблема безпосередньо корелює з проблемою «суперечності». Сучасний розвиток теми суперечності бере начало від перших парадоксів, виявлених у наївній теорії множинності. Саме тоді відомий вчений *Анрі Пуанкаре* заявив, що поняття «існувати» в математиці може мати лише один смисл – відсутність суперечностей. Така постановка питання дозволяла використовувати без обмежень «усі види так званих апагогічних побічних доказів, які засновуються на дедуктивних властивостях суперечностей»<sup>127</sup>.

Перші приклади таких доказів вже *Арістотель* сформулював як докази «через приведення до неможливого» (*reductio ad impossibile*), до-

даючи, що приведене до неможливого протилежне судження (яке суперечить тезі – Л. К.) є істиною «не наперед визначеною, а умовно взятою»<sup>128</sup>. *Арістотель* не вказує, на які логічні закони спираються побічні (непрямі) докази. Проте уточнення цього питання стало основою для розподілу побічної аргументації на різні ступені побічності, а також розмежування логіки на класичну, яка допускає вільне використання всіх форм аргументації від випадку, що суперечить (наприклад, всі форми зворотної контрапозиції), та інтуїціоністську (конструктивну), що допускає лише одну її форму – доказ негативних суджень через побудову, що приводить до суперечності гіпотезу про істинність позитивної посилки міркування. Це поставило питання про логічний смисл заперечення («ні», «проти»). На цю ситуацію звертає увагу *Х. Зігварт*: «Сутність заперечення вичерпується лише в тому разі, коли до закону суперечності приєднується положення, що заперечення заперечення дає ствердження»<sup>129</sup>, отже, підставу для довіри до результатів пізнання.

Хоча прийняття цього закону в двох його підвидах (підформах) ще не достатньо для породження класичного смислу заперечення, однак закон подвійного заперечення, урівнюючи позитивний і негативний способи твердження, розкриває, по суті, формальний (і циклічний) смисл заперечення в класичній логіці: будь-яке число заперечень можна виключити зі складу судження або включити в склад судження без зміни значення істинності. Цей формальний підхід до питання про заперечення, що склався вже в традиційній (арістотелівській) логіці, розуміє твердження і заперечення як зовсім паралельні та рівноцінні форми висловлювання. Така позиція є характерною і для класичної математичної логіки, що з самого початку вводить заперечення у склад основних операцій мислення і не виявляє інтересу до генетичного характеру заперечення, до того, яким чином виникає заперечення у процесах міркування і розмислу. У цій «логіці duplex negatio (подвійне заперечення) розглядають або в якості наслідку закону виключеного третього, або як вже утворений формальний факт»<sup>130</sup>.

Однак для довіри до суб'єкта пізнання зовсім по-різному сприймається те, чи виникає заперечення із показань органів почуттів, постаючи мисленнєвим відображенням емпіричного факту, чи воно має смисл судження, що суперечить якому-небудь іншому судженню, тобто просто є запереченням або відповіддю на яке-небудь раніше висловлене твердження. У першому випадку фундаментальним поняттям є «відмінність», що реалізується, а у другому – гіпотеза, що не завжди реалізується (підлягає верифікації).<sup>131</sup>

У результаті стає очевидно, що рівноправність твердження та заперечення закономірно порушується, якщо думка виходить за межі можливості елементарної перевірки і наочного досвіду, коли питання про

істинність або хибність вирішується не емпіричною перевіркою, а логічним міркуванням. Тоді «правила логіки набувають апріорного характеру і виникає проблема довіри до цих правил»<sup>132</sup>, а разом з нею і проблема довіри до суб'єкта, який уособлює і репрезентує ці правила.

Наведені положення історії та теорії логіки стосовно обґрунтування принципу довіри в контексті аргументації «суперечності – несуперечності» знаходять продовження в науці. Доцільність прийняття принципу довіри до суб'єкта знаходить істотну підтримку в основних положеннях епістемології. Дослідження в цій сфері дозволяють виокремити головні аргументи на користь принципу довіри до людини, яка пізнає (до суб'єкта пізнання). Водночас це надає можливість виявити, чи дійсно цей принцип має апріорний характер, а також показати його відносність. Власне, на обґрунтуванні принципу довіри до суб'єкта пізнання проходить апробація і теорія аргументації як умова смислоутворення.

Уся аргументація епістемології в аспекті еволюційної теорії пізнання ґрунтується, на думку *Л. А. Мікешина*, на таких посилках: людина належить природному світу і повинна розглядатися і аналізуватися поряд з іншими його сферами, епістемами і складовими; сама адаптація до цього світу і все життя людини є процесом пізнання; моделі еволюції та самоорганізації складних систем необхідно застосовувати і до пізнавальної діяльності людини. На основі вищенаведених передумов виникли, утворилися, сформувалися аргументи, що «підтримують доцільність і правомірність постановки питання про довіру суб'єкту пізнання».<sup>133</sup>

Перший – гносеологічно-методологічний – аргумент ґрунтується на тому, що в міркуваннях про довіру до суб'єкта пізнання необхідно ґрунтуватися на зваженому методологічному положенні «гіпотетичного реалізму» (*Д. Кемпбелл*), згідно з яким, потрібно спиратися на припущення про існування реального світу, структури якого можуть бути частково пізнані, а переконливість же самого припущення може бути перевірена. Для багатьох учених-дослідників не викликало сумніву те, що їхні істини – це не «абсолютні істини», а «робочі гіпотези», які можуть і повинні бути змінені, трансформовані або відкинуті, якщо вони суперечать новим фактам. Однак суб'єкт пізнання кожного разу у процесі пошуку просувається вперед, поглиблюючи і уточнюючи свої знання про реальний світ. За такого підходу «знімаються» невинуваті очікування повного співпадання або повного неспівпадання реального світу і нашого уявлення про нього і, відповідно, пізнавальна діяльність суб'єкта і довіри до нього не оцінюється еталоном «абсолютної істини»<sup>134</sup>.

Другий аргумент стверджує, що до пізнавальної діяльності людини мають бути коректно застосовані положення про «вроджені» структури, а також про апріорні та апостеріорні форми. Потрібно звернути ува-

гу, що коли йдеться про «онтологічне апіорі», то в контекст включається «не лише логіка онтологічних припущень, але і онтологічний настрій філософського розуму»<sup>135</sup>. Власне, останнє і є тим філософським розумним (продуктивним) настроєм, на основі якого формується довіра до цього «філософського розуму». По-перше, у цьому настрої, налаштуванні все існує «для нас». Іншими словами об'єкти, які були відчужені, відсторонені, абстраговані та вважалися апіорно існуючими речами, стають знайомими речами, очевидними даностями, природними установками. По-друге, філософія (у процесі пізнання) передбачає «ясне усвідомлення трансцендентального (“природного”) характеру онтологічного *апіорі* теоретичного світу. Світло ідеї істинності, у якому світ постає таким, яким він є “по природі” (світ ейдосів, божественних замислів, об'єктивних *gex extensa*), розуміється не як “природне світло розуму”, а у своїй історичності, як мінливий “просвіт” (*Гайдеггер*)». Парадокс полягає у тому, що простором того, хто пізнає (філософує) – в горизонті універсальності (вічності) існуючої свідомості – постає не *мета-фізичний*, а *мета-історичний* світ.<sup>136</sup> У цій ситуації свідомість (суб'єкт пізнання) співприсутня, причетна до цього світу, що і є аргументом на користь довіри до результатів її пізнавальної діяльності – знання, яке претендує на істину.

Наразі, у контексті довіри до людини, що пізнає, інтерес викликає проблема «вроджених» когнітивних структур, яку *К. Лоренц* вважав співмірною з ідеями *І. Канта* про «апіорі». Так, *К. Лоренц* звернув увагу на те, що видатний філософ не передбачав існування «відповідності», а тим більше логічного зв'язку, між «річчю в собі» і апіорними формами споглядання, а також категоріями мислення. До того ж, сам *І. Кант* не вважав, що може бути природно-наукове обґрунтування ідеї апіорності. Окрім того, що особливо важливо, він не допускав розуміння цієї ідеї як «апіорності» еволюційно сформованої системи органів почуттів, пізнавальних здібностей в цілому, передуючих пізнавальному досвіду індивіда, і які роблять цей досвід можливим. Як стверджував *К. Лоренц*, природознавці завжди передбачають реальний взаємозв'язок між «річчю в собі» і феноменами нашого суб'єктивного досвіду. «Дійсний взаємозв'язок між річчю в собі та специфічною апіорною формою її існування детермінований тим фактом, що остання утворилася як адаптація до законів речі в собі в процесі тісної взаємодії з цими постійно діючими законами впродовж сотень тисяч років еволюційної історії людства. Така адаптація забезпечила наше мислення внутрішньою структурою, що значною мірою відповідає реальностям зовнішнього світу»<sup>137</sup>.

Вирішуючи цю проблему, *Г. Фоллмер*, один з провідних представників еволюційної теорії пізнання, також зробив висновок, що *І. Канту*

не вдалося поєднати структури досвіду і пізнання. Тому мислитель вважав, що необхідно підтримати висловлене *Д. Кемпбеллом* положення про необхідність еволюційної інтерпретації кантівського синтетичного апіорі. Але звідки народжуються апіорні форми споглядання і поняття? На це питання *Г. Фоллмер* відповідає чітко: структури пізнавальних здібностей людини – це продукт еволюції; вони є вродженими і спадковими, незалежними від усіякого індивідуального досвіду. При цьому «форми споглядання і категорії відповідають світу як суб'єктивні, включені в нас задатки та їх використання точно узгоджується із законами дійсності просто тому, що вони сформовані еволюційно в ході адаптації до цього світу і його законів. Вроджені структури роблять зрозумілим те, що ми можемо робити відповідні і водночас незалежні від досвіду висловлювання»<sup>138</sup>. Суб'єктивні пізнавальні структури, хоча і не повною мірою, але узгоджуються з реальними структурами, що і робить можливим виживання людини як в природному, так і соціокультурному вимірах.

Отже, цей аргумент говорить про те, що довіра до суб'єкта пізнання підкріплюється існуванням еволюційно сформованого «апіорі» – певним чином розвинених у людини пізнавальних органів і здібностей, що орієнтують на об'єктивні властивості, структури і закономірності дійсності, які повинні постати перед індивідом в істинному значенні. Останнє пов'язано з інтуїціонізмом, для якого пізнання законів істинності (основної проблеми логіки) за потреби пов'язано з існуванням зовнішнього світу (реальної дійсності). Однак «визначення істинності варіюється згідно з філософською точкою зору, але незмінно передбачає певну концепцію реальності»<sup>139</sup>. У результаті ми робимо висновок, що логіка для інтерпретації пізнавальних результатів має потребу не лише у застосуванні апіорних чи апостеріорних форм для доказу істинності своїх положень, але і в онтології.

Третій аргумент впливає з попереднього, згідно з яким, «вроджені» структури пізнання є *адаптивними* структурами. Адаптація виступає важливим механізмом пристосування суб'єктивних структур пізнання до об'єктивного світу, що робить можливим продуктивне функціонування індивіда у ситуаціях природного і соціокультурного життя. Вчені, які є представниками цього напрямку, стверджують, що людина вже з народження налаштована для пізнання, тобто може бачити і пізнавати об'єкти, «об'єктивувати» світ, абстрагувати, вибудовувати класи і поняття. Зрозуміло, що людині потрібен і більш пізній індивідуальний досвід, який надає додаткові «підпрограми» і нові дані. Усе це говорить про те, що гарантованість пізнавальної діяльності обґрунтовується її еволюційно-адаптивною зумовленістю об'єктивного співвіднесення з реальним світом інтелектуальних здібностей і пізнавальних практик



людини. Завдяки цим практикам і здібностям застосовуються нові способи аргументації, що повинні дати достовірне знання, яке відповідає адаптованій реальності. Оскільки адаптована реальність як об'єктивна реальність є продуктом соціально-культурної та наукової творчості, то суб'єкт пізнання репрезентує достовірне знання, що підтверджує систему його доказів.<sup>140</sup>

Четвертий аргумент доводить пріоритет пізнання, позбавленого тотального впливу внутрішніх (фізичних і ментальних) станів і переживань. Проголошуючи свої «гносеологічні пролегомени», *К. Лоренц* виступає проти розуміння суб'єктивного як упередженого, примітивного (марновірного), залежного від випадкових оцінок. Учений вважає, що людина здатна виходити за межі абсолютної суб'єктивності, оскільки володіє фундаментальною здібністю певною мірою враховувати, компенсувати і навіть виключати суб'єктивне в процесі пізнання зовнішньої дійсності. Ця здатність і той утворений образ дійсності говорить про їх значущість в практичному контексті. Це і є гарантом довіри до тих даних, які «дають відокремлені від суб'єктивності знання»<sup>141</sup>, – зазначає *К. Лоренц*. Таким чином, довіра є гарантом достовірності знання.

П'ятий аргумент акцентує увагу на тому, що епістемологія, спираючись на «гіпотетичний реалізм», істотно уточнює можливості об'єктивного, або достовірного, знання. Досліджуючи адаптивний характер пізнавального апарату, вона виявляє не лише його обмеженість, але й досягнення. Фіксує константні та принципові параметри, цей «апарат» здатен відбивати об'єктивні структури, певним чином відповідаючи реальності, принаймні ізоморфно. Структурний ізоморфізм, або взаємно-однозначна подібність суб'єктивних перцептивних форм і об'єктивних параметрів реального світу повною мірою підтверджується дослідженнями «біоепістемологів». *Г. Фоллмер* пояснює цю ситуацію в поняттях «проективної теорії пізнання», що заперечує можливість дедуктивного слідування від образу до проєктованого предмету. Мислитель не наполягає на отриманні образу як копії реального світу, що характерно для теорії пізнання як відображення, але говорить «про ізоморфності об'єкта і образу, про узгодженість образу і об'єкта лише в окремих аспектах, і в кінцевому рахунку про можливість отримання із образу лише гіпотетичної інформації про проєктований предмет».<sup>142</sup>

Отже, кожне сприйняття, кожна «проєкція» – це правомірна спроба реконструкції реального світу, що носить гіпотетичний характер, вимагає перевірки і доказу або спростування. Еволюційне вчення про пізнання підтверджує принципові положення теорії пізнання і логіки як теорії відтворення і творення, що близькі до природонаукового пояснення можливості пізнання. Однак воно й істотно їх коректує, оскільки робить базовими поняттями «проективність», «ізоморфізм», «гіпотети-

чний реалізм», а також вводить поняття «інтерсуб'єктивність», підкреслюючи комунікативність пізнання. Аналіз комунікативного аспекту пізнання показує, що смисл і значення істинного знання не досягаються спрощеною структурою комунікативного акту. Насамперед «нам потрібно виокремити саму процедуру продукування і сприйняття тексту. Аргументація не може бути сприйнята, якщо вона не виражена в якомуньбудь тексті комунікатором, а для цього текст повинен бути проєктованим і продукованим»<sup>143</sup>. А сприйняття тексту як наукової істини, положення, принципів тощо є необхідною умовою його розуміння.

У цій концепції об'єктивність пізнання як умова його несуперечливості не пов'язується жорстко з отриманням «копії» реальності. У ній усвідомлюється, що сприйняття, задаючи предметні смисли почуттям і мисленню, тобто висувуючи гіпотезу, здійснює первісну, базисну інтерпретацію даних, а тому є певним дослідженням, конститутивним для пізнання і достовірного знання. Як доводить *Г. Фоллмер*, вже у сприйнятті міститься складна взаємодія вроджених здібностей, культури і навчання, що повинно «враховуватися в теорії пізнання і логічних доказів».<sup>144</sup> Таким чином, дається принципова конструктивна оцінка ролі самого суб'єкта пізнання, починаючи з чуттєвого пізнання.

Якщо не брати до уваги той факт, що наш пізнавальний апарат еволюціонував у кореляції з об'єктивними структурами і процесами реального світу, і визнавати лише певну його «відображувальну» здатність, то, відповідно до аргументів класичного раціоналізму і абстрактної гносеології, необхідно максимально «вичистити» наші пізнавальні структури і сам розум від деформуючих знання властивостей і здібностей суб'єкта. Якщо ж прийняти аргументи представників еволюційної теорії пізнання, то це означає визнати саму цілісну людину з її сформованими пізнавальними структурами і правилами логічного мислення як «умову можливості та необхідності» для продуктивної пізнавальної діяльності, для «отримання об'єктивної істини».<sup>145</sup>

В еволюційній епістемології, що досліджує процес формування умов можливості достовірного людського знання, усвідомлюється обмеженість органів чуття, а також вихідних образів сприйняття і повсякденного досвіду. Традиційні аргументи, що підтверджують цей факт, є загальновідомими, але висувуються нові факти і міркування, які зовсім не зводяться до критики і розкриття можливостей чуттєвого пізнання. Разом із тим еволюційна епістемологія є невід'ємною частиною європейського (класичного) раціоналізму, який характеризують «по-перше, логічна впорядкованість сфер мислення, узгодженість понять, впорядкованість у використанні теорем та аргументів. По-друге, він орієнтований на емпіричне підтвердження знання»<sup>146</sup>. Отже, акцент еволюціоністів на чуттєвому пізнанні та значущості природного у досягненні

достовірного знання не відділяють від аргументації, концептуалізованої у європейському раціоналізмі, що демонструє «сучасний стан європейського мислення»<sup>147</sup>, – зазначає *Е. Н. Шульга*.

Шостий аргумент ґрунтується на тому, що, довіряючи людині, яка пізнає, потрібно пам'ятати про «адекватність» пізнавального апарату людини тим умовам, у яких він був розвинений в процесі еволюції. Однак він може не відповідати більш пізнім реальним структурам і є не завжди придатним для правильного розуміння кожної з них, що загалом досить тривіально. Разом з тим недостатньо осмислено той факт, що суб'єкт (людина) пізнання реалізує свої можливості в «світі середніх вимірів», «мезокоsmі», а евклідова геометрія, і фізика *І. Ньютона* відповідають цьому світу. Так, *І. Кант* створив «теорію пізнання світу середніх вимірів», не усвідомлюючи або не володіючи інформацією про те, що наукове пізнання може виходити за межі досвідного, а пізнавальні структури адаптовані до реального світу. Особливого роду «серединність» нашого положення вважав необхідним враховувати *В. Куайн*, на думку якого «нашими концептуальними початками є об'єкти середнього розміру, що перебувають від нас на середній відстані, і наше знайомство з ними і зі всім іншим виявляється посередині культурної еволюції людства»<sup>148</sup>. «Серединність» – це реальність умов, за які не може, але прагне вийти людина в своєму пізнанні. Це та ситуація, у якій «несуперечливість абстрактної теорії веде за собою можливість її модельної виконуваності (теорема *Льовенгейма-Скулема*), тобто створює умови для вивчення моделі (якщо така буде вказана) засобами логіки цієї теорії. Одночасно в силу наявності моделі несуперечливість означає також логічну можливість вважати таку теорію осмисленою»<sup>149</sup>, – зазначає *М. М. Новосолов*.

Необхідно враховувати, що обов'язкова вимога теорії пізнання (як теорії освоєння світу) постійно зв'язана з емпіричним досвідом і з практичною діяльністю неявно «говорить» про нерозуміння меж світу «середніх» розмірів, у яких існує людина, а також про абсолютизацію її чуттєво-практичних можливостей. Це виражається також і в тому, що у процесі пізнання (і навчання) не враховують присутність «корінної інтуїції» людини «мезокоsmу» (*Г. Фоллмер*), що без відповідного осмислення застосовуються повсякденна мова, мова класичної науки і класична логіка, які були сформовані для опису і характеристики світу «середніх вимірів». Ці явища, а також невиправдано перебільшені очікування (зокрема отримання «абсолютно істинного», а не гіпотетичного знання), призводять до песимізму, зневіри та заперечення можливості достовірного знання, а найголовніше, «руйнують довіру до суб'єкту пізнання, до людини, яка пізнає, мислить, творить логічні схеми наукового пошуку».<sup>150</sup>

Насправді ж визнання необхідності виходу за межі досвіду і безпосереднього чуттєвого пізнання, що відбувається під час створення науки, висуває проблему довіри до суб'єкта пізнання на новому рівні і в нових формах. І це очевидно, оскільки саме наука (раціональне пізнання) долає обмеженість «грубого», тобто безпосереднього, логічно не перевіреного знання для виживання людини, яка сформувалася для певних умов «середнього світу» (*В. Куайн*). Однак науку створює сама людина, завдяки чому виходить на принципово інший рівень пізнавальної діяльності та логічного мислення, де визначальними стають вже коеволуційні фактори – біогенетичні й соціокультурні процеси в їх єдності та взаємодії. Наука розвивається в умовах, які охоплюють не лише природні фактори, але й діяльність людини в суспільстві, новий рівень розвитку її логічного мислення, а також спеціальних пізнавальних практик. Тут пізнання також носить гіпотетичний характер і вимагає постійної перевірки і апробації, оскільки ґрунтується на інтерсуб'єктивній діяльності. При цьому аргументація як складова цієї діяльності є частиною логіко-пізнавальних засобів для досягнення спільної мети.<sup>151</sup>

З цієї точки зору, реконструкція науки і наукового пізнання набагато ближче до дійсності, ніж індивідуальний досвід. Її звернення до емпіричних даних значно розширюється, виходячи далеко за межі «середніх вимірів» у сфері мікросвіту або макросвіту (космосу), різко зростає інформація, істотно уточнюються отримані дані. Також змінюється система аргументації, оскільки отримана наукова інформація та факти вимагають не лише осмислення, але й доказовості. Останнє набуває вагомості через те, що всюди, де нові факти і положення претендують на утворення основи нової теорії, її потрібно логічно обґрунтувати. Завдяки цьому формується розуміння власне нового – науки, суспільства, людини, сучасності.

Вищенаведені основні аргументи епістемології (еволюційної теорії пізнання) дозволяють оцінити принцип довіри до суб'єкта пізнання як конструктивний в логіці та філософії пізнання. Зрозуміло, еволюційна епістемологія постає насамперед в якості природничо-наукової концепції розвитку пізнавальних здібностей, а тому не може розглядатися в ролі суто філософської або логічної теорії, зокрема теорії пізнання. Розвиток пізнавальних здібностей – це коеволуційний процес, у якому культура з моменту її виникнення відіграє не менш фундаментальну роль у розвитку здатності людини адекватно сприймати світ. Але в будь-якому разі еволюційна епістемологія надає істотні аргументи для ствердження принципу довіри до суб'єкта. Включення «світу суб'єкта» в процес пізнання, що засновується на системі аргументів і логічних доказів, вже вимагає від дослідника уваги до проблеми довіри до суб'єкта

пізнання, як і до людини, яка прагне знайти і довести свою істину. У межах цієї проблеми можливо досягнути істинного знання, враховуючи його суперечності в контекст «аргументу від несуперечності» як одного із найбільш апробованих з часів античності «видів аргументації»<sup>152</sup>, – вважає *М. М. Новосьолов*.

Сучасна філософія і логіка, на основі фундаментальних робіт представників еволюційної епістемології *К. Лоренца*, *Д. Кемпбелла*, *Г. Фоллмера*, реалізуючи коеволюційний підхід, також формує і надає аргументи на користь принципу довіри суб'єкту пізнання як цілісній людині, яка прагне до істини. Необхідно враховувати, що істотно змінилося саме уявлення про розвиток пізнання, що традиційно розглядалося як процес поступового розширення та поглиблення наших знань про світ, їх комунікації у відриві від еволюції когнітивної системи людини, базової єдності природного і соціокультурного начал. Когнітивно-інформаційний підхід, а також когнітивна психологія та еволюційна епістемологія репрезентують пізнання цілісним – природно-ментальним – процесом геннокультурної коеволюції. Очевидно, що для сучасної філософії та логіки опора на традиційне фізичне, математичне знання або на соціально-гуманітарні науки є недостатньою. Таким чином, необхідно серйозно залучати результати еволюційної біології та нейробіології, нейропсихології, які дозволяють враховувати еволюцію когнітивної системи людини і соціокультурні процеси, що зумовлюють адекватне розуміння реального світу. Саме це зміцнює довіру до людини, яка прагне йти шляхом пізнання і розкривати реальні можливості в реалізації визначеної мети.<sup>153</sup>

Разом з тим необхідно враховувати зміну та удосконалення системи аргументації. На сьогоднішній день аргументація розглядається не лише через призму процедури «питання – відповідь» або доказу «істинне – хибне» тощо. За останні десятиліття когнітивної науки та еволюційних поглядів стосовно людини з'явилися вагомні аргументи щодо необхідності перегляду класичних епістемологічних уявлень про природу формальних наук – математики і логіки. Йдеться про відкриття у 60–70-ті роки ХХ століття «міжпівкульної церебральної асиметрії і двох когнітивних типів мислення – просторово-образного і знаково-символічного (логіко-вербального)»<sup>154</sup>.

Як виявилось, відмінності між цими когнітивними типами мислення насамперед стосуються способів перероблення інформації, домінуючих мисленневих стратегій, принципів організації концептуального зв'язку стимулів. Незалежно від того, чи подані стимули в перцептивно-образній формі, чи в форматах символів, знаків і слів, просторово-образне мислення використовує лише холистичну стратегію переробки багатьох параметрів поступаючої інформації. Воно немовби «працює»

паралельно з декількома входами, нагадуючи «нейронний» комп'ютер, що складається зі штучних нейронних мереж. У результаті відбувається одномоментне виявлення відповідних контекстуальних зв'язків між різними смислами перцептивних образів або між цілісними образами, «гештальтами» і створення на цій основі «багатозначного контексту».<sup>155</sup> Усе це актуалізує проблему довіри, оскільки процес пізнання значно ускладнився.

Для знаково-символічного мислення, навпаки, характерною є аналітична стратегія переробки лише істотних для аналізу властивостей і відносин, чітких причинно-наслідкових зв'язків. Вона послідовно перероблює когнітивну інформацію – символи, знаки, перцептивні образи – по мірі її надходження, організовуючи однозначний контекст, необхідний для успішної вербальної комунікації. Однак у процесі надання найпростіших стимулів відмінності між когнітивними типами мислення, що стосуються стратегій обробки інформації, майже цілком нівелюються: «знаково-символічне мислення також виявляє здатність до одночасної обробки багатовимірної інформації, а просторово-образне мислення – деякі, хоча і прості здатності до аналізу».<sup>156</sup>

Варто зазначити, що стратегії знаково-символічного (логіко-вербального) і просторово-образного мислення генетично контролюються нашою когнітивною системою (так само як і формати внутрішніх мисленневих репрезентацій – перцептивні образи, символи, слова і знаки). На основі цієї взаємодоповнюваності систем переробки когнітивної інформації наше мислення, еволюція якого продовжується, вносить «додаткові і досить серйозні елементи проблематичності в пошуки якоїсь однієї, дійсно істинної “об’єктивної реальності” (у т. ч. платонівської ідеї) як кореляту формальних математичних і логічних структур і понять».<sup>157</sup> Власне, на них і вибудовується та система аргументації, на якій формується довіра до суб’єкта пізнання.

Потрібно пам’ятати, що сучасні процеси смислоутворення на основі досягнень науки та епістемології відкрили нове призначення логіки. Вона є не стільки емпіричною «наукою про мислення», скільки наукою про формальні логічні структури вербального мислення, що на основі ідеалізованого, гіпотетичного характеру своїх допущень, не завжди зобов’язана йти за нашою інтуїцією та інтуїтивним розумінням «правильного мислення» або «правильного умовиводу». Необхідно також враховувати, що наше мислення в цілому не охоплюється логікою, оскільки ми мислимо не лише відповідно до логічних принципів, але і спираючись на безліч схем нелогічного характеру – причинно-наслідкові зв’язки, математичні правила, емпіричні узагальнення, що вилучені із повсякденного знання, гіпотези та припущення емпіричних наук тощо. Окрім того, під час пізнання і мислення активізуються ресурси просто-

рово-образного мислення – воно забезпечує цілісне розуміння, сприяє творчій інтуїції, дозволяє відкрити нові знання тощо. Усе це, однак, не зменшує значення логіки. Символічне вираження логічних формалізмів допомагає більш точно аргументувати положення і думки, що продуковані інтелектуальною діяльністю, з використанням пізнавального та мисленнєвого процесу. Вивчення логіки як теорії формального мислення допомагає зміцнити і розширити вроджені аналітичні здібності людини. Хоча «наші вроджені здібності до аналітичного мислення, які дозволяють “інтуїтивно” виявити правильні аргументи, найпевніше, не зростають в результаті вивчення логіки, все ж неможливо заперечувати, що в ході такого вивчення збільшується можливість перевірити правильність міркувань»<sup>158</sup>. У результаті це може зберегти від помилкових висновків і вчинків, тобто неадекватної, неадаптованої поведінки, що стане умовою довіри до слів і діяльності.

Наразі нові стереотипи практичної поведінки і мисленнєві стратегії виникають у результаті «активної свідомості, самі інноваційні форми цієї активності знаходяться під контролем генетичних факторів... Генетичні механізми лежать в основі не лише загальної здатності індивідів вирішувати проблеми – вони також забезпечують їх свідомість і мислення специфічними правилами, що необхідні для швидкого оволодіння соціокультурним світом»<sup>159</sup>. Таке бачення пізнавальної діяльності як поєднання природного і культурно-історичного начал дозволило знайти нові способи у вивченні становлення й удосконалення когнітивних форм, розвитку можливостей адекватного осягнення світу суб'єктом і розуміння самої природи істинного знання, що визначає і рівень довіри до нього (до людини, яка пізнає).

Дослідження в контексті еволюційної епістемології процесу формування «пропозиціональної» парадигми в античній епістемології показало, що вербальні заходи поступово доповнювалися і витіснялися все більш артикульованою словесною мовою. Стало зрозуміло, як архаїчне мислення могло переносити абсолютну довіру до показань органів чуття на слова і породжувати «магію слова», ототожнюючи з ним реальні речі та події. Логічно реконструювавши особливості міфологічного мислення, *Платон* звернувся до «ідей» та «ідеального» як засобу репрезентації та реконструкції реального космосу, перетворюючи його в предмет аргументованих знань. Подібна властивість мислення породжує можливість наукового уявлення і творчості, що також повинно бути осмислено з позиції принципу довіри до суб'єкта, оскільки передбачає оцінку достовірності знань про реальну дійсність, що отримуються через уявлення. А тут можлива «мисленнева “деформація” (наприклад, абстрагування або моделювання) об'єкта, або гіпотезування (онтологізація) логіко-вербальних структур».<sup>160</sup>

Історія логіки підтверджує, що аргументи раціональності епохи класичної науки, яка вимагала вилучення суб'єкта з наукового пізнання (його «сваволя», звантаженість свідомості «ідолами» і забобонами, а також уявлення, що спотворюють результати пізнавальної діяльності) у підсумку заважають отриманню достовірного знання. Прибічники цієї позиції, прагнучи до «адекватного відображення», недооцінювали продуктивність уявлення, не вбачали об'єктивної необхідності в багатьох випадках спеціальних способів уявлення як «спотворення», деформації, які не лише допускає, а й цілеспрямовано здійснює суб'єкт пізнання, зокрема дослідник у процесі наукового пошуку. По суті, всі емпіричні і теоретичні методи і прийоми є способами своєрідної деформації реальних об'єктів, що здійснюється доцільно і функціонально.

У цьому аспекті проблема довіри до суб'єкта постає в процесі наукового уявлення. У його контексті деформація («спотворення») дійсності – це створення різних фікцій, свого роду віртуальних об'єктів у науковому пізнанні. Аргументами для цього виступали численні види абстракції та ідеалізації, у результаті яких виникали фікції – ідеальні об'єкти, моделі, в яких знаходили вираження граничні стани, процеси і властивості. Уся науково-пізнавальна діяльність може бути розглянута як діяльність, що утворює і застосовує «фікції» в якості аргументів для «репрезентації дійсних фрагментів реальності (безпосередніх речей)»<sup>161</sup>.

У новоевропейській науці значно зростає роль уявлення, створення віртуальних об'єктів («фікцій»). Також зростає деформація реальних об'єктів, тобто найважливіших передумов нової логіки мислення, що водночас демонструє принципово нове розуміння самого суб'єкта пізнання, його функцій і можливостей. Відповідно до природи теоретичного знання, вчені прагнуть визначити закони подібних деформацій. Це проявилось в створенні проективної геометрії, яка дозволяла отримувати нові результати евклідової геометрії. Вводилися аргументи, відмінні від античної логіки і засновані на уявленні та деформації. Філософський смисл цих процесів, *П. П. Гайденко* вбачає в тому, що зникає відмінність речі та її образу, все стає відносним, а субстанцію замінює відношення. І в мистецтві, і в науці починає бути присутньою «довіра до ілюзії», що заснована на інтересі до «*деформації*, спотворення природного, умовних, – щоб не сказати фіктивних, – конструкцій, що створюються людиною, яка відчула могутність своєї суб'єктивності»<sup>162</sup>.

Проблеми уявлення і деформації образів сприяють виникненню питання: чи повинні ми орієнтуватися лише на логіку здорового глузду, приймаючи принцип довіри до суб'єкта, чи довіра повинна розповсюджуватися і на ті випадки, коли суб'єкт явно порушує ці вимоги (у випадку спеціально створених «деформацій» в науковому пошуку)? Якщо використовувати аргумент «здорового глузду», то він викликає довіру в



буденній, а не науковій свідомості. Проте справжня довіра до суб'єкта перевіряється саме в тих ситуаціях, коли немає стримуючої логіки «здорового глузду», де аргументом довіри є його інтуїція, творчість, уявлення. Довіряти можна саме тому, що людина, яка пізнає, володіє здатністю робити вибір у невизначеній ситуації, критично осмислювати результати пізнання, «вчиняти відповідно з думкою» (*М. Бахтін*). У цьому – своя логіка і своя аргументація, що відповідає вже неklasичному типу раціональності.

Своєрідне розуміння принципу довіри до суб'єкта можна побачити у концепції *М. Фуко*, що змушує по-новому поставитись до опозиції «розуміння-нерозуміння» і побачити приховані проблеми «здорового пізнання» і розуму. «Немає безуму безвідносно до розуму, істина ж розуму зводиться до того, щоб на мить привідкрити безум, який він заперечує, і розчинитися, загубитися в безумі»<sup>163</sup>. У цій нерозривній парі її складові постійно міняються місцями і слугують один одному мірою. Безум здатен уподібнюватися розуму, а природа використовує безум як «обхідний шлях розуму»: того, чого не може отримати від нашого розуму, вона отримує від безуму.

Характеризуючи безум, *М. Фуко* використовує поняття істини. «Сучасна людина з часів *Ніцше* і *Фрейда*, – стверджує *М. Фуко*, – знаходить в глибинах свого “Я” спростування будь-якої істини: з теперішнім своїм знанням про саму себе вона здатна зрозуміти власну нестабільність і побачити, де їй загрожує нерозуміння»<sup>164</sup>, на відміну від людини епохи Просвітництва, яка «непохитно виявлена» в безпосередньо наданій їй розумом істині. Ця думка *М. Фуко* про розвиток саморефлексії у критичному відношенні сучасного суб'єкта до свого розуміння істини є ще одним аргументом на користь принципу довіри до суб'єкта. Виникнення образу як результату роботи уявлення, фантазії – це ще не момент нерозуміння (нерозуму), адже останній може народитися лише тоді, коли цьому образу спонтанно буде надано значення абсолютної істини, коли використовується «мова розуму», але обмеженого простором видимості, що утворює помилкове поєднання цілісного образу і універсального дискурсу. «Безум починається там, де затемнюється відношення людини до істини»<sup>165</sup>. Порушення відносин істиною може бути в межах сприйняття, або коли доступ до істини не такий простий.

Висновок *М. Фуко* є значущим для розуміння логіки пізнання і оцінки можливостей суб'єкта з позицій принципу довіри. «Безум існує лише як кінцева мить творчості – творчість постійно витісняє його за свої межі; *де є творчість, там немає місця безуму*; і однак безум сучасній творчості і творенню, оскільки покладає начало часу його істині»<sup>166</sup>. У цій ситуації, коли межі вказаних станів не проглядаються, проявляється ще одна основа принципу довіри до когнітивних здібностей людини.

Аргумент «нерозуміння» («нерозуму») може виявити її наближеність до природи (у ній самій), виявити «максимум її здібностей», а також відкрити можливості «уявлення і фантазії»<sup>167</sup> у ситуації пізнання, творчості та логіки мислення.

Таким чином, у контексті теорії аргументації, що є важливим фактором у процесі пізнання і досягнення достовірного знання, особливу увагу потрібно звернути на принцип довіри до суб'єкта пізнання. В людині, яка пізнає, міститься можливість суб'єктивації істини. Завдання логіки полягає в аргументації тих положень, репрезентованих в еволюції епістемології, що обґрунтовують постулати, на яких засновується процес пошуку істини і достовірного знання. Довіра до суб'єкта пізнання концептуалізує проблему когнітивних можливостей людини. Це зменшує можливості логіки, але символічне формулювання її принципів допомагає зміцнити і розширити можливості аналітичного мислення. Аргументи, що підкріплюють принцип довіри, розширюють простір сучасного знання і постають важливим фактором смислоутворення життєдіяльності індивіда.

## **Розділ 4**



# **ЛОГІКА АРГУМЕНТАЦІЇ В МЕТАМЕТОДОЛОГІЯХ «ФІЛОСОФІЇ НАУКИ»**

- 4.1. Методологічні образи науки в аргументах постпозитивізму
- 4.2. «Спонтанна» аргументація в «анархічній епістемології»
- 4.3. Аргументація достовірного знання в «прагматичному аналітизмі»

## Розділ 4

### ЛОГІКА АРГУМЕНТАЦІЇ В МЕТАМЕТОДОЛОГІЯХ «ФІЛОСОФІЇ НАУКИ»

Наразі, в епоху торжества науки і технологій, кожна філософія, що прагне до об'єктивного знання про реальність, повинна охоплювати у сфері свого аналізу еволюціонізм, когнітивізм, синергетику та інші епістемологічні претензії, щоб побудувати універсальні моделі пояснення буття. Увага до них зумовлена зростанням авторитету філософії науки, що виступає не лише у ролі методології метадослідження науки, а й вивчає міждисциплінарні аспекти традиційних філософських проблем. Утворення міждисциплінарних підходів змінює традиційний розподіл сфер компетенції між наукою та філософією, а також піднімає питання про об'єкти і предмети їхнього дослідження. Орієнтація філософії науки на подолання наслідків ірраціоналізму та суб'єктивізму, методологічне обґрунтування доцільності зміни наукових теорій закономірно зумовлює розвиток логічної аргументації. Адже вимоги крос-дисциплінарної сфери філософії науки також спровокували кризу в методології науки. Таким чином, для логіки наукового пізнання стає актуальним завдання визначення нових способів аргументації для доказу і ствердження позицій сучасних напрямів методології пізнання.

#### ***4.1. Методологічні образи науки в аргументах постпозитивізму***

В наукоцентричній традиції філософії науки носієм раціональності виступає сама наука. Тому раціональність аргументується спеціальними логічними дослідженнями універсальних стандартів процедури обґрунтування знання, що орієнтована на канони експериментальної методології. У культурологічній традиції філософії науки носієм раціональності є не наука, а культура в цілому, зокрема в оприявленні своєрідності пропозицій етики, феноменологічному та герменевтичному аспектах філософії науки. Ця раціональність осмислюється насамперед в контексті філософського аналізу науки. «Розумність» обґрунтовуючих та доказових процедур системи аргументації втрачає свій абсолютний, позачасовий характер і відповідає «історично мінливим, відносним ідеалам і нормам науковості».<sup>1</sup>

Цілісний, адекватний істинам пізнання і реальності образ науки формується історичною школою філософії науки, основним предметом вивчення якої постає динаміка наукового знання. Наразі мало хто задовольняється уявленням про можливість абсолютного знання, яке перебуває раз і назавжди в досягнутому стані «спокою». Вже *К. Поннер*, на основі того, що наукові теорії не є тотожними і можуть бути не співмірними, вбачає в цьому їх порівнюваність, а тому можливість для розвитку. «Передбачаючи, що істинний зміст і хибний зміст двох теорій  $t_1$  і  $t_2$  порівнювані, можна стверджувати, що  $t_2$  ближче до істини або краще відповідає фактам, ніж  $t_1$ , якщо і лише якщо має місце одна з двох умов: а) істинний, а не хибний зміст  $t_2$  переважає істинний зміст  $t_1$ ; б) хибний, а не істинний зміст  $t_1$  переважає хибний зміст  $t_2$ »<sup>2</sup>. Процес порівняння стимулює динаміку зміни наукової теорії, що намагається своїми аргументами довести *К. Поннер*.

Не заперечуючи значущості емпірії як об'єктивно-фактуальної основи знання, представники цього напряму все ж не ігнорують теоретичну навантаженість досвіду, а точніше – неспроможність неопозитивістського «нейтрального» спостереження відносно теорії мови. На основі вищесказаного ідентичність логічного статусу теоретичного та емпіричного перекреслює коректність процедур, які співвідносять ці рівні знання у якості достатньої основи раціональності. Вагомим виявляється історичний контекст. Темпоральна реальність науки, що фіксує відомі принципи опису емпірії, заперечує осмисленість процедур співвіднесення теорії та досвіду як основи раціональності. У результаті історичного розвитку найважливішим конституентом раціональності постає буття науки, а не навпаки – попередні логічні правила визначають методологічні рішення. Відповідно до цього наукова діяльність відтепер раціональна лише в межах певного історичного типу науки, а не є проявом «універсального алгоритму науковості»<sup>3</sup>.

Разом із тим мінливість і рухомість незмінних раніше логічних нормативів провокує крайній «історизм», «розірваність» самодостатніх методологій із відповідними стандартами рішень. Інакше кажучи, в межах «історичних метаметодологій», що виникли внаслідок усвідомлення помилкових аргументів логічного позитивізму відносно нехтування конкретними особливостями реальної наукової діяльності, специфіки окремих наук, сформувався невідповідність формальних теорій «підтвердження та пояснення» реальному історичному розвитку наукового знання. «По-перше, – вказують *І. С. Добронравова*, *Т. М. Білоус*, *О. В. Комар*, – існувала небезпека історичного партикуляризму, до якого могло призвести (та часом призводило) дослідників науки надмірне захоплення історією науки. По-друге, занадто критичне ставлення до логічного позитивізму спричинило радикальну відмову від створення

ргіог теорії раціональності, яка передбачалася в цій традиції<sup>4</sup>. Така відмова виявлялася своєрідним «раціоналістичним інтуїтивізмом». Окрім того, під сумнів було поставлено сам проект методології та статус філософії науки.

На основі такої ситуації, в історичних метаметодологіях було проголошено, що завдання філософії науки полягає у реконструкції «внутрішньої» історії науки на противагу аісторичному трактуванню науки в логічному позитивізмі. Аргументувалося, що філософи досі продовжують займатися «раціональною реконструкцією» наукового знання, однак їхні дослідження сфокусовані вже не на формальній структурі наукового знання, а на історично залежних типах методологій та онтологій наукового знання. Представники історичної школи доводили, що філософія науки має визначитися не на упереджених філософських чи семантичних припущеннях, а на реальному історичному матеріалі розвитку наукового знання. Вивченню мають підлягати «історично специфічні» риси наукової практики, які нехтувалися традицією логічного позитивізму. Таким чином, програму історичних «метаметодологій» було спрямовано на вирішення «проблеми несумірності зміни значень». Ключовою для всіх версій цієї програми є ідея, що «діахронічна оцінка за допомогою апеляції до метарівневого критерію допоможе відновити раціональність оцінки теорій та дослідницьких програм»<sup>5</sup>.

Прибічники історичного підходу у філософії науки «не стільки прагнуть відшукати у попередній науці неминущі елементи, які збереглися до сучасності, скільки намагаються відкрити історичну цілісність досліджуваної ними науки у той період, коли вона існувала»<sup>6</sup>, – вказував Т. Кун. Разом із тим теоретичне відтворення наукового прогресу, як і будь-якого іншого аналізу, є несумісним з диференціацією цілісності та прийняттям надмірності деталей. Зрозуміти потрібну траєкторію можна не лише абстрагуючи та ідеалізуючи певну загальну консолідуючу систему, а й логічно обґрунтовуючи інші можливі способи пошуку істини в науковому пізнанні.

Потрібно зазначити, що в наукоцентричних дослідженнях проблем філософії науки К. Понпер, відштовхуючись від критики верифікації (а ширше – індуктивізму в цілому), аргументує раціональний розвиток науки методом «спроб і помилок» з елімінацією фальсифікованих теорій. «Альфа» і «омега» методології К. Понпера – це феномен теорії як сукупності універсальних висловлювань і положень, що належать до всіх елементів цього класу. Для нього народження людини було народженням теоретичної людини. Далі, у контексті своєї методології, К. Понпер демонструє змістовний процес розвитку наукового знання, що призводить до заміни старої проблеми новою. Його аргументом постає теза, що розвиток наукового знання починається не з теорії, а з

проблеми. Ми починаємо з проблеми  $P_1$  в рамках  $T_1$ , а потім переходимо до  $P_1$  в рамках  $T_2$  і т. д. «Винахід нової теорії – багатоступеневий, а не одноактний процес. Про нього кожний учений може розповісти дуже багато»<sup>7</sup>.

Видатне досягнення *К. Поппера* полягає в тому, що він першим усвідомив справжнє значення двох основоположних методологічних принципів: теоретичної відносності та розвитку наукового знання. У змісті неопозитивізму ці принципи не мають розумної альтернативи, а тому аргументи *К. Поппера* були більш вагомими, ніж міркування його опонентів.

Як показали дослідження, проблемність ситуації викликана еволюцією (переходом) неопозитивізму в постпозитивізм, що спричинило «розмивання» демаркаційної межі, що відокремлювала науки від інших форм людського знання. Основну роль в цій ситуації відіграла постпозитивістська концепція історика і методолога науки *Т. Кюна*. Філософ осмислив розвиток науки як шерег еволюційних фаз і наукових революцій, що сприяють змінам «наукових парадигм». Парадигма – це система орієнтирів наукової діяльності (знання, навичок, норм поведінки), прийнята у конкретному науковому співтоваристві (тобто серед вчених, які працюють в одній сфері досліджень – науковій дисципліні). Для кожного, хто прагне стати членом даного співтовариства, це свого роду «профмінімум», що й формує кунівське визначення парадигми як «дисциплінарної матриці»<sup>8</sup>.

В її контексті об'єднане парадигмою наукове співтовариство становить те соціальне та інтелектуальне середовище, де відбувається трансформація індивідуальної творчості вченого у кінцевий продукт наукової діяльності – нове загальнозначуще знання. Важливим є те, що парадигма містить знання, яке є надіндивідуальним, тобто вільним від суб'єктивного начала, і разом із тим універсальним, оскільки вбирає в себе не лише встановлені наукові істини, але й «міфології епохи». Інтерес до соціального, культурно-історичного контексту науки принципово відрізняв концепцію *Т. Кюна* від неопозитивістської.<sup>9</sup>

Через поняття «наукової парадигми» *Т. Кун* визнав залежність наукового знання у вузькому (позитивістському) розумінні цього слова від знання метафізичного (онтологічного), як від необхідної складової парадигми. Він доводив, що онтологічна компонента парадигми «відповідає» за узагальнене і цілісне уявлення про предметну сферу наукової дисципліни і покликана слугувати відправною точкою під час постановки дослідницьких завдань, формування базових теоретичних ідеалізацій (моделей), логічного обґрунтування та висування наукових гіпотез. Це парадигмальне знання може не завжди усвідомлюватися самими дослідниками, залишаючись «невнимим» і «фоновим».<sup>10</sup>

Концепт «парадигми» в аргументації *Т. Куна* істотно змінює уявлення про системність наукового знання: теорія постає лише одним з компонентів більш об'ємної цілісності. У загальному вигляді парадигма – це «визнані всіма наукові досягнення, які впродовж певного часу дають модель постановки проблем та їх вирішення науковому співтовариству»<sup>11</sup>. За подальшого розшифрування вона виступає дисциплінарною матрицею, що охоплює такі компоненти, як: символічне узагальнення законів науки (математичні формулювання законів); категоріальні моделі, або філософські характеристики природи; цінності, на основі яких реалізується вибір більш досконалої теорії; типові зразки конкретного вирішення проблем.

Концепція *Т. Куна* стосовно ролі та значення парадигми у забезпеченні нормального, кумулятивного розвитку науки в період між її некумулятивними «стрибками» – науковими революціями – стала переконливим аргументом для створення нової методологічної орієнтації в науковому пізнанні. Керуючись парадигмою, вчені приходять до «нормальної» науки, стандарти якої дозволяють вирішити низку нових проблем, причому максимально успішно. Однак з часом зростає кількість невирішених проблем, це призводить до кризи, з якої можна вийти, відмовившись від існуючої парадигми і поставивши завдання перейти до нової. Приймається та парадигма, яка дозволяє досягнути найбільшого успіху. Вибір нової парадигми визначається у вирішальній мірі максимами, нормами і цінностями. Свій головний висновок про те, що вибір парадигми визначається цінностями, *Т. Кун* аргументує поведінкою представників конкуруючих парадигм, які ніколи не переслідують одні і ті ж цілі. Вони керуються різними гіпотезами, методами, допущеннями, тому бачать речі по-різному і говорять на різних мовах. Звідси висновок: «теорії неспівмірні».<sup>12</sup>

З точки зору *В. Л. Хрорової*, механізм зміни наукових революцій *Т. Кун* не реконструює. Аналізуючи процес зміни парадигми, він свідомо дотримувався феноменалістської точки зору, залишаючи поза безпосередньою увагою питання: чому відбувається зміна парадигми? Учений досліджує питання: як відбувається зміна парадигми? Відкинувши властиве неопозитивізму наївно-кумулятивістське уявлення про науку, *Т. Кун* виявляє аналогії між історією науки та історією метафізики, що руйнує усталені стандарти демаркації. Зміна систем в обох сферах не схожа на «неперервно-прогресивний» процес накопичення знання. Точніше, це «процес спростування застарілих теорій новими, що супроводжується розривом смислових комунікацій, неспівмірністю і неспівставленістю світоглядів, породжених до- і післяреволюційними парадигмами»<sup>13</sup>. Таким чином, наука постає не послідовним накопи-



ченням істини, а дискретним процесом, пов'язаним з революційними переривами комунікативного поступу.

Проте, на нашу думку, *Т. Кун* у своїх дослідженнях був далекий від аналогій між наукою і метафізикою, від того, щоб зводити філософське знання в «статус наукового»: він лише вказував на безперспективність спроб провести чітку межу між «строгою» наукою і «нестрогою» філософією. Однак сама методологія розмислу, репрезентована *Т. Куном*, знайшла продовження як серед прибічників його аргументів, так і серед противників. Для подальшого розвитку методології наукового пізнання, яку здійснювали представники філософії науки, більш важливою виявилася концепція *І. Лакатоса*, послідовника, скоріше, *К. Поннера*. Розвиваючи його ідеї, *І. Лакатос* пропонує новий варіант «втонченого» фальсифікаціонізму, однак з відмовою від нормативної вимоги елімінації гіпотез, які не пройшли «перевірку досвідом»<sup>14</sup>.

Вплив *І. Лакатоса* на розвиток методологічного мислення у науковому співтоваристві було зумовлено низкою обставин. По-перше, на відміну від *Т. Куна*, в якого роль парадигми у науковій діяльності була досить пасивною, *І. Лакатос* в якості еквіваленту парадигми обґрунтовує «жорстке ядро» самої науково-дослідницької програми, що постає головною одиницею аналізу наукових знань. У такій ситуації, доводить *І. Лакатос*, теоретичному знанню залишилась службова роль «теорії захисного поясу науково-дослідницької програми»<sup>15</sup>.

По-друге, *І. Лакатос* (на відміну від *Т. Куна*) вважав, що в одній науковій дисципліні може співіснувати декілька конкуруючих між собою науково-дослідницьких програм. Іншими словами, одні і ті ж факти, або факти, що належать до однієї і тієї ж предметної сфери, можуть отримувати різні теоретичні пояснення, які рівносильно претендують на істинність і визначаються логічно вивіреними і науковими. Прогрес в науці, доводить *І. Лакатос*, постає як «розмноження конкуруючих дослідницьких програм»<sup>16</sup>.

По-третє, *І. Лакатос* усвідомлено вибудовував власну позицію компромісною відносно позитивістської традиції. Він не відмовляється від звичної для методолога нормативної функції, а в оцінюванні наукових знань віддавав пріоритет емпіричним критеріям. Постпозитивістська специфіка виявила себе в аргументації необхідності вибору об'єкта оцінки (послідовні ряди теорій, об'єднані в науково-дослідницькі програми замість окремих теорій), а також в доказі того, що конкуренція і суперництво різних науково-дослідницьких програм здійснюється впродовж тривалого часу. Характеризуючи свою власну концепцію, *І. Лакатос* стверджував, що в ній «критика не вбиває – і не повинна вбивати – так швидко, як це уявлялося *Понперу*. Негативна, руйнівна критика, подібно “спростуванню” або доказу суперечливості не усуває

програму. Критика програми є тривалим, суперечливим процесом, а до програм, що зароджуються, потрібно ставитися поблажливо»<sup>17</sup>.

Аргументи *І. Лакатоса* щодо необхідності нового розуміння структури і розвитку наукових знань суттєво змінили напрям методологічних досліджень. Замість традиційної аргументації щодо важливості визначення предмету і методу, операціональності та верифікації на передній план вийшли дослідження, в яких існуючі наукові школи і теорії почали переосмислюватися як наукові, науково-дослідницькі програми (парадигми). Зародження та еволюція таких програм було поставлено під аналіз історико-методологічної реконструкції, охоплюючи намагання відтворення їх «жорстких ядер» та інших компонентів, оцінки наукової продуктивності (прогресивності).<sup>18</sup>

У результаті методологія знову повернула інтерес наукової спільноти до змісту наукового знання. Відбулося взаємне зближення методологічних та історико-наукових досліджень. Методологічні концепції стали використовуватися для пояснення логіки розвитку наукової думки, а історія пізнання стала свого роду «полігоном» для перевірки методологічних рефлексій. Також змінилася роль вченого як методолога, який насамперед став дослідником. Якщо раніше філософія науки «озброювала» його своєрідним кодексом «поведінки вченого», за допомогою якого він «судив», чи гідна та або інша теорія вважатися науковою, то тепер та ж філософія науки надала йому інструментарій нових аргументів для аналізу наукових знань. Необхідно підкреслити, що особливе значення у такій ситуації мала концепція *І. Лакатоса* про співіснування конкуруючих науково-дослідницьких програм. У ній філософ поставив під сумнів «стару» і «зручну» догму, згідно з якою, за наявності в одній науковій сфері різних теорій, усі вони, окрім однієї, «приречені» бути хибними. Це був крок до плюралізму в усіх наукових теоріях.<sup>19</sup>

Сутність своєї плюралістичної орієнтації *І. Лакатос* послідовно аргументує тим, що для виокремлення «жорсткого ядра» є лише один спосіб – визначити інваріанти тих теорій, які обрані для логічного аналізу. Припустимо, ви визначили, що у трьох, наприклад, економічних теорій  $T_1$ ,  $T_2$ ,  $T_3$  використовуються такі положення: а) основні економічні параметри інтерпретуються як граничні величини; б) вважається, що на ринку існує рівновага, яка співпадає з «оптимумом» за *В. Парето*; в) використовується модель раціонального висновку. Однак існують і відмінності між теоріями: у  $T_1$  допускається, а у  $T_2$  не дозволяється приватна власність на ресурси; в  $T_3$  розглядається теорія міжнародної торгівлі, про яку немає мови в  $T_1$  і  $T_2$ . До того ж, кожна теорія має видатних і відомих прибічників, кожний з яких по-своєму аргументує власну позицію стосовно багатьох положень, використовуючи різні спрощуючі прийоми («допустимо, що...»). Таким чином, положення а),

б) і в) утворюють «ядро», а спектр думок, аргументів, допоміжних гіпотез, об'єктів дослідження становлять «оболонку» ядра цієї науково-дослідницької програми.<sup>20</sup>

У концептуальних міркуваннях *І. Лакатоса* можна виокремити два важливі моменти: аргументація необхідності цілісності структури науки; аргументація необхідності акцентувати увагу на архітектоніці кожної окремої науки. Доведено ідею, що кожна окрема теорія обов'язково входить в кластер «старої», є не лише новою, але й продуктивною. Не менш цінною є думка про відносну усталеність теорії, що до певної міри здатна витримувати критику, перевірки та фальсифікації.

Разом із тим на ряду з усіма достоїнствами концепції «науково-дослідницької програми» є низка аргументів, згідно з якими, її не варто вважати теорією історії науки. По-перше, наявність науково-дослідницької програми не відмінє фундаментального факту, оскільки елементарною концептуальною одиницею науки є саме теорія. По-друге, продуктивне дослідження не повинно обмежуватися науково-дослідницькими програмами (що є укрупненими одиницями теорії), воно змушене звернутися до їх структурних одиниць, якими є теорії. По-третє, поглиблений аналіз обов'язково повинен дійти до динаміки теорій, оскільки у «протилежному випадку він втратить в концептуальній змістовності і фундаментальності»<sup>21</sup>. Як підтверджує логіка наукових досліджень, теорія історії науки виступає двоступеневим процесом: історичний ряд теорій доповнюється їх побудовою.

Такий висновок зумовлено залученням до науково-методологічного дискурсу концепції парадигми, що розширила проблематику філософії науки. Звернувшись до осмислення революційних змін наукових традицій, які порушують спадкоємність в розвитку науки і породжують нову стратегію пошуку, *Т. Кун* спробував експлікувати закономірності розвитку знання на рівні метатеоретичної сфери динаміки цілих структур понятійних формацій. Загалом ця спроба була плідною, оскільки застосування нової логіки і системи нових аргументів дали можливість вперше подати науку в якості соціокультурного феномену, що підлягає впливу як позанаукових пластів культури, так і соціальних факторів. Така позиція сприяла подальшому розвитку методологічного стилю мислення і логічної реконструкції наукового пізнання.

Зазначимо, що ідею *Т. Куна*, взяту в більш широкому контексті, ніж авторський, розвивали інші представники постпозитивізму, що постає в якості нової раціональності. Американський філософ *С. Тулмін*, критикуючи кунівську тезу про неспівмірність парадигм, подає науковий прогрес як еволюцію різних дисциплін. Кожна з них є не лише певним відомим блоком понять і методів, але й організованою множиною ін-

ститутів, соціальних ролей і конкретних людей. Вони використовують вказані поняття і методи як «специфічні і строгі канони для досягнення інституціоналізованих цілей».<sup>22</sup>

Прагнення пояснити як взаємозв'язок і неперервність у науці дозволяє відмежувати одну дисципліну від іншої, так і інтелектуальні зміни, які перетворюють ці дисципліни, *С. Тулмін* досліджує дві протилежні позиції – «абсолютистів» і «релятивістів», усвідомлюючи, що фіксує лише крайнощі. Однак потрібно мати на увазі, що, беручи до уваги усі їх протилежності, вони традиційно роблять однакове припущення: раціональність – це логічність, а бути раціональним означає співвідноситись з єдиною логічною системою.

У конкретному випадку ці крайні позиції, вважає *С. Тулмін*, уособлюють відомі мислителі – логік *Г. Фреге* і філософ, методолог історії *Р. Дж. Коллінгвуд*. Прагненням *Г. Фреге* було чітко розвести психологічний і логічний смисли понять, формальні закони мислення з формальними і описовими «законами мислення», відокремити філософію від історії ідей. В «Основах арифметики» мислитель зазначав: «Те, що відомо як історія понять, насправді є або історією нашого розуміння понять, або історією значень слів». Головне завдання, вирішення якого тривало століттями, полягає в тому, щоб «досягнути знання поняття у його чистій формі, знімаючи всі побічні нашарування, які приховують його від очей розуму»<sup>23</sup>.

Відомо, що в сфері «чистої» математики цей підхід дозволив *Г. Фреге* здобути значних результатів і привабити серйозних послідовників, зокрема *Б. Рассела* і *А. Вайтхеда* з їх «Principia Mathematica», а також *Ф. Клейна*, *Дж. Пеано* та інших, які прагнули «обґрунтувати чисту математику чистою логікою», а може навіть перетворити все природознавство в «єдину логічну систему». Однак *С. Тулмін* ставить питання: чи не подавляється в такому разі культурна різноманітність концепцій, стандартів і критеріїв універсальними, формалізованими прийомами та ідеями? Подібні складності очевидні, оскільки «аналізуючи наші стандарти раціонального судження в абстрактних термінах, ми уникаємо (це вірно) безпосередньої проблеми історичного *релятивізму*; але це вдається нам лише ціною її заміни проблемою історичної *релевантності*»<sup>24</sup>.

Отже, за допомогою абстрактного підходу *Г. Фреге* не звільняється від проблеми «культурно-історичної релевантності». Як і раніше не вирішено питання: чи може формальний аналіз бути застосований до «аргументів реального життя, виражених в історично існуючих поняттях»? Потрібно зазначити, що «фатальна слабкість *Фреге* у ставленні до історії і психології». Виявляється, що до «найкращого вибору ми ніколи не приходимо лише на логічних основах, тобто за допомогою формально-

го висновку», а в цілому «абсолютистська реакція на багатоманітність наших понять звільняється від складності історії та антропології ціною іррелевантності»<sup>25</sup>, – стверджує С. Тулмін.

З точки зору Л. А. Мікешіної, останній висновок С. Тулміна є важливим не лише для оцінки підходу Г. Фреге, але й усіх абстрактно-логічних і абстрактно-гносеологічних традиційних побудов. При цьому головною є «чистота» понять і принципів всередині абстрактної системи «світу теоретизму», але не враховується іррелевантність, недотичність абстрактних стандартів, принципів, результатів до реальної пізнавальної діяльності та знання. Зрозуміло, що формально-логічний або абстрактно-гносеологічний підходи володіють евристичністю і високою когнітивною значущістю. Однак уся теорія та філософія пізнання не зводиться до цих підходів, а тому не доцільно вважати «легітимними» і «науковими» лише їх аргументи, звільняючись «від складностей історії та антропології»<sup>26</sup>.

Звернення С. Тулміна до «Нарису метафізики» Р. Дж. Коллінгвуда є «явними і старанними» аргументами на користь релятивізму. На відміну від аксіоматичних структур у системі передбачень або припущень (presuppositions), яку розглядає Р. Дж. Коллінгвуд, логічні відношення між останніми – це відношення значення, а не істинності. Вони співвідносяться як припущення з впливаючими із них питаннями, а істинність загальних принципів та окремих висловлювань не детермінують один одного. «Вузькі» і специфічні поняття є дієвими лише там, де релевантні та застосовані більш загальні поняття і принципи. Таким чином, кожна з наук покладається на низку наявних допущень, що передбачаються, і кожне з понять постає як відносне, оскільки залежить від більш загальних понять, принципів, а головне – від припущень (передбачень), які на «кінцевому» рівні постають «абсолютними» і незалежними. Відмова від набору цих абсолютних «припущень-передбачень» означає зміну образу думок в цілому. Таким чином, залишається невідзначеним на якому рівні припущення стануть відносними.<sup>27</sup>

З системи аргументації Р. Дж. Коллінгвуда впливає, як вважає С. Тулмін, «той безсумнівний факт, що наші раціональні стандарти частково залежать від історичного контексту суджень (те, що названо «багатоманітністю» або «відносністю» понять), приймається як основа для того, щоб обмежити раціональне порівняння одним певним історичним контекстом. Приймається той факт, що історична відносність призводить до історичного релятивізму: необхідність в тому, щоб «обмежувати раціональне судження відношеннями, які мають силу всередині контексту»<sup>28</sup>.

Отже, Р. Дж. Коллінгвуд виявив проблему концептуальної динаміки і навіть сформулював її, але відповіді, по суті, не дав. Зазначаючи «дій-

сно філософську проникливість» англійського мислителя, *С. Тулмін* не сприймає обговорення проблеми концептуальної динаміки у термінах «причини» і «наслідку», а також не погоджується з його «філософським релятивізмом», що стоїть за невиконуваною вимогою, щоб кожна епоха організовувала мислення навколо самодостатніх «плеяд припущень». Головна помилка *Р. Дж. Коллінгвуда* (як і *Г. Фреге*), як доводить *С. Тулмін*, полягає в тому, що він підкорюється впливу «філософського культу систематичності»: аксіоматичній системі припущень, або системі понять, що утворює припущення. Рациональне ототожнюється з логічним, тоді як досить часто концептуальні зміни, здійснюючись рационально, не описуються повністю в одних лише логічних термінах і оцінках. Отже, *С. Тулмін* підходить до проблеми рациональності, що тісно пов'язана «не зі специфічними інтелектуальними доктринами, які людина або професійна група сприймає на кожному конкретному етапі часу, але скоріше з тими умовами і образом дій, що готують її до кризи і зміни цих доктрин, коли приходить час»<sup>29</sup>.

Таким чином, *С. Тулмін* послідовно намагається довести, що рациональність науки втілюється не в теоретичних системах, а у процедурах наукового пошуку і концептуальних змін, які призводять до успішного результату. Логічні правила і норми є необхідними для «внутрішньої чіткості формулювань». Вони передбачаються рациональністю, але не вичерпують і навіть не визначають її повною мірою, оскільки рациональність міститься в процедурах «інтелектуальної ініціативи», які керують історичним розвитком і науковим відкриттям. Саме у контексті такої аргументації в епістемології переосмислюються іррациональність і релятивізм *С. Тулміна*, що перестають жорстко пов'язуватись із застосуванням або незастосуванням формально-логічного обґрунтування. *І. Лакатос* погоджувався з тим, що в методології природничих наук повинно існувати щось подібне до історичної *релятивності* (на відміну від *релятивізму*), тому він заперечує концепцію, у якій «загальні наукові стандарти є незмінними і розум здатен пізнавати їх *a priori*»<sup>30</sup>.

Сутністю науки, доводить *С. Тулмін*, є постійна зміна. На думку ученого, до факторів, які забезпечують вибір «пояснювального ідеалу», що є основою відбору (отже, зміни) теорій, належать: «суб'єктивні» – авторитарність, престижність, ціннісна орієнтація; «об'єктивні» – наукова політика держави або інвестуючих корпорацій, пов'язана з відповідними економічними і політичними міркуваннями; фактори «інтелектуального плану», які повинні забезпечити обрану парадигму розумінням максимуму явищ. При цьому вирішальним аргументом для *С. Тулміна*, стає перспективність надання переваги пояснювальній схемі як певної сукупності метатверджень відносно нових або модифікованих понять. У результаті «рациональність природничих наук позбав-

ляється абсолютної основи, вона не пов'язана більше з підтвердженням або спростуванням формальних наслідків теорії, з індуктивною логікою і врахуванням імовірностей»<sup>31</sup>.

Разом із тим потрібно зазначити, що аргументуючи необхідність поєднання когнітивного і соціокультурного аспектів науки, *С. Тулмін* не розкриває механізму їхньої інтеграції, що дозволяє вченому-досліднику раціонально приймати рішення. «Найбільш важливим дефектом в його концепції філософії науки, – вказує *Л. Дж. Коен*, – є її нездатність дати адекватне пояснення раціональності. Навіть, якщо ми уявляємо нові наукові ідеї результатом еволюційного відбору, то все одно прийдемо до необхідності дослідження точних механізмів, якими визначається рівень успіхів ідеї отримання такої еволюційної підтримки. Можливо, кожна дисципліна має власні критерії, що змінюються – власні зразки контрольованого експерименту. Проте цей факт лише підкреслює необхідність визначити певну раціональну структуру, яка є загальною для усіх оцінок такого типу. Аналогічно тому, як менделівська генетика необхідна для розширення нашого розуміння дарвінівської еволюції, так індуктивна логіка необхідна, щоб чітко сформулювати раціональні принципи, що визначають вибір гіпотез на основі контрольованого експерименту»<sup>32</sup>.

У своїх міркуваннях *С. Тулмін* аргументує на користь позиції, що раціональні міркування (фактори), усвідомлюючись вченими, детермінують їхню діяльність і трансформуються у фактори розвитку науки лише остільки, оскільки наукові популяції (концептуальна та інституціональна) відповідають вимогам відповідного («вітального») середовища. Однак у цьому контексті не можна говорити про об'єктивну логіку наукового процесу в прогресивній спрямованості його змін. У результаті задекларована ним ідея стосовно органічного поєднання соціокультурного аспекту наукової творчості з логікою науки не реалізована. Водночас, ігноруючи об'єктивну цілеспрямованість розвитку науки, *С. Тулмін* елімінує в своїх доказах саме поняття істини, заміщаючи його «прагматично-інструментальною доцільністю»<sup>33</sup>.

Проведений аналіз показує, що в історичній школі постпозитивістської філософії науки було поставлено під сумнів питання існування єдиного стандарту раціональності на підставі історичного, соціокультурного аспекту науки. Результатом стало усвідомлення того, що не існує «уніфікованої картини науки» в діахронічному відношенні, не існує методологічної єдності наук. Самі по собі науки роз'єднані, кожна з них є сукупністю значної кількості малих дисциплін, представники яких з плином часу навіть можуть переставати розуміти один одного. Контрастною є ситуація з блискучими успіхами у межах наукової редукції: емпіричних теорій до більш глибоких, феноменологічних до фундамен-

тальних, міждисциплінарного методологічного редукціонізму тощо. У результаті, як зазначають автори монографії «Новітня західна філософія науки» *І. С. Добронравова, Т. М. Білоус, О. В. Комар*, у філософії науки наприкінці ХХ століття «виникає нова тема обговорення, а саме: постає питання про існування уніфікованої картини науки в синхронічному плані. Рубрика отримала назву теми «деуніфікації науки» або «роз'єднання наук» та має декілька рівнів обговорення»<sup>34</sup>. На основі цього постає необхідність розглянути аргументи стосовно вказаної проблеми і з'ясувати, як дискусії стосовно неї впливають на формування нових аспектів обговорення тем філософії науки.

Вступом, або пролегоменами, до дискусії стосовно теми «деуніфікації» можна вважати запропоновану американським вченим *А. Файном* альтернативу до концепцій реалізму, інструменталізму та соціологічного конструктивізму. У запропонованій *А. Файном* альтернативній теорії доводиться, що реалізм і антиреалізм різних форм не ставлять під сумнів наукову практику та результати, а розрізняються лише в своїх подальших інтерпретаціях досягнень успіху науки.

У контексті цих аргументів необхідно визначити зміст предмету «реалізму» на сучасному етапі філософії науки. «Наївний реалізм» – це вираження віри в те, що наука дає нам істинну картину реальності. Однак умовою функціонування реалістичної позиції вченого відносно його власних цілей є витончені, стилізовані формулювання позиції, що і намагається забезпечити історія науки. Для визначення позиції наукового реалізму *Д. Паніньо* запропонував кон'юнкцію двох тез. Перша – теза незалежності: наші судження відповідають у своїй істині фактам світу, який існує незалежно від нашого знання. Друга – теза знання: ми можемо знати, які з наших суджень є істинними. Відповідно дві альтернативи реалізму визначаються запереченням однієї з цих тез.<sup>35</sup> Верифікаціоністська версія анти-реалізму заперечує тезу про незалежність світу, відкидаючи будь-яке поняття світу, що виходить за межі нашого сприйняття, як суперечливе поняття.

Варто зазначити, що проблема «реалізму/антиреалізму» перебуває в просторі теоретичної уваги представників філософії науки. Так, англійський логік, філософ і математик *М. Дамміт* зазначає, що анти-реаліст не прагне конструювати світ з даних відчуттів у стилі феноменалізму. Для анти-реаліста наші судження не можуть відповідати умовам, які лежать за межами наших можливостей перевірки. Автором концепції «внутрішнього реалізму» є *Х. Патнем*, якого відносять до «різновиду ідеалізму»<sup>36</sup>. Вищезгаданий американський філософ науки *А. Файн* запропонував зараховувати «внутрішній реалізм» *Х. Патнема*, «епістемологічний біхевіоризм» *Р. Рорті* та «семантичний реалізм» *П. Хорвіча* до «постреалістичної натуралістичної онтологічної установки»<sup>37</sup>.



Отже, значення терміну «реалізм» є неоднозначним, оскільки залежить від його вживання або використання тим чи іншим філософом. Стратегія захисту реалізму (реалістичної позиції) ґрунтується на *абдуктивному методі аргументації*. Як відомо, абдукція – це метод винайдення гіпотез або виведення до кращого пояснення. У сучасній методологічній літературі, як вважає *І. С. Добронравова та її співавтори*, виділяють три найбільш вагомні аргументи на користь реалізму. Перший – *аргумент від уніфікації*: реаліст посилається на очевидний факт з історії науки, а саме постійне прагнення вчених дійти до об'єднання наукового знання, зокрема поєднати різномірні теорії в одну, аж до «єдиної теорії всього». Другий – *аргумент від пояснення*: наука пояснює явища природи, постулюючи різноманітні неспостережувані механізми та об'єкти. Таке пояснення має сенс лише тоді, якщо такі об'єкти та механізми дійсно існують. Третій – *аргумент від передбачення*: апелює до факту успішності нових, неочікуваних раніше передбачень. Як відомо, у процесі пізнання на основі теорій постійно виникають нові передбачення. Хоча «підтвердження таких передбачень можливе лише тоді, коли теорії є істинними».<sup>38</sup>

Необхідно зазначити, що вказані аргументи є переконливими не для всіх. Вони досить часто постають предметом критики, обговорення, висунення контраргументів, що засвідчує актуальність проблеми реалізму/антиреалізму в дискурсах філософії науки. Зрозуміло, чому *А. Файн* прагне створити альтернативу цій актуальній проблемі: фактично він запропонував нову настанову, яку назвав «натуралістичною онтологічною настановою». З точки зору вченого, така настанова може бути прийнята і філософами, і природознавцями, погляди яких відносно наукових теорій можуть відрізнятися. На рівні такої настанови і можливе «досягнення консенсусу».<sup>39</sup>

Потреба у консенсусі зумовлена фактом постійних дискусій, які проводять вчені. Так, реалісти вважають, що мова має конструюватися з «кореспондентною» теорією істини, через що постулюють концептуалізовану істину як мету, яка найкраще надає смисл науковій практиці. «Внутрішній реалізм» покладається на істину в прагматичній версії, відповідно до якої істина скоріше є тим, що вказує на завершення наукового дослідження. Водночас конструктивні емпіристи вимагають для науки емпіричної адекватності; анти-реалісти заперечують значення для науки пояснювального апарату. Критикуючи альтернативні глобальні програми інтерпретації науки, *А. Файн* розгортає свою аргументацію в двох етапах. Спочатку вчений аргументує непереконаливість та упередженість кожної з альтернатив. Далі він доводить, що насправді жодна з цих інтерпретацій може бути і непотрібною, адже довіру до наукової практики можна сформувати і без таких інтерпретацій. Учений

обґрунтовує положення про те, що довіру до науки не потрібно плутати з некритичним визначенням авторитету науки. «Натуралістична онтологічна настанова» демонструє «толерантне ставлення до всіх тих переконань, до яких наука ставиться толерантно»<sup>40</sup>.

Аналіз показує, що в основі аргументації *А. Файна* лежить логічна максима *Д. Гілберта*: «Метатеоретичні аргументи повинні задовольняти більш строгим вимогам, ніж ті, що покладені в аргументації теорії, що під питанням, оскільки інакше значимість міркувань про теорію є просто строгою»<sup>41</sup>. Ключовим пунктом програми *Д. Гілберта*, яку було розроблено в зв'язку з кризою в основах теорії математики, стала пропозиція забезпечити обґрунтування математики за допомогою використання лише строгих та надійних, перевірених методів. Таку максиму в дискусії стосовно наукового реалізму в якості аргументу пропонує і *А. Файн*.

Аргументація на користь реалізму здійснюється у напрямі від успіху науки до можливості (необхідності) пояснити такий успіх у реалістичній манері. У такій ситуації, вважає *А. Файн*, можна виокремити два рівня аргументації. Перший – «рівень підстави»: акцентуються конкретні позитивні аспекти науки, пояснити які можна лише з реалістичної позиції. Серед них варто назвати такі: нові підтверджені передбачення, уніфікація розрізнених феноменів та сфер дослідження, успішні переходи від однієї теоретичної моделі до іншої. Другий рівень аргументації – «методологічний»: розвиток науки демонструє, що наукові методи, втілені в науковій практиці, є ефективним засобом. У такому разі пояснити, чому використання цих методів сприяє успіху науки, можна лише за припущення реальності об'єктів, якостей, відношень, процесів, що фігурують в добре обґрунтованих наукових теоріях.<sup>42</sup>

Як зазначає *І. С. Добронравова*, критичні зауваження *А. Файна* стосовно першого рівня аргументації наступні. Анти-реалісти віддають належне систематизації та когерентності, що забезпечують наукові пояснення. Однак вони також заперечують епістемну необхідність істинності наукових пояснень та існування сутностей, що фігурують в пояснювальних принципах. Якщо зробити припущення, що вони праві, і таких сутностей дійсно не існує, а пояснення справді не є істинними, а лише емпірично адекватними, тоді «звичайні абдуктивні методи, які ведуть нас до “гарного” пояснення (навіть до “найкращого пояснення”), не можна вважати такими, що приводять навіть до наближення до істини»<sup>43</sup>. Проблема у тому, що реаліст у своїй аргументації використовує традиційного типу абдуктивне виведення. Реаліст упереджено припускає, що значення пояснювальних гіпотез полягає в тому, що вони надають істинність нарівні з пояснювальною ефективністю. Максима *Д. Гілберта* вимагає в аргументації на користь реалізму використовувати

ти методи, що є «більш строгими, ніж ті, що вживані в звичайній науковій практиці»<sup>44</sup>.

На другому рівні аргументації – методологічному – також досягається подібний результат, але за умови, якщо поставити питання про статус самої гіпотези реалізму, яка створена для пояснення експериментальної практики. Дана гіпотеза орієнтує на те, що прийняті наукові теорії є наближенням до істини, де «апроксимація до істини розуміється як екстра-теоретичне відношення між теорією та світом. Отже, для того, щоб подолати сумнів стосовно реальності відносин, що постулюють пояснювальні гіпотези, учений вводить нову пояснювальну гіпотезу (реалізм), яка сама постулює таке ставлення (апроксимацію до істини)»<sup>45</sup>.

Продовжуючи шукати можливих кандидатів на процедуру, що відповідно з вказаною максимом (Д. Гілберта) є більш строгою, аніж звичайна абдукція, А. Файн робить висновок, що жодна з відомих процедур не може забезпечити «неупередженість» реалістичної аргументації. На прикладах найбільш відомих і успішних теорій ХХ століття мислитель показує, що прогресу в науці сприяла саме антиреалістична настанова. Наприклад, А. Ейнштейн зробив усі свої відкриття у період «махізму», тобто позитивістського типу анти-реалізму, а тому його подальший «реалістичний» період є показово «непродуктивним». Використовуючи зауваження Я. Хакінга, згідно з яким, один із способів зрозуміти квантову механіку – це зайняти ідеалістичну позицію, А. Файн спекулюючи з цього приводу, пропонує в якості мотивації анти-реалізму Н. Бора та його прихильників з цього питання розуміння небезпеки пошуків реалістичної інтерпретації квантової механіки як «кінця науки». Вона полягає у тому, щоб знайти реалістичну інтерпретацію – це і буде означати знайти її справжнє «розуміння». Квантову механіку потрібно прийняти на інструментальному рівні заради прогресу в науці, відмовитись від подальших пошуків її реалістичної інтерпретації як «дорогого і непотрібного підприємства»<sup>46</sup>.

Як показують автори монографії «Новітня західна філософія науки», коментуючи А. Файна, визнання помилки, якої припускаються і реалісти, і анти-реалісти, коли додають метафізичне питання про природу істини та реальності до множини положень, яку вони поділяють в інтерпретації науки, є виходом із ситуації, що склалася в нескінченних дискусіях щодо реалізму. Довіра до науки виникає тоді, доводить А. Файн, коли ми приймаємо «локальний контекст» наукової практики та критичне налаштування, що забезпечують нас усім необхідним для того, щоб виносити кваліфіковані, інформовані та обмірковані судження в дискусії про науку та наукові проблеми. Таку позицію А. Файн аргументує тим, що як природна мова утримує в собі мета-мову, так і наука утримує в собі всі можливості «метарівневої дискусії про неї».

Наука не потребує жодної філософської метанауки, і як у ситуації у мовою, в науці застосування предикату «істина» зумовлено локальним контекстом, тому не потребує «вищого» критерію або «контексту».<sup>47</sup>

У результаті, оскільки *А. Файн* наголошує на історичному характері науки, що запобігає можливості визначення певної єдиної сутнісної природи або мети, то його концепція являє деуніфіковану модель науки. У кожний конкретний момент наявні знання можуть змусити переоцінити увесь характер попередньої наукової практики. Окрім того, ми ніколи не знаємо наперед, «куди підемо та куди ми прийдемо». Дійсно, наукові теорії (наука) еволюціонують, відчуюючи на собі вплив «ідеологів раціональності та інтелігібельності» як історично зумовлених «матриць розуміння». Те, що не відповідає останнім, сприймається як аномалія, усунення якої «стимулює науковий пошук».<sup>48</sup> У такому контексті сама аргументація має метафізичний характер. Очевидно, саме з цих причин *А. Файн* наголошує, що він пропонує не артикульовану філософську концепцію, а настанову, тому труднощів, з якими стикається «анти-філософська» філософія, вдається уникнути.

Подальшу аргументацію та інші мотивації проти уніфікованого підходу до науки, показують автори книги «Новітня західна філософія науки» *Я. Хакінг* та *Н. Карпайт*. У праці «Репрезентація та втручання» *Я. Хакінг*, аналізуючи дискусії між реалізмом та анти-реалізмом, робить висновок, що відсутність переконливих аргументів з кожної сторони можна пояснити їх винятковою увагою до теоретичних репрезентацій науки. Виявляється, що практично увесь час інтерес філософів науки привертало лише науковій теорії. Однак за уважного погляду на реальне функціонування науки з'ясовується, що «експеримент живе своїм власним життям»<sup>49</sup>. Отже, ретельне вивчення експериментальної практики науки може призвести до зовсім нетривіальних результатів у філософії науки. *Я. Хакінг* вказує, що історія науки містить різні приклади співвідношення теорії та експерименту: іноді теорія стимулює експериментальну діяльність, іноді експеримент стимулює теоретизування, іноді існують «щасливі зустрічі», а також є значна кількість експериментів, що «очікують на свою теорію».<sup>50</sup>

Важливим є те, що експериментатори також створюють феномени, що пояснюються науковими теоріями. Природа сама по собі занадто «заплутана» та складна, тому лише *продумане, сплановане втручання* дозволяє виявити регулярності, що допомагають її розуміти та передбачати. У цілому визнання автономії експерименту, експериментальної діяльності сприяє поглибленому розумінню науки та забезпечує більш гнучку методологію, ніж уніфікований погляд.

Таким чином, аналіз поглядів видатних представників історичної школи у філософії науки виявив систему їх аргументації щодо пробле-

ми емпіричного і раціонального способів отримання знання. Критичні зауваження і докази стосовно методології наукового пізнання, репрезентованої історичною школою, показали її прагнення проникнути в цілісність наукового процесу, враховуючи його різні аспекти. Для цього застосовується різна аргументація.

Кожний із описаних напрямів філософії науки демонструє свою логіку доказу, хоча істиною у вищій інстанції не володіє. На основі цієї причини потрібно звернутися до науково-теоретичної аргументації філософії науки, розгортаючи її таким чином, щоб враховувати усі досягнення різних теорій. Таким чином, можна сформулювати основні принципи філософії науки, що репрезентують теоретико-методологічний лад філософії науки у більш цілісному, проблемному і критичному вигляді. Виокремлені принципи можна вважати аргументами, за допомогою і на основі яких обґрунтовують методологічний синтез наукових знань.

Виокремлення принципу єдності науки і філософії науки дозволяє, по-перше, уникнути заперечення філософії науки, по-друге, поставити на її місце метафізику, міркування якої не співмірні з даними конкретної науки. Принцип теоретичної відносності знання доводить концептуальність кожного знання. Недооцінка потенціалу цього принципу призводить до ігнорування теорії. Однак, як відомо, кожна теорія має справу з концептами, тобто різного роду поняттями, що переходять від однієї теорії до другої. Оновлення «понятійного арсеналу науки досягається насамперед за переходу до нової теорії ( $T_1 \rightarrow T_2 \dots$ )»<sup>51</sup>, – підкреслює *В. А. Канке*.

Принцип необхідності оцінки знання у контексті науково-теоретичного ладу підвищує увагу до історичності наукового знання та його зростання. Принцип актуальності найбільш розвиненого наукового знання аргументує необхідність керуватися більш досконалою і логічно доведеною науковою теорією. Багатоманітність теорії у складі тієї чи іншої науки зумовлює принцип плюралізму наук. Разом із тим це не відміняє принцип своєрідності тієї чи іншої науки. Невизнання цього принципу в науці призводить до засилля у ній натуралізму, фізикалізму і семантизму. Згідно з принципом істинності, регулятив істини є одним із центральних в організації будь-якої науки. Кожний із наведених принципів є методологічною основою для створення системи аргументів, необхідних для доказу тих чи інших наукових положень та істин.

Таким чином, наукоцентрична традиція постпозитивізму стверджує, що носієм раціональності постає сама наука. Її раціональність засвідчується логічним дослідженням універсальних стандартів процедури, що насамперед орієнтована на аргументацію експериментальної методології. Постпозитивістський образ у соціокультурному аспекті формується

історичною школою філософії науки. Аргументація її представників демонструє мінливість і змінність логічних нормативів, на основі чого вибудовуються концепції парадигми, росту наукового знання, поняття «жорсткого ядра» дослідницьких програм, теорії еволюції «концептуальних популяцій», теорії «деуніфікації» у співвідношенні реалізму та анти-реалізму. Множина підходів виокремила і підкреслила значущість нових логіки і аргументації у доказі нової методологічної позиції або теорії.

#### **4.2. «Спонтанна» аргументація в «анархічній епістемології»**

Аргументація достовірного знання знаходить оригінальне вираження у яскравого представника філософії науки, американського філософа *П. Фейєрабенда*. Вважається, що його концепція найбільш виразно і повно реалізувала можливості методології «історичної» школи у філософії науки. Філософ дотримується загальної орієнтації постпозитивізму. Він усвідомив явну неспроможність неопозитивістської доктрини вирішити проблеми істини у контексті теоретичного та емпіричного, у поділенні словника науки на «теоретичні терміни» і «терміни спостереження». Сам *П. Фейєрабанд*, категорично наполягаючи на радикальному варіанті тези про «теоретичну завантаженість» досвіду та розвиваючи положення *Т. Куна* про неспівмірність конкуруючих теорій, обстоює власну позицію, що отримала назву «методологічного анархізму».<sup>52</sup>

Для більш повного розуміння сутності аргументації *П. Фейєрабенда* в обґрунтуванні ним своєї позиції необхідно уточнити смисл поняття «теоретична навантаженість досвіду». Під ним розуміється те, що навіть безпосередні констатації не містять «чистого» чуттєвого споглядання, оскільки воно завжди «пронизане» мисленням. «Навіть наш досвід, який отримуємо з експериментів і спостережень, – вказує *К. Поппер*, – не складається з “даних”. Скоріше він складається зі сплетіння здогадок-припущень, очікувань, гіпотез тощо, – з якими пов’язані прийняті нами традиційні наукові та ненаукові знання та забобони. Такого явища як чистий досвід, отриманий у результаті експерименту або спостереження, просто не існує. Не існує досвіду, що не містить відповідних очікувань і теорій. Немає жодних чистих “даних” і емпіричних даних “джерел знання”, на які можна було б спертися у процесі проведення нашої критики»<sup>53</sup>. Отже, надання аргументованих доказів.

Таким чином, досвід починаючи з самого простого спостереження та закінчуючи складним експериментом, завжди має теоретичну складову і у цьому розумінні не є «чистим». На нього впливають певні тео-

ретичні очікування, котрі він не може підтвердити або спростувати, та мова, у термінах якої фіксуються його результати, а також постійно присутня інтерпретація наявного, без якого не може існувати пізнання і аргументація його істинності або хибності. Власне, це і спрямувало думки *П. Фейєрабенда*, якого називають винахідником концепції «методологічного анархізму». Як вказував сам мислитель, основним аргументом його «концепції є принцип *проліферації*, що спонукає до створення і розроблення теорій, несумісних із загальноприйнятими точками зору, навіть якщо останні в найвищій степені є підтвердженими і загальноприйнятими»<sup>54</sup>.

Важливим є те, що *П. Фейєрабанд* вбачає смисл раціонального пізнання у співвіднесенні знання і досвіду, хоча підкреслює відсутність будь-яких універсальних основ відповідних співмірних процедур. До того ж, він стверджує, що саме конкретний спосіб застосування логічних процедур визначає норми раціональності у науковому пізнанні та його аргументації. Справедливо підкреслюючи історичність не лише наукових ідей, теоретичних понять, емпіричних фактів, але також норм та ідеалів дослідження, учений порушує характерну для методології філософії та науки проблему наукової раціональності, її темпоральних змін. Однак запропоноване ученим вирішення цієї проблеми є досить своєрідним і не стандартним, особливо з точки зору логіки «лінійного» мислення: «Існує лише один принцип, – стверджує *П. Фейєрабанд*, – який можна захищати за всіх обставинах... Це принцип – все дозволено»<sup>55</sup>.

Категоричність свого твердження *П. Фейєрабанд* доводить з позиції розвитку пізнання та його методів і правил. «Ідея методу, який містить жорсткі незмінні й абсолютно обов'язкові принципи наукової діяльності, – вказує *П. Фейєрабанд*, – зіштовхується зі значними труднощами під час співставлення з результатами історичного дослідження. При цьому визначається, що не існує правила – наскільки би правдоподібним і епістемологічно обґрунтованим воно не здавалося, – яке в той чи інший час не було б порушено. Стає очевидним, що такі порушення не випадкові та не є результатом недостатнього знання або неухважності, яких можна було б уникнути. Навпаки, ми бачимо, що вони необхідні для прогресу науки»<sup>56</sup>. Далі мислитель продовжує: «...Ідея жорсткого методу або жорсткої теорії раціональності заснована на занадто наївному уявленні про людину та її соціальне оточення»<sup>57</sup>.

Однак на противагу цій ідеї, обширний історичний матеріал (якщо не «очистити» його на користь «низьким» інстинктам або в силу прагнення до інтелектуальної безпеки, до ступені «об'єктивності», «історичності») засвідчує, що існує лише одна позиція, яка заслуговує уваги – свобода мислення, визначена принципом «допустимо все», або, як зазначав мислитель, «все дозволено». Цей принцип і повинен виступати

головним аргументом у сучасному пізнанні та мисленні. Можна зазначити, що в певному аспекті цей принцип співмірний з тезою *Ф. Достоевського*, який, на основі проголошеного *Ф. Ніцше* положення: «Бог помер», стверджує: «Якщо Бога немає, то все дозволено». Така позиція породила нову філософію, а також логіку розуміння, діяльності та мислення в соціально-політичному житті.

Варто підкреслити, що аргументи *П. Фейєрабенда* на користь принципу «все дозволено» не означають тотального заперечення методології. Вказаний принцип показує, що будь-яке методологічне правило (навіть очевидне для здорового глузду) має межі, за якими його застосування є нерозумним і заважає розвитку науки. Методологічні правила та норми потрібні і завжди допомагають досліднику: вчений, який переступив певну норму, керується при цьому іншою нормою, так що «норми і правила є завжди».<sup>58</sup> Проблема полягає не в тому, які норми і стандарти методології визнавати, а які – ні, а у ставленні до методологічних рекомендацій та їх використання. У певних ситуаціях одні методологічні норми можна замінити іншими, навіть протилежними. «...Такі події та досягнення, як винайдення атомізму в античності, коперніканська революція, розвиток сучасного атомізму (кінетична теорія, теорія дисперсії, стереохімія, квантова теорія), поступова побудова хвильової теорії світла стали можливими лише тому, що певні мислителі або свідомо вирішили розірвати пута «очевидних» методологічних правил, або випадково порушували їх. Така ліберальна практика є не просто фактом історії науки – вона і розумна, і абсолютно необхідна для розвитку знання»<sup>59</sup>, – стверджував на основі наведених аргументів *П. Фейєрабєнд*.

Таким чином, у кожному конкретному правилі, яким би фундаментальним або необхідним для науки воно не видавалося, завжди можуть виникнути обставини, за яких доцільно не лише ігнорувати це правило, але і діяти всупереч йому.

Загальну для всіх вседозволеність (*anything goes*) *П. Фейєрабєнд* аргументує так: «...Методологічні рішення, які ми приймаємо в конкретних обставинах, скоріше утворюють раціональність, аніж підкоряються попереднім канонам раціональності; вони жодним чином не можуть бути раніше уточнені навіть за допомогою правил формальної логіки»<sup>60</sup>. При цьому формулювання методологічних норм і правил є прерогативою вчених, а не логіків і філософів. Так *П. Фейєрабєнд* вважає, що раціональність наукової діяльності є не проявом наукової діяльності, а скоріше виступає характеристикою процесу дослідження у межах конкретно-історичних типів науки з властивими для них «специфічними» нормами організації знання.



Якщо говорити про «специфічність норм організації знання», яке репрезентує *П. Фейєрабенд*, то вона перегукується з принципом «спонтанності» видатного австрійського мислителя *Ф. фон Гайєка*. Розробляючи основи неоліберальної ринкової економіки, він виділяє головною рисою *спонтанність*, оскільки «не інтелект і розважливий розум дозволили людям піднятися від первісного стану»<sup>61</sup>, а ірраціональні норми і правила моралі. Спонтанний ринковий порядок означає, що свідомий контроль над господарським життям та раціонально спланована соціоекономічна політика, спрямована на отримання певних результатів (повної зайнятості, економічного зростання, боротьби з економічним спадом), є неможливими в принципі. Це пояснюється тим, що політичні та державні діячі не в змозі врахувати і використати весь обсяг знань, необхідний для успішної реалізації економічної чи культурної політики, адже ним володіють в сукупності лише окремі індивіди. «Старий ліберал, – писав мислитель, – який дотримується традиційної віри просто за звичкою... не придатний для наших цілей... Нам потрібні люди, які зіштовхувалися (зустрічалися – *Л. К.*) з аргументами протилежної сторони, спростовували їх та визначали для себе таку позицію, яку вони готові захищати від критичних нападок»<sup>62</sup>. Це цілком зрозуміло, оскільки з позиції «лінійного», або «традиційного» мислення «спонтанність», як і принцип «все дозволено», не можуть бути аргументами у раціональному пізнанні.

Всупереч принципу «вседозволеності», який декларує і доводить *П. Фейєрабенд*, історична мінливість типів раціональності жодним чином не призводить до зникнення всіляких регуляторів пошуку. Так, наприклад, кардинальна зміна канонів пізнання класичного типу на рубежі XIX–XX століть призвела лише до формулювання і наступної кристалізації *Н. Бором*, *А. Ейнштейном*, *В. Гейзенбергом* та іншими *некласичного типу раціональності* з новими ідеалами, нормами, дослідженнями, та новими емпіричними і теоретичними аргументами.

Різні види діяльності учених та результати їх досліджень – наукові теорії – в аргументації *П. Фейєрабенда* реконструюються як логічно неспівмірні. Кумулятивістську модель розвитку науки, що послідовно накопичує елементи, деталі знання, учений вважає «методологічним забобоном», який несумісний з дійсною історією людських відносин. Учений доводить, що оскільки смисл і значення теоретичних термінів визначаються всією сукупністю зв'язків у системі теорії, то вони не можуть бути відокремлені від неї. Тому, наприклад, поняття такого наявного теоретичного цілого не може бути логічно виведене з нової конструкції. Нова теорія дедуктивно не пов'язана з попередньою, але повинна бути логічно спроможною, тобто зобов'язана несуперечливо пояснювати емпіричні дані. Якщо ж це не виконується, то у ситуації

«конкурентної боротьби співставлення альтернативних теорій через аналіз логічної коректності процедур, співвіднесення цих теорій з досвідом не може реалізуватися, оскільки вони відповідають різним стандартам раціональності»<sup>63</sup>, – вказує *В. Л. Храмова*.

Відповідно до кунівської «парадигми», *П. Фейєрабенд* не лише доводить принципову неспроможність порівняння на раціональній основі (наприклад, класичної та релятивістської механік), але й стверджує: опоненти, які сперечаються, в подібній суперечці «думають по-різному, говорять на різних мовах, живуть в різних світах»<sup>64</sup>. Аргументи конкуруючих теорій настільки неспівмірні, а раціональність в обох випадках настільки різна і неспівмірна, що вибір більш перспективної теорії може бути процесом. Проте у такій ситуації *П. Фейєрабенд* дещо лукавить: сам факт конкуренції можливий лише на базі загального корпусу проблем і цілей. Однак визнання такої «загальності» підриває ґрунт для скептицизму, оскільки неможливо осмислити проблему без її вирішення і зрозуміти мету без урахування способу її досягнення.

У подальших міркуваннях, аргументуючи власну точку зору, *П. Фейєрабенд* стверджував, що він прагнув «специфікувати умови», за яких дві теорії в одній і тій самій сфері будуть дедуктивно «роз'єднані», і намагався знайти методи порівняння, що зберігаються всупереч «відсутності дедуктивних відносин». «Вживаючи термін “неспівмірність”, – підкреслював філософ, – я завжди маю на увазі дедуктивну роз'єднаність, і нічого більше»<sup>65</sup>. У якості критеріїв оцінки конкуруючих теорій *П. Фейєрабенд* пропонує використовувати характеристики математичного апарату, їх «когерентність», відповідність базисній теорії, метафізичним принципам тощо. Специфічність, унікальність та неуніверсальність цих критеріїв відкривають перспективу подальшого прогресу науки. Вказані змістовні нормативи, що не співвідносяться з нормами логіки, однак забезпечують згоду значної групи вчених. Ці аспекти концепції *П. Фейєрабенда* є досить абстрактними. У цілому учений обмежується попередженнями і аргументами зі збереження теорії, підірваної контрприкладом. Однак вона дає цінні результати, і разом – можливість конструювати теорії, які альтернативні загальноприйнятій, навіть в тому випадку, якщо остання «вищою мірою підтверджена»<sup>66</sup>.

Нетрадиційність і незвичність аргументації *П. Фейєрабенда* про неспівмірність теорій одразу привернула увагу до праць вченого, але не анулювала ідею спадкоємності у сфері наукового знання. Остання зберегла свої позиції, хоча і не у формі дедуктивного виведення старих смислів із нових. Притому, що всі смисли понять класичної механіки логічно не виводяться з квантової, специфічний зв'язок між двома теоріями все одно зберігається. Цей зв'язок фіксується принципом «відпо-

відності». У загальному вигляді він проголошує: теорії, справедливі для певної предметної сфери, з появою більш загальних теорій не усуваються як щось хибне, а зберігають своє значення для попередньої сфери, як гранична форма і окремий випадок нових теорій. Окрім того, потрібно враховувати і той факт, що лише «застосування мови аргументів класичної механіки (з відповідними обмеженнями) зумовило формулювання аргументів квантової механіки».<sup>67</sup>

Зміст наступного етапу міркувань *П. Фейєрабенда* полягає в тому, що теза постпозитивізму про теоретичну «завантаженість» досвіду модифікується у прагматичну (прагматистську) «теорію спостереження». «Інтерпретація мови спостереження, – вказує він, – детермінується теоріями, які ми використовуємо для пояснення того, що спостерігається, і вона змінюється разом з цими теоріями»<sup>68</sup>. Кожна теорія, створена безвідносно до результатів спостереження і експерименту, має власний досвід, який не співвідноситься з досвідами інших теорій. Тому факти «продукуються» теоріями і відрізняються від останніх лише функціонально. У загальному вигляді це аргументується так: який би то не був досвід (буденний чи науковий), він визначений теоретичними, філософськими, психологічними, соціальними установками, у межах яких він формується і набуває властивої йому своєрідності. Через це «критика загальноприйнятої теорії, що спирається на її співставлення з експериментальними даними, – необґрунтована і малоефективна».<sup>69</sup>

Основою на цьому висновку, *П. Фейєрабена* постулює вищевказаний принцип *проліферації* (розмноження), який є вимогою конструювання максимально можливого числа теорій, здатних «розмножуватися» подібно «раковим клітинам». Будучи неспівмірними зі старими теоріями, нові, які аргументують свою точку зору на факти, завойовують «місце під сонцем» у процесі жорсткої конкурентної боротьби. Взаємна критика конфронтуючих позицій і забезпечує розвиток науки. Вона є вирішальним засобом, а її досягнення надають оцінку концептуальній системі, що претендує на визнання.

Іншими словами, під проліферацією розуміється розвиток, «розмноження» теорій; чим їх більше, тим краще. Як прибічник ідеї проліферації, *П. Фейєрабена* виступає за методологічний плюралізм і проти методологічного монізму. Необхідність запропонованого принципу проліферації він аргументує так: факти є теоретично відносними, а передбачення теорії ніколи не відповідають з абсолютною точністю експериментальним даним. У цих умовах доцільним є висунення теоретичної альтернативи. У результаті наявність двох і більше теорій дозволяє їх прибічникам «вести критичну дискусію, що буде вирішальним чином сприяти успіху наукової справи і її експериментальної складової»<sup>70</sup>. Іншими словами, одна теорія – добре, дві – краще, десять – ще краще

тощо. Без проліферації теорій наукова діяльність втрачає свою спонтанність і не приводить до створення нового.

У результаті застосування принципу «проліферації» експериментальні дані підтверджують або спростовують теорію, а аргументи критики і відмова від альтернативних гіпотез елімінують факти, що потенційно не сумісні з такою системою знання. Аргументація *П. Фейєрабенда* доводить, що емпірично обґрунтовані теорії майже нічим не відрізняються від міфу та існують в науці лише завдяки підтримці співтовариства або спільноти адептів (віруючих), які очолюються лідерами (нехай це будуть священники або нобелівські лауреати), а також – хибної орієнтації на «наближення до істини». Лише «проліферація» здатна забезпечити такі умови наукової творчості, що гранично підтверджують ефективність діяльності вчених, допускаючи створення «навіть найбільш безглузких продуктів людського розуму»<sup>71</sup>.

Природним і органічним наслідком проліферації виступає «плідний», або «продуктивний релятивізм», що містить можливість порівняння неспівмірних продуктів подібної «міфотворчості» під кутом зору їх істинності або правдоподібності. На основі логіки вченого, «гносеологічний плюралізм стає методологічною стратегією побудови моделей розвитку науки»<sup>72</sup>. А науковий пошук перетворюється на постійно зростаючий простір неспівмірних конструкцій, де кожна теорія (казка, міф) є частиною однієї сукупності (цілісності). «Пізнання, – вказує *П. Фейєрабанд*, – не виступає процесом, що наближається до певного ідеалу. У такому разі процес пізнання постає простором альтернатив, що постійно множаться, кожна з яких примушує інші уточнювати свої точки зору, і всі вони разом роблять свій внесок – завдяки процесу конкуренції – у розвиток могутності нашого мислення»<sup>73</sup>.

Здійснюючи послідовну аргументовану критику емпірично обґрунтованої, «чистої» теорії, *П. Фейєрабанд* прагне довести, що в науці, подібно до будь-якої форми ідеології, мають місце забобони, сумніви і пристрасті. Домінування розуму у ній є відносним. Якщо позбавити науку всього суб'єктивного, ціннісного, девіацій і помилок, то вона «взагалі випариться. Ці “девіації”, ці “помилки” і є передумовами прогресу»<sup>74</sup>. Відповідно до такої аргументації філософ не рекомендує керуватися у теорії пізнання чіткими правилами і критеріями, а виходить з вже згаданого принципу «anything goes» – «придане все». У цій ситуації методологія також не потрібна, оскільки створення, перевірка і застосування методологічних правил і критеріїв належить до компетенції конкретного наукового дослідження, а не філософії.

У такому контексті *П. Фейєрабанд* стверджує, що реальна історія науки мало схожа на чітку, струнку «логіку знання», в яку кожний дослідник вносить свою частку. Існуючий плюралізм теоретичних кон-

трукцій, постійна конкуренція альтернативних програм зумовлюють розвиток знання, як зміну неспівмірних і несумісних теорій. У доказах філософа теоретико-методологічний монізм є лише фікцією, створеною західною цивілізацією з її «священним культом науки». Єдина «чесна» позиція, – переконає *П. Фейєрабенд*, – це позиція світоглядного і методологічного анархізму, в межах якого повинні бути приведені до єдиного знаменника всі форми культури, визнані правомірними будь-які методи освоєння світу, в т. ч. інтуїтивні та спекулятивні. «Існують міфи, існують догми теології, існують метафізика і велика кількість інших способів конструювання погляду на світ. Очевидно, що продуктивний обмін між наукою і такими “ненауковими” світоглядами навіть в більшій мірі має потребу в анархізмі, ніж в самій науці. Анархізм не лише можливий, він необхідний як для внутрішнього процесу, так і для розвитку культури як цілого»<sup>75</sup>.

На відміну від «логіцизму» неопозитивізму і «гносеологізму» наукоцентричної тенденції постпозитивізму (*К. Поппер*, *І. Лакатос*, «наукові реалісти» та інші), що спираються на «наукову метафізику», ігнорують онтологічні конструкції на основі гуманітарних форм культури, *П. Фейєрабенд* у систему своєї аргументації покладає *культурологізм*. Останній вважає «культуру в усій її феноменальній багатоманітності джерелом формування раціонального знання і пізнання буття»<sup>76</sup>. У цій ситуації він ґрунтується на явній невідповідності між складністю буття, множинністю культурних форм освоєння світу і «бідністю» теоретичних конструкцій, а також методологічних засобів, традиційно орієнтованих на образ природознавства поза культурно-історичним контекстом.

Отже, «моністичний ґріх» (*В. Л. Храмова*) європейської філософії *П. Фейєрабенд* «споконує» своєю релятивістсько-плюралістичною концепцією культури. Відповідно до неї кожна наукова теорія (як і будь-яка форма культури) передбачає власний світогляд, спирається на лише її властиву онтологію. Це зумовлює неспівмірність різних світоглядів, системи цінностей та онтологій, недопустимість гіпостазування, наприклад, науки на шкоду іншим формам свідомості, перевагу раціонального стосовно ірраціонального тощо.

Урівнявши науку з міфом, поезією, пропагандою, методологічний (епістемологічний) анархізм *П. Фейєрабенда* так само рішуче пориває з універсалістськими претензіями філософії на роль «деміурга культури». Метафізика, як і наука, вибудовує свою реальність «рамками» строго фіксованих канонів її теоретичного відтворення. Однак обстоюючи позиції релятивізму, *П. Фейєрабенд* заперечує можливість об'єктивно значимого філософського вчення про буття. У результаті відроджується неопозитивістський феноменалізм. Якщо світ вченого або філософа структурований і визначений теорією (або іншими інтелектуальними

феноменами), а також принципово змінюється з прийняттям нової теорії, неспівмірної з попередньою, то вчений, як і філософ, завжди перебуває «у полоні створеної ним же конструкції та позбавлений можливості виходу за її межі, у світ об'єктивних реальностей». <sup>77</sup> Таким чином, *П. Фейєрабенд* намагається довести недопустиме «гіпертрофування» значущості вербальних механізмів, говорить *С. Тальягамбе*, аналізуючи його працю «Проти методу». <sup>78</sup>

Йдеться про те, що з позиції аргументації *П. Фейєрабенда*, для ствердження нової експлікативної структури насамперед потрібен «ретроградний рух» для нейтралізації пам'яті, повне нехтування даними, що обґрунтували попередню теорію та інтерпретацію. Однак тут можлива пастка: відкинувши попередню гіпотезу і не висунувши альтернативну, ми позбавляємось можливості прочитання фрагментів спостереження, оскільки «безпосереднє сприйняття подій за відсутності експлікативної організаційної структури (гештальта), як способу сприйняття, неможливе». <sup>79</sup>

У такому контексті постає питання про умови і фактори створення нової структури пояснення. Для відповіді на це питання *П. Фейєрабенд* аналізує відому працю *Г. Галілея* «Діалог про дві найважливіші системи світу». Учений зазначає, що на рівні здорового глузду в XVII столітті були укорінені дві парадигми руху. Перша парадигма використовувалася для характеристики переміщення предметів у нерухомому середовищі більшого просторового об'єму (камінь, кинутий з вершини башти), а також спиралася на поняття про оперативний характер будь-якого руху. Друга парадигма співвідносилася з переміщенням предметів всередині корабля (як і інших систем, що рухаються) і передбачала поняття про оперативний характер лише відносно руху. Використавши механізм дії головної з риторичних фігур – метафори, *Г. Галілей* запропонував замінити другою парадигмою першу для всіх випадків (земних і небесних), і в результаті досяг надзвичайного ефекту в міркуванні. Хоча, як показує *П. Фейєрабенд*, *Г. Галілей*, спираючись на платонівську теорію анамнезису, маскує своє революційне обґрунтування концепції *М. Коперніка*, приховує споглядальний метафоричний засіб накладення другої парадигми на першу і витісняє в сферу імпліцитного основне ядро свого методу. Насправді ідея анамнезису, як доводить *П. Фейєрабенд*, у цій ситуації виконує лише функцію психологічної підтримки процесу підстановки переконань читачів у їх готовності до «відповідного розширення понять, що ніби зовсім не виступає принциповою модифікацією попередніх уявлень». <sup>80</sup>

Як переконує аналіз реального руху мислення, справжня причина успіху аргументації *Галілея-Сальватті*, полягає в опорі на метафоричний метод міркування. Справа полягає в тому, що метафора зароджу-

ється на стику двох понятійних схем, двох мов, і має білінгвістичну природу. Це визначає генерацію семантичної неоднозначності, що постає передумовою нового бачення реальності. Як зазначає *Х. Вайнріх*, у такій ситуації «важливим є те, що дві мовні сфери означуваного зливаються в одному акті інтелекту, в одній аналогії»<sup>81</sup>. У результаті два образи покладаються, нашаровуються один на одного, породжуючи нове понятійне і зорове поєднання.

Важливість позиції *Х. Вайнріха* полягає в тому, що з точки зору теорії аргументації особливий інтерес являє собою опис функції мови теорією мовних (вербальних) актів. Ця теорія досліджує діяльнісне уявлення про мову, що важливо для теорії аргументації, яка розглядає власне аргументацію як певного роду взаємодію того, хто говорить, і того, хто слухає. У теорії мовних актів, яку розробляв англійський логік і філософ *Дж. Остін*, суб'єкт мовної діяльності розуміється не як абстрактний індивід, позбавлений певних якостей і цілей, а як носій низки конкретних характеристик: «психологічних (намір, знання, емоційний стан, воля) і соціальних (статус відносно того, хто слухає, функція у межах певного соціального інституту)»<sup>82</sup>.

Серед основних функцій мови особливе місце займає описання (опис) – повідомлення про реальний стан речей, але перед мовою стоїть багато інших завдань, що не зводяться до опису. «Філософи тривалий час вважали, – писав *Дж. Остін*, – що єдине призначення “твердження” – “описувати” певні положення справ або “стверджувати” певний факт, і причому завжди або в якості істинного, або хибного»<sup>83</sup>. Такий хід думок поступово сприяв формуванню переконання щодо необхідності перегляду традиційних філософських доктрин і методу, який за бажання «можна назвати великою і благодотворною подією в історії нашої науки»<sup>84</sup>.

Дійсно, нові ідеї, що стосуються багатоманітності вживання мовних виразів, зрештою сприяли «перевороту» у філософії мови. Також вони здійснили істотний вплив на логіку, в якій паралельно з теорією мовних актів утворювалися «логіка норм» і «логіка оцінок», що зводяться до традиційної логіки описових висловлювань. Конвенція мовних актів нарешті здійснила серйозний вплив на формування «нової теорії аргументації, а насамперед на трактування одного з ключових її понять – поняття обґрунтування»<sup>85</sup>, – зазначає *О. А. Івін*.

Очевидно, саме з цих позицій потрібно розглядати доказ *П. Фейєрабенда*, згідно з яким, уже згадуваний *Г. Галілей* заперечує взаємозалежність двох наявних парадигм руху (понятійних схем і відповідних ним мов). Здійснивши синтез обох семічних полів, він описує рух предметів як абсолютне переміщення крізь призму другої парадигми. У контексті цього нового світобачення, учений здійснює

«перенесення по аналогії» мови релятивістських понять на всю сферу руху в ролі абсолютного процесу, у т. ч. і на його емпіричний контекст. Паралельна апеляція до ідеї анамнезису має суто інструментальний характер. Її мета: створити «ефект осяяння», що проникає в глибинну імпліцитну модель, а також за допомогою застосування мистецтва риторики впливати на читача і переконувати його своїми аргументами у справедливості наданих міркувань.

Необхідно враховувати, що сам *П. Фейєрабенд* високо оцінював пізнавальну роль мови, особливо в побудові потрібних аргументацій у процевій дискусії. Мислитель вважав, що сказати (промовити) – означає говорити з кимось певним чином. Однак разом із тим він проявляє непослідовність, дорікаючи *Г. Галілею* в захопленні риторичними прийомами і «пропагандистськими маневрами», які «затемнюють» суть справи, понижуючи інформативність мови і виступаючи перепорою доказовому опису нової концепції досвіду. Суперечливе ставлення до мови поєднується у *П. Фейєрабенда* з невизначеністю його висловлювань на адресу зорового сприйняття. Це пов'язано з його визнанням (але «без ентузіазму») необхідності виходу за межі «каркасу» в широку сферу досвіду (практики, знань, умінь), здатну заповнити «мовні лакуни»<sup>86</sup>.

Справедливим є зауваження *С. Тальягамбе*: «Отримане сучасною культурою усвідомлення важливості мовних механізмів має бути визнане як факт, що має досить важливе значення. Однак в окремих випадках його значення було гіпертрофовано: той факт, що будь-яке знання пов'язано з раціональністю *всього лише* через його переведення на мову слів, склав вихідну точку побудов, що спричинили відрив від основоположної функції мови, яка полягала в розширенні нашого зв'язку з дійсністю завдяки нашим волі та знанням. У результаті було втрачено *почуття реальності*»<sup>87</sup>. Поверненню цього почуття може сприяти вищепроведений аналіз метафоричних аспектів сприйняття, хоча їх присутність не виключає наявності означуваного у ході змін понятійних схем і зумовлених ними корінних перемін у сприйнятті. Отже, поряд з «метафоричними» означуваними існують «буквальні означувані, що взаємодіють з першими, роблять можливою нехай відносну, але все таки безперервність “прочитання” образу, узаконюючи те, що було названо “*ефектом заглиблення*”»<sup>88</sup>.

Цей «ефект» має безпосереднє відношення до методологічної концепції *П. Фейєрабенда*. По суті, критика ним «філософського образу» науки і аргументація необхідності вільного наукового пошуку в межах «анархістської» теорії пізнання спирається на констатацію загальновідомого факту: метамова опису наукової діяльності забезпечує не лише більш високий рівень структурної організації останньої, а й її певне збіднення. Це цілком компенсується об'єднуючою функцією метамови,



що насамперед забезпечує як синхронні зв'язки різних сфер науки, так і діахронні відношення історичних етапів розвитку однієї сфери. Також *П. Фейєрабенд* доводить, що філософська рефлексія виводить науку на загальнокультурний рівень раціональності, який фіксується категоріальними «структурами-ідеями» унікально-універсального плану. З одного боку, вони моделюють загально необхідні типи світовідношення даного історичного періоду, формуючи стиль мислення епохи, а з іншого – беруть витоки у архетипів *К. Юнга* «колективного несвідомого», вписують конкретно-історичні культурні феномени (у т. ч. і науку) в досвід роду, обґрунтовують (разом з іншими факторами) співмірність «різних ступенів становлення homo sapiens».<sup>89</sup>

Необхідно враховувати, що «анархізм» наукової діяльності *П. Фейєрабенда* визначається релятивістською концепцією теорії пізнання і плюралізмом культури загалом. Культура в працях *П. Фейєрабенда* постає «хаосом», оскільки кожний її феномен передбачає власний світогляд і онтологію, що несумісні з іншими світоглядами і онтологіями. Тому немає сенсу шукати «деміурга культури» в образах природознавства, логіки, а також філософії з її «універсалістськими претензіями на теоретично значиме вчення про буття».<sup>90</sup>

Варто зазначити, що аргументи для своєї концепції «методологічно-анархізму» *П. Фейєрабенд* вбачав у плюралістичному підході до логіки розуміння науково-пізнавальної та культурно-інтелектуальної діяльності. Так, теорія «соціальної стратифікації», репрезентована *Р. Дарендорфом*, *П. Сорокіним*, *Б. Барбером* та іншими, орієнтує *П. Фейєрабенда* поділяти суспільство на «малі групи», які виокремлюються за віковими, професійними, національними і статевими принципами. Ці групи є носіями своєрідних культур, основу яких становлять традиції. Саме традиція як складна соціальна система, що є підґрунтям діяльності та мислення своїх прибічників, за допомогою певної сукупності імпліцитних переваг постає аргументом в обґрунтуванні *П. Фейєрабендом* ідеї конкуренції в науці. Традиції, як певному «жорсткому ядру» культури (за *І. Лакатосом*), відповідає та чи інша «форма соціальної організації, особливий спосіб діяльності та світогляд, що є репрезентантом інтересів прибічників або учасників традиції».<sup>91</sup>

На думку *П. Фейєрабенда*, конкуренція такого роду традицій і становить основний зміст соціального та історичного процесу. Потрібно розпрощатися з «химерою» найпростіших правил, за допомогою яких немовби можна розібратися у «лабіринті» історичних зв'язків. «Історія загалом та історія революцій зокрема є більш багатоманітною, різносторонньою і хитрою, ніж може собі уявити самий досвідчений історик і методолог»<sup>92</sup>. Метод, згідно з аргументацією *П. Фейєрабенда*, що містить незмінні принципи, які спрямовують науковий пошук, не ви-

тримує зустрічі з реальними результатами дослідження. Кожна норма, яким чином вона не була б укорінена в епістемології, через певні обставини рано чи пізно витісняється іншою. Цими обставинами виступають групові інтереси і потреби, що визначають різні ціннісні орієнтації, індивідуальні пріоритети, які повинні змінити стабільність існування традицій, а також відповідних їм культур і адекватної логіки мислення.

Таким чином, своє розуміння ціннісно й ідеологічно «навантаженої», позбавленої об'єктивного змісту науки *П. Фейєрабенд* намагається обґрунтувати, аргументуючи її існування як соціокультурного феномену в контексті відповідних традицій. Аналізуючи наукові традиції, вчений насамперед звертає увагу на детермінуючі їх соціокультурні фактори, що «пронизують» різні інтелектуальні утворення, а вже потім звертається до власне логіки наукового пошуку. При цьому традиція, що є аргументом у доказі плюралізму наукового пошуку – це не лише механізм соціального успадкування, опосередковуючий зв'язок минулого, теперішнього і майбутнього. Так, *П. Фейєрабенд*, аналізуючи соціокультурні феномени з точки зору їх традиційності, аргументує свої докази елементами суспільних відносин і антиавторитарною «мінимальною» системою соціальної діяльності, що передбачає певну свободу вибору і більш демократичне управління. Доказ плюралізму відносно стабільних соціальних «клітинок-традицій» надає «можливість соціального обґрунтування плюралізму теорій, пов'язаного з “епістемологічним анархізмом” *П. Фейєрабенда*»<sup>93</sup>.

Зміст теорії традиції дозволяє вченому аргументувати факт існування і водночас обов'язкову нормативну вимогу соціально-політичного та інтелектуального плюралізму. Рівноправність традицій для філософа – це основна атрибутивна характеристика «вільного суспільства». У цьому контексті, як вказує *Л. А. Мікешина*, необхідно наголосити на культурно-гуманістичній спрямованості логіки дослідження під час вирішення проблеми «анархізму» в методології. В анархізмі (релятивізмі) *П. Фейєрабенд* вбачає можливість творчості та розвитку індивідуальності, виявлення унікальних здібностей дослідників, оскільки для нього досить вагомими є ідеали ліберальної моралі. Як про необхідну умову, мислитель говорить про співпадання частини (окремого індивіда) з цілим (зі світом), суто «суб'єктивного і довільного» з «об'єктивним і закономірним», що є одним «з найбільш важливих аргументів на користь плюралістичної методології»<sup>94</sup>.

Важливою рисою аргументації *П. Фейєрабенда* є заперечення ним якого б то не було абсолютного оціночного критерію відносно самодостатніх, об'єктивних традицій, оскільки вони «є ані хорошими, ані поганими, вони просто існують»<sup>95</sup>. Бажані або небажані якості традиція здобуває лише у порівнянні її з іншою традицією. У такій ситуації оці-

нка приходить ззовні і є досить умовною, послідовно релятивною. У такому контексті єдиною розумною філософією стає релятивізм, логіка якого «надає значення плюралізму традицій і цінностей»<sup>96</sup>, – стверджує *П. Фейєрабєнд*.

Проблема звернення *П. Фейєрабєнда* до релятивізму полягає у тому, що «реальна істина» – одна, але більшість дослідників в історії пізнання мають різні уявлення про неї відповідно до часу і певних обставин. Таким чином, релятивізм як доктрина будується на визнанні «базисної багатоманітності», або потенційно змінної основи, і «базисної рівності» усіх стандартів оцінювання. Цей «егалітарний релятивізм», що заперечує раціональність як таку, має індивідуальний характер, оскільки ґрунтується на визнанні всіх альтернатив, критеріїв і стандартів різних груп раціонально еквівалентними. Жодна зі спільнот не володіє «привілейованою гносеологічною позицією», не існує «апеляційного суду» і законної «когнітивної спадкоємності».<sup>97</sup> Принципи саме такого релятивізму слугують аргументами в обґрунтуванні *П. Фейєрабєндом* «методологічного анархізму».

Як відомо, кожна традиція по-своєму (властивими лише їй методами) здобуває популярність і поширення. Так, «раціональна дискусія» *К. Поппєра* у такому розумінні не виступає єдиною можливою формою вирішення проблеми. Зміцненню традицій сприяє «не лише науковий доказ, обґрунтування, але й переконання, аргументація *ad hominem*»<sup>98</sup>. Таким чином, літературна сатира або логічні парадокси є не менш важливими і серйозними, ніж наукова дискусія. Це зумовлено тим, що існують багато аргументів, які мають витоки «в культурі, історії, дарвінівській біології, антропологічних та соціологічних дослідженнях та долучаються до когнітивного релятивізму»<sup>99</sup>.

Отже, з позиції аргументації *П. Фейєрабєнда* релятивність і багатоманітність засобів обґрунтування зумовлені «ядром» традиції, її ціннісно-світоглядними передумовами. Останні становлять сутність «прагматичної філософії», що породжується у процесі споглядання, або під час реалізації соціальних перетворень. Вона характеризується непроясненістю вихідних принципів, ситуативністю та спонтанністю. Як своєрідна форма свідомості, така філософія спирається на вищезгадану антиметодологічну максиму *П. Фейєрабєнда*: «все дозволено (*anything goes*)».<sup>100</sup>

На думку *П. Фейєрабєнда*, у такій ситуації потрібно враховувати, що «існують щонайменше два різних способи прийняття колективного рішення, яке має назву спрямованого (*guided*) і відкритого обміну поглядами»<sup>101</sup>. Під «спрямованим» способом він розуміє «підтягування» до традиції суб'єктів, ще не залучених до неї. Подібний характер дій не призводить до позитиву, оскільки штучно обмежує можливості люди-

ни. Навіть наука і практика як своєрідні традиції не можуть бути універсалізовані. До того ж, їх необхідно доповнити іншими «формами життя»: релігією, астрологією, а якщо потрібно, то і ритуальними «танцями дощу».

Останній приклад – «танці дощу» – має витоки у логіці міркувань неопозитивізму стосовно емпіричного підтвердження. Згідно з цією логікою, безпосереднє спостереження того, про що говориться у твердженні, дає впевненість в істинності останнього. Однак сфера застосування такого спостереження є обмеженою. Підтвердження наслідків – це універсальний засіб, який може застосовуватися до всіх тверджень. Цей засіб лише підвищує правдоподібність твердження, але «не робить його достовірним»<sup>102</sup>, – вказує *О. А. Івін*. У цьому контексті прикладом є розгляд *Л. Вітгенштейном* твердження, що вождь тубільного племені *хоні* своїми ритуальними танцями може викликати дощ. На якій підставі ми вважаємо, що люди цього племені помилково пов'язують танець вождя з дощем? Якщо система їхніх поглядів узгоджена так само, як і наша, то ми не можемо судити про них з точки зору наших уявлень і практики. Якщо ж ми посилаємося на статистичні дані на користь того, що ритуальні танці не мають жодного відношення до дощів, то вождь племені пояснить нам, що боги вередливі. Таким чином, якщо після виконання ритуального танцю іде дощ, то це підтверджує, що танець його може викликати, а якщо ж після танцю дощу все ж немає, то це підтверджує, що боги вередливі і не звертають уваги на танець. На думку *Л. Вітгенштейна*, цій ситуації не можна протиставити нічого, що було б переконливим для тих, кого він хоче переконати.<sup>103</sup>

Загальний висновок *Л. Вітгенштейна* досить скептичний: розумними доводами неможливо переконати того, хто мислить *інакше*. Можна лише бути вірним своїм переконанням і тій практиці, у межах якої вони сформувалися, а також оголосити протилежні або сповнені суперечностей погляди еретичними, безглуздими тощо. Люди вірять у богів, гадання, незалежне існування фізичних об'єктів, тому що вони традиційно навчені виносити свої судження і оцінки на основі цих передумов. Коли змінюється система поглядів, змінюються і поняття, а також значення всіх слів. На тих, хто мислить інакше, можна впливати не міркуваннями і доказами, а лише твердістю власних переконань, переконливістю, що межують з навіюванням. Якщо так можна вплинути на людину іншої культури, то це «жодним чином не буде означати, що наші переконання в силу певних інтерсуб'єктивних засновків є більш важливими, ніж її погляди».<sup>104</sup> Отже, аргументи на підтвердження тих чи інших наслідків лише підвищують правдоподібність твердження, що обґрунтовується, але в принципі не здатні зробити його достовірним.

При цьому правдоподібність (претензія на істину) багато в чому має суб'єктивний характер.

Приклад з ритуальним танцем дощу також розглядає *П. Фейєрабенд*. Учений робить з нього висновки, спрямовані проти непохитної віри в науку та її самокритичність. Що може бути з наукової точки зору більш ірраціональним і некритичним, аніж «танець дощу»? Однак, як стверджує *П. Фейєрабенд*, у нас насправді немає жодних раціональних, заснованих на сучасній науці, доказів на користь того, що «танці дощу» племені хопі не можуть викликати це природне явище. Немає жодних статистичних даних про співвідношення дощів і танців, виконаних належним чином. Адаже для ефективності «танців дощу» може стати потрібною така солідарність народу племені, якої тепер вже не існує, і такий рівень психологічної концентрації та самовіддачі, що наразі вже не зустрічається. Причиною неефективності «танців дощу» в наші дні може бути втрата гармонії між людиною і природою у всьому світі. «Відмовляти танцям дощу в ефективності на тій підставі, що вони не ефективні в наші дні, – це те саме, що відкидати закон інерції, тому що ми не бачимо об'єктів, які рухаються по прямій з постійною швидкістю скільки завгодно без належного застосування сили»<sup>105</sup>, – підсумовує *П. Фейєрабенд*.

Посилання *П. Фейєрабенда* на те, що результативності «танців дощу» може заважати втрачена солідарність народу племені, є прикладом аргументу, який неможливо ні підтвердити, ні спростувати. З точки зору *О. А. Івіна*, аргументи, які наводить *П. Фейєрабенд*, є прикладом софістичної аргументації, що має на меті не істину, а ствердження прийнятної точки зору з використанням «не лише коректних, але й некоректних засобів»<sup>106</sup>. Однак позиція *О. А. Івіна* також може сприйматися критично, хоча б тому, що він занадто емпірично (якщо не догматично), підходить до аргументації *П. Фейєрабенда*, який демонструє насправді можливості способу «обміну поглядами». Лише увібравши всю феноменальність та багатоманітність культури, людина стає творчою і мислячою особистістю. Плюралізм і терпимість є умовою гуманізації суспільства.

На думку *П. Фейєрабенда*, ідеальне «вільне суспільство», «не нав'язується ззовні, а виникає лише тоді, коли люди, вирішуючи приватні проблеми у постійному співробітництві, формують захисні структури»<sup>107</sup>. Останні забезпечують недоторканість, стабільність, замкненість й автономність кожної традиції, лише у межах якої й можлива свобода волевиявлення і соціальної дії. «Відкриті дебати» як спосіб прийняття колективного рішення допустимі у період революційних трансформацій, коли старі структури насильно руйнуються, звільняючи місце для нових соціальних інститутів, норм і традицій.

*П. Фейєрабенд* стверджує, що сучасна наука виключає подібну можливість, відмовляється від вільної дискусії з ненауковими сферами діяльності. Через це вона оцінюється вченими як найбільш догматична і агресивна традиція, що «узурпувала» владу в «сцієнтистському суспільстві». Використовуючи міф «наукової раціональності», вчені нав'язують суспільству уявлення про науку як ідеал об'єктивного мислення, універсальний засіб, здатний забезпечити соціальний прогрес. У зв'язку з цим єдино правомочною вважається догматична наукова освіта. Однак наука, доводить *П. Фейєрабенд*, зовсім не перевершує інших традицій, які вона «заглушила». «Якщо науку вихваляють за її досягнення, то міф заслуговує цього в сто раз більше. Винахідники міфу *заснували* культуру, тоді як раціоналісти та вчені просто *змінити* її, і не у всьому на краще»<sup>108</sup>. Тому у «вільному суспільстві» доцільним є відокремлення науки від держави, подібно до того, як в свій час від останньої були відокремлені релігія і церква. Міф, релігія, наука, мистецтво повинні мирно співіснувати, зберігаючи один одного, зміцнюючи відповідні традиції, що зумовлюють діяльність і мислення всіх бажаючих. Отже, *П. Фейєрабенд* доводить необхідність існування «вільного суспільства», яке повинно виникнути «зсередини» звільненої людської природи відповідно до принципів «прагматичної філософії», оскільки «яка людина, таке і суспільство». І «орди радикальних інтелектуалів, соціологів і політологів тут безсилі».<sup>109</sup>

Наводячи аргументи на доказ стихійності історичного процесу, вчений заперечує необхідність «керувати розвитком за допомогою абстрактних ідей або філософії типу марксизму»<sup>110</sup>. Хоча це не означає, що *П. Фейєрабенд* перекреслює вихідну тезу постпозитивізму про «ідеологічну завантаженість» будь-якої діяльності. Безумовно, окремі групи будуть керуватися тими чи іншими ідеями, а з часом у результаті корекції різних поглядів можливе виникнення нових ідеологій (цінностей) для досягнення спільних цілей. Принципово важливою, з точки зору аргументації «методологічного анархізму», є та обставина, що «до цих ідеологій приведуть рішення в конкретних і часто непередбачуваних ситуаціях; вони будуть відображати почуття, надії, мрії тих, хто рішення приймає, вони не можуть бути заздалегідь вгадані за допомогою абстрактних ідей групи спеціалістів»<sup>111</sup>. Не виключено, що світогляд та ідеологія майбутнього може бути подібною міфу, або театру, або навіть кінематографу. На основі вищесказаного *П. Фейєрабенд* передбачає «смерть філософії», що звільняє місце для «громадянських ініціатив».

Безумовно, можна погодитись з основною лінією аргументації вченого стосовно некерованої, могутньої стихії саморозвитку людства, далекої від свідомого управління. Разом із тим світова філософська думка, осмислюючи соціокультурний процес, неухильно прямувала до

усвідомлення його активного, діяльнісного начала в історії – універсального творчого індивіда з іманентною йому свободою вибору як формою реалізації соціальних закономірностей. Це «привело до дискредитації лінійно-детерміністського стилю мислення і сприяло визнанню імовірнісної логіки становлення соціокультурного буття, принципової веріабельності історичного процесу з характерними спонтанними флуктуаціями суспільних відносин»<sup>112</sup>. Насамперед відповідальною за них є людина як активно-діяльнісне, самоорганізуюче начало.

Досягненням *П. Фейєрабенда*, без сумніву, є теоретична аргументація того, що науковий процес і природно-історична необхідність визначаються не жорстко детерміністською логікою соціоекономічного і культурного розвитку в руслі формаційних або цивілізаційних закономірностей, а єдиною для природи і суспільства імовірнісною логікою становлення. Саме вона містить спектр можливостей і множину варіантів майбутнього у теперішньому. Осягнення такої логіки можливе, якщо враховувати активну діяльність людини як самодостатньої частини цілого, самоцінної монади в загальній структурі «біспрямовано взаємодіючих монад», окреслює межі об'єктивно можливого в історії, а отже – спектр суб'єктивних волевиявлень і дій. Останнє задає як «конфігураційний простір» можливих станів даного суспільства і наївну мінливу плюралістичну єдність різних культур, в кожній з яких є свій суб'єкт діяльності культури і науки, що проявляє свободу вибору і несе за нього відповідальність. Актуалізація однієї з потенційних можливостей соціального буття повинна враховувати імовірнісну логіку, за допомогою якої постає можливим проникнути в багатокомпонентність та полідетермінованість наукової, культурної, історичної події, що робить її «випадковою в теоретичному сенсі».<sup>113</sup> Разом із тим потрібно враховувати, що, як і кожна людина, вчений живе в конкретному часі та певному середовищі, а тому він використовує ті аргументи, які характерні для цього часу і можуть бути сприйняті його середовищем. Наукова аргументація, як і будь-яка інша, повинна враховувати свою аудиторію, і зокрема те, що остання іноді більше сприймає посилання на традицію, аніж, наприклад, посилання на експеримент.

Отже, свобода вибору, мислення, доказу й аргументації в такому контексті постає не «усвідомленою необхідністю», а історично значущим вибором у «точці біфуркації», завдяки чому і реалізуються логічні закономірності. Цей вибір – це прояв самоорганізації, але за умови врахування спонтанності й «анархізму» інтелектуальної діяльності.

Аргументи критичного аналізу *П. Фейєрабенда* в цілому не викликають заперечення. Не існує абсолютних, значущих завжди і скрізь, правил, норм та зразків наукового дослідження, а їх пошуки є даремною справою. Методологічні правила і принципи мають винятки навіть

у тих ситуаціях, до яких вони належать. Ці правила мають свої межі та можуть призводити до негативного результату. Однак розгляд *П. Фейєрабендом* усіх методологічних правил в одній площині приводить до втрати відмінності між важливими і другорядними методологічними вимогами, між вимушеними і спонтанними відступами від стандартів традиційної логіки та наукової методології. Також урівнюються в правах і способи аргументації, що застосовуються в науці, так що стандартні обґрунтування гіпотези за допомогою підтвердження її наслідків виявляються майже однаково можливими і сприйнятливими.

Таким чином, прямуючи в руслі загальної концепції постпозитивізму, *П. Фейєрабенд* розробляє власну концепцію вирішення проблеми теоретичного осмислення досвіду. Учений запропонував радикальну версію неспівмірності конкуруючих теорій, що стала популярною під назвою «методологічного анархізму». В її основу покладено тезу «все дозволено», доцільність якої аргументується принципом проліферації (розмноження). Органічним і природним наслідком проліферації виступає «продуктивний релятивізм», що дає можливість аргументовано доводити адекватну філософсько-методологічну стратегію побудови моделей розвитку науки, а разом й іншу, більш інноваційну логіку доказу. Важливе значення для розуміння концепції *П. Фейєрабенда* має аналіз проблем «традиції», дотримання або спростування якої має безпосереднє відношення до логіки наукового пізнання і культури мислення.

### **4.3. Аргументація достовірного знання в «прагматичному аналітизмі»**

Логіка і аргументи постпозитивізму (як і неопозитивізму) стають зрозумілишими, якщо враховувати їх виключно уважне відношення до основ науки. Таку традицію, що заслуговує всебічної підтримки, з ентузіазмом підтримав американський аналітик *Віллард Куайн*. У його інтерпретації європейський нео- і постпозитивізм отримали досить специфічний, а саме прагматичний образ. У результаті філософія науки набула прагматичного «відтінку». Наслідки цього явища виявилися досить неоднозначними, що пояснюється актуальністю прагматичного підходу для гуманітарних, а не для інших наук, у т. ч. для природознавства. Для нас в концепції *В. Куайна* інтерес викликає його аргументація власних теоретичних положень, які не завжди знаходили підтримку в науковому середовищі.

Необхідно враховувати безпосередній зв'язок філософування *В. Куайна* з логікою. У 30-х роках ХХ століття він був одним з учасни-



ків Віденського гуртка, де познайомився з «великим вчителем» *Р. Карнапом*, хоча і розійшовся пізніше з ним в поглядах. Помітний вплив на нього мали міркування *Ф. Франка*, *М. Шліка*, *К. Геделя*, *Ф. Вайсмана*. Завдяки підтримці *В. Куайна* європейські вчені, які втекли від нацизму, продовжили роботу в США. Мислитель знаходив смисл своїх досліджень у *філософії логіки*, яку викладав у Гарвардському університеті. З його численних творів потрібно виокремити ті, що мають безпосереднє відношення до логіки: «Дві догми емпіризму» (1951), «3 логічної точки зору» (1953), «Методи логіки» (1959), «Шляхи парадоксу та інші нариси» (1966), «Сутності». Понад півстоліття книги і статті *В. Куайна* викликали дебати і дискусії з проблем логіки і філософії мови. Як зазначив *Дж. Романос*, «жодний мислитель не мав такого могутнього впливу на тематику філософських суперечок»<sup>114</sup>.

Загальна позиція *В. Куайна* полягає в обґрунтуванні положення, згідно з яким, найбільш фундаментальні основи філософування і логічного мислення зводяться до наступних: а) роль збудження чуттєвих рецепторів людини в пізнанні; б) мова як інтерсуб'єктивна соціальна система знаків; в) вибіркова поведінка людей в різних ситуаціях.<sup>115</sup> Мислитель прагнув звільнити філософію науки від тих припущень, які, на його думку, не витримують критики з позицій логіки. На протигагу традиції, яка йде від *Дж. Локка*, американський філософ не визнавав т. зв. «внутрішній досвід», рефлексію, або щось аналогічне (наприклад, мислення). Нічого переконливого сказати про «внутрішній досвід» людині не вдається, адже кожного разу виявляється, як стверджував *В. Куайн*, що сказане стосується співвідношення чуттєвих реакцій, мови і поведінки. І лише четвертого (внутрішнього досвіду, рефлексії) не дано.<sup>116</sup>

Заперечення «внутрішнього досвіду» робить емпіризм *В. Куайна* більш радикальним, аніж класичний і неопозитивістський. Через це філософію *В. Куайна* часто називають «радикальним емпіризмом». Разом із тим тексти мислителя підтверджують те, що центральне значення з трьох вищевказаних основ філософування він надавав мові. Його філософію можна назвати «лінгвіцизмом» певного «емпіричного» і «поведінкового» гатунку. Так, *В. Куайн* оголосив себе прибічником прагматизму *Дж. Дьюї*, для якого «смисл не є психологічною сутністю, він є властивістю поведінки»<sup>117</sup>. Проте, незважаючи на проголошену тезу, сам мислитель акцентує увагу на мові, оскільки люди змушені на свій страх і ризик конструювати систему світу, що більше орієнтована на мову, ніж на почуття.

Насамперед *В. Куайн* з логічною послідовністю намагається реалізувати обрану ним методологію «лінгвістичного прагматизму», що збило його аргументи досить неочікуваними. Він вважає, що неможливо досягнути референцію як означення об'єктів словами та іншими знака-

ми, що видається цілком очевидною операцією. Однак стає зрозуміло, що це зовсім не так. Навіть у разі адекватного визначення і вказівки на певний об'єкт не ясно, на що саме вказується: чи то на нього як ціле, чи на частину (а якщо на частину, то яку?). Багатьом словам, як зазначає філософ, чіткі визначення взагалі протипоказані. Отже, у результаті подібної аргументації ми отримуємо висновок, що «референція як самостійний акт неможлива».<sup>118</sup> Неспроможність референції (денотації) покладає кінець «міфу про галерею», згідно з яким, кожному об'єкту відповідає слово (як в галереї кожна картина відповідає зображуваній об'єктивній реальності).

Необхідно враховувати, що проблема «референції» має давню традицію в історії логіки і перебуває в полі сучасної наукової дискусії, зокрема стосовно проблеми істини. Аргументи «за» стосовно того, чи є речення (положення) істинним, якщо воно відповідає реальності, засновані на його відношенні до реальності. Тобто, якщо факт, про який говориться в даному реченні, вважається істинним, то він має відношення до реальності. А якщо реальність співвідноситься з фактом, про який говориться в реченні, то це і є істина. Однак, *П. Вейтгартнер* вважає, що «замість того, щоб говорити про те, що твердження є істинним, якщо те, про що говориться у твердженні співвідноситься з реальністю, ми можемо сказати, що речення є істинним, якщо воно відповідає реальності»<sup>119</sup>. Отже, у цьому розумінні твердження про те, що речення (положення) є істинним, якщо воно відповідає реальності, правильне.

Наступний аргумент ґрунтується на тезі, що речення є істинним, якщо воно відповідає реальності, правильною не лише для екзистенціальних речень, але і для предикацій. Так, якщо речення «*a* має власність *P*» є істинним, коли існує *a*, у якого є власність *P*, зазначає *П. Вейтгартнер*, тоді теза має смисл. Ми ґрунтуємось на визначенні істини, у якій містяться дані судження, як складові того факту, що існує комплекс відповідальної логічної думки, яка є судженням. Тобто «коли ми говоримо “*a* має відношення *R* до *b*” наше судження істинне тоді, коли існує комплекс “*a* має відношення *R* до *b*”, і наше судження *не істинне* тоді, коли даний комплекс відсутній».<sup>120</sup> Отже, теза про те, що речення є істинним, якщо воно відповідає реальності, видається правильним.

Аргументація «проти» впливає з наступного: якщо теза «речення є істинним за його відповідності реальності» означає, що річ, про існування якої говориться в реченні або про яку щось стверджується, *існує*, тоді кожне істинне речення має на увазі те, що щось існує, або те, що дана річ, про яку говориться в реченні, існує. Також правильні висловлювання про відношення, в яких одна або всі їх умови, і при цьому самі

відношення не існують. Це доказує *Тома Аквінський*: «саме відношення за своєю природою не виходить з реальності, оскільки те, що воно стверджує, не є чимось, а характеризує щось. Проте існують певні відношення, що нічого не стверджують в реальності, але стверджують в розумі»<sup>121</sup>. З цього випливає, що (за правилом *modus tollens*) вищезрозглянута теза, яка стверджує, що положення істинне, якщо воно відповідає реальності, не означає, що річ, про існування якої говориться в реченні або в ній щось стверджується, існують насправді.

Наступний аргумент «проти» проголошує: якщо істина положення *s* встановлена наукою, то наука використовує критерій істини *s*. Однак відповідність (*s*) реальності не може бути критерієм істинності *s*. «На основі теорії відповідності, – пояснює цю позицію *Ф. П. Рамсей*, – що ставиться під сумнів, істинність означає відповідність між нашими переконаннями і реальністю, яка перебуває за їх межами, – зовнішній ідеал, до якого ми прагнемо. Однак ми не можемо прагнути до цього ідеалу з надією досягнути його; також ми не можемо використовувати його в якості критеріїв»<sup>122</sup>. Аргумент «про відповідність фактам» розкриває нам сутність того, «що є істиною», але він не може слугувати вказівкою того, що показує, в чому істина»<sup>123</sup>, – обґрунтовує позицію *Н. Решер*.

Отже, якщо істинність положення *s* встановлена наукою, то наука не розглядає проблему відповідності *s* з реальністю. Тому твердження про те, що положення істинне, якщо воно відповідає реальності, є неправильним (хибним).

Відповідно до аргументів «за» і «проти», варто зазначити, що у *В. Куайна* проблема «референції» пов'язана з реченням (тим чи іншим положенням). Йдеться про те, що речення має зміст, який належить до звичайних умов або звичайної інтерпретації його смислу (разом із контекстом). Коментуючи положення *А. Пана*: «Людина є розумною твариною», яке означає на англійській, що людина – «розумна тварина», *В. Куайн* доводить: у такому разі умова істинності не є аналітичним еквівалентом. «Подібний доказ може бути застосовано для демонстрації, що вираз “існують єдинокорі” не є строго або аналітично еквівалентним виразу: “існують єдинокорі – істинне на англійській”»<sup>124</sup>. Результатом прикладів, наведених *А. Паном* і *В. Куайном*, є те, що умова істинності разом з його формальним апаратом має на увазі емпіричні факти, які стосуються референції та значення, що знайшли вираження в реченні (положенні).

На основі позиції «прагматичного аналітизму», *В. Куайн* пов'язує свою аргументацію проти «семантичного платонізму» з принципом невизначеності перекладу і відходом від конотатів. «Радикальним перекладом» мислитель називає переклад з мови, що відійшла в минуле, заснованої на поведінковій очевидності і без «посилання на словники».

Уявімо собі ситуацію, зазначає мислитель, коли лінгвіст повинен перекласти речення або вираз з мови народу, розвиток якого відбувається поза контактом з нашою цивілізацією. «Гавагай», скаже людина, вказуючи на кролика, що біжить. Лінгвіст, переклавши «гавагай» як «кролик», не буде використовувати словники і звертатися за допомогою до інтерпретаторів. Він спробує відштовхнутись від «ситуації-стимулу» і буде намагатися порівняти його і нашу поведінку під час появи тварини.<sup>125</sup>

У радикальному перекладі співставляються зовсім не смисли слів. Лінгвіст не має перед собою словесні смисли подібно до творів мистецтва в картинній галереї, оскільки тут слова не функціонують в ролі «етикеток». Зробити їх речами, тобто конкретизувати конотати (смисли, значення) і намагатися звести переклад до таких конкретних одиниць – означає задовольнятися галюцинаціями. Це підтверджує ментальний експеримент радикального перекладу. «Не існує реальності, відносно якої той чи інший переклад можна визнати правильним»<sup>126</sup>, – стверджує *В. Куайн*. Міркуючи гіпотетично, згідно з установками прагматизму, цією реальністю могла б бути система поведінки, хоча системи поведінки є різноманітними і в нас немає можливості підвести їх до загального знаменника.

Отже, на практиці смисли пов'язані не з ментальними станами, а із прагматичними, поведінковими стимулами. Всупереч менталістському «міфу про галерею» (наочність), смисли відсилають до поведінки. Немає сигніфікату у вигляді ідеї, а є смисл як поведінкова відповідь на стимул. «Мова є соціальним мистецтвом, – ще раз стверджує *В. Куайн*, – якого ми досягаємо на основі очевидності демонстрованої поведінки в обставинах, що соціально впізнаються»<sup>127</sup>.

Повертаючись до прикладу стосовно перекладу слова з мови, що сформувалася поза нашою цивілізацією, треба спробувати зрозуміти, що стоїть за рішенням лінгвіста ототожнити слово туземця «гавагай» зі словом «кролик». Можливо, перед нами гра слів, очікувань і концептуальних схем. Природне очікування туземців, яке вкладається в короткий вираз «кролик», можливо, означає більше, ніж усе інше. Лінгвіст, раз почувши його за обставин, коли кролик був об'єктом особливого інтересу, перевірить слово «гавагай» у якості позитивної або негативної відповіді, буде намагатися елімінувати такі можливі його варіанти, як «біле» і «тварина», в якості альтернативи для перекладу. Зупинившись на слові «кролик», він не буде повторювати нескінченні експерименти, хоча і буде готовий до того, що певний «неочікуваний досвід зробить необхідною ревізію його версії перекладу»<sup>128</sup>.

З точки зору *В. А. Канке*, концепція «невизначеності перекладу», згідно з аргументами якої, неможливу субординація теорій, викликає заперечення. У нео- і постпозитивізмі теорія звиряється з експеримента-

льними даними. Вони стають тією реальністю, на основі якої визначається, яка теорія більш сильна та істинна. Проте, зосереджений на системах поведінки, *В. Куайн* не дотримується цього методологічного рішення. Аналіз систем поведінки «без звернення до проблематики спеціальних наук, їхніх фактів навряд чи може бути переконливим»<sup>129</sup>.

На наш погляд, така критика спрощує позицію *В. Куайна*. Насправді, за допомогою експериментальних ситуацій, структурованих навколо «стимулу-реакції», лінгвіст створює певний «словник перекладу» та аналітичні гіпотези для встановлення мережі кореляцій між словами і виразами туземця, а також власними словами та виразами. Однак, уся ця робота не гарантує, що терміни «гавагай» і «кролик» співіснують в самих речах. В аргументації *В. Куайна* об'єкт, до якого «прикладуються» терміни, – можливо є лише тимчасовими сегменти того, що ми називаємо «кроликом», і ситуація, що стимулювала дати позитивну відповідь на «гавагай», співпадає з тією ж, що і зі словом «кролик». Коли на основі тотожності смислових стимулів «гавагай» і «кролик» лінгвіст робить висновок про їхню відповідність, то робить це через розуміння ним того, що «туземець достатньо схожий на нас, щоб мати загальне коротке поняття для кролика взагалі, а не для окремих його частин».<sup>130</sup>

З такого обґрунтування *В. Куайна* випливає, що лінгвіст не перекладає смисли термінів і виразів з мови туземця на свою власну, а скоріше проектує власні концептуальні схеми, очікування і звички на поведінку туземця. У цьому і полягає принципова невизначеність перекладу. Необхідно вказати, що робота *В. Куайна* «Слово і об'єкт», в якій досліджується проблема складності перекладу, починається словами: «Мова – це соціальне мистецтво. Навчаючись мові, ми цілком залежимо від інтерсуб'єктивно доступних вказівок, що говорити і коли. Тому немає жодного іншого способу порівняння лінгвістичних значень, ніж як в термінах налаштованості людей до відкритої реакції на соціально існуючі стимули. Результатом визнання цього обмеження є те, що проблема перекладу зіштовхується з систематичною невизначеністю»<sup>131</sup>. Автор називає сім причин «нездатності правильно оцінити невизначеність», у т. ч. наявність у двомовного індивіда його власної семантичної кореляції та системи аналітичних гіпотез, несумісної з потрібними «параметрами» іншого індивіда. Окрім того, кореляції та гіпотези, можуть виявитися імпліцитними, як і низка додаткових канонів, що обмежують вибір аналітичних гіпотез. Це «ще більше ускладнює ситуацію невизначеності»<sup>132</sup>.

Ментальний експеримент радикального перекладу показує, що суть перекладу полягає не у співставленні сигніфікатів (сми́слів, або конотатів) і слів з речами (як у випадку з міфом про галерею). Сми́сли є поведінковими позиціями. Так, філософ висуває положення: «Немає нічого

в смислі, чого б не було в поведінці»<sup>133</sup>. Крах об'єктивістської та менталістської семантики означає неможливість апеляції до абсолютних критеріїв для встановлення однозначності перекладу. Правила перекладу є невизначеними, а така невизначеність принципового характеру. Вони релятивні відносно тотальності перевірених і неперевірених диспозицій. Від цієї невизначеності можна позбутися лише завдяки вільному вибору, в т. ч. і «несвідомого, і за допомогою аналітичних гіпотез перекладу».<sup>134</sup> Таким чином, невизначеність не означає неможливості перекладу, оскільки це скоріше принципове питання «втечі» від конотатів і «міфу про галерею».

Аналіз показує, що міркування *В. Куайна* про «радикальний переклад» (переклад з мови, до цього часу невідомої) враховує вербальну поведінку, невербальні стимули, зорове подразнення, стимульні значення, ситуативні речення, а також метод аналітичних гіпотез як «спосіб катапультиватися в аборигенну мову, отримавши імпульс від рідної мови»<sup>135</sup>. Ця обставина зобов'язує нас відмовитися від впевненості у визначеності. В контексті біхевіористського підходу можна спостерігати, що з поняттям «смысл» пов'язана значна кількість випадків, які демонструють його невизначеність. Вона розповсюджується на всю смислову сферу. На цьому і заснований аргумент *В. Куайна* про «невизначеність перекладу». Його точка зору, що найкращий метод перекладу – «співставлення речень туземної мови і пов'язаних з нею англійських речень, згідно з відповідним випадкам вживання»<sup>136</sup>, – все ж таки не дозволить нам позбутися невизначеності. Причиною цього є холістська природа смислу: завжди можна припустити, що можливе інше або навіть інші правила для перекладу, які також будуть цілком узгоджені з поведінкою, яка спостерігається.

Необхідно враховувати, що ці особливості перекладу мають значення і для виявлення мовної невизначеності у пізнанні, де вона здійснює вплив на отримання і обґрунтування істинного знання. Справа полягає в тому, що у пізнанні ми маємо стикаємось з об'єктами-текстами, в яких відбувається постійна зміна мов як «мовних ігор», що вимагає «перекладу», хоча і не такого фундаментального, як під час перекладу з однієї природної мови на іншу, але яка зберігає ті чи інші загальні принципи. Тому із міркувань про переклад можна зробити загальні епістемологічні висновки, які приймають до уваги як «первинну» (об'єктну) мову, так і метамову, що має справу з «описанням опису», тобто з текстом як таким. Під час переосмислення «умов можливості» пізнання з опорою на ідеї герменевтики, прагматизму і філософії мови усвідомлюється значущість досвіду перекладу-інтерпретації, насамперед, тому що у такому разі реалізується принципово інший підхід до суб'єкта пізнання. Виникає «можливість зрозуміти і показати, як здійс-

нюється пізнання, що «обійняте мовою» і невіддільне від неї у взаємодії з іншими суб'єктами»<sup>137</sup>.

Для підсилення своєї аргументації *В. Куайн* робить власну позицію ще більш провокаційною, стверджуючи і демонструючи, що ситуація «радикального перекладу» існує завжди, тому неосязність референції існує у власній мові (розмові) завжди. Наше «внутрішнє правило» перекладу є «гомофонічним»: ми ототожнюємо потік фонем, які вимовляємо самі, зі схожими «фонічними» потоками, які вимовляють інші люди. Усі користуються «принципом довіри», витлумачуючи «час від часу слова сусіда гетерофонічно, якщо це робить його промову в нашому сприйнятті менш абсурдною»<sup>138</sup>.

Така ситуація, як зазначає *П. Т. Манікас*, виявляється ще більш складною, оскільки «незбагненність референції не постає незбагненністю факту: факту не існує. Однак, якщо факту не існує, то можна стверджувати, що незбагненність референції починається ще раніше, ніж випадок з сусідом; ми можемо побачити її і у випадку з самим собою»<sup>139</sup>.

Повертаючись до наведеного прикладу, варто зазначити, що неможливо сказати, скільки усталених виразів необхідно для співставлення слів туземця з нашими термінами. Безглуздо запитувати в абсолютному смислі про те, чи вказують такі терміни як «кролик» або «частина кролика» насправді «на кроликів або частини кроликів»... Про це «ми можемо запитувати лише відносно певної фонової мови»<sup>140</sup>.

Ще менш шансів для їх ототожнення з нашими «інструментами» предметних співставлень: артикулами, займенниками, формами однини і множини, типами поєднувальних сполучників, предикатами тотожності тощо. Елементи мовного апарату є взаємопов'язаними, і навіть саме поняття терміну релятивне відносно нашої культури, тому наша інтерпретація фонетичних і поведінкових стимулів туземця може стати неприродною і довільною. На думку *В. Куайна*, немає сумніву, що конкуруючі системи аналітичних гіпотез можуть бути адаптовані як до «тотальності вербальної поведінки, так і до тотальності диспозицій вербальної поведінки так, щоб специфікувати переклади численних і часто незіставних висловлювань, які вислизують від незалежного контролю»<sup>141</sup>.

Разом із тим *В. Куайн* усвідомлює, що таке положення загрожує регресом, причому нескінченним регресом. Через це він висуває практичний аргумент, згідно з яким, виникає впевненість, що регрес може бути зупинений у межах нашої власної мови «за допомогою мовчазної згоди в межах мови, яка використовується, і прийняття слів з їх номінальними значеннями (at face value)»<sup>142</sup>.

Із позицій філософського підходу такий результат постає незадовільним, або невтішним. У своїх пізніх працях *В. Куайн* намагається знайти нові аргументи для вирішення цієї проблеми. Для цього він ста-

вить залежність перекладу від певних обставин, і у праці «Пошук істини» вказує: «Відносність зникне, якщо керуватись під час перекладу ми будемо трансформацією тотожності (де терміни складені попарно з самими собою), і, таким чином, почнемо розглядати власну мову в її номінальному значенні»<sup>143</sup>.

Приймаючи аргументацію *В. Куайна*, американський філософ *Б. Страуд* вважає, що ми можемо прийняти те, що «не існує внутрішнього «музею смислів», що носії мови володіють знанням, яке дозволяє їм адекватно реагувати на висловлювання інших, а також те, що єдиним свідченням цьому є поведінка. При цьому мислитель висуває власний аргумент, згідно з яким, такий біхевіоризм «повинен бути описаний з використанням інтенціональних термінів, наприклад, “говорить, що *p*”, “вважає, що *p*” і т. д.»<sup>144</sup>. Речення, які містять ці терміни, поводять себе інтенціонально, тобто вони не задовольняють, не відповідають умові. У відомому прикладі «*Том* вважає, що *Цицерон* викриває *Катіліну*», при заміні «*Цицерона*» на «*Туллія*» (що означають одну і ту ж людину) істинний смисл загального судження не зберігається, оскільки *Том* може не знати або не вважати, що ці терміни означають одну і ту ж людину.

Особливо яскраво розкривається система аргументації *В. Куайна* у критичному аналізі ним догматики емпіризму. Його робота «Дві догми емпіризму» є однією із найпоказовіших для постпозитивізму і філософії науки в цілому. Перша догма емпіризму полягає в «дискримінації», що застосовується під час оцінки аналітичних істин стосовно смислу термінів, а не фактичних даних, і синтетичних істин, заснованих на фактичних даних. Така догма, що поділяється «віденськими неопозитивістами», має витоки зі здійсненого *І. Кантом* поділу істин на «аналітичні» та «синтетичні», запропонованої *Г. Лейбніцом* демаркації між «істинами розуму» та «істинами факту», а також юмівського розведення ідей, з одного боку, і фактичних даних з іншого.<sup>145</sup>

Вище зазначалося, що відмінність аналітичного і синтетичного (істин, суджень) займала визначальне місце у концепції «логічного емпіризму» (відомого також як «логічний позитивізм»), оскільки вона дозволяла сучасному емпіризму відмовитися від використання поняття «необхідності» відносно природи і вживати його лише відносно мови. Істинність аналітичних суджень, за винятком тих, які були формально істинними завдяки своїй формі (наприклад, *p* або не-*p*), зумовлювалася загальністю смислів термінів, що в них входили. При цьому смисл поняття (або зміст) строго відокремлюється від його об'єму (референції), що визначається як «клас усіх сутностей, відносно яких певний загальний термін є істинним»<sup>146</sup>.

Прагнучи вирішити цю проблему, *В. Куайн* вважає, що твердження, які називаються аналітичними, потрібно розділити на два класи. Пер-



ший клас утворюють логічні істини. Наприклад, судження: «ніхто з неодружених чоловіків не одружений» залишиться істинним за будь-якої інтерпретації його складових термінів (якщо замінити, наприклад, слова «людина» і «одружений» термінами «кіт» і «чорний»), якщо лише це не логічні зв'язки типу: «жоден», «ні», «якщо...то», «і» тощо. Його істинність залежить не від фактичної ситуації і не від смислу термінів, а лише від його логічної форми. Через це «оперувати аналітичними судженнями не складно».<sup>147</sup>

Однак ситуація змінюється, якщо ми проаналізуємо обґрунтований *В. Куайном* другий клас аналітичних суджень. Наприклад, щоб засвідчити судження: «Жоден холостий не одружений» як аналітичне, потрібно показати «синонімію» тобто рівність значень термінів «холостий» і «неодружений». У цьому аспекті *В. Куайн* зазначає, що поняття «сигніфікат» не те ж саме, що поняття «денотат». Наведений у свій час приклад *Г. Фреге* ілюструє, що поняття «вечірна зірка» і «вранішня зірка» означають одну і ту ж саму річ за усієї неспівмірності смислів. Говорячи про «істоту з серцем» та «істоту з нирками», ми, можливо, «маємо на увазі один просторовий об'єкт, але робимо акцент на зовсім різні смисли».<sup>148</sup>

Таким чином, поняття аналітичності вимагає чіткого розуміння того, що таке «синонімія», або володіння загальним смислом. Проте *В. Куайн* стверджує, що такого розуміння у нас немає. Мислитель аргументує можливість інших способів вирішення цієї проблеми (наприклад, пояснення синонімії через визначення). Однак стає зрозуміло, що визначення саме зумовлено синонімією, лише за винятком випадків постулювання смислів, коли ми говоримо: будемо вважати, що *F* означає *S*<sub>1</sub>. Схожі труднощі виникають за спроби пояснення синонімії через взаємозамінюваність термінів *salva veritate* (тобто без зміни істинного значення речення). Якщо ми стверджуємо: «необхідно (закономірно – *Л. К.*), що всі неодружені і тільки вони є неодруженими мужчинами», то ми розглядаємо нашу найбільш важливу проблему як заздалегідь вирішену, оскільки передбачається, що термін «необхідно» застосовується лише до аналітичних тверджень. Якщо в нашій мові немає таких модальних термінів як «необхідно» (а також усіх інших термінів, які не узгоджуються з принципом екстенціональності), то взаємозамінюваність може «гарантувати лише *екстенціональну еквівалентність*, тобто збереження істинного смислу, але вона не може зумовити *когнітивну синонімію*, тобто загальність смислу».<sup>149</sup>

Подібним чином ми можемо взяти семантичні правила для штучної мови і зробити потрібні висловлювання в ній аналітичними. Однак, на жаль, це не розкриє природи аналітичності. «Ми розуміємо, яким висловлюванням правила приписують аналітичність, але не розуміємо,

що саме ці правила їм приписують»<sup>150</sup>, – висловлював свій наступний аргумент *В. Куайн*.

У прагненні знайти «ключ» до характеристик «синонімії» для проявлення аналітичності суджень другого класу можна прийняти «лексикографічне формування», взяте із словника. Лексикографія – це емпірична наука, і якщо вона ототожнює «холостого» з «неодруженим чоловіком», то лише завдяки вірі в синонімічний зв'язок цих двох лінгвістичних форм. Однак передбачувана синонімія повинна бути доведена і уточнена лінгвістичними способами використання. Якщо дефініція не являє собою лексикографічної реєстрації синонімії, то її не можна використовувати в якості обґрунтування. Те саме можна сказати і про експлікативні дефініції, мета яких – виявити «очищений» смисл. Така експлікація, навіть якщо вона не зовсім проста і очищена, все ж засновується на інших, попередніх синоніміях. Звісно існують «чисті» дефініції, експліційні конвенції, які «вводять нові символи для скорочення»<sup>151</sup>, однак у всіх інших випадках дефініція спирається на синонімію, замість того, щоб пояснити її.

Таким чином, поняття «синонімії» і «аналітичності» не вдається визначити належно і переконливо. У результаті все, що а ріогі здається зрозумілим, насправді не є очевидним, і між аналітичними та синтетичними судженнями не існує чітко визначеної демаркаційної лінії. Якщо ж визнавати її існування, то це означає підтримувати позаемпіричну догму емпіриків, що постає метафізичним моментом віри. Варто зазначити, що саме проти догми емпіризму і вибудовує свою аргументацію *В. Куайн*.

Можливо, відповіді на питання про те, чим постає смисл, потрібно шукати в другій догмі, визначеній *В. Куайном*. Вона являє собою редуцціонізм: переконання, що кожне значуще висловлювання еквівалентне певній логічній конструкції з термінів, що вказують на безпосередній досвід. Ця догма стверджує, що «кожне осмислене судження може перекладатися в судження (істинне або хибне) про безпосередній досвід»<sup>152</sup>. У такому формулюванні радикальний редуцціонізм прирівнюється до теорії «верифікації», згідно з якою, смисл судження полягає в методі, за допомогою якого ми щось стверджуємо або заперечуємо. Цю теорію часто приписують засновнику прагматизму *Ч. Пірсу*, який також є одним з основних фундаторів філософії логічного емпіризму. Згідно з цим підходом, «смисл висловлювання – це метод його емпіричного підтвердження або не підтвердження»<sup>153</sup>.

Про вплив цієї доктрини на філософію, логіку в цілому і зокрема на розуміння природи науки вже говорилося в попередньому розділі. Її значення зберігається і до нашого часу, оскільки відповідно до позицій логіки, існує істотна відмінність між постулюванням таких сутностей,

як, наприклад, з одного боку, «фотон» і «квантовий перехід», а з іншого – «боги» і «відьми». Якби цієї відмінності не було, то неможливо було б говорити про об'єктивність науки. А полягає ця відмінність в тому, що емпіричне значення терміну «фотон» гарантується можливістю гіпотез, у яких фотони постулюються як сутності, можуть підтверджуватися або спростовуватися. Однак логічні емпірики переконалися, що вимога підтвердження, згідно з якою, теорія, що оцінюється за допомогою дедуктивного виведення і перевірки її наслідків, не може бути задоволена в своєму безпосередньому вигляді. Такий висновок змусив логічних емпіриків шукати інші аргументи встановлення зв'язку між теорією і досвідом (правила відповідності, часткова інтерпретація тощо). Однак насамкінець було визнано, що «чіткої межі між теоретичним і емпіричним (чуттєвим) провести неможливо».<sup>154</sup>

Наразі усі погоджуються з тим, що факти задаються самою теорією. Аналіз ролі аргументації *В. Куайна* в спростуванні логічного емпіризму належить *Ф. Супису*, який в роботі «Структура наукових теорій» також пропонує нову інтерпретацію природи наукового знання, а також резюмує запропоновані альтернативи в працях *С. Тулміна*, *К. Поппера*, *Т. Куна* та інших.<sup>155</sup> Проте принцип «підтвердження» (незважаючи на критику *В. Куайна*), залишається визначальним елементом для формулювання таких понять, як «гіпотеза», «теорія», «операціональне визначення», і використовуються соціальними теоретиками, що прагнуть застосовувати метод «справжньої науки». Однак, відповідно до верифікаційної теорії, «ціннісні судження» не є «когнітивно осмисленими». Іншими словами, вони не можуть бути ні істинними, ні хибними, що в найбільш ясній формі було сформульовано в книзі *А. Айєра* «Мова, істина і логіка».<sup>156</sup>

Таким чином, теорія «верифікації» передбачає, що «твердження є синонімічними, якщо і лише якщо для їх емпіричного підтвердження використовується один і той же метод»<sup>157</sup>. Тому дві догми емпіризму насправді зводяться до однієї. Однак на основі цього постає нова проблема: у чому полягає природа відношення між міркуванням і досвідом, на основі якого висловлювання (речення) підтверджується або спростовується? Створюється враження, що істина залежить як від мови, так і від позамовного факту. На основі цього *В. Куайн* намагається довести, що «істинність висловлювання певним чином розкладається на лінгвістичний компонент і компонент актуальний»<sup>158</sup>. Однак чи можна здійснити подібний розклад?

В аргументації *В. Куайна* здійснення *Р. Карнапом* «радикального редуccionізму» вважається невдалим, причому ця невдача має принциповий характер. Безвідносно до того, можливо чи неможливо редукувати (перевести) певне твердження в твердження про «чуттєві дані як

чуттєві події» або «чуттєві дані як чуттєві якості», сформульоване у використуваній *Р. Карнапом* штучній мові, подібну редукцію провести неможливо для тверджень і характеристик про фізичні об'єкти. На думку *В. Куайна*, мова *Р. Карнапа* була занадто «бідною» (хоча не всі логіки і філософи так вважають). При цьому *В. Куайн* стверджує, що навіть за відмови від такої аскетичної програми «догма редукціонізму зберігається в припущенні, що кожне висловлювання, взяте в ізоляції від своїх побратимів, взагалі може допускати підтвердження або непідтвердження»<sup>159</sup>. Саме ця теза є основоположною.

У результаті проведеної системної критики «догм емпіризму» *В. Куайн* пропонує своє бачення «емпіризму без догм». Він аргументує його наступну картину, згідно з якою, вся сукупність наших т. зв. «знань або переконань», починаючи від випадкових фактів географії та історії, а закінчуючи найбільш глибокими законами атомної фізики або навіть чистої математики і логіки, – це споруда, створена людиною, яка лише краями дотична до досвіду. Якщо говорити образно, то вся сукупність науки подібна «силовому полю», помежевими умовами якого постає досвід. Переоцінка одних висловлювань призводить до переоцінки інших через їхні логічні взаємозв'язки. Логічні закони просто постають подальшими висловлюваннями системи, наступними елементами поля. «Але поле в цілому не визначено своїми помежевими умовами, досвідом, оскільки є досить широкий вибір відносно того, які висловлювання потрібно переоцінити на основі будь-якого одиничного суперечливого досвіду. Жодний окремих досвід не пов'язано з певними окремими висловлюваннями всередині поля, що, з міркувань рівноваги, впливає на поле як ціле»<sup>160</sup>. Розгляд знання як «холістського» було сприйнято низкою логіків і філософів і зумовило подальшу дослідницьку програму самого *В. Куайна*.

Програма *В. Куайна* – це досягнення чіткості і ясності знання за допомогою застосування формальних методів, хоча вона і тримає критичну позицію щодо його філософії в цілому, але сприяє визначенню його позиції. На основі тези *Ф. Брентано* про неможливість зведення інтенціональних ідіом (схожої з аргументом «невизначеності перекладу»), *В. Куайн* вважає, що потрібно враховувати «демонстрацію неусувної інтенціональних ідіом і важливості самої науки, яка займалась би інтенцією, або враховувати в якості демонстрації безпідставність інтенціональних ідіом і беззмістовність такої науки»<sup>161</sup>. Введення в мову інтенціональних ідіом вимагає «біфуркації в канонічному записуванні»<sup>162</sup>. Розгляд того, чому ця проблема виникає, вимагає «заглиблення в логічну аргументацію»<sup>163</sup>. У результаті стає зрозумілою основна теза: мова вираховування предикатів з додаванням знаку тотожності є дієвим інструментом для аналізу і прояснення. Таким чином, «зведення до кано-

нічної форми» насправді є перекладом звичайної англійської мови в найбільш «економну» схему, виражену в екстенціональній мові вираховування предикатів.

Існують ще два додаткових критичних аргументи. По-перше, «в цілому канонічні системи як логічні записи найкраще розглядати не як закінчені символічні системи для міркування на спеціальні теми (такі, як фізична теорія), але як часткові символічні системи для дискурсу на всі теми». По-друге, «максима обмеженого аналізу: покажуй не більше логічної структури, ніж видається корисним для застосовуваної дедукції або дослідження іншого виду».<sup>164</sup> Дійсно, у результаті пошук «найбільш простого і ясного всезагального зразка канонічної символіки не варто відокремлювати від пошуку помежових категорій – опису найбільш загальних рис реальності»<sup>165</sup>, – підсумовує *В. Куайн*.

Такі філософські переконання *В. Куайна* сприяли як прискоренню, так і стриманню проведення ним подальшого наукового пошуку. Так, використовуючи «канонічну схему», він міг аргументувати необхідність вирішення проблеми «існування»: «існувати означає бути смислом з'єднуючої перемінної»; «існування – це те, що виражає квантор існування. Речі, які є  $F$ , існують, якщо і лише якщо  $(\exists x) F_x$ »<sup>166</sup>. Відповідно, ми можемо визначити, чи існують класи, числа або вомбати, переверивши, чи є дані передбачувані об'єкти смислами поєднаних перемінних. Зрозуміло, говорити, що «речі, які є  $F$ , існують, якщо і лише якщо  $(\exists x) F_x$ ... так само даремно, як і безумовно, оскільки саме так первісно пояснюється символічний кванторний запис (за допомогою рекурсії до «початкової мови»). З іншого боку, ми маємо «факт, який полягає у тому, що вимагати експлікації існування в більш простих термінах є нерозумним»<sup>167</sup>. Запропоноване дослідження, скоріше, є найбільш простим, хоча логіко-філософський підхід може вимагати більшого.

Таким чином, існувати означає бути смислом «сполученої перемінної»<sup>168</sup>. Поведінка людини не може обійтися без уваги до того, що визнається існуючим. Що саме визнається існуючим? Спрощуючи аргументацію *В. Куайна*, але зберігаючи її істотні моменти, варто звернутися до пропозиціональної функції « $x$  є  $p$ ». Існуючим визнається лише такий « $x$ », який задовольняє положення « $x$  є  $p$ ». Отже, існувати – означає бути смислом «пов'язаної перемінної». Такий висновок координує з «логікою предикатів, у якій використовуються квантори, зокрема квантор всезагальності. Усі наукові закони можна записати в кванторному вигляді»<sup>169</sup>. Отже, у науці у ролі існуючих приймаються не будь-які об'єкти, а лише ті, що виступають смислами і значеннями введеними ними перемінних.

Це дослідження має і певні обмеження: інтенціональні ідіоми не узгоджуються з принципом екстенціональності, однак *В. Куайн* наполя-

гає, що відмова від них не буде мати катастрофічних наслідків. Оскільки «ми описуємо істинну і помежову структуру реальності, – доводить мислитель, – канонічна схема для нас буде аскетичною схемою, що не знає жодних ланок, окрім прямих, і жодних пропозиціональних установок, а лише фізичну будову і поведінку організмів»<sup>170</sup>. У результаті значна частина проведеного аналізу вимагає «перекладу» понять буденної мови на штучну мову вичислення предикатів.

Логіка вищенаведених міркувань *В. Куайна* зумовлює визначення ним своєї пізнавальної позиції, яка отримала назву «натуралістичної епістемології» (за аналогією до його впливової статті «Натуралізована епістемологія»). У ній *В. Куайн* стверджує, що «епістемологія має справу з основами науки»<sup>171</sup>. Застосовуючи свою холістську концепцію і спираючись на питання, які пов'язані з дослідженням основ математики, філософ намагається довести, що існують два види дослідження: «концептуальне», предметом якого є смисл, і «доктринальне», предметом якого виступає істина. Якщо в доктринальній сфері, згідно з *В. Куайном*, з часів *Д. Юма* не було зроблено нічого нового, то в концептуальній сфері було досягнуто «певного прогресу».<sup>172</sup>

На його думку, це насамперед пов'язано з творчістю *Р. Карнапа*, який, пояснюючи світ як «логічний конструкт», досяг найбільшого прогресу в концептуальній сфері. Однак його проєкт зазнав невдачі, оскільки *Р. Карнап* прагнув до «раціональної реконструкції», тому будь-яка побудова «фізикалістського дискурсу» у термінах чуттєвого досвіду, логіки і теорії множин повинна була б вважатися задовільною настільки, наскільки вона сприяла б успіху «фізикалістського дискурсу». Але якщо б *Р. Карнапу* «вдалося успішно здійснити цю всеоб'ємну побудову, то ... як би він міг стверджувати, чи є вона істинною?»<sup>173</sup>. З точки зору *В. Куайна*, у кожній мові (природній і штучній) існують аргументи, за допомогою яких вирішуються питання референції, існування та істини.

Окрім них потенційно існують також інші аргументи, що додатково проблематизує цю ситуацію. Для вирішення цієї проблеми *В. Куайн* пропонує свої аргументи, які одразу приводять його до *натуралістичної епістемології*, варіант якої мислитель репрезентує так: «Однак до чого вся ця творча реконструкція, всі ці вимисли? Стимуляція чуттєвих рецепторів – це ті єдині емпіричні дані, з якими змушений мати справу той, хто намагається отримати картину світу. Чому б просто не розглянути, як це облаштування насправді відбувається? Чому б не звернутися до психології? Така капітуляція епістемології перед психологією відкидалася насамперед як циркуляція міркування. Якщо метою епістемології є обґрунтування основ емпіричної науки, то він не може використовувати психологію, так само як і іншу емпіричну науку для

такого обґрунтування. Однак така вимогливість стосовно логічного круга втрачає будь-який смисл, якщо ми залишили надію вивести науку зі спостереження»<sup>174</sup>.

Із наведеного міркування, так само як і з куайнівського розгляду релятивістського регресу, не так просто зрозуміти, як саме відмова від прагнення «вивести теорії зі спостережень» покладає край сумнівам відносно логічного круга. У результаті такої аргументації виходить, що невдача емпіричної програми з переведення мови науки на мову «логіки, термінів спостереження і теорії множин», а також встановлення певного роду редукції, що не проводила б елімінацію, означає «відмовитися від останньої переваги, якою володіла б раціональна реконструкція порівняно зі звичайною психологією»<sup>175</sup>.

Така «натуралістична епістемологія» заперечує старі фундаменталістські претензії зрозуміти всі процеси пізнання і способи пристосування до світу. Епістемологія, з точки зору *В. Куайна*, може стати на чолі психології як природної науки. Натуралізована епістемологія вивчає природні феномени і людський організм. Когнітивні процеси вивчаються з позиції способу отримання інформації нашими рецепторами і того, як вона обробляється мозком.

Під час доведення, що натуралістична епістемологія в новому образі включена в природну науку як «розділ психології», *В. Куайн* вводить аргумент «природного феномену», під яким розуміється фізичний людський суб'єкт... «Цей людський суб'єкт являє собою експериментально контрольований вхід (наприклад, певну модель випромінювання певної частоти) і через деякий час суб'єкт видає на виході опис зовнішнього трохвимірному світу в його розвитку... Це робиться для того, щоб побачити, як дані відносяться до теорії і як певні теорії природи переважають наявні дані»<sup>176</sup>.

Якщо такий проект розглядати як суто науковий, то все одно неможливо не вказати на те, що в цій науковій програмі відсутня будь-яка згадка інтенціональної або соціальної складової знання. Неможливо заперечувати те, що люди в усіх ситуаціях будують симетричні співвідношення із зовнішнім світом, із тією реальністю, що постає джерелом всього нашого простого чуттєвого сприйняття. Виникає думка: для того, щоб дійти до понять і вірувань, потрібно «щось значно більше, ніж нейрофізіологічна психологія»<sup>177</sup>. Однак, відповідно до аргументів самого *В. Куайна*, не існує причини вірити в те, що всі ці мови можуть перекладатися в єдину мову, яка постає ізоморфною реальністю, і у якій все, нарешті, подано правильно.

Враховуючи складність і певну суперечливість аргументації *В. Куайна*, *Дж. Реале* і *Д. Антісері* вважають, що його епістемологію можна узагальнити у таких положеннях: субдетермінація теорії з боку

логіки і досвіду (тобто неможливість всіх фактичних очевидностей і логічних аргументів підтвердити або спростувати теорію остаточно); ідея, що дві суперечливі теорії можуть продемонструвати однакову фактичну очевидність; переконання в тому, що завдяки концептуальній схемі можна передбачити майбутній досвід у контексті досвіду минулого; думка про те, що не можна співставляти дві теорії з неконцептуалізованою реальністю; акцент на гіпотетико-дедуктивному методі; прийняття двох кардинальних принципів емпіризму. Отже, «по-перше, кожна наукова очевидність є сенсорною очевидністю; по-друге, прийняття словесних сигніфікатів засновується на сенсорній очевидності, а також критика редукціонізму і аналітико-синтетичного розподілу».<sup>178</sup>

Важливе місце в міркуваннях *В. Куайна* посідає проблема обґрунтування «об'єктивності науки». Праця мислителя під назвою «Пошук істини» розпочинається з розділу, що називається «Основи». Це логічний термін, який означає те, що може розглядатися як основа на користь (або проти) певного вірування навіть тоді, коли мрія логічного емпірика про індуктивну логіку залишиться нездійсненою. Емпіризм вимагає, щоб віра засновувалась на «пропозиціях спостереження». Для *В. Куайна* «пропозиція спостереження є способом вербалізації передбачення, за допомогою якого перевіряється теорія...», а також «пропозиція спостереження є пропозицією випадку (що в одних ситуаціях може бути істинною, а в інших – хибною), відносно якої користувачі мови можуть одразу прийти до згоди, якщо стали свідками відповідної ситуації».<sup>179</sup>

У ситуації, коли теорія диктує спостереження (емпірію) *В. Куайн* не бачить реальної складності. «У певному розумінні навіть найпростіші пропозиції спостереження диктуються теорією... Але будучи зумовленою стимульними ситуаціями, пропозиція спостереження вільна від теорії; однак будучи розглянутою аналітично, тобто слово за словом, вона є продиктованою теорією». Те саме є істинним і стосовно інших складних пропозицій спостереження, які санкціонуються цілими спільнотами. «Іх відрізняє... все та ж голофрастична асоціація з фіксованим діапазоном чуттєвих стимуляцій, безвідносно до того способу, за допомогою якого ці стимуляції могли б бути отримані».<sup>180</sup>

У подібній ситуації складним не постає і холізм. Зберігається умова, згідно з якою, перевірка гіпотези засновується на «логічному відношенні імплікації». Однак у цього аргументу є дві сторони. З першої, теоретичної сторони, у нас в запасі завжди є теорія, що приймається, а також гіпотеза. За допомогою цієї комбінації здійснюється імплікація. Завдяки другій стороні, що пов'язана зі спостереженням, ми володіємо узагальненням, яке полягає в тому, що експериментатор може здійснювати безпосередню перевірку. «Узагальнення, складене подібним чином з даних спостереження – “коли є це, відбувається те” – я називаю *кате-*



горією спостереження (observational categorical)»<sup>181</sup>, – зазначав В. Куайн. Холізм підтверджує, що хибність категорії спостереження не постає остаточним спростуванням гіпотези. Для досягнення об'єктивності ми відкидаємо ту гіпотезу, яка здається найбільш «підозрілою», прагнучи при цьому максимально уникнути спотворень. Після того, як ми «розсі-яли» таким чином імплікацію, то починаємо відслідковувати класи пропозицій, які імплікують «відкинуті нами вірування допоки не буде досягнуто спільної узгодженості»<sup>182</sup>.

Захищаючи науку від помилок, В. Куайн зазначав, що він, як «професійний фізик», вважає науку в «широкому» розумінні континуумом, який «простягається», з одного боку, від історії та інженерії до філософії і «чистої математики», з іншого. Фізик говорить про електрони, математик – про нескінченну серію числових множин, а філософ – про те, які типи речей становлять у комплексі світову систему.

Водночас В. Куайн відкидав давні метафізичні питання, вважаючи їх такими, що не можуть бути раціонально осмисленими (чому існує світ і як починалося життя?). Це проблеми зі сфери фізики, астрономії і біології. Однак учений вважав, що будь-яка відповідь відносно смислу Всесвіту і життя буде позбавлена смислу. В аргументації В. Куайна доцільно виокремити два класи законних проблем: онтологічні і предикативні. «Перші – це загальні питання про те, які є типи речей і в чому полягає поняття “існувати”. Другі – це предикативні питання про те, яким типам речей після осмислення приписувати існування. До існуючого і його осмислення ми можемо прийти лише за допомогою науки в широкому розумінні цього слова»<sup>183</sup>.

У своїх міркуваннях В. Куайн обґрунтовував тезу, що дані експериментів враховуються в процесі поступової трансформації науки в цілому. Ця теза є результатом обраної ним версії холізму, в якій наука виступає обширною цілісністю, здатною переробити нові порції знання у кожній своїй сфері. Це підтверджує аргументація В. Куайном власного кредо: «Що стосується мене, то я, як професійний фізик, вірю у фізичні об'єкти, а не в гомерівських богів, а тому вважаю науковою помилкою вірити інакше. Але з точки зору епістемологічної опори, фізичні об'єкти і боги розрізняються лише за ступенем, а не за природою. Обидва види сутностей входять в нашу концепцію лише у ролі культурних постулатів. Міф про фізичні об'єкти епістемологічно є кращим за більшість інших тим, що він зміг довести більшу ефективність, ніж інші міфи в якості інструменту для розроблення керованої структури в потці досвіду»<sup>184</sup>. Це кредо визначає всю філософську позицію автора і логіку його аргументації.

Таким чином, в реалізації методології лінгвістичного прагматизму В. Куайн досліджує проблему референції, аргументуючи її проблемати-

чність. Стверджуючи, що фундаментальними елементами семантики є не слова, а речення, він робить висновок, що значення і смисл слів залежать від смислу речень. Особливого значення заслуговує аргументація стосовно вирішення проблеми існування. Аргументуючи принцип онтологічної відносності, *В. Куайн* обґрунтовує визначеність онтології, по-перше, конкретною теорією, по-друге, способом переведення основоположної теорії в іншу. Заслуговує уваги концепція невизначеності перекладу і заперечення аналітичних речень (положень). Хоча *В. Куайн* не шукає для науки «основи», однак, навіть враховуючи його критику аналітичності та верифікаційної теорії смислу, його розуміння науки узгоджується з образом, створеним логічними емпіриками. Важливим результатом досліджень мислителя став холізм. У цілому оригінальність філософії *В. Куайна* зумовила систему його аргументації, на основі якої вибудувалися основи нової логіко-філософської теорії.

## **Розділ 5**



# **ДИСКУРС АРГУМЕНТАЦІЇ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ: ПРАКСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ**

- 5.1. Аргумент «апріорного» в «концептуальному прагматизмі»
- 5.2. Креативи логіки сучасного мислення в аргументах «риторики економіки»
- 5.3. Деконструкція «онтологічного аргументу»: логіка, економіка, етика

## Розділ 5

### ДИСКУРС АРГУМЕНТАЦІЇ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ: ПРАКСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Полізістовність сучасної логіки і філософії завдяки введенню нових дискурсів пізнання і розуміння реальності розширює систему параметрів теорії аргументації. До простору її аналізу входять екзистенційні, феноменологічні, герменевтичні, комунікативні, постмодерні, прагматичні ідеї та смисли, що посилюють ефект усвідомлення приналежності науки до нових методологій пізнання і систем мислення. Така ситуація посилюється трансформацією цінностей, що кардинально змінює соціокультурні та політичні виміри життя людини, на основі чого виникають нові проблеми, потреби і запити, вирішення яких вимагає іншої системи доказів та аргументів. Способи і методи традиційного аналізу вже не можуть бути ефективними у світі, де чільне місце займають не метафізичні ремінісценції, а прагматичні пріоритети, що концептуалізувалися в множині напрямів логіки і філософії (постструктуралізмі, функціоналізмі, натуралізмі, неореалізмі, сцієнтизмі, соціологізмі тощо). Сутність особливостей нових смислів розуміння істинного і хибного в параметрах аргументації розкривається в усіх філософських концепціях. Доцільно розглянути оприявлення аргументації в сучасних версіях філософського мислення.

#### **5.1. Аргумент «апріорного» в «концептуальному прагматизмі»**

Філософія прагматизму з часу свого виникнення претендує на внесення в ідеї, смисли і цінності життя «ясності», тобто його «реального бачення». З соціологічної точки зору прагматизм найбільшою мірою формує віру в майбутнє. З точки зору історії ідей, прагматизм став найбільш значущим внеском американської філософії в європейську, зокрема у розумінні проблеми «емпіричного». Для європейської філософії трансформація емпіризму полягає в більш широкому розумінні досвіду. Для прагматизму досвід став «вікном» в майбутнє: він і прогноз, і правило поведінки. У своїй найбільш критичній формі аргумент «ясності ідей» формує розуміння ідеї в термінах того, якого роду *практичні* нас-

лідки вона може мати. Тема практичного «схоплювання» значень і смислів активним суб'єктом, залученим «тут» і «тепер» і питання «що робити?» залишається важливою тематикою прагматизму, яка кидає виклик і картезіанському поняттю «достовірного знання», і новому аспекту розуміння істини в прагматизмі. Окрім того, класичний прагматизм вніс інновації в теорію «знаків» та сучасну формальну логіку (особливо логіку відношень).

У цьому контексті потрібно виділити американського філософа ХХ століття *К. І. Льюїса*, який зробив важливий внесок в розвиток логічних ідей. Він презентував новий розгляд формальної логіки в термінах континууму суспільного досвіду, в межах якого і може бути надано повний опис можливого припущення за наявних умов. Такий опис не змогли дати «Принципи математики» *Б. Рассела* і *А. Вайтхеда* (наприклад, в їх понятті «матеріальної імплікації»), що *К. Льюїс* прагнув замінити розробкою «строгої імплікації»<sup>1</sup>, яку він протиставляє «матеріальній імплікації».

В аргументації *К. Льюїса* для «матеріальної імплікації» смисл та зміст утворюючих її пропозицій є неважливими, а важливим є лише факт, що визначає їхню істинність або хибність. Якщо ми приймаємо ідею «матеріальної імплікації», то судження «якщо  $p$ , то  $g$ » хибне лише тоді, коли  $p$  істинне, а  $g$  хибне. Воно буде істинне як у разі, якщо  $p$  і  $g$  обидва істинні, так і у разі, якщо  $p$  і  $g$  обидва хибні, а також якщо  $p$  хибне, а  $g$  істинне. Приймаючи останній випадок («якщо  $p$ , то  $g$ »), то ми повинні вважати задалегідь істинним судження типу: «Якщо Рим – столиця Сполучених Штатів Америки, то  $4+4=8$ ». Однак, якщо ми говоримо: « $p$  має на увазі  $g$ », то ми маємо на увазі, що зміст  $p$  охоплює те, про що говорить  $g$  (наприклад, «Якщо Петро – людина, отже він смертний»)<sup>2</sup>.

Для того, щоб не допустити ситуації, коли хибне судження містить істинне, *К. Льюїс* вводить поняття «строгої імплікації». У ній доводиться, що без суперечності не можна стверджувати антецедент і заперечувати консеквент (наслідок). Програму логічних систем з вузькою (інтенціональною, строгою) імплікацією учений виклав у своїй «Символічній логіці» (Symbolic Logic).<sup>3</sup> Логічна система, заснована на «строгій імплікації», в якості підсистеми містить логіку *Б. Рассела* і *А. Вайтхеда*, вказуючи і на те, що остання не помічала: «якщо  $A$  матеріально включає  $B$ ,  $A$ , будучи хибним, не говорить про те, що  $A$ , будучи істинним, стало б в себе включати».<sup>4</sup>

У результаті виникає ситуація, коли в певних випадках у нас виникає інтерес дізнатись, зрозуміти, до чого приводить той чи інший відомий факт, коли ми наприклад починаємо перевіряти ту або іншу гіпотезу. Однак кожна гіпотеза містити вже відомий факт, який може

слугувати вагомим аргументом для того, щоб на неї, принаймні, звернули увагу. Тому «матеріальна імплікація» не завжди може бути практично застосована.

Така обставина зумовлена тим, що за аргументації наведення одного факту не може переконати в істинності того, що доводиться, оскільки рівень узагальнення буде недостатнім. Така сама ситуація виникає, коли автор згадує численні факти-приклади, об'єднуючи їх формулою «часто ми бачимо, що...» і т. д. Ці факти (приклади) чимось відрізняють один від одного, але з точки зору конкретного узагальнення вони розглядаються як єдиний факт-приклад. «Збільшення кількості недиференційованих прикладів стає важливим, – зазначають *Х. Перельман* і *Л. Олбрехт-Тітека*, – коли, не прагнучи до узагальнення, автор хоче визначити частоту події та зробити висновок про імовірність стикнутися з ним в майбутньому. Хоча тут недиференційований характер подій передбачає також не меншу різноманітність умов. Окрім того, вибір прикладів повинен здійснюватися так, щоб переконати читача в їх репрезентативності»<sup>5</sup>. На основі цього можна зробити висновок, що «строга імплікація» ближча до логіки «здорового глузду» і реального (практичного) наукового дослідження.

Розробляючи систему полівалентної логіки і міркуючи про природу логіко-математичних понять, *К. Льюїс* починає осмислювати аргумент *Л. Вітгенштейна*, згідно з яким, математика постає набором тавтологічних положень і тверджень. У роботі «Альтернативні логічні системи» *К. Льюїс* (услід за *А. Пуанкаре*) робить висновок про прагматичний характер мотивів вибору між різними системами. Як логік він звертається до питань, винесених на обговорення засновниками прагматизму – *Ч. Пірсом* і *У. Джеймсом*, а також *Дж. Дьюї*, але підходить до проблеми з іншого боку. Іншими словами, він розглядає її з боку відношень між формальною логікою і «екзистенціальним», людським дослідженням. Однак серед філософів-прагматистів *К. Льюїс* найбільше відомий завдяки своїй спробі «експлікувати «прагматичний» опис аргументу *a priori* в межах аналітики».<sup>6</sup>

Варто нагадати, що для всіх представників класичного прагматизму цілеспрямована людська поведінка має формуючий, конструюючий вплив на те, яким чином невизначена у своїй різноманітності природа долучається до нашого досвіду в якості когерентного, наповненого смыслом і значенням сприйняття речей. Подібний процес передбачає наявність у досвіді *апріорного елементу*, який первісно задає контури такого включання. Однак, окрім *К. Льюїса*, в прагматистській традиції філософування відсутнє осмислення цього апріорного елементу досвіду, що слугує джерелом його розходження з іншими прагматистами. Акцент на апріорному перетворює його на головний аргумент у визна-

ченні інтересу до епістемологічних питань. Ця причина дає зрозуміти вибір поняття «апріорного» в якості аргументу для «дослідження того внутрішнього стимулюючого мотиву, яким став для його думки американський прагматизм».<sup>7</sup>

У контексті філософських міркувань *К. Льюїса* поняття «апріорного» займає особливе місце, воно є важливим аргументом в суперечці стосовно самої природи апріорного знання і можливості розрізнення аналітичних та синтетичних істин. На основі вимог сучасної логіки, *К. Льюїс* розробив своє розуміння поняття «апріорного», яке за об'ємом збігається з поняттям «аналітичного». Про нього не можна сказати, як про «емпірично пусте», оскільки воно випливає з досвіду і містить можливість відсилання до досвіду. Це єдине в своєму роді вчення про «прагматичне апріорне» виникло в процесі постійних занять *К. Льюїса* логікою. Його логічні дослідження, у поєднанні з раціональним підходом до кантіанської епістемології *І. Канта*, тривалою критикою та викриттям ідеалізму *В. Райса* і осмисленням основних принципів класичного американського прагматизму, склали той контекст, в якому сформувалося поняття «прагматичного апріорного».<sup>8</sup> Воно постає «живим нервом» концептуального прагматизму *К. Льюїса*.

Проблема «апріорного» в контексті прагматизму стала результатом вивчення логіки, за допомогою якої *К. Льюїс* намагався знайти відповідь на два види проблем. Джерелом першої сукупності проблем є парадокси екстенціональної логіки і представлена «матеріальною імплікацією», про яку вже згадувалось вище. Проблема полягає в тому, вважав *К. Льюїс*, що звичайні дедуктивні висновки залежать від смислу висловлювань, які в них використовуються. Отже, вони мають витоки з інтенсиональних відносин. Це і зумовило його вибір щодо розроблення системи символічної логіки зі «строгою імплікацією», а потім вивело за межі логіки в сферу епістемології. Також це спонукало ученого до створення і детального опрацювання теорії смислу і аналітичності.

Друга проблема пов'язана з можливістю побудови логіки, яка альтернативна логіці «матеріальної імплікації». Це зумовило інтерес *К. Льюїса* до різних альтернативних логік (багатозначні логіки і так звані «дивні» логіки). Таким чином, учений підійшов до постановки свого другого завдання – обґрунтувати і визначити критерії, що дозволяють обирати серед можливих логічних систем ті, які містять істинні принципи відносно правильних висновків. У процесі дослідження для нього стали очевидними два моменти. По-перше, внутрішньої узгодженості недостатньо для встановлення істини, що не залежить від первісних логічних припущень. По-друге, кожний процес міркування в межах логічної системи сам містить «екстра-логічний» елемент, оскільки будь-який конкретний висновок, поданий як певний висновок, обира-

ється з нескінченної кількості правильних висновків. Керівництвом, або орієнтацією в обох випадках слугує «мета або інтерес».<sup>9</sup> Тому *К. Льюїс* зазначає, що висновки, які робляться і обираються в логічній системі, так само як і початковий вибір самої логічної системи, відповідають критеріям, які краще назвати прагматичними. Отже, ми обираємо те, що «працює» і в результаті дозволяє задовольняти наші інтереси та потреби.

Вказана ситуація виводила *К. Льюїса* за межі традиційного логічного мислення до розроблення теорії пізнання та пошуку нових аргументів, що обґрунтовують і стверджують вільне творення, а також прагматичний вибір різноманітних можливих концептуальних схем як засобів інтерпретації досвіду. З самого початку логічних досліджень *К. Льюїс* визнавав, що буде змушений перейти до розгляду більш загальних питань, а тому планував «перейти від точно визначених фактів, які стосуються поведінки символічних систем, до висновків відносно більш загальних проблем»<sup>10</sup>. Так, *К. Льюїс* вважав, що «поведінка» символічних систем аналогічна до поведінки людської свідомості: в них немає нічого, що ми не вклали б в них самі, але вони розкривають нам смисл наших зобов'язань. Априорна істина не залежить від досвіду, оскільки є суто аналітичною в силу концептуальних смислів і значень, які ми використовуємо. Через це межа між априорним і апостеріорним проходить там само, де «пролягає кордон між концептуальним і емпіричним, між тим, що привносить розум, і тим, що дано в досвіді, між аналітичним і синтетичним»<sup>11</sup>.

У цьому контексті необхідно внести декілька корективів відносно можливості априорного синтетичного і аналітичного пізнання. Це одне із найбільш дискусійних питань в історії епістемології, логіки і філософії науки. Сформулював це питання, про що вже вказувалося, *І. Кант*, який відповів на нього позитивно. Зразками априорного синтетичного знання він вважає істини арифметики і геометрії, а також певні постулати механіки *І. Ньютона*. Однак надалі судження математики почали трактувати як аналітичні, а питання про априорність ньютонівських постулатів було переглянуто з появою теорії відносності та квантової механіки. Основуючись на цьому, представники логічного емпіризму, як і представники класичного прагматизму, заперечували можливість априорного пізнання. «Емпіризм, – писав *Р. Карнан*, – можна визначити як точку зору, що заперечує існування синтетичного априорного знання. Якщо увесь емпіризм повинен бути виражений в двох словах, то це є один зі способів здійснення цієї вимоги»<sup>12</sup>.

У такій ситуації потрібно нагадати про критику *В. Куайном* «догм емпіризму» і перегляд більшості установок логічного позитивізму в подальшій постпозитивістській «філософії науки». Хоча *В. Куайн* і пока-



зав, що немає чіткого розподілу аналітичних і синтетичних суджень, він водночас звузив сферу «апріорного». Як зазначає *Х. Патнем*, з часу критики *В. Куайна* «довіра філософів до поняття апріорної істини постійно зменшувалась. Так, *В. Куайн* вказав, що значна кількість істин, які ми вважали відомими нам *a priori*, потребує виправлення»<sup>13</sup>.

Варто зазначити, що в постпозитивізмі поняття «апріорності» зустрічається досить рідно, переважно в інтерпретації ролі концептуальних каркасів (парадигм, епістем, «твердих ядер» дослідницьких програм) в науковому пізнанні. При цьому в уявленнях про «апріорне» відбуваються істотні зміни: здійснюється історизація та релятивізація цього поняття, воно втрачає первісний кантівський смисл. «Історизація, більша функціональність, стирання строгої грані між апріорністю і апостеріорністю, а також інші причини загального характеру, – вказує *А. Н. Круглов*, – призвели до релятивізації в розумінні апріорності. Наразі немає мислителів, які відстоювали б, подібно *Канту*, строгу всезагальність і необхідність, абсолютну, позачасову значимість апріорного»<sup>14</sup>.

Проте таким мислителем виявився *К. Льюїс*. З точки зору його логіки філософія є насамперед «вивчення апріорного». У сфері нашого досвіду «апріорне» починається з поняття. Насамперед, поняття, вироблене людиною як мислячою істотою, яке хоча б одного разу використовувалося для інтерпретації чуттєвих даних, породжує емпіричні істини, або об'єктивне пізнання (знання). Однак у сфері досвіду людський розум постає перед «хаосом» даного, тобто реальності. Для адаптації та контролю, мислення намагається вловити в цьому хаосі певний образ стабільного порядку, завдяки якому «знайомі» елементи можуть стати знаками «можливого майбутнього». Ці схеми відмінностей та зв'язків і є поняття, що повинні бути визначені у сфері досвіду, до якого застосовуються, щоб те, що дано, «могло мати смисл»<sup>15</sup>.

Іншими словами, у досвіді є два елементи – безпосередні чуттєві дані, які «пропонує» мисленню реальність, і певна форма, конструкція або інтерпретація, що являє собою продукт мисленнєвої діяльності – поняття. Вони репрезентують собою те, що мислення в результаті логічного оформлення «приносить в досвід», – зазначає *К. Льюїс* в своїй книзі «Мислення і світовий досвід»<sup>16</sup>.

Поняття за своєю суттю є апріорними: вони констатують досвід, але не походять з чуттєвих даних. У теорії пізнання доведено, що апріорними є логічні істини (наприклад, принцип несуперечності), математичні поняття, категорії (наприклад, каузальності), критерії відмінності та класифікації (наприклад, реального і нереального, вітального, матеріального і нематеріального), наукові теорії і поняття. Птоломеївська і коперніканська теорії – це не простий продукт спостереження за зірками, а схеми, які посилаються небесним тілам для траєкторії їхнього руху.

Поняття (те, що потрапляє під широке поняття «смыслу») суть схеми, класифікації, пояснення, інтерпретації – все це апіорі, тобто те, що створене мисленням. Якщо апіорне є продуктом мислення, то мислення може його змінювати. Ніщо не закріплюється в історії людського роду і в процесі розвитку мислення. Думати, що наші категорії споконвіків закріплені в розумі та передаються від батька до сина – це «забобон, який можна прирівняти до віри примітивних народів у надприродне джерело життя»<sup>17</sup>, – обґрунтував своє ставлення до апіорного К. Льюїс.

Для К. Льюїса «апіорне» постає свого роду аргументом в розвитку його розуміння сутності прагматизму, який не може поставати у вигляді спрощеної редукції до практичного досвіду і вигоди. Інтерес К. Льюїса до прагматизму досягає своєї найвищої точки в процесі його спроб зрозуміти основи правильних звичайних висновків. Логічні відношення є наслідками, отриманими з прийнятих нами дефініцій в узгодженості з послідовним мисленням. Однак, якщо закон несуперечливості утворює граничну основу загальнозначущості (*validiti*) логічних принципів, то що ж тоді слугує основою його власної загальнозначущості? Логіка, як система дедуктивних висновків і логічних законів, подібно закону виключеного третього і як сама необхідність несуперечливості (і як апіорна система знань), у К. Льюїса знаходить «основи в його прагматизмі»<sup>18</sup>. Він проникає і складає саму «серцевину» його мислення.

За своєї суттю всі люди є активними істотами. На основі цієї тези і враховуючи апіорне як аргумент для системи своїх доказів, К. Льюїс робить висновок, що поняття, які застосовує мислення, логіка, яка розкриває ці поняття та їх смисли, і саме розумне мислення виникають з поведінкових реакцій на оточуючий світ, в якому перебувають індивіди. Наші способи поведінки, експліковані прийнятою логікою мислення. Це ті способи, які «працюють» і зберігаються завдяки тому, що вони «працюють». Принцип несуперечливості, на якому засновуються повсякденні висновки типу «якщо, то», що використовуються у процесі прийняття рішень, і який лише в певних формальних логіках знаходить правильне застосування, являє собою «прагматичний імператив». Ним потрібно керуватися для того, щоб мислення і діяльність не зводили один одного в ніщо. Так, К. Льюїс доводить, що за своєю природою «логічна необхідність виростає з емпіричної необхідності висновку»<sup>19</sup>.

Остаточною основою імперативу несуперечливості слугує, на думку К. Льюїса, цілеспрямований, попередньо заданий (тобто апіорний) характер досвіду. «Практична несуперечливість, – підсумовує філософ, – не може бути зведена до суто логічної несуперечливості»<sup>20</sup>. Однак, хоча вихідною точкою, аргументом для логічних досліджень К. Льюїса стали

абстрактні концептуальні системи, під час аналізу він, по суті, зійшов на той рівень, з якого почав сходження *Дж. Дьюї* в своєму прагматичному трактуванні логіки. Вищенаведену думку він сформулював просто: «практичний характер необхідності є телеологічним». Або, як він констатував відносно основних «схем» мислення: «раціональність в якості абстрактного поняття і є узагальненою ідеєю відношення “засобу-наслідку” як такого. Впорядковані логічні відношення укорінені в умовах самого життя; вони мають “прототипи в органічному житті”»<sup>21</sup>.

Такий аспект аргументації *К. Льюїса* показує, що аналітичні істини для нього виражають відношення не лише між мовними смислами, а також між смисловими значеннями слів. Точка зору, що апіорне коекстенціональне з аналітичним, але залежить від лінгвістичних конвенцій, не дозволяє обґрунтувати епістемічну функцію апіорного. На противагу цьому конвенціоналістському погляду, аналітичність зумовлюється жорстко визначеними інтесональними відношеннями між смисловими значеннями. Згідно з *К. Льюїсом*, «поняття неможливо точно виразити словами або показати, пред’явивши слова і відношення між словами»<sup>22</sup>. Відокремлювати мовне поняття від вираженого ним смислового поняття означає здійснювати операцію абстрагування, оскільки ці два види значення слугують доповненням, а не альтернативою один одному і «поділяються в абстракції, але не поділяються на практиці»<sup>23</sup>.

У контексті апіорного підходу – це абстрагування мови від смислового поняття (поняття наповненого смислом), яке вона виражає, може бути корисним під час проведення певних видів аналізу. Однак *К. Льюїс* вважає його руйнівним для філософської теорії, якщо ця відмінність абсолютизується, а для процесу дослідження постулюється ключова роль мовного смислу.

Далі *К. Льюїс* аргументує, що хоча апіорі варіативне і залежить від мови, його не можна називати довільним. Для апіорних істин логіки і «чистої» математики достатньо володіти внутрішньою несуперечливістю. Однак коли вони застосовуються практично (подібне траплялося із системами неевклідової геометрії), то стає очевидним момент вибору апіорі і зв’язок з прагматичними критеріями. Це говорить про те, що пізнання переслідує практичну ціль і слугує певним інтересам. Спосіб активності мислення відповідає нашій потребі розуміти, щоб в умовах досвіду, що «вислизає», контролювати ситуацію. Іншими словами, апіорі є «винайденням» розуму, і з усіх апіорних ідей обираються і передаються ті, що виявляють власну корисність у розумінні і освоєнні реальності. Обґрунтовуючи апіорне як аргумент для обґрунтування своїх «більш загальних проблем», *К. Льюїс* уточнює: «Апіорі не стільки продиктоване тим, що надано в досвіді, і не стільки повідомляє людській природі позачасовий компонент, скільки відповідає загальним

критеріям прагматичного характеру... Це стосується категоріального мислення та інших видів практичної діяльності. Тут, як і скрізь, невдача в реалізації певних цілей коректує і утримує певні риси і прояви поведінки»<sup>24</sup>.

Практичну діяльність можна віднести до «апріорних структур повсякденності», що допомагає зрозуміти значення концепції «апріорного» *К. Льюїсом* в обґрунтуванні ним своєї філософії, а також зрозуміти реальні функції теоретичних моделей і класифікацій, контролювати практичні наслідки, здавалося б, формальних визначень. Вивчення дисциплінарних просторів повсякденності розкриває «місце», у якому та чи інша істина стає «переконливою». «Самоочевидність сутності», «суть справи», «розум вільної спільноти» – усі ці посилання герменевтики, феноменології та теорії комунікативної дії так само недостатні, як і посилання на буття, природу, Бога. Істину неможливо пояснити і «демонічними» здібностями суб'єкта. Дійсно, може бути, найбільш головним саме і постає «місце», що займає той, хто проголошує істину в соціальній ієрархії, та «інститут», який він представляє.<sup>25</sup>

Отже, реконструкція «апріорі повсякденності», що містить практичну діяльність і всі види досвіду, не повинна обмежуватися понятійним описом її феноменів та інститутів, складанням категоріальних схем і класифікаційних таблиць. Це було б «диспозитивом» повсякденності, способом її консервації. Насамперед важливо «відокремлювати повсякденний досвід від феномену пізнання, де нас цікавить і нова інформація»<sup>26</sup>, – зазначає *Б. В. Марков*.

Очевидно, що саме так можна розуміти підхід *К. Льюїса* до апіорного, яким він аргументує свою концепцію. Вважається, що учений постулює «феноменалістичний редукціонізм», згідно з яким, поняття редукуються до чуттєвих даних, із яких вони «конструюються»<sup>27</sup>. І хоча поняття є похідним від чогось чуттєвого (емпіричного), і поняття самі можуть бути названі чуттєвими на основі того, що відсилають нас до досвіду, однак навіть поняття в цьому чуттєвому аспекті не можна звести до змісту досвіду. Для *К. Льюїса* з його акцентом на «апіорному» аспект поняття забезпечує «смысл», принцип або форму. Завдяки цьому люди інтерпретують і організують сенсорний аспект досвіду. Поняття містить реакцію, яка, як герменевтичний принцип, включається в сам характер того, що осягається. У результаті, поняття, смысл кожної речі не зводиться до певних даних, існуючих відокремлено від характеру реакції. Лише на основі включення в процес пояснення даної позиції аргументу апіорного «сенсорне стає усвідомлюваним»<sup>28</sup>.

Така інтерактивна єдність суб'єкта, який пізнає, і об'єкта, який пізнається, виникає з інтерактивної єдності організму і оточуючого середовища на початковому рівні досвіду. *К. Льюїс* з позиції прагматизму

розглядає поняття (апріорне) у біологічному контексті звичок або установок реагування. Тобто поняття постає «різновидом цільової установки»<sup>29</sup>. Феноменологічна значущість звички полягає в тому, що звички, настрої або схильності переживаються безпосередньо і пронизують саму тональність та структуру змісту, який безпосередньо сприймається. Так, *К. Льюїс*, спираючись на це, стверджує, що він не захищає феноменалізм, а скоріше викладає «феноменологію перцептивного»<sup>30</sup>.

Залучення апріорного в ролі аргументу дозволяє більш продуктивно виявити зміст поняття «смислу», або смислового значення «феноменології перцептивного». Імпліцитне смислове значення є схильністю або звичкою, за допомогою якої індивіди взаємодіють з оточуючим середовищем. Експліцитне смислове значення є «схемою» або «критерієм» в мисленні, завдяки якому людина «схоплює» реальність (наявність) чого-небудь, коли потрібен певний тип реакцій, щоб отримати бажаний результат. Визначаючи типи реакцій, доводить *К. Льюїс*, «схема» з її можливими образами або аспектами постає загальною на противагу індивідуальним сутностям, що «осягаються з її допомогою».<sup>31</sup> Якщо конкретний емпіричний зміст досвіду потрібно розуміти як щось індивідуальне серед багатьох інших індивідуальних сутностей, то «схему» застосування смислового значення (або звички) до досвіду потрібно розглядати як те єдине, що визначає багато іншого.

Важливість змісту, що охоплюється структурою «схеми», полягає в тому, яким чином вона виникає. Подібна структура являє собою аспект диспозиціонального структурного порядку, що здійснює над нею контроль і керує можливими перетвореннями одного аспекту «схеми» на інший. Смысл в диспозиціональному розумінні постає правилом для виробництва аспектів схем, що є умовами для можливих верифікуючих випадків. Наявний («живий») смысл містить умови своєї верифікації. Схильність або звичку (тобто «живий смысл»), можна вивчати через його конкретні прояви, але неможливо досліджувати як остаточний, оскільки його ніколи неможливо редукувати до певної послідовності подібних проявів. Звідси випливає, що хоча смысл (поняття, означення) ніколи не може бути цілком описаний, будь-який його аспект може бути вивчений. Отже, застосування аргументації з урахуванням апріорного перетворює теорію аналітичності *К. Льюїса* на «теорію включення або вміщення, а не синонімії»<sup>32</sup>.

Такий висновок зумовлено тим, що завдяки своїй логіці диспозиціонального функціонування «смислових значень» (апріорних понять) *К. Льюїс* може запропонувати вирішення проблеми включення, оскільки ця логіка пояснює, як саме можна виявити, що певна якість або ознака, не вказані наочно у визначенні, однак є істотними для смислового значення (поняття), яке досліджується. Якщо те, що смислове зна-

чення (поняття) породжує або містить, занадто часто залишається без застосування, то воно може змінитися завдяки формуванню нових звичок, які по-новому творчо закріплюють «індуктивно акумульований досвід». Однак тоді ми маємо вже нове поняття або нове правило для генерації умов верифікації, яке тепер за потреби містить, принаймні в окремих випадках, інші можливі аспекти схеми. Хоча слова, які використовуються, залишаються тими самими, смисли, які їм приписуються, «можуть вже бути іншими».<sup>33</sup> Отже, аналітичні істини визначають відношення між смисловими значеннями, а не лише мовними значеннями (поняттями).

В цілому трактування *К. Льюїсом* смислу понять «аналітичність» і «апріорність» руйнує ту конвенціоналістську позицію, згідно з якою, аналітична істина не виражає нічого, окрім того, що визначається або може визначитися системою мови, на якій вона сформульована. Хоча *К. Льюїс* обґрунтовує, що у виборі символів, приписуванні їх поняттям, а також у виборі понять для розгляду та аналізу присутній елемент конвенціональності, він разом намагається логічно довести, що взаємозв'язок між поняттями є і не лінгвістичний, і не довільний.

До того ж, хоча відношення між смислами понять можна визначити без звернення до яких-небудь фактів, поняття та їх смисли створюються на основі врахування минулого досвіду і обираються згідно з прагматичними міркуваннями. Апріорна істина у функції її репрезентанта виникає в межах цільових установок інтерпретації, що вилучаються з контексту минулого досвіду. «Те, що постає апріорним, – узагальнює *К. Льюїс*, – передує досвіду майже в такому ж смислі, в якому йому передує ціль. Цілі не диктуються змістом даного, а належать нам самим. Однак цілі повинні сформуватися і здійснитися шляхом досвіду... Приблизно у такому ж аспекті те, що є апріорним і йде від свідомості, передує теперішньому досвіду, однак в іншому відношенні воно все ж не постає незалежним від досвіду в цілому»<sup>34</sup>.

Стосовно розуміння *К. Льюїсом* апріорного, то воно для нього постає, окрім надання йому статусу аргументу, своєрідним «найбільш далеким шляхом до найближчого»<sup>35</sup>. Це означає, що у процесі пізнання, яке претендує на істину, зазвичай виникають труднощі. Справа в тому, що знання, насамперед у процесі теоретичних рефлексій, передбачає також і особисте зусилля того, хто пізнає (філософує), тобто того, в кому неспівпадання близького і далекого виявляє себе найбільш яскраво, в якого ясне для нас і ясне за природою найбільш далеко віддалені один від одного. У такому контексті це положення стверджує аргумент *М. Гайдеггера*: «Онтично найближче і відоме є онтологічно найбільш далеке, яке не впізнається»<sup>36</sup>. Тому, якщо продовжити гайдеггерівський аргументативний ряд, то філософія, як виявляється, не може не містити

повернення філософуючого «з онтологічної даліни в онтологічну близькість, і навпаки, дистанціювання від онтичної близькості»<sup>37</sup>.

Таким чином, якщо пізнання, за умови, що воно є «шляхом», який, як і кожний шлях, передбачає «розведення *terminus a quo* і *terminus ad quoniam*, починає поставати як незвичний, і, на перший погляд, надмірний шлях до того, що і без цього шляху завжди присутнє. Філософське зусилля, спрямовано на досягнення вже присутнього, а саме – апіорі, показує себе як *найбільш далекий, обхідний шлях до найближчого*. На основі цього можна стверджувати, – зазначає А. Б. Паткуль, – апіорі – це *найближче, яке вимагає досягнення на найбільш обхідному шляху, що виявляється дозволяючою межею для всього, що на цьому шляху може виникати*»<sup>38</sup>.

На наш погляд, такий шлях і застосовує К. Льюїс. Взявши в якості аргументу апіорне, він визначає завдання власної філософії, розробляє систему полівалентної логіки, вивчає даності (можливості) пізнавального досвіду, узагальнює проблему досвіду, аналітичності, символів, смислів, значень, понять тощо. У результаті формується його власний досвід мислення, своя термінологія та варіант прагматизму.

У системі аргументації К. Льюїса поняття постають «апіорними правилами», укоріненими в диспозиціональних схильностях, що «законодавчо» визначають способи можливої інтерпретації досвіду. Апіорні істини роблять явними відношення імплікації всередині цих інтерпретацій і між ними. Генетично ці правила виникають завдяки «кумулятивному ефекту минулого досвіду і творчому синтезу, або “закріпленню” всередині “протікання” досвіду диспозиціонально організованих взаємозв’язків між можливими переживаннями. Однак в будь-якій точці емпіричного процесу диспозиціональне значення логічно містить все те, що було ним творчо синтезовано або “закріплено”, або, навпаки, все те, для генерації чого воно має силу або потенціал»<sup>39</sup>.

Такого роду аналітичні взаємозв’язки, що мають інтенсіональну основу, виникають із цілеспрямованої активності та «пронизують» всі рівні досвіду, починаючи з найбільш «рудиментарних очікувань дорефлексивного досвіду і закінчуючи досконалим, витонченим науковим знанням і розробкою абстрактних формальних систем»<sup>40</sup>. Можливо, не так легко буде осягнути важливі структури смислового значення, прослідкувавши, які поняття включені в експліцитне вираження того чи іншого взаємозв’язку. Однак експліцитне подання проведеного логічного аналізу поняття є спробою осягнути те, що було імпліцитно задіяно в структурі суб’єктивної цілеспрямованої активності, у структурі, яка містить формальні схеми її застосування.

Аргумент «апіорного» К. Льюїс розповсюджує і на дослідження елемента «даності» пізнавального досвіду. Необхідно окреслити філо-

софський аспект цієї проблеми, оскільки «філософія є вивченням апріорного». Вона намагається визначити природу реального, як етика – природу блага, а логіка – цінність і надійність того, що не виходить за межі звичайного досвіду. Намагаючись визначити «реальність», філософія формулює правила, але робить це всередині правил, іманентних практиці розуму, тобто прагматичній діяльності. Отже, ми бачимо, що зміст, тобто об'єкт логічного чи рефлексивного дослідження, який є типовим для нашого філософського мислення, знаходиться всередині людського досвіду. Філософування полягає в «індивідуації та критичному аналізі категорій як апріорних форм, з яких складається наш досвід»<sup>41</sup>.

Уже зазначалося, що у сфері нашого досвіду апріорне починається з поняття. Отже, можна говорити про два елементи досвіду – чуттєві дані та результати мисленнєвого пізнання. Відмінність між даними чуттєвого пізнання і понятійного (смыслом, категорією, апріорним) присутня у всіх філософських системах, при цьому останнє часто суперечить з очевидністю досвіду. Однак досі залишається загально визнаним, що існує два елементи: «дане» та «інтерпретація». Зрозуміло, що їх не так просто відокремити один від одного. Особливу увагу *К. Льюїс* акцентує на «даному». З його аргументації виходить: якщо немає і не було нічого «даного», то в мисленні (у думці) не могло б бути і змісту, не було б успіху чи невдачі в здійсненні діяльності, і було б неможливо здійснити і досягнути передбачення. Акцент на «даному», як вказує автор, являє собою «прагматистське дослідження того, яким чином ми верифікуємо наші вірування»<sup>42</sup>.

В аргументації *К. Льюїса* досвід постає, як зазначалося вище, змістовною неперервною інтерактивною єдністю організму та його оточення, і лише в контексті понять, що відображають таку єдність, «дане» піднімається до рівня усвідомлення і мислення. Інтерактивна єдність – це не просто постулат абстрактного мислення, оскільки воно має апріорні (епістемні або феноменологічні) виміри. Те, що незрозумілим для безпосереднього сприйняття чином входить в наш досвід, не є «чистим даним», а скоріше проявляє себе свідченням наявності «там» заповненого світу, що протистоїть нашій активності. Якщо досвід – це інтерактивна єдність наших реакцій і «онтологічно реального», то природа досвіду відображає як привнесені нами реакції, так і проникаючі «текстури» цієї реальності. У такій інтерактивній єдності проявлені обидва полюси: і онтологічно «інше», до якого відкритий наш досвід, і «дієвий» організм, у результаті цілеспрямованої активності якого цей досвід виникає.<sup>43</sup>

Те, що постає в досвіді, доводить далі *К. Льюїс*, також належить до незалежного реального; не існує онтологічного «провалля» між явищем (феноменом) і реальністю. Таким чином, те, що надається в досвіді, в



одному напрямі, відкрито до структур об'єктивної реальності, а в іншому – до структур нашого способу осягнення реальності. У такій ситуації аналогічним є порядок «сущого» і порядок «знання», що постають певним чином «розведеними»: в кожному з них напрям здійснення відносно напрямку здійснення іншого є зворотним. Але саме їхня не просто «різноспрямованість», а спрямованість «назустріч один одному і задає умову можливості дійсного кінечного знання»<sup>44</sup>.

В аргументації *К. Льюїса*, те, що постає в досвіді, залежить і від реальності (об'єкта), і від способу осягнення (суб'єкта) в їхній взаємодії, а тому дзеркально не «відображає» жодного з них, хоча і відтворює їхні характеристики. Проникаючі «текстури» досвіду, що екземпліфікуються у кожному переживанні разом слугують індикатором проникаючих структур об'єктивної реальності, яка в кожному переживанні подає себе для наших реакцій і забезпечує критерій доцільності наших понять. Головне полягає в тому, що в основі нашої вибірковості під час організації досвіду перебуває «апріорна примусовість». Тобто досвід не може бути вибраний за бажанням, а скоріше «повинен розпізнаватися будь-якою організаційною структурою, яка здійснює вибір».<sup>45</sup>

Поставлена в якості логічного аналізу «апріорна примусовість» не «замикає» нас в межах феноменального, назавжди відриваючи від нонуменального світу за допомогою детермінуючих необхідностей, що містяться в розумі, а скоріше «виштовхує» нас назустріч «онтологічно реальному», завдяки чому заперечує конвенціоналістські заяви і претензії. Нездатність визнати цю інтерактивність, і, в результаті, заміна її або відображенням одного онтологічно реального, або відображенням однієї лише нашої вибіркової активності, призводить до суперечливих альтернатив: традиційний реалізм та ідеалізм, реалізм або антиреалізм, фундаменталізм або антифундаменталізм, об'єктивізм або релятивізм. Зрозумівши важливість цієї інтерактивної єдності, *К. Льюїс* вказує на можливість відсутності розходження між альтернативами (наприклад, між досить «критичним ідеалізмом» і досить «критичним реалізмом»). Він доводить, що хибні проблеми виникають через «підступні» заблудження, пов'язані з трактуванням знання як «копіювання».<sup>46</sup>

У контексті своїх логічних міркувань *К. Льюїс* на основі аргументів доводить, що змістом знання є «онтологічно реальне», оскільки воно не залежить від свідомості, хоча визнає певну залежність знання від свідомості (суб'єкта пізнання). З аргументації ученого випливає, що відмова від тієї чи іншої із вищевказаних альтернатив походить із нездатності раз і назавжди заперечити припущення, що лежать «в основі споглядалної теорії пізнання», тобто із нездатності не враховувати апріорних структур, які слугують своєрідним способом конструювання смислових конструкцій реальності.<sup>47</sup>

Принципово важливе місце в аргументації *К. Льюїса* займає розгляд темпоральності та процесуальної природи світу, що надає можливість більше зрозуміти його філософію і місце в ній «апріорного». Перехід до «метафізики процесу» спостерігається в його твердженні про те, що «абсолютно дане» в його незалежності від ноетичної активності є «бергсонівська тривалість»<sup>48</sup>. Він прагне довести, що «абсолютно дане є оманливим теперішнім, що поступово зникає в минулому і все більше проникає в майбутнє без яких-небудь справжніх кордонів. Руйнування цього знаменує діяльність зацікавленого розуму»<sup>49</sup>. Якщо окремих об'єкт залежить від інтерпретуючої активності, то потенціальність такої його появи полягає в самій незалежно існуючій реальності. Такого роду потенціальність не є потенціальністю ідеальних архетипів або істотних рис в будь-якому розумінні. Скоріше ця потенціальність властива «способам продовження» або «послідовностям». Для *К. Льюїса* об'єкт, що є індивідуальною сутністю, яка сприймається в досвіді, володіє загальністю, котра «переливається» через його «демаркаційні лінії»<sup>50</sup>, але не тому, що світ є аморфним або ефемерним, а тому, що він володіє нескінченною різноманітністю щільного, непроникливого, наповненого процесу змін. У такому розумінні, як показують докази *К. Льюїса*, об'єкт постає абстрагованою частиною конкретного континууму подій.

Важливість диспозиціонального значення в перетворенні світу процесів у світ структурованих і володіючих смисловим значенням об'єктів відображена в тезі *Дж. Дьюї* про те, що «структурою є постійність засобів, речей, які використовуються для досягнення результатів, а не речей, взятих, як вони є в абсолютному плані»<sup>51</sup>. Далі він вказує, що: «відокремлення структури від змін, для яких вона слугує усталеним впорядкуванням, перетворює її на щось містичне – щось таке, яке постає метафізичним в популярному значенні цього слова»<sup>52</sup>.

Відмінність прагматистської реконструкції *К. Льюїсом* «апріорного», що у ролі аргументу задає контури входження в наш досвід «процесуального світу» у вигляді наділеного смисловим значенням «світу речей», витіювато і складно «переплітається» з його витонченим трактуванням заснованої на темпоральності «ноетичної креативності», укоріненої в цілеспрямованій природній активності, що конститує експериментальний характер досвіду. Цей апріорний елемент досвіду, який здійснює контроль на рівні можливості виникнення в досвіді значущої структури або фактів і об'єктів певних типів, має свої корені в конкретності людської поведінки, заміняється або змінюється в межах кінечної темпоральної структури такої поведінки. Таким чином, аргументація *К. Льюїса* сприяє висновку, що завдяки досвіду виникає можливість осягнення в певному контексті незалежного процесуального світу (всесвіту), а також забезпечується інструмент, за допомогою якого в межах

нашого досвіду ми перетворюємо його на щось певне в межах нашого досвіду. Це відбувається з врахуванням «внутрішньо властивої для неї невизначеності, а також з нескінченною різноманітністю можливостей та потенціальностей, які розповсюджуються на минуле, теперішнє і майбутнє»<sup>53</sup>.

Свою концепцію «апріорного», яка постає центральною ланкою його аргументації в обґрунтуванні розробленої ним філософії, *К. Льюїс* обґрунтовує, аналізуючи певні наукові категорії. У результаті він робить висновок, що усі істини наукового пізнання залишаються невизначеними. На основі логічних доказів *К. Льюїс* доводить, що жодне емпіричне судження стосовно об'єктивної реальності не може бути до кінця верифікованим. Будь-яке емпіричне знання підлягає перевірці наступним досвідом, а цей майбутній досвід може його обезцінити. У результаті «емпіричне узагальнення завжди буде залежати від майбутнього, отже, від імовірного лише досвіду, у той час як апріорне судження завжди є правильним»<sup>54</sup>.

Ця теза і визначила апріорне найбільш переконливим аргументом в обґрунтуванні основних положень версії прагматизму *К. Льюїса* – *концептуального прагматизму*. Так, апріорний елемент слугує не лише наріжним каменем для розуміння духу класичного прагматизму, але й розуміння теорії аргументації, що пронизує всю філософію *К. Льюїса* і забезпечує йому належне місце як в традиції філософського, так і логічного мислення.

Таким чином, концептуальний прагматизм *К. Льюїса* репрезентує складну палітру логічних і філософських проблем. На противагу традиції прагматизму, учений вводить поняття «апріорного» для обґрунтування основних принципів його концепції. Система доказів *К. Льюїса* створює оригінальну концепцію, яка започаткувала нову систему мислення і розуміння. Аргумент «апріорного» став відправною точкою в спростуванні феноменалізму, продуктивному дослідженні «даного» в досвіді, формулюванні «строгої імплікації». У цілому на основі власної логіки *К. Льюїс* вибудовує також власну систему аргументації.

## **5.2. Креативи логіки сучасного мислення в аргументах «риторики економіки»**

Перехід до кожної нової парадигми наукового пізнання здійснюється через застосування системи аргументації, яка відкриває простір для пошуку і творчості, ствердження нових ідей та смислів життєдіяльності. Уваги заслуговує запропонована аргументація в культурі мислення філософії постмодернізму. Немає потреби детально аналізувати її осно-

вні параметри, оскільки існує чимало літератури, де її розкрито з різних сторін. Однак потрібно зробити декілька зауважень щодо сутності постмодернізму, які допоможуть зрозуміти логіку його мислення та аргументації.

Варто зазначити, що фактично кожна робота на тему постмодернізму починається з визнання автором складності, багатогранності і невлочуваності його змісту. У загальному розумінні постмодернізмом називають «дух часу» радикального плюралізму (від латин. *pluralis* – множинний; загальна, всепоглинаюча множинність поглядів, теорій, концепцій), який поєднує все, що відбулося після класичної епохи в різних сферах людської діяльності, а насамперед у філософії, мистецтві, політиці, економіці та науці.<sup>55</sup>

Термін «постмодернізм» набув розповсюдження після виходу в 1979 р. роботи французького філософа Ж.-Ф. Ліотара «Стан постмодерну». Цей термін Ж.-Ф. Ліотар вживає для позначення стану культури після трансформацій, яких вона зазнала, особливо в інтелектуальній сфері, починаючи з кінця XIX століття. Введення поняття «постмодернізму» повинно було стати основою для системної аргументації у визначенні стану обмеженості та застарілості засад, на яких ґрунтувалася культура і знання західної цивілізації. З часу виходу згадуваної праці термін «постмодернізм» увійшов у всі сфери теоретичної та духовно-культурної діяльності, демонструючи безліч різних підходів до оцінки даного феномену. Проте, незважаючи на істотні відмінності, можна виділити найбільш важливу характеристику поняття «постмодернізму» – це *плюралізм*. З точки зору В. Вельша, «непереможний і позитивно оцінюваний» плюралізм і «становить осереддя постмодерності»<sup>56</sup>.

Постмодернізм як стан свідомості сучасного соціуму та людини не протиставляє себе нічому, і навіть містить в собі, в якості складової, частину попередньої культури мислення – модернізм. Постмодернізм характеризується такими рисами: усвідомлення обмеженості та застарілості методів пізнання, вироблених в попередній науковій традиції; тотальна критика класичного раціоналізму (фундаменталізму, об'єктивізму, істинності); перехід до лінгвістичної парадигми філософії, заснованої на релятивізмі, суб'єктивізмі, антитеоретизмі.<sup>57</sup> У результаті це призводить до відмови від ідеї існування об'єктивної істини на користь концепції плюралізму та релятивізму. Філософія доби модерну переважно була зорієнтована на природничі науки. На протигагу цьому філософії постмодерністи зосереджують увагу на дослідженні гуманітарного знання. Однією з найбільш радикальних стратегій подолання «проекту Просвітництва» (модерної філософії) є створення нового образу людини, меж її свобод та мислення в ситуації «неправди» і «помилки» єдиних цінностей. Для подолання цієї ситуації було запропоновано низку

стратегій виходу: витлумачення людини як «бажаючої машини» (Ж. Дельоз), «деконструктивізм» (Ж. Дерріда), «антропоморфізм» (П. Козловскі), «плюралізація раціональності» (Ю. Кристева) тощо.<sup>58</sup>

Запропоновані стратегії стали аргументами для створення нової логіки мислення і розуміння насамперед соціальної реальності та вироблення сучасної методології пізнання в усіх сферах життя людини – соціальної, культурної, економічної. Особливо яскраво проявила себе постмодерна стратегія мислення в аргументації американського філософа Д. Макклоскі зі створення риторики економічної науки. Його книга «Риторика економічної науки»<sup>59</sup> викликає бурхливий відгук, оскільки зачепила віру економістів у те, що економічна наука спрямована до пізнання істини в економічному житті. На противагу цій вірі Д. Макклоскі заявляє, що економічна наука – це насамперед риторика, тобто мистецтво переконувати. Аргументи, які прийнято вважати науковими, – це один зі способів переконання, однак зовсім не єдиний і не завжди вирішальний.

З точки зору Д. Макклоскі, економічна наука за низкою певних критеріїв схожа з літературою. Для того, щоб зрозуміти сутність економічної науки, потрібно бути не лише економістом, а літературним критиком, філософом, соціологом і методологом науки. Основуватись потрібно на тому, вважає Д. Макклоскі, що економічна наука є літературною в тому розумінні, що «будь-який людський аргумент полягає у фактах і логіці, історіях і метафорах. Факти, логіка, історії, метафори – я називаю їх риторичним зошитом. Факти та історії – протилежні точки зору однієї діагоналі. Логіка і метафори – крайні точки другої. Ми не здатні мислити, не порівнюючи одну річ з іншою. В цьому порівнянні полягає метафора. І ми не здатні мислити, не думаючи про те, як речі близькі одна до одної, як вони вибудовуються в чіткі послідовні ланки, що робить історія... І ми не можемо думати про економіку лише за допомогою математики і логіки, не використовуючи метафор та історій».<sup>60</sup>

Свою основну тезу Д. Макклоскі проілюстрував на прикладі відомих робіт впливових сучасних економістів, виокремивши в їхній аргументації риторичну складову: підходи і прийоми, що покликані посилювати позицію авторів у читачів за рахунок літературного стилю її подачі. Серед таких підходів можна виділити: посилання на авторитети; формування фіктивного іміджу автора (чи то відповідального вченого, «математично строгого аналітика» або «скромного», але ретельного дослідника фактів), чи то навпаки, затушовування авторської індивідуальності через виклад матеріалу в безособовій формі, що видає результати, які публікуються, за остаточно об'єктивну, нічим «не замутнену» подачу самої істини; часте вживання словосполучень типу «очевидно, що...»;

«без сумніву, що...» тощо, покликане вселити впевненість у достовірності та надійності передумов, викладу і висновків автора.<sup>61</sup>

Резонанс, який виник навколо роботи, викликаний оригінальністю логіки викладу автором своєї позиції, завдяки якій відкрився новий погляд на систему аргументів, запропонованих відомими вченими і економістами. За їх «серйозними» розмовами (як і розмовами представників інших наук) складно слідкувати без осягнення логіки їхнього мислення. Культура діалогу надає словам прихований смисл, однак індивіди, які ведуть незнайомий діалог, не потрапили до нас з іншого світу. Усе це допомагає виявити схожість комунікативних звичок. Економісти використовують математичні моделі, статистичні тексти і «ринкову» аргументацію. Ці елементи не легко зрозуміти, тому їх можна «розглядати, – вважає *Д. Макклоскі*, – як тропи – метафору, аналогію і звернення до авторитету»<sup>62</sup>.

Для підтвердження обґрунтованості своєї позиції *Д. Макклоскі* пропонує звернутися до риторики. Це зумовлено тим, що, незважаючи на успішність економічної науки, її «провали» (кризи, «хвороби» росту, але цілком поправні) можна безпосередньо пов'язати з байдужістю до риторики. «Увага до тих, хто тебе слухає, і називається “риторикою”, – пише *Д. Макклоскі*. – Відтоді, як був запалений вогонь грецької цивілізації, це слово використовувалося в більш широкому позитивному смислі, як назва науки про те, як досягнути мети за допомогою мови: збудити натовп, закликати до розправи над злочинцем, переконати читачів в тому, що герої роману – це живі люди, змусити вчених погодитись з більш якісною аргументацією і заперечити непотрібну»<sup>63</sup>. Йдеться не про латентну («малу»), а «велику» риторіку.

Необхідно нагадати, що риторика має безпосереднє відношення до логіки і в певному розумінні закладає її основи. Так, *А. Є. Конверський*, аналізуючи логічне вчення *Аристотеля*, наводить його характеристику риторики в праці «Про спростування софістичних аргументів»: «Стосовно риторики, то про неї сказано багато і до того ж давно, але з приводу вчення про силогізм ми не знайшли нічого, що було б сказано до нас, і ретельне дослідження цього предмету потребувало значних наших зусиль впродовж тривалого часу»<sup>64</sup>.

У книзі відомого логіка *В. Бута* «Сучасна догма і риторика згоди» надається низка визначень риторики, що постає «мистецтвом дослідження того, якими, згідно з уявленнями людей, повинні бути їхні погляди, а не доказ істини відповідно з абстрактними методами»<sup>65</sup>. Також це «мистецтво знаходити вагомні підстави, відшукувати те, що гарантує згоду, адже кожному розумному людині потрібно переконати», для чого потрібно «знаходити допустимі переконання і удосконалювати їх у спільному дискурсі»<sup>66</sup>. В цілому ж мета риторики повинна полягати не в то-

му, щоб переконати когось прийняти наперед визначене судження, а, скоріше, залучити до спільного дослідження.

Для *Д. Макклоскі* риторика є співмірністю засобів і мети у мові економічної теорії, де її поняття було звужено і обезцінено. Риторика – це «економіка мови», наука про те, як перерозподілити мізерні засоби для задоволення невгамовного прагнення людей бути почутими. Завдання полягає в тому, щоб зрозуміти, чи варто вивчати риторику економічної науки. Потрібно враховувати, що предметом дослідження є не економіка або адекватність економічної теорії в якості її опису, і навіть не роль економіста в економіці, а діалог, який ведуть економісти між собою, щоб переконати один одного в тій чи іншій позиції. Міркування про те, як економісти спілкуються між собою, покликані «допомогти цій сфері знань удосконалитися як науці»<sup>67</sup>.

У контексті міркувань автора необхідно враховувати, що в економіці важливою є не лише схильність до обміну. Зокрема, у *А. Сміта* здатність міркувати і талант оратора також постають важливими властивостями людини для розподілу праці. Так, *Д. Макклоскі* особливого значення надає риторичним здібностям людини як фактору економічного зростання поряд з технологіями або інвестиціями. Багато професій пов'язано винятково із вмінням переконувати. А економічний успіх Англії *Д. Макклоскі* пов'язує з тим, щоб в ній «існував простір, де винахідник міг умовити інвестора або законодавця».<sup>68</sup>

Безумовно, економічна теорія є видатним досягненням людського розуму, підкреслює *Д. Макклоскі*. Однак, враховуючи, що за останні півстоліття економісти перетворилися в «аутистів від модернізму», їм потрібно серйозно поставитись до власної наукової риторики. Тим більше, можна зауважити, що риторику використовують усі: від математика до юриста. Серед вчених, які працюють в сфері гуманітарних наук, немало тих, хто мислить критично у риторичному плані. На основі цього, *Д. Макклоскі* зазначає: «Я вивчаю риторику дослідження в економічній науці, користуючись стародавнім риторичним прийомом, аргументом *a fortiori*, відповідно до більш вагомого: навіть якщо економічне дослідження свиноводів і залізничних доріг є рівною мірою і літературним, і математичним, навіть якщо наука про максимізацію корисності людини в умовах обмежень належить і до гуманітарних, і до природничих наук, тим більше шансів у всіх інших»<sup>69</sup>.

Застосовуючи основний постулат постмодернізму – *деконструкцію*, *Д. Макклоскі* підкреслює, поряд з маніпуляцією, її головну думку – текст є увесь світ. На його думку, книги не просто «відтворюють» світ, а викликають його до життя. Яку б форму не приймала «майстерно написана белетристика, вона спонукає нас привносити в неї те, чого там

немає. Вона – продукт, породжений взаємодією між текстом і читачем»<sup>70</sup>.

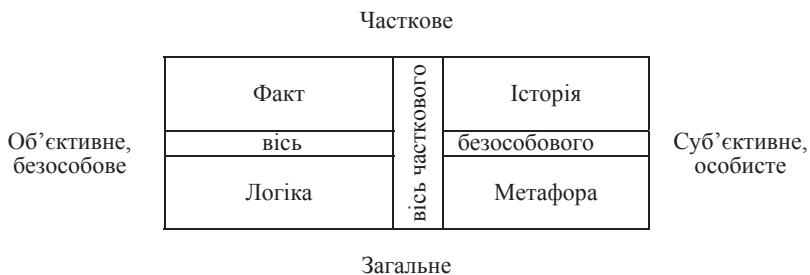
На прикладі постулату «економічної раціональності» відомий учений *А. Клармер* показав, що наукове переконання діє подібним чином. Навіть найбільш строгі ланцюги доказів сповнені пробілів (пропусків), які потрібно заповнювати на кожному черговому етапі пізнання. Отже, неказане, але прочитане є більш важливим для тексту у сприйнятті його читачем, аніж те, що безпосередньо присутнє на сторінці. «Той, хто вивчає риторику економічної науки, змушений буде говорити про невисловлене, відновлюючи текст, “пропущений” в економічному дискурсі»<sup>71</sup>. Так само, як романи не імітують реальність, а створюють її, так і економічні тексти також частково створюються читачами. Як наслідок, малозрозумілі тексти часто набувають значного впливу. Наприклад, винахідливий економіст-філософ *Дж. М. Кейнс* залишив читачам немало можливостей заповнювати «пробіли», задіюючи свою уяву.

Цей аргумент, зазначає *Д. Макклоскі*, можна розгорнути. Розвиваючи отриманий результат, економіст створює «авторську аудиторію» (уявлювану групу читачів, які знають, що це вигадка) і «аудиторію нарративу» (уявлювану групу читачів, які не знають, що це вигадка). «Авторська» аудиторія усвідомлює, що це вигадка. Проте відмінність між двома створеними автором аудиторіями в економічній науці постає не такою значною, як у белетристиці. Імовірна причина полягає у тому, що ми всі знаємо, що ведмеді не говорять, але не всім з нас відомо, що поняття «граничної продуктивності» в економічній теорії є метафорою. «Наративну аудиторію» наукового тексту – так само як і читачів «Золотоволоски» (казки – *Л. К.*) – вводить в заблудження вигадка, але так і повинно бути. У науці ж в заблудження вводиться і «авторська аудиторія». Тому не дивно, що вчені можуть мати різні думки навіть в тоді, коли їхня риторика в стилі «так говорять факти» повинна виключати розбіжності. Отже, «сирих» чуттєвих даних і логіки предикатів першого порядку для науки недостатньо, потрібні «більш широкі мовні ресурси»<sup>72</sup>, – підсумовує *Д. Макклоскі*.

Для того, щоб їх задіяти, науці потрібно те, що можна назвати «риторичним зошитом» (*рис. 1*). Факти і логіка також наявні в економіці в достатній кількості. Економіка – це важлива наука. Однак серйозна аргументація в економічній науці використовує і метафори, і історії – не лише для прикраси або навчання, але заради самої науки. Потрібно враховувати, що причини для проведення риторичного аналізу економічного тексту можуть бути досить різні: прагнення зрозуміти цей текст, захоплюватися ним або спростувати як неспроможний, порівняти його з іншими науковими текстами, створеними, щоб переконати аудиторію, а також побачити, що наука є не «новою догмою», а невід’ємною



частиною старої культури. «Досвідченість в риториці дозволяє читати наукові тексти не так, – підкреслює *Д. Макклоскі*, – як це робить імпліцитний читач (наприклад, схильний вірити у ведмедів, які говорять). Якщо ми як читачі наукової літератури хочемо піти далі дитячого садка, то нам необхідно розповсюдити таку риторику на економічну науку»<sup>74</sup>.



*Рис. 1.* Риторичний зошит: чотири види аргументації, властиві для людини<sup>73</sup>

Використовуючи схему «риторичного зошита», *Д. Макклоскі* прагне довести, що наука, у т. ч. й економічна, також є літературною. Вчений-економіст безперечно є «лінгвістичним суб'єктом», і до його діяльності можна застосовувати драматичні категорії з теорії літератури або філософії. Наукові твердження є мовними актами, що здійснюються вченим в умовах наукової традиції за допомогою звичайних «фігур мови», щоб описати природу краще, ніж це зробив інший вчений. Однак було б помилково вважати, начебто вчений зайнятий лише виробництвом припущень і передбачень, як описує формальна логіка. Насправді він прагне постійно вести переконуючі розмови, розраховані на результат, описаний в риториці. Вчені намагаються переконати інших вчених, коли підтверджують закон. «Спосіб переконання інших, – стверджує *Д. Макклоскі*, – засновується здебільшого на традиційних аргументах»<sup>75</sup>, які можна зустріти у класичній філософії та літературі.

Для підтвердження своєї позиції *Д. Макклоскі* розглядає «об'єктивні причини», на основі яких, економісти, наприклад, вірять в переконливість закону «попиту і пропозиції». По-перше, закон випробовують на результатах найскладніших статистичних даних стосовно економічних систем, у процесі яких роблять всі можливі поправки на зміщення і неповноту, діагональні елементи певних матриць мають негативний нахил значимості, а інколи – не мають. Навіть винахідники «попиту» не до кінця довіряють результатам: там змінили метафору, там – звернен-

ня до авторитету і доказ вже «не дійсний». По-друге, численні спроби продемонструвати дію даного закону до окремих ринків в одному випадку показало позитивний результат, в іншому – негативний. У будь-якому разі думка, яка передує вираховуванню, що змушує закон працювати (конкретизація), містить елементи інтроспекції, аналогії та інші загальні місця, здатні поставити в глухий кут тих, хто «бездумно націлений на об'єктивність». Однак їм потрібно допомогти в міркуваннях про риторику, що передує вираховуванню. По-третє, окремі економісти намагалися перевірити закон за допомогою експериментальних текстів, але зробили висновок, що він не працює.<sup>76</sup>

Всі три наведені аргументи є «науковими» у сучасному розумінні цього слова, хоча лише третій цілком відповідає загальноприйнятим результатам про науковий метод. Наукові аргументи дають неоднакові результати, але економісти не покладають віри в закон «попиту і пропозиції». Проте лише частина цієї віри носить винятково науковий характер. Інші аргументи перебувають під «демаркаційною» лінією, яка відділяє їх від наукової об'єктивності. По-перше, аргумент інтроспекції, яка є важливим джерелом віри; по-друге, переконливими є також мисленнєві експерименти; по-третє, приклади, які хоча і не постають контрольованими експериментами або не володіють достатньо великою вибіркою, здатні певною мірою переконувати. Приклад – це те, що всім відоме. З цього приводу філософ *В. Бут* зазначав: «Найбільш вичерпному теологічному поясненню – нехай воно розтягнуто на цілу книгу... не вистачає чогось відомого всім людям, взятих разом, коли на питання “Що є життя людське?” вони відповідають: “Була подія у Віфлеємі”»<sup>77</sup>. По-четверте, переконує мудрість ринку. Наприклад, ділові люди переконані, що закон «попиту» діє, адже вони знижують ціни, коли хочуть збільшити об'єм попиту. У них є всі стимули заробляти, щоб знати, як потрібно діяти. Заперечити професору-економісту означало б вступити в суперечність з фундаментальним переконанням, що можливості отримання неконтрольованого прибутку не існує. Це аргумент *ad hominem*, що розрахований на сприйняття й особливості того, кого переконують. По-п'яте, апеляція до авторитету, наприклад, академічної науки, що звісно не буде вирішальною, але може надати ваги аргументам. По-шосте, переконливим аргументом є симетрія закону: закону попиту симетрично протистоїть закон пропозиції. По-сьоме, сильним аргументом постає визначення (дефініція), тим більш сильніша, чим більш математичним стає дискурс. По-восьме, найбільш важливим аргументом залишається аналогія,<sup>78</sup> що є атрибутом науки, але також і типовим літературним прийомом.

Логіка міркувань *Д. Макклоскі* приводить його до твердження, що практика економічних дискусій часто набуває форми юридичних дока-

зів, оскільки процеси, «розроблені в сфері права – це кодифікація розумних правил, яких ми дотримуємось в усіх сферах свого життя, навіть у науковій»<sup>79</sup>. Економісти можуть вивчати юриспруденцію не обов'язково, щоб підкорити останню економічній теорії. Деталі клопотань за справами, пов'язаними з економічним правом, мають мало спільного з офіційним науковим методом, а тому без свідомого ставлення до повсякденної риторики можна легко помилитися у їхній кваліфікацією. Так, аргументація в економічній науці часто ґрунтується на вербальних припущеннях. Припущення, що «економіка в основі своїй є конкurentною», може виявитися лише пропозицією поглянути на неї саме з цього боку, очікуючи, що такий прийом допоможе щось зрозуміти. Цей схоже на ситуацію, коли монетаристське рівняння  $NV = PT$  розуміється як тотожність. Ми можемо сперечатися з правомірністю тотожності, але не тому, що рівняння «не проходить тест». Аргументи проти нього будуть «заперечувати його здатність щось прояснити, а не те, що воно істинне відповідно застарілих і обмежених філософських стандартів».<sup>80</sup>

Другий загальноприйнятий в економічній науці аргумент, який не має статусу в офіційній риториці – це філософська послідовність (consistency). «Якщо ви передбачаєте, що фірмі відома власна функція витрат, то так само можете припустити, що їй відома її виробнича функція: і те й інше однаково сумнівне»<sup>81</sup>. Аргумент означений фразою «закономірно припустити, що» не явний, але характерний для філософського дискурсу. Цей аргумент – аналог симетрії як критерію правдоподібності, і виникає він в багатьох контекстах. Подібні аргументи («з іншого боку»), які є своєрідним закликком до теоретичної «чистоти» і «симетрії», – переконливі в економічній науці, але економісти навіть не уявляють собі, наскільки.

Найважливішим прикладом економічної риторики залишаються метафори, які економісти називають «моделями». Твердження про те, що ринки можна подати або показати у вигляді «кривих» попиту і пропозиції, є метафорою не менше, аніж заява, що західний вітер – це «подих осені». Більш очевидним прикладом є «теорія ігор», де метафорою стає вже сама назва. Переконливість і обмеження такої метафори одразу стають очевидними. Одні метафори прекрасно усвідомлюють самі себе, що добре зрозуміло за ступенем захоплення та іронії у процесі звернення до метафори «невидимої руки» *А. Сміта*. Деякі економісти визнають, що економічні теорії, які вважаються позбавленими метафор, насправді «насичені ними».<sup>82</sup> Варто зазначити, що символ і метафора необхідні науці не менше, ніж літературі. «Більшу частину наших філософських [економічних] переконань визначають не передбачення, а картини, не твердження, а метафори»<sup>83</sup>, – зазначає *Р. Ропті*.

Кожний крок в економічному міркуванні, навіть в межах офіційної риторики, є метафорою. Наприклад, стверджується, що світ «схожий» на складну модель, а його параметри схожі на показники, які легко здобути та вирахувати. Складна модель уподібнюється простій моделі, що використовується у реальному мисленні, а остання схожа на ще більш просту модель для розрахунків. Для того, щоб переконати тих, хто сумнівається, говориться, що «модель схожа на іграшку, якою легко маніпулювати у свідомості тих, хто сумнівається у процесі дискусії або семінару».<sup>84</sup>

Особливість метафори полягає в тому, що вона постає способом знайти нову ідею, і її не варто конструювати як зовнішню декоративну заміну «просто думки». Варто пам'ятати, що буквальний переклад важливої метафори ніколи не буде завершеним. Окрім цього, в економічній теорії метафора є важливим елементом економічного мислення. Метафора – це «взаємодія і контакт думок, взаємозв'язок між контекстами. У цьому поясненні метафори економісти вбачають її основний смисл – взаємовигідний обмін»<sup>85</sup>. Протилежна думка, що ідеї та слова, які їх виражають, є інваріантними блоками, що можна комбінувати як завгодно. Вона аналогічна вірі в те, що економіка – це лише накопичення *Робінзонів Крузо*. Найважливіша ідея економічної науки з часів *А. Сміта* полягала у тому, що острів, заселений зайнятими торгівлею *Робінзонами*, відрізняється, і часто в крашу сторону, від їх простого накопичення.

Наступна важлива метафора – «людський капітал», ілюструє, як дві ідеї, запозичені з економічної теорії, можуть пояснювати одна одну, обмінюючись конотаціями. У словосполученні «людський капітал» було об'єднано такі поняття економічної науки, як навички робітників та інвестиції в устаткування, що мали позитивний вплив: «в економіці праці стало зрозуміло, що навички є результатом утримання від споживання; теорія капіталу збагатилася уявленнями про те, що навички, за усієї їх недостатньої капіталізації, конкурують з іншими напрямками інвестицій за ресурси утримання. Якщо говорити лаконічно, то все, що принесло метафорам успіх в поезії, зробило це і в економічній теорії».<sup>86</sup>

Для підкреслення важливості ролі риторики в аргументації *Д. Макклоскі* наводить статтю *Дж. Мута*, написану в 1961 р., але яку десять років не цитували, хоча вона була і важливою для економічної науки. Справа полягає в тому, що вона була написана не якісно. Більшість тих, хто її цитував (після довгої перерви), ніколи її не читали, а якщо і прочитали б, то навряд чи б зрозуміли. За допомогою аргументації «від противного» такий приклад показує важливість якісно написаного тексту для наукового успіху. Так, *Г. Галілей* був майстром італійської прози, а тексти *А. Ейнштейна* і *Дж. М. Кейнса* мали на науку і суспільство майже такий самий вплив, як і їх математичні викладки.<sup>87</sup>

Навіть на рівні невибагливих стандартів американського наукового життя стаття *Дж. Мута* не виділялася ні гарним викладом, ні силою впливу. Однак, попри все, автор висував найважливіший аргумент. До його появи вважалося, що люди отримують більш або менш правильне уявлення про те, що принесе майбутнє, а потім поступово до нього пристосовуються. Ідея *Дж. Мута* полягала в тому, що економісти-теоретики (навіть якщо модель людини в них правильна), у своїх припущеннях жодним чином не кращі за простих людей або страхових компаній. Іншими словами, ідея зводиться до «інтелектуальної скромності». Теоретики говорять про готовність визнати той факт, що суб'єкти економічної діяльності володіють як мінімум такою ж кількістю здорового глузду, що міститься у професійних теоріях. Здоровим глуздом є «раціональність», тому *Дж. Мут* назвав свій аргумент «раціональні очікування»<sup>88</sup>.

У своїй статті *Дж. Мут* апелює до наукового методу. Однак питання полягає в наступному: як аргументація, викладена так не якісно, може викликати довіру? Насамперед риторично привабливою статтю робить стиль сцієнтизму. *Д. Макклоскі* приводить аргументацію *Р. Лукаса* і *Т. Сарджента*, які переконані в тому, що перед нами – «одна з найбільш ретельно і компактно написаних за останні роки робіт: кожне речення у вступі... значуще, і багато з цих речень з того часу встигли перетворитися на цілі статті. Так, *Дж. Мут* висуває гіпотезу на загальному, вербальному рівні, мотивуючи її як природний результат загальних принципів економічної рівноваги, а потім переходить до конкретних, безперечно адекватних прикладів»<sup>89</sup>. Ця характеристика сама несе ознаки сцієнтизму і користується стилістичною риторикою модернізму (класичної науки).

Аналогічно висловлюється *Дж. Мут*, який використовує мову модерністів. Він заявляє, що більшість аргументів, які він наводить у статті, є епістемологічно неспроможними. Загалом можна зробити висновок, що звернення до наукового методу в статті *Дж. Мута*, в більшості своїй відносяться до стилю, вони є «продуктом модерністського дискурсу». «Стаття викликає довіру, – говорить *Д. Макклоскі*, – не завдяки аксіоматичному доказу або статистичній апроксимації. Про модернізм тут свідчить не спосіб аргументації, а стиль»<sup>90</sup>.

Теорія пізнання, яку пропонує об'єктивний, уважний до фактів, розсудливий модерністський стиль у статті *Дж. Мута*, полягає в тому, що найкраще пізнання – це пізнання одного (*solus ipse*). Тобто дійсне пізнання відбувається індивідуально, незалежно, без участі суспільства. Саме учений стоїть перед науковою проблемою, а не спільнота, народ тощо, а тому для захисту своєї ідеї висуває наступні аргументи. По-перше, це інформація, яку ділові люди купують до оптимальних меж.

Інформація не завжди дає можливість отримати вигоду, але вона максимально наближує до неї. Наступні три аргументи на основі теоретичної позиції носять суто «естетичний характер» (саме це економісти мають на увазі, коли називають аргумент «теоретичним»). Ці аргументи, які повинні знайти практичні достоїнства, засновані на симетрії, властивостях конкретної особистості. Уявлення *Дж. Мута* про «раціональні очікування» претендують на статус загальної теорії очікувань, що симетрична в усіх аспектах її застосування. На думку автора, якби економісти були такими талановитими, як їх підносять інші теорії, вони б розбагатіли. Це практична аргументація *ad hominem*, що розрахована на почуття, а не розум, і носить рефлексивний характер. Нарешті, *Дж. Мут* стверджує, що «раціональні очікування» можна змінювати, «підганяти» їх під недосконалість оточуючого світу. Усі аргументи, які він використовує, є «вагомими причинами», але вони «не вбудовуються в обмежуючу епістемологію, в яку продовжують вірити чимало вчених»<sup>91</sup>.

Хоча «спостереження» *Дж. Мута* не переконують «послідовних модерністів», це не означає, що вони не переконують раціонально мислячих економістів. Переконливість статті ученого зумовлена багатством і універсальністю її «неофіційної» аргументації, що виходить далеко за межі офіційної обмеженості. Серед економістів (філософів, логіків, істориків тощо) високо цінується аргументація, заснована на аксіоматичних проявах, статистичних критеріях або апеляції до конкуруючої моделі. Жоден з подібних аргументів сам по собі не є логічно обґрунтованим або занадто переконливим і кожному можна заперечити. Однак навіть найбільш негативно налаштований економіст (як і інший вчений) не зможе протистояти формі, якщо він вміє правильно поводити себе в суспільстві. Успіх аргументації на формальному рівні принесе йому радість: «Який прекрасний аргумент, який чудовий доказ (статистичний критерій) звернення до інтелектуальних традицій економічної науки», – навіть якщо він «налаштований не вірити в їх суть».<sup>92</sup>

Те, що *Дж. Мут* наводить свої переконання на основі риторики – це не недолік, а навпаки позитивний факт. Його риторика повинна бути знайомою, оскільки послуговується фігури мови, звичними для нашої культури. Різні сфери досліджень користуються однаковим набором (списком) «фігур мови», який формується освітою і навчанням. Уявімо собі приміщення, говорить *Д. Макклоскі*, наповнене фігурами мови: в одному кутку звернення до авторитету, в іншому – пучок силогізмів, на верхніх полицях сотні метафор, а біля вікна знаходиться вже використаний раніше телеологічний доказ (argument from design). Усі вони придатні для використання. Економічна наука (а також подібні до неї) кожного разу будуть користуватися потрібною для даного випадку

аргументацією, залишаючи інші аргументи на наступний раз. Жодна з вказаних мовних фігур не має епістемологічної переваги. Той, хто сьогодні «звертається до аргументу, що спирається на експеримент, завтра вибере звернення до авторитету».<sup>93</sup>

При співпаданні або співмірності аргументів необхідною є фактична демонстрація, наявність фактів. «Використання правильних і незаперечних фактів, – вказує *О. А. Івін*, – надійний і успішний спосіб обґрунтування. Протиставлення таких фактів хибним або сумнівним положенням – вдалий метод спростування. Дійсне явище, подія, які не узгоджуються з наслідками певного універсального положення, спростовує не лише ці наслідки, але й саме положення. Факти, як відомо, вперта річ... І тим не менше... не володіють абсолютною «твердістю». Вони не складають, навіть взяті у своїй сукупності, абсолютно надійного, непорушного фундаменту для знання, яке на них спирається. Факти знають багато, але далеко не все».<sup>94</sup> Таким чином, можна «докопатися» до істинності того чи іншого положення, якщо враховувати деталі аргументації в сферах, відмінних від економічної науки, демонструючи схожість з аргументацією вказаної статті пункт за пунктом.

Положення про те, що теорія «пояснює всі наявні факти», відповідає міркуванням *Дж. Мута*. Воно підкріплюється апеляціями до традицій аргументації в цій сфері та «естетичній насолоді» від аргументації більш простої. Немає нічого дивного в тому, що, наприклад, теорія еволюції та економічна наука використовують ідентичні риторичні прийоми. Вони є схожими з точки зору риторичних апеляцій, які використовуються. У чистій математиці такий випадок описаний *М. Стейнером* стосовно видатного швейцарського математика *Л. Ейлера*, який прагнув знайти простий вираз, якщо він існує, для нескінченної суми ряду

$1 + \frac{1}{4} + \frac{1}{9} + \frac{1}{16} + \dots$  і т. д. до нескінченності, суми зворотних величин послідовних квадратів позитивних натуральних чисел. У результаті він

продемонстрував, що сума становить  $\frac{\pi^2}{6}$ . Однак запропонований

*Л. Ейлером* аргумент залежав від найрізноманітніших речей (у т. ч. знання), «відповідно до попереднього досвіду, що постійна типу  $\pi$  з імовірністю виникає в подібних контекстах»<sup>95</sup>.

Так само *Дж. Мут*, на основі попереднього досвіду, знав, що раціональними моделями легко маніпулювати, а тому більше шансів отримати від них винятково прості результати. Математику *Л. Ейлера*, як і *Дж. Муту*, власний результат здавався «простим і естетично привабливим». Обоє не знаходили альтернативи своїм доказам: *Л. Ейлер* продемонстрував емпіричну відмінність формулі «до двадцятого знаку після

коми», а *Дж. Мут* висунув аналогічний аргумент, назвавши його «єдиним реальним критерієм» в межах модерністської епістемології. Найбільш важлива ідея в доказах *Л. Ейлера* – це алгебраїчний висновок рівності, що залежить від «індуктивного стрибка», яким стала аналогія, що давала йому «право бути впевненим у своєму відкритті»<sup>96</sup>.

Відкриття *Дж. Мута*, хоча воно викликає більше сумнівів, чим аргумент *Л. Ейлера*, так само ґрунтувалося на аналогії (хоча і недоведеній) між звичними товарами та інформацією про майбутнє. У доказах *Дж. Мута*, аналогія також несла основний тягар переконання. Використання аналогії приводило до ситуації, коли в інших випадках застосування аналогії приводило до інших результатів, тобто «робило очевидними раніше доведені теореми»<sup>97</sup>. Так, *Дж. Мут* вказує, що інші випадки застосування аналогії між діями людини і методичною калькуляцією стали корисними для розуміння. У цьому учений був правий: аргументація математика не суттєво відрізняється від аргументації економіста. «Аргументація *Мута* зазначає *Д. Макклоскі*, – не постає “доказом” теореми раціональних очікувань в остаточному модерністському смислі, не більше, ніж докази, наведені *Л. Ейлером* для своєї теореми: вони пояснюють і коректують її, маючи на увазі аудиторію читачів»<sup>98</sup>.

Свою точку зору *Д. Макклоскі* продовжує стверджувати, аналізуючи з позицій аргументів риторики книгу американського економіста *Р. Фогеля* «Залізні дороги і зростання американської економіки». Вона викликала інтерес серед *кліометристів* – групи економістів, які прагнули створити нову економічну історію, подібну до економічної науки. Варто нагадати, що в давньогрецькій міфології *Кліо* – це муза історії. Книга зробила ім'я автора відомим. На колег ученого вплинула сила форми викладу, використаної для аргументації, а також неочікуваний висновок: «залізні дороги не здійснили особливого впливу на зростання американської економіки»<sup>99</sup>.

Риторика *Р. Фогеля*, як вказує *Д. Макклоскі*, усвідомлює себе «риторикою». Вона постійно і демонстративно запевняє про свою мету, показує, що використовує ту чи іншу форму аргументації. «Непряме твердження» – це одне, а «ключовий аспект» – зовсім інше; ті чи інші моменти є «безперечною»; «але аксіома має відношення, головним чином, не до *X*, вона про *Y*; якби аксіома... лише передбачала *Z*, не було б причин ставити її під сумнів». Усі ці зауваження *про* аргументацію та її противників містяться в книзі. Усі аргументи співвідносяться між собою: авторські розрахунки носять «необов'язковий» характер і «припускають наявність значної погрішності», самоіронія готує читача до того, щоб він повірив у реальність «основ довіряти отриманому результату», але якщо навіть їх підвищити. Оцінювальні показники



можуть бути занижені, нічого особливого вони не дадуть; «в дійсності» – саме по собі аргументативне словосполучення, як «насправді» або «тим не менше» – навіть сама «щедра» уступка опонентам залишає оцінку низькою<sup>100</sup>.

Роботи *Р. Фогеля* звернені до двох груп вчених, які мають різні уявлення про те, що таке якісна наука: економістів та істориків. Однак найбільше автор імпонує економістам, оскільки демонструє етос «проникливого економіста». Риторика *Р. Фогеля* активно зачіпає загальні теми, потрібні для створення нової сфери в науці. З визнаних класичних фігур риторики *Р. Фогеля* цілу низку можна означити як *діаллага* – нагромадження аргументів, що належать до однієї ідеї (ідеї важливості того, наскільки позитивну роль відіграли замітники залізних доріг).<sup>101</sup>

Риторика *Р. Фогеля* відрізняє від риторики економістів те, що в ній активно використовуються стандартні та загальні теми аргументації. Найважливішою з багатого асортименту загальних тем була аргументація від «нижньої» або «верхньої» межі. У книзі зустрічається спроба знайти найменшу «верхню межу» для прибутку від залізних доріг. Якщо «верхня межа» невелика, *a fortiori* істинний ефект малий. До цього аргументу автор звертається досить часто, впливаючи на докази, спрямовані проти нього. Подібна аргументація має досить широке використання. Якщо говорити «технічно», аргументація від «верхньої» і «нижньої» межі поєднує в собі «елементи *парамології* (визнання справедливості менш важливого доказу заради посилення власного) і аргументу *a fortiori*»<sup>102</sup>. Використання *Р. Фогелем* подібних фігур мови і аргументації змусило багатьох молодих вчених-економістів перейти до переоцінки багатьох речей, що призвело до уточнення («точності») багатьох положень економічної історії.

Досліджуючи економічні проблеми у роботі «Природа фірми», відомий американський вчений *Р. Коуз* зазначав, що «економічна теорія потерпала від того, що не могла чітко сформулювати свої ідеї та передбачення»<sup>103</sup>. Через це учений звернувся до риторики аксіоматизації. У європейській філософській традиції з часів *Р. Декарта* існує переконання: ми знаємо, що маємо на увазі, лише в тоді, коли нам відомі аксіоми, від яких ми відштовхуємося. Враховуючи авторитет низки економістів, *Р. Коуз* визнає наявність «тенденції в економічній теорії починати аналіз з окремої фірми, а не з галузі»<sup>104</sup>. Багато економістів, як і представників інших гуманітарних наук, наразі не можуть зрозуміти аргументацію, якщо вона не виражена аксіоматично.

У своїх роботах *Р. Коуз* реалізовував не картезіанську програму свого бачення проблеми, а використовував британський, емпіричний і не математичний підхід, що більш різноманітний і менш формальний. Його риторика не картезіанська і не наукова, а *правова*. Це і є головною

відмінністю риторики *Р. Коуза*: з юриспруденції вона бере не менше, ніж з економіки, а тому претендує на новий стиль в економічній науці. Сам учений стверджував, що був зачарований «юридичною аргументацією»<sup>105</sup>. Правова риторика визначила його підхід, особливістю якого було принципове відстоювання своєї позиції. Зокрема він відкидає ту чи іншу лінію аргументації за допомогою перерахування різних можливостей, що у давньогрецькій риторичі називається, як ми вже зазначали, *діаллага*.

Правова звичка проявляє себе в частих апелювань *Р. Коуза* до питань політики актуальності, проти академічної риторики, що на той час стала типовою для науки, у т. ч. економічної. Ще одна правова особливість його риторичної аргументації – це активне залучення фактів реального світу для постановки питань, оскільки економічна наука, разом із соціальною філософією та соціальною історією покладається більше на аксіоматичні методи. Як зазначав економіст-математик *Ж. Дебрью*, економічній науці «не вистачає досить міцної експериментальної бази» і тому «економічній теорії прийшлося дотримуватися правил логічного дискурсу»<sup>106</sup>.

Якщо наукова риторика і залуцає факти, то обмежено, і «береже» їх до кінця статті для перевірки гіпотези. Варто зазначити, що *Р. Коузу*, схильному до емпіричних методів, подобається в аргументації словосполучення «той факт, що», яке він використовує для введення логічного міркування. Так учений заперечує ідею про те, що люди можуть створювати фірми винятково заради задоволення бажання «покерувати» іншими, зазначаючи, що керівники зазвичай заробляють більше, ніж підлеглі, а фірми існують і там, де «задоволення від управління іншими людьми повинно бути незначним».<sup>107</sup> Така аргументація, як зазначає *Д. Макклоскі*, не є переконливою ні з логічної, ні з емпіричної точок зору, оскільки це і не теорема і не науковий експеримент. Ділові люди часто говорять, як їм приємно керувати, стверджуючи, нібито зарплату вони отримують лише заради обліку. І все ж «в якості аргументу в судовій справі на захист теорії трансакційних витрат фірми, скромний аргумент *Коуза* цілком підходить. Як пояснював *Арістотель*, подібні аргументи являються *ентимемами*, тобто є скороченими силогізмами, на яких тримається вся наука і право»<sup>108</sup>.

Важливою складовою класичної риторики, після *елокуції* (стилю) і *диспозиції* (розташування матеріалу), є *інвенція*, підбір аргументів. На відміну від стилю й організації матеріалу, інвенція у *Р. Коуза* зовсім не правова. Вона має недвозначний економічний характер. Якщо стиль і розташування матеріалу в нього збентежують економістів, то підбір аргументів ставить у глухий кут юристів. Глибоко економічною і неюридичною аргументацією *Р. Коуза* робить відхід від предмета аналізу для

того, щоб пояснити його через інші варіанти. Аргументація тут *контрфактична*: юристів та істориків такий хід думок вибиває з колії, але для економістів він постає єдиною можливістю. Тобто аргументація риторики *Р. Коуза* є «змішаною, і тому дезорієнтуючою».<sup>109</sup>

Усе це не применшує значущість *Р. Коуза* як видатного вченого. Він «перевертає» ієрархію, що існувала традиційно між теорією і практикою, демонструючи «готичний дух» (*Дж. Рьоскін*), який не повторяється і сміливо порушує всі «рабські принципи». «Готичний дух» – це дух сміливості та творчості, адже, дотримуючись «здорового глузду», рухатись в руслі авторитетних теорій – це означає залежати від них. Так, позитивістська економічна наука була корисною приблизно до 70-х років ХХ століття. Вона змушувала економістів дотримуватися вузько спрямованої програми, гідної їхніх зусиль. Надалі вона постає у вигляді «добровільного ідіотизму» (*М. Полані*). Заява про те, що аргументація потрібна лише у вузькому діапазоні, оскільки саме така аргументація є по-справжньому науковою – це не якісна («погана») риторика, оскільки у межах подібної методології не так важливо, чи буде аргументація багатою, потрібною чи переконливою. Для наукового доказу в результаті залишаються «старі правила і методологічні принципи, закріплені в старих підручниках».<sup>110</sup>

У такому розумінні «готична» економіка *Р. Коуза* більше пов'язана зі здоровим глуздом, оскільки вона ближча до загальної моралі і права, ніж до кодифікації. Учений шукає історії та метафори, факти і логіку, які підходять до ситуації, що розглядається, і не зосереджує увагу на жодному із засобів окремо. Отже, як і переконував *Р. Коуз*, економічна наука і право потребують риторики, яка була б правовою і економічною водночас.

Особливий інтерес для логіки та філософії являє аргументація *Д. Макклоскі* нової методології з позицій риторики. Філософська аргументація на користь модернізму як методології науки, зокрема економічної, постає переконливою. В усіх економістів-модерністів є одна загальна установка – надання особливої значущості «тесту на фальсифікацію», який вважається відмінною ознакою наукового обґрунтування. Однак філософи вже давно виявили, що доктрина фальсифікації навіть на «своїй території» не витримує критики. Ця критика зрозуміла для кожного економіста, який намагався використати в науці критерій фальсифікованості. Наприклад: наукова розмова не може починатися без того, щоб допустити, що вчений досить добре знає світ і займається вписуванням на основі аргументів нових фактів в існуючі теорії. Жодної «фальсифікації» тут не відбувається. На рівні широких наукових узагальнень учені просто використовують свої теорії. Вони досить рідко намагаються їх фальсифікувати. «Вчений, – писав

Т. Кун, – схоже, частіше бореться з фактами, намагаючись змусити їх відповідати теорії, яку він не ставить під сумнів»<sup>111</sup>.

Саме тому створення гіпотетичних моделей (*simulation*) – перевірка наукової аргументації на папері, щоб подивитися, чи достатньо вона вагома, – є таким важливим етапом для економічної науки та інших наук. Модель слугує для підтвердження, а не для фальсифікації. Вона ставить питання: «Чи можемо ми обґрунтувати те і то?», а не: «Чи можемо довести, що це не так?» Модель тестує системи, а не ізольовані гіпотези і визначає межі, у яких ми можемо ці гіпотези тестувати. Модель тестує потрібність твердження, а не можливість сумнівів. В економічній науці, зокрема в економетриці, метод сумніву і фальсифікації, який міститься в офіційній версії економетричного методу, здебільшого є недоцільним. Таким чином, «фальсифікацію, можна сказати, було сфальсифіковано»<sup>112</sup>, – підсумовує Д. Макклоскі.

Буквальне застосування модерністської методології не сприяє створенню придатної для сучасного використання економічної науки. Реальна аргументація в економічній науці використовує модернізм як «вітрину». Варто наголосити, що модернізм не підходить до жодної справжньої науки, тобто, якби модерністська методологія послідовно застосовувалася в економічній теорії, то розвиток останньої напевне призупинився б. «Економісти, або принаймні значна їх кількість, – писав Р. Коуз, – перед тим як прийняти певні переконання, не чекають перевірки того, чи точні прогнози тієї чи іншої теорії». Таке очікування в дійсно модерністському стилі «паралізувало б наукову діяльність»<sup>113</sup>, тому що ні в кого не було б стимулів обирати одну з нескінченної кількості гіпотез для тестування. Навіть кількісні дослідження, на думку ученого, багато в чому засновані на аргументах, що не мають кількісного характеру, а покликані обґрунтувати переконання. Іншими словами, модернізм, який відмовляє вченим у риторичних інструментах або аргументах, якими вони насправді користуються, є непрактичним.

Важливий аргумент проти модернізму в економічній науці полягає в тому, що він підтримує методологію, занадто «пов'язану» правилами. Модернізм стверджує, що начебто виводить закони наукової аргументації, опираючись на сукупності самої сутності науки або раціональної реконструкції історії наукового знання. Вважається, що філософ науки може сказати, яка наука вважається корисною, плідною і прогресивною. В економічній науці претензії правил методології полягають в тому, що засновник цих правил є не просто експертом з усіх накопичених знань, але і у всій економічній науці майбутнього, що звужує можливості економічних дискусій, поміщаючи їх «в прокрустове ложе» філософської ідеї про «найвище благо»<sup>114</sup>.

Нарощування методологічних обмежень в науці не може бути розумним – ця ідея здається для економістів очевидною. Обмеження в кінцевому підсумку обмежують. Протилежна думка, начебто строга методологія корисна, ставиться під сумнів багатьма філософами. На думку *P. Рорті*, історія епістемології з часів *Платона* являє собою «програну парі». «Як не дивно, люди знайшли, що цікавого сказати про сутність Сили і визначення “числа”. Могли б знайти, що цікавого сказати про сутність Істини. Але не зробили цього»<sup>115</sup>. У такому разі філософи наслідують результати, отримані в інших сферах. Учені повинні спиратися на реальні події, а не на переказ історій, що містяться в перших розділах книг. За допомогою цього простого підходу можна заперечувати методологічні претензії модернізму, в т. ч. і в економіці.

Отже, у науковому дискурсі позитивне від негативного відрізняє не підтримка конкретної методології, але щира і розумна спроба здійснити свій внесок у дискусію. Дискусії ж «накладаються» одна на одну до такого стану, що можна почати вважати себе спеціалістом в суміжній сфері. Окрім того, дискусії, які накладаються одна на одну, забезпечують стандарти. Це – «ринкова аргументація». Варто зауважити, що для нормальної роботи економічного інтелекту жодна філософська законотворчість або методологічні установки не потрібні. А отже, найважливіше – це «наша здатність вступати в розмову, яка ніколи не зупиняється, перевіряючи один одного, виявляючи приховані передумови, змінюючи власні думки під впливом голосів колег»<sup>116</sup>.

Вийти з «модерністського лабіринту» можна, як вважає *Д. Макклоскі*, якщо стати на шлях риторики, оскільки вона не займається істиною безпосередньо; вона займається розмовою, тобто міркуванням в голос. У модернізмі аргумент був просто *імовірним*, оскільки залежав від наперед незаперечного аргументу. Тобто вірогідний (імовірний) аргумент був залежним від *об'єктивної достовірності*. Як говорив *P. Рорті*, пошуки основ знання в класиків модернізму (*P. Декарта*, *Дж. Локка*, *Д. Юма*, *І. Канта*, *Б. Рассела*) були «тріумфом прагнення до визначеності над прагненням до мудрості»<sup>117</sup>. Відновити правильне розуміння риторики означає відновити більш широку і мудру аргументацію.

Обґрунтовуючи необхідність риторики, *Д. Макклоскі* зазначає, що ідея про пошук істини – це лише філософська доктрина. Вона не обов'язково є істинною, але їй може бути дозволено отримати гору над нашим здоровим глуздом в питанні: скільки уваги потрібно приділяти риторичі? Якщо ми вирішимо, що та чи інша теорія є переконливою, корисною, розумною, привабливою, то нам не обов'язково (і не потрібно) знати, що є вона істинною. Привабливість і корисність цієї теорії випливає з певних аргументів на її користь. Якщо аргументи висунуті, то немає сенсу ставити питання про їхню істинність, оскільки вони такі,

які є. Конкретність питань передбачає риторичні питання, на які можна відповісти і які можуть виявитися важливими (Навіщо потрібні факти? Кого конкретно це переконує?). Та або інша ситуація певним чином «узгоджується з людським списком аргументів, переконливих для людей».<sup>118</sup>

Зазвичай запереченням на подібну аргументацію слугує заява про те, що людина *обов'язково повинна* мати теорію істини (епістемологію). Згадаймо аргумент про обов'язковість методології. Як без неї розмовляти? Дійсно, виступ проти епістемології сам по собі є епістемологічною розмовою – розмовою про епістемологію, яка, таким чином, дійсно існує. *В. Куайн* назвав цей аргумент «бородою *Платона*» на честь найбільш відомої людини з тих, хто в ньому заплутався: «Небудьтє повинно в певному розумінні бути; інакше чому б, власне, ні?»<sup>119</sup>. За допомогою цього доказу, як вказує *В. Куайн*, ви можете довести існування неіснуючих істот – Пегаса, свиней з крилами і, у нашому випадку, епістемології: тобто існування реального референта, який означається для будь-якої референції в мові. Завдання полягає у тому, щоб «звести все до абсурду, *reductio ad absurdum*. Якщо ж отримане не виявиться абсурдним, це все одно не означає, що начебто серйозні люди повинні витратити масу часу на міркування про конкретний референт»<sup>120</sup>. Важливі питання належать не до епістемології, а до риторики.

Таким чином, у процесі аналізу економічної науки *Д. Макклоскі* аргументовано показав, що вона безпосередньо пов'язана з риторикою. Риторика – це не нова методологія: вона вказує на те, що ми насправді робимо, що може нас переконати і чому. Аргументація риторики економічної науки відкриває можливості для продуктивного мислення, оскільки риторичний критицизм економічної теорії (як і кожної наукової теорії) – це запрошення до міркування і розмислу. Економічна теорія як текст не може бути замкнена на одному єдиному тексті. Логічно, що в історії економічних вчень і актуальних дискусіях з економічної політики існує безліч різних точок зору, які привертають увагу до себе. Вибір тієї чи іншої точки зору, або теорії, залежить від аргументів, переконливості яких досягається у процесі риторики, а саме під час бесід, розмов, дискусій, критичного мислення і осмислення.

### **5.3. Деконструкція «онтологічного аргументу»: логіка, економіка, етика**

Аналіз міркувань представників сучасної філософії виявляє їхній інтерес до методології, яку вони зазвичай переглядають, а подекуди і заперечують. Так, у результаті свого дослідження аналітичної філософії *С. Розен* заявляє, що його аргументація не пропонується як нова теорія

філософування, а лише як огляд того, що ми насправді робимо. Позитивне завдання філософа полягає в тому, щоб «наповнити свої аналітичні навички мріями, а мрії впорядкувати аналізом. Я не можу наділити його інструкцією, яка вказує, як йому регулювати власну діяльність. Немає жодних інструкцій і передбачень, як зробити свої мрії розумними»<sup>121</sup>.

Для реалізації цього завдання потрібно «бути розумним», що для сучасної філософії означає враховувати усі докази, а не лише ті, які та чи інша методологія, епістемологія чи логіка вважає найбільш правильними на «єдиному» шляху до істини або «істинної віри». Методологія, яка стверджує, що начебто «історична діалектика, або модель гіпотетичної дедукції, або феноменологія історичного розуміння (*verstehen*), або будь-який інший стиль аргументації, є єдиним з можливих, скоріше за все, безпідставна»<sup>122</sup>, – зазначає *Д. Макклоскі*. Той, хто по-справжньому мислить, не може вважати остаточними ті або інші правила, оскільки їх існує безкінечна кількість, і вони не підлягають жодним аргументам, адже належать до різних ситуацій. А найголовніше те, що вони періодично змінюються.

Однак не змінюються проблеми, вирішення яких залишається одним із актуальних завдань теорії аргументації. Такою проблемою залишається доказ буття Бога, який увійшов у логіку та філософію, як відомо, завдяки середньовічному мислителю *Ансельму Кентерберійському*. Свою назву – «онтологічний аргумент» – цей доказ отримав завдяки його критичному аналізу, проведеному *І. Кантом*. З того часу він слугує предметом постійного зіткнення різних філософських підходів і концепцій, сприяючи розвитку філософського та логічного мислення. «Історія аргументу і пов'язаної з ним полеміки демонструє, – вказує *В. Горбатов*, – з одного боку, неусувне тяжіння метафізики до раціонально прийнятого виходу за межі феноменального світу, а з іншого – труднощі та небезпеки, які можуть бути викликані найменшими помилками на цьому шляху»<sup>123</sup>.

Аргумент *Ансельма* засновано на розділі двох способів існування речі (явища) – в розумі (*in intellectu*) і реальності (*in re*), а також у наступному співставленні першого з другим (вважалося, що друге більше, ніж перше). Після цього достатньо лише розглянути об'єкт («те, більше чого не можливо уявити»), щоб переконатися, що він повинен володіти існуванням не лише першого, але й другого роду (характеру). «Отже, без сумніву, – писав *Ансельм Кентерберійський*, – те, більше чого не можна собі уявити, існує і в розумі, і в реальності»<sup>124</sup>.

Стосовно цього аргументу було проведено безліч дискусій, наведено численні докази і спростування в міркуваннях як середньовічних схоластів, так і представників новоевропейської метафізики. За останнє століття найбільший внесок у розвиток вказаної проблематики здійсни-

ла аналітична філософія. З появою неklasичних логік і нестандартних семантичних підходів більшість питань, які стосувалися понять «буття», «існування» та «мислення», було сформульовано більш точно, а до доказів і умовиводів, які будуються з використанням цих понять, було пред'явлено більш високі стандарти ясності та обґрунтованості. Достатньо згадати стосовно «аргументу Ансельма» «модальний аргумент» Ч. Хартсхорна і Н. Малкольма, його «спрощену комп'ютерну версію» Е. Залти і П. Оппенгеймера, фундаментальний за задумом гегелівський доказ (*Gu-del Argument*) існування Бога.<sup>125</sup>

Свою версію аналізу «онтологічного аргументу» В. Горбатов, зокрема щодо логічного статусу відношення «більше», розглядає в контексті двох підходів: *апостеріорного* і *апріорного*. Апостеріорний підхід полягає в тому, щоб віднести вираз «більше» до класу нелогічних предикатів, значенням яких є безліч пар суб'єктів з предметної сфери, асоційованої з певним світом. Передбачається, що елементи цієї предметної сфери дані нам в досвіді, отже, всі нелогічні відношення, задані в ній, можуть бути пізнані винятково *a posteriori*. Саме в такому розумінні ми використовуємо слово «більше», наприклад, в реченні «Київ більше Житомира» або «Сонце більше Місяця». Звісно не завжди подібні відношення постають кількісними, але завжди вони виявляються *всередині* світу, тобто *всередині* сфери досвіду.

Однак цей шлях видається безперспективним, адже, якщо порівнювальне відношення «більше» є «внутрішньосвітовим» і «нелогічним», то і всі властивості об'єктів, релевантні проведеному порівнянню, також повинні бути «внутрішньосвітними» і «нелогічними». А оскільки порівнюються «об'єкт, існуючий в розумі» і «об'єкт, існуючий в дійсності», варто визнати «існування в дійсності внутрішньосвітовим і нелогічним предикатом, з усіма наслідками цього»<sup>126</sup>.

Апріорний підхід засновано на інтерпретації предиката «більше» як логічного, що передбачає інваріантність відносно вибору предметної сфери і/або світу співвіднесення. Обравши цей шлях, ми повинні вирішити питання про смисл виразу «більше» вже у міжсвітових термінах. Іншими словами, відношення «більше» повинно бути зафіксовано у семантичній структурі нашої теорії семантичними засобами. У результаті під словом «більше» розуміється неможливість апріорного зведення чогось одного до чогось іншого, тобто зведення логічного пріоритету одного поняття над іншим. Приблизно в такому розумінні ми використовуємо слово «більше», коли говоримо, що «ціле більше суми своїх частин» або «актуальне більше потенціального».<sup>127</sup>

Такий підхід виглядає більш продуктивно, ніж попередній. Оскільки формальним аналогом поняття «апріорної незведеності» є поняття



«логічної підлеглості», то в якості базового можна прийняти наступне визначення відношення «більше»:

$$A > B \leftrightarrow \text{df } A \vDash B \text{ і } B \not\vDash A$$

Це визначення проголошує, що положення справ, яке виражене висловлюванням  $A$ , більше, ніж положення справ, виражене висловлюванням  $B$ . Отже,  $B$  логічно підлягає  $A$  (тобто з  $A$  логічно випливає  $B$ , а не навпаки). Таке трактування відношення «більше» неважко розповсюдити на властивості та навіть на об'єкти. Конкретні властивості відношення «більше», зрозумілого таким чином, будуть визначатися особливостями логіки, що керує відношенням слідування  $\vDash$ .<sup>128</sup>

У результаті подальшого аналізу *В. Горбатов* робить висновок, що «онтологічний статус Бога» як об'єкта є двозначним і вимагає подальшого прояснення. З одного боку, цей об'єкт відрізняється загадковою недовизначеністю, недофіксованістю, здатністю виходити за межі будь-яких нав'язуваних йому понять, а з іншого – не можна погодитись з тим, що він є лише вимислом, оскільки жодний вигаданий об'єкт не демонструє таку стійку специфічну регулярність «по діагоналі». Це означає, що «апріорність пов'язана з нашою здатністю до епістемічної умовності, яка визначається не стільки логічними, скільки семантичними ресурсами нашого пізнання».<sup>129</sup>

У зв'язку з цим викликає інтерес зауваження *Ч. Пірса* стосовно онтологічного аргументу *Р. Декарта*, який, на його думку, близький до первісного задуму *Ансельма*. «*Декарт*, – пише *Ч. Пірс*, – міркує приблизно так: я виявляю написане в книзі свого розуму, що існує певний  $x$ , який належить до різновиду речей, що починають існувати тільки-но вони написані. Очевидно, що він має на увазі різновид істини, за якої достатньо сказати, що певне є чимось таким, щоб воно і стало таким... Згідно з *Декартом*, Бога пізнати легше, ніж щоб то не було інше, оскільки чим би ми його не вважали, тим він і виявляється. *Декарт* не помічає, що це в точності є визначенням вимислу».<sup>130</sup>

У своєму прочитанні *Ансельма* відомий філософ *О. Коїре* розглядає мислення як наділене інтенціональністю – у правилах феноменологічної школи. Увесь хід його аргументації спирається на те, як ми мислимо Бога, і як при цьому розуміємо його головну характеристику – «досконалість». Це стає очевидним, коли він розглядає питання про те, як можливо, що «божевільний» може сказати: «Бога немає». Так, *О. Коїре* наполягає, що будь-яке осмислене висловлювання, будь-який осмислений концепт володіє об'єктивним змістом – інтенціональним об'єктом. Однак цей об'єкт може бути вигаданим або реальним. Тоді міркування *Ансельма* повинно бути витлумачено таким чином, що інтенціональний зміст опису *id quo maius cogitari nequit* (щось (це), більше чого (ніщо)

не можна помислити), якщо лише воно володіє хоч якимось об'єктивним змістом, з необхідністю повинно бути реальним об'єктом. Заперечення ж «Бога немає» виявляється «пустим вербальним конструктором і позбавлене смислу, оскільки позбавлене будь-якого інтенціонального змісту».<sup>131</sup>

У цьому міркуванні визначальним стає сам факт наявності у людини, у т. ч. «божевільної», ідеї Бога як того, більше чого неможливо помислити. Якщо це так і Бог може стати істинним об'єктом розмислу, то його існування неможливо заперечити. По суті, *О. Койре* приходить до формули *Г. Лейбніца*: якщо Бог можливий, то він за потреби існує. Однак перехід від можливості (*posse*) до існування (*esse*) відбувається тут через неможливість помислити неіснування, отже, необхідність (для мислення) мислити Його існуючим. Цей перехід стає необхідним і зобов'язуючим для мислення, якщо лише ми дійсно можемо помислити Бога так, як *Ансельм* його характеризує і описує. З точки зору *О. Койре*, аргумент *Ансельма* розпадається на дві частини: гіпотетичну (якщо Бог можливий <як об'єкт мислення>, то Він існує), і тетичну (у нас є ідея Бога, ми можемо Його помислити). Гіпотетична частина стверджує унікальний, але абсолютно неспростований зв'язок між можливістю Бога і необхідністю Його існування, яка не може бути спростована. Друга, тетична частина безпосередньо пов'язана з можливістю помислити цей об'єкт, що постулює основний критерій можливості існування: «те, що може бути помислено, може бути».<sup>132</sup>

Отже, питання зводиться до того, чи дійсно Бог даний нашому мисленню, як можливий об'єкт. Очевидно йдеться не про те, щоб помислити Бога в його сутності, оскільки таке мислення («володіння» Богом) недоступне через обмеженість людини порівняно з Творцем. Усе, що нам доступно, це мислити Бога як досконалість, яку неможливо перевершити. Для віруючої людини немає жодного сумніву у можливості Бога і в його існуванні, оскільки немає потреби у раціональних доказах. Адресатом аргументації *Ансельма* начебто є невіруючий, «божевільний», але він може лише визнати, що абсурдно заперечувати існування Бога. Однак і це не доводить йому, що Бог можливий, оскільки для нього опис, запропонований *Ансельмом*, може виявитися простим набором слів, які не мають жодного смислового наповнення. Він може визнати істинність аргументу *a priori*, але це не доводить йому існування Бога, оскільки Бог не даний йому і як можливість. Усе, що залишається робити «божевільному» – це «замкнутися в мовчанні».<sup>133</sup>

Аргумент *Ансельма* набуває повноти за залучення в нього фактору «досконалості». Вона, з точки зору *О. Койре*, може бути зрозумілою в двох смислах: як цінність і як повнота реалізації. У цьому останньому смислі «повнота досконалості» є неможливою без реального існування

«повноти реалізації» сутності. Інша позиція полягає в тому, що існування не додає досконалості, а слугує її основою, тому неіснуючий об'єкт не може жодним чином зрівнятися з існуючим, оскільки неіснуюча річ є «чистим ніщо». Тут перехід між мислимим і реальним неможливий, і ми змушені замість того, більше чого неможливо помислити, шукати найбільш досконале існуюче. Тобто «замість нескінченності шукати найбільше число в ряду»<sup>134</sup>. У цій ситуації аргументація Ансельма не може бути застосована.

Як бачимо, *О. Койре* вибудовує інтерпретацію, що, з одного боку, видається строго логіко-концептуальною, а з іншого – спирається на феноменологічне бачення зв'язку між мисленням і його об'єктом. Висловлена ним думка, що мислення, яке заперечує Бога, порушує свої власні закони, тобто підриває своє існування, як мислення, починає розвиватись в подальшій традиції французької філософії звернення до аргументу *a priori*. Зокрема, бельгійський теолог і філософ *П. Жільбер* пропонує прочитання ансельмівського аргументу в аспекті рефлексивної філософії (*philosophie reflexive*), де в центрі постає саме мислення і його трансцендуюча дія. Серед основних представників цієї філософської традиції він називає французьких філософів ХХ століття *Л. Лавелля*, *Ж. Нарбера*, *Ж. Пюсея* та ін. Цей філософський рух прагне дати нове життя традиційній метафізиці, показавши, як основи буття відкриваються усвідомлюючому себе духу в його рефлексії над власними актами і аргументами.

У процесі власного розгляду ансельмівського аргументу *П. Жільбер* звертається до аналізу самого мисленневого акту, в якому *id quo maius cogitari nequit* стає об'єктом мислення. На думку автора, тут в дію вступає відмінність між дискурсивним мисленням, *cogitatio* і інтелектуальним осягненням, *intellectus*, у якому мислення відкривається реальності, що її перевершує. Відмінність між двома рівнями мислення бере витоки ще в давньогрецькому розрізненні розуму (*nous*) і дискурсивного мислення (*dianoia*). У латинському формулюванні найчастіше розрізняють *intellectus*, безпосереднє, інтуїтивне осягнення вищих істин і принципів (від *intus-legere*, «читати зсередини») і *ratio*, тобто здатність просуватися у пізнанні через «співмірність і співставлення» та «логічне міркування, від концепту до концепту». В *Ансельма* місце *ratio* займає *cogitatio*, але «смісл розрізнення зберігається».<sup>135</sup>

Саме інтелект, як підкреслює *П. Жільбер*, здатен прийняти і осмислити формулу, запропоновану *Ансельмом*. Він же здатен визначити зв'язок мислення з трансцендентною реальністю. Спираючись на приклад з реальною і видуманою картиною, *П. Жільбер* вказує: кожна мисляча людина знає, що вона у своєму розумінні здатна визнати наявність речей мислимих і реальних. Це знання впливає з формальних визна-

чень, але досягається безпосереднім інтелектуальним актом. Таким чином, для мислення є знайомою відмінність між концептуальним мисленням, де об'єктом може бути пуста абстрактна форма, та інтелектуальним зверненням до реальності, що вбачається крізь понятійні межі. Оскільки людина здатна досягнути цю відмінність, то це означає, що мисленню відома різниця між тим, що мислиться лише в ній, і тим, що реально, тобто перевершує її. Разом із цим мислення «знає», що здатне до подолання обмеженості своєї логічної форми, здатне до виходу до чогось, що не є самим мисленням, і що ця реальність є більшою за те, що підлегле самому мисленню та існує лише в розумінні. Таким чином, мисленню «доступне те, що не є іманентним самому мисленню, тобто йому доступна трансцендентність»,<sup>136</sup> – зазначає *Д. Н. Дроздова*.

У цій ситуації ключовим моментом є прийняття мисленням у ролі способу існування трансцендентності. Акт мислення не породжує сам себе, а відповідає акту реальності, що передує мисленню. При цьому заглиблення мислення в те, більше чого не можна помислити, є умовою його власної діяльності: рух духу до того, що його перевершує, відповідає акту, поза яким мислення стає абсурдним. Формула *Ансельма* описує екстатичний характер духовного руху: дух (мислення) спрямовується до того, що його перевершує, але перевершує не лише його, але і кожний конкретний зміст мислення і того, що мислиться. Аргумент *Ансельма* стає в такому разі «не поняттям, а нормою для мислення».<sup>137</sup>

У формальній інтерпретації міркування *Ансельма* про діяльність мислення поступаються місцем міркуванню про його зміст і норму. Однак прочитання цієї проблеми у контексті рефлексивної філософії надає важливе значення здатності мислення «визнати» і «усвідомити» свою трансцендентність. Трансцендентна реальність, Божественний абсолют, до якого звернено духовний динамізм, відходить в «тінь» і стає лише умовою мисленнєвої діяльності, яка стверджує свою цінність та окремішність.

Однак на цьому етапі не завершується розгляд онтологічного аргументу *Ансельма*. На особливу увагу заслуговує його формалізація, здійснена філософами із Стенфорда *П. Оппенгеймером* і *Е. Залтою*. Для формалізації аргументу автори використовують модифіковану мову класичної логіки предикатів першого порядку з рівністю та дескрипціями. У реконструкції доказу використовуються аксіоми і правила виведення класичної логіки висловлювань і класичної логіки предикатів першого порядку, а також декілька додаткових висловлювань.

Одна із головних особливостей логічних та онтологічних побудов *Е. Залти*, на основі якої вибудовується його аксіоматична метафізика, відома як «теорія абстрактних об'єктів». За допомогою відмінності між буттям та існуванням, а також двох способів предикації властивостей

суб'єктам, *Е. Залта* досить творчо демонструє здатність концептуалізувати і систематизувати такі об'єкти, як: платонівські «ідеї», лейбніцівські «монади», фреґівські «смисли», «імовірні світи», «математичні об'єкти» та інші сутності. Щоправда, фізична реальність, до якої апелює *Е. Залта*, не є чимось строго визначеним. Неможливість належності до фізичної реальності розглядається автором теорії абстрактних об'єктів у якості «фундаментальної властивості всіх абстрактних об'єктів».<sup>138</sup>

Автори реконструкції онтологічного аргументу вказують на два різні модуси існування, які використовуються *Ансельмом*: існування «в розумі» та існування «в реальності», причому «ступінь існування» об'єктів, існуючих у реальності, вищий. Хоча сам *Ансельм* використовує терміни «є» та «існує», дотримуючись строгих правил вживання, онтологічний статус об'єктів у нього визначають конструкції (логічні схеми) «у розумі» і «у дійсності». У процесі формалізації висловлювань, які становлять міркування *Ансельма*, існування «в розумі» замінюється «квантором існування», а існування «в дійсності» – «предикатом існування».<sup>139</sup>

«Теорія абстрактних об'єктів», у межах якої здійснюється корекція первісної реконструкції онтологічного аргументу, передбачає прийняття двох способів предикації властивостей об'єкта. *Е. Залта* постулює, що об'єкти можуть *екземпліфікувати* або *кодувати* властивості. Екземпліфікація властива і для ординарних, і для абстрактних об'єктів, а от кодувати властивості можуть лише абстрактні об'єкти. Ординарні об'єкти з необхідністю не кодують властивості. Використовуючи цю властивість теорії абстрактних об'єктів, можна говорити про те, що в онтологічному аргументі зміст дескрипції «те, більше чого неможливо нічого помислити», не може *екземпліфікувати* властивість «знаходиться в розумі», але може лише *кодувати* його, оскільки є інтенціональним, отже, і абстрактним об'єктом. Таким чином, висновок *Ансельма* про екземпліфікації об'єктом властивостей, описаних у дескрипції «те, більше чого неможливо нічого помислити», не може бути логічно правильним. Отже, посилка онтологічного аргументу не є істинною, і та теза, яку намагається обґрунтувати *Ансельм*, обґрунтованою вважатися не може. Однак, *модифікувавши* первісну реконструкцію міркування *Ансельма*, можна «намагатися прийти до істинності посилок і отримати істинний висновок».<sup>140</sup>

Таким чином, у процесі використання формалізації, заснованої на «теорії абстрактних об'єктів», висновок онтологічного аргументу є висловлювання (положення) про те, що Бог наділяється властивістю існування рівно настільки, наскільки і *Шерлок Холмс*, і невидимий «рожевий єдиноріг», і «князь світу цього», і пуста множинність, або найбільше «просто» число. Незважаючи на те, що така версія онтологічного

аргументу є не лише правильним міркуванням, але й достатньою мірою обґрунтовує висновок, сам висновок принципово відрізняється від того, до якого намагався прийти *Ансельм*. Постає питання про цілі *Е. Залти* і *П. Оппенгеймера* у процесі використання даної формалізації. Можливо, вони хотіли продемонструвати, що за уточнення способу предикації властивостей інтенціональних об'єктів (замінюючи екземпліфікацію кодуванням), самі об'єкти змінюють свій онтологічний статус. Однак більш очевидним підсумком можна назвати невідповідність цілей *Ансельма* подібній формалізації. Формалізація онтологічного аргументу за допомогою теорії абстрактних об'єктів не постає формалізацією саме онтологічного аргументу, оскільки цінність міркування *Ансельма* полягає насамперед у виведенні існування Бога з можливості володіння мисленням про Нього. У цьому значенні версія реконструкції *Е. Залти* і *П. Оппенгеймера* онтологічного аргументу значно сильніше наближається до «адекватної формалізації міркування»<sup>141</sup>.

Пізніша версія реконструкції *Е. Залти* і *П. Оппенгеймера* в якості сучасної критики міркувань *Ансельма* проводиться з використанням не-класичних формальних засобів. Сама формалізація з двома формами предикації показує неможливість слідування висновку ансельмівського міркування з його посилок. Однак такий підхід викликає певні питання, оскільки усім зрозуміло, що коли істотним чином помінати посилки в міркуванні, то висновок також може змінитися. Остання формалізація онтологічного аргументу являє собою прекрасний приклад застосування «теорії абстрактних об'єктів» до аналізу класичних філософських проблем. У цьому конкретному випадку такий підхід демонструє можливість зміни смислів висловлювань природної мови за їх прояснення і формалізація на основі певних метафізичних теорій.

Як показало дослідження, аргументація стосується всіх сфер соціального буття людини. У контексті економічних пріоритетів сучасної цивілізації особливий інтерес викликає запропонований німецьким філософом *П. Козловскі* аргумент на користь існування Бога з позиції етичної економіки, що є своєрідним розвитком аргументу *Ансельма*. На думку мислителя, ідея Бога і божественної відплати забезпечує довготермінові переваги економічної поведінки. Оскільки питання про вигідний результат моральної дії для «дійової особи» залишається відкритим, то це забезпечення є умовою довіри у соціальній координації. «Етичний економічний аргумент, – констатує філософ, – конвергують в аргумент існування Бога як гаранта етичної та економічної координації»<sup>142</sup>. Цей аргумент зумовлює і водночас постулює раціональність.

Сутність етично-економічного аргументу зумовлена існуванням розриву між моральністю та вигодою. Цей розрив можна подолати лише завдяки ідеї «божественної відплати», яка переконує, що моральна дія

буде вигідною, а дійова особа буде зацікавлена в ній у довготерміновій перспективі через «трансцендентну відплату», незалежну від поведінки інших. Етична мотивація «наражається на небезпеку, якщо існує невпевненість стосовно дотримання моральних правил іншими».<sup>143</sup>

Через ці обставини вказана невпевненість потребує корекції, яка складається з декількох етапів. По-перше, схильність порушувати правила для отримання власної вигоди коректує етичне правило універсалізації (хоча не впливає строге його дотримання). По-друге, недостатність універсалізації компенсує релігія з її ідеєю «трансцендентної відплати». По-третє, економічний та етичний аргументи на користь існування Бога потребують узгодження власного інтересу та моральної мотивації через віру в Бога та «божественну відплату». Останнє постає суто «етично-економічним аргументом», оскільки він (аргумент) постулює існування Бога не лише з позицій моралі, а має також економічний і соціальний вплив. По-четверте, без ідеї «трансцендентної відплати» дотримання етичного та економічного правила не дає впевненості стосовно ефекту для індивідуального інтересу. По-п'яте, етичний та економічний аргументи на користь існування Бога впливають із ситуації зміцнення етичної та економічної координації фактом існування Бога і «трансцендентної відплати»<sup>144</sup>, – доводить *П. Козловскі*.

Потрібно враховувати, що етичний аргумент на користь існування Бога має противаги з боку раціональності, якщо розуміти її лише як максимізацію власної користі та сподівання на вигоду. Таким чином, індивіди розуміють як зв'язок етичної та економічної мотивації, дотримання правил, довіри, надійності, лояльності та віри в дотримання принципів моральності іншими, так і економічну вигоду від дотримання правил і принципів як умову соціальної та економічної координації та зменшення трансакційних витрат. Водночас індивіди розуміють вигоду бути не моральним (аморальним), а скористатися ситуацією для отримання економічної вигоди. Також вони розуміють існуюче напруження між суспільною моральністю та власним інтересом.

Як зазначає *П. Козловскі*, на факт даного «напруження» індивіди можуть реагувати трьома способами, використовуючи три різні моделі поведінки. По-перше, індивіди можуть дотримуватися моральних правил без врахування будь-яких умов. Вони розглядають спільний етичний та економічний інтерес стосовно моральної поведінки як індивідуальний мотив власної поведінки. Індивіди залучають спільний (суспільний) інтерес до власного інтересу, дотримуючись таким чином моральних правил без огляду на реакцію інших. По-друге, людина може поводитися певним чином з огляду на конкретні умови. Вони готові дотримуватися етичних принципів, якщо інші також їх дотримуються, але одразу їх порушують, якщо втрачається контроль з боку інших чи

з'являється можливість отримати вигоду. Утримання від обману відбувається за умови, що інші вчинять так само, а договірні зобов'язання виконуються за умові їх виконання іншими фірмами. По-третє, визнання індивідом позитивності ситуації, якщо всі (разом з ним) дотримуються моральних правил і моральної відповідальності. Однак для себе індивід може робити виняток і почати обманювати. В економічній діяльності це призводить до порушення договірних зобов'язань.<sup>145</sup>

У результаті аналізу кожного з трьох різних способів моральної поведінки, *П. Козловскі* робить висновок, що третій випадок дилеми і другий випадок парадоксу ситуації не є стабільними. Перший випадок «чистої моральності» без огляду на поведінку інших скоріше за все є малоймовірним, оскільки вимагає від індивіда забагато зусиль, зокрема «морального героїзму», оскільки передбачає ігнорування індивідом власного інтересу. Якщо логічно припустити прийняття цінностей та існування позитивних підстав для моральної дії, які були б суто іманентними етиці на прикладі «чистої поваги до закону», проте шанс того, що індивіди віддадуть перевагу дотриманню «чистої» етики, а не врахуванню дій інших і вибору етичної максими залежно від поведінки інших, відносно невеликий. Мотивація через повагу до морального принципу призведе до «браку етики»<sup>146</sup>.

Однак недостатність, або «брак етики», потребує компенсації. З точки зору *І. Канта*, цю проблему можна розв'язати за допомогою постулатів «практичного розуму», якими є «Бог, свобода і безсмертя душі».<sup>147</sup> Вони відновлюють довіру до значущості моральної поведінки, гармонії між моральністю та вигодою. Люди будуть прагнути до стану морального універсалізму, якщо будуть не впевнені щодо поведінкових переваг інших та їхньої актуальної поведінки. Вони будуть готові діяти більш морально, якщо діятимуть під впливом релігійної віри в балансі моральності та щастя для безсмертної душі. «Кожній людині, – вказує *І. Кант*, – притаманна її природі властивість ніколи не задовольнятися своїм тимчасовим буттям (як недостатнім для всього призначення людини) неминуче пробуджує надію на *загробне життя*»<sup>148</sup>. Це означає віру в Бога.

Отже, постулати Бога, свободи і безсмертя душі становлять основу релігійної віри, що трансформує «брак етики» у довіру до її ефективності, а емпіричну непевність «парадокса ізоляції» – у віру й переконання, що бути моральним вигідно. Впевненості та довіри у моральній поведінці досягають насамперед на релігійному ґрунті моральності, а не за рахунок лише суто етичних принципів. Релігія запевняє людину в тому, що моральність збігається зі щастям. Релігія є вірою в Бога, що дає індивіду гарантію ухвалення етичного рішення, навіть якщо він не впевнений щодо поведінки інших у ситуації ізоляції чи дилеми вибору. Цей



аргумент впливає з індивідуальної моральної відповідальності, а не із соціальної відповідальності колективу, адже етика – це засіб самоконтролю, а не соціального контролю. Для процесу індивідуального ухвалення рішення важливо сподіватися на те, що «етичні правила мають бути істинними для життя, а релігійна віра сприятиме індивідуальному та спільному благу»<sup>149</sup>.

У своїй ранній роботі «Суспільство і держава: неминучий дуалізм» П. Козловскі зазначає, що в межах розподілу церкви і держави інституціоналізуються відмінності між державним та природним правом, правом і мораллю. Тут роздвоєння індивіда як громадянина і людини переростає в роздвоєність його існування як громадянина і християнина. Відчуження при цьому водночас і зростає, і долається. Людина стає громадянином одразу двох світів: один світ – церква, що репрезентує внутрішню єдність і гармонію індивідуального життя; другий світ – держава, що є втіленням розірваності та примусовості людського існування. У дійсному світі розрив між моральністю і блаженством є нездоланним, але в Божественному одкровенні святість Божественної справедливості явлена світу. Отже, церква має претендувати на статус «істинної» спільності, «братської» єдності та «держави добродійності». Церкві протистоїть держава як сфера, де висуваються не моральні, а лише правові обов'язки. «Право держави – це право розколотого і зруйнованого світу, воно гарантує виживання і лише виживання людини... Моральність і добродійність живуть в церкві – хранителі Божественного права»<sup>150</sup>.

Дуалізм держави і церкви мав вплив на політичну історію Європи та її політичні теорії. Дійсно, без організаційного і правового суверенітету в питаннях віри трансцендентність християнства мала б своїм наслідком його політичну та соціальну індиферентність. Справа полягає в тому, що християнство як релігія здобуло свою практично-функціональну спрямованість через державу. Ця диференціація релігії та політики, що «знімає» всіляке опосередкування між «земним» і «небесним» вимірами політики, і даруючи ці функції релігії, все ж передбачає власне політичну відповідальність. На теоретичному рівні справедливим є висловлювання Х. Блюменберга, яке наводить П. Козловскі: «Земного не існувало, поки не існувало неземного; щось, на існування чого не претендує поцейбичний світ, ставиться ним під сумнів, що з точки зору логіки водночас дає можливість ствердитися цьому світу як такому»<sup>151</sup>. Саме це розрізнення світського і трансцендентного вимагає опосередкування інститутами, що і надає йому соціальну значущість. У християнстві це протиставлення набуло радикальності та стало дієвим у межах існування двох самостійних інститутів: церкви і держави. Конститутивне значення цього розподілу зумовлено тим, що церква піднімається

до претензій на безумовну істину завдяки своєму божественному походженню.

Для ствердження морального авторитету християнства важливе значення мало вчення про «триєдність». Ідея «триєдності» обґрунтовує існування церкви у ролі соціального інституту та образу святості. Христологічний догмат про єдиносутність Бога-Сина і Бога-Отця доповнюється вченням про третю Божественну іпостась – Святого Духа. Церква стає інститутом, який управляється Святим Духом. Вона є легітимним спадкоємцем апостолів в інтерпретації Святого Письма. Подвійний характер церкви як «церкви культу» і «церкви духу» зростає із властивої їй свободи духу і обов'язків правоспадкоємниці апостольства. Своєрідність католицької церкви як духовної та правової, «внутрішньої» та «зовнішньої» організації, «теологічно обґрунтована аргументами вчення про триєдність»<sup>152</sup>. В ідеї церкви, як спадкоємниці духу і справи апостольства, втілюються її претензії на легітимне панування, владу і моральну істину в останній інстанції.

Носієм цієї істини є Бог. Ідея Бога посилює впевненість в моральності інших, у тому, що вони також будуть дотримуватися правил. Віра в Бога є моральним абсолютом, що підвищує індивідуальну готовність прагнути до загального визнання етики. Уже *Платон* розумів, що релігійна підтримка твердження, що краще зазнати несправедливості, аніж вчинити її самому, зумовлює посилення впевненості щодо поведінки інших, і тим самим робить можливою ситуацію загального дотримання правил. Отже, релігія не лише підвищує готовність прагнути до моральної поведінки, а й підвищує шанси того, що моральна поведінка стане загальною і найбільш вигідною, на яку індивід може покластися. Кроки аргументації – брак дії на підставі власного інтересу... Етика як коригування браку дії на підставі власного інтересу та як подолання егоїстичної схильності робити виняток для себе; релігія як корекція «браку етики» – виявляють щільну кореляцію між індивідуальними діями, скерованими власним інтересом, етикою та релігією. Вони показують, що «економіка трансцендує себе в етику, а етика трансцендує себе в релігію»<sup>153</sup>, – зазначає *П. Козловскі*.

Власний інтерес (економічна дія), етика та релігія формують систему трансценденцій, або «переходу-в-інше», а також послідовність корекцій і компенсацій. Етика – це засіб корекції та компенсації недостатності власного інтересу, а релігія – це засіб корекції та компенсації недостатності етики. Недостатність етичного може відтворитися в недостатності релігії, що не переконує індивіда в значущості етичної поведінки, оскільки релігія не отримує остаточного підтвердження, якщо вона є лише знанням, а не вірою. Тому етико-економічний аргумент – це не доказ існування Бога, трансцендентної відплати, відшкодування

офірування або етичних вигод, а аргумент на користь необхідності вважати їх істинними. Цю відмінність від наукового доказу етико-економічний аргумент поділяє з іншими аргументами на користь існування Бога. Існування Бога і божественна відплата залишаються предметами раціональної віри, у якій аргументація та віра взаємодіють. Узгодження моральності та вигоди ґрунтоване на раціональному вбачанні зв'язку між аргументом на користь існування Бога та аргументом на користь можливого збігу моральності та вигоди. «Якщо раціональної аргументації та віри бракує, – зазначає *П. Козловскі*, – і виникає “брак релігії”, то він не може бути компенсованим подальшим повторенням. Релігійна гарантія полягає в тому, що існує трансцендентна “винагорода” за етичну поведінку і за правомірну впевненість у тому факті, що повага до спільного інтересу й етичних правил краща за порушення етики на підставі недовіри та страху, що інші не поводитимуться етично. Релігійна гарантія є лише релятивною. Гарантія релігії містить елемент віри в Бога та реальність, в якій добро онтологічно є вищим за зло»<sup>154</sup>.

Модель тріади економіки, етики та релігії у цій ситуації презентовані так, як філософська етика і практична метафізика *І. Канта* пропонує раціональний і навіть раціоналістичний аргумент на користь ефективності монотеїстичної релігії та метафізики, практичної корисності християнства. Філософська етика здатна запропонувати раціональний та сутнісний аргумент на користь існування Бога, загальної метафізики і філософської теології з її особливою метафізикою раціональної теології (поняття Бога) і раціональної психології (свобода та безсмертя душі). Вона не може емпірично гарантувати ідею Бога та відплату за етичну поведінку, але може надати непоборний аргумент на користь взаємозв'язку та взаємної зумовленості власного інтересу, етики та релігії. «Вона не може “переконати” прийняти цей зв'язок через емпіричний аргумент, а може бути лише “переконливою” аргументацією на користь їхньої взаємної зумовленості»<sup>155</sup>.

Етичний дискурс є ближчим до економічного, вказує *П. Козловскі*, аніж до релігійного, адже вимагає лише середньої, а не великої трансценденції емпіричної реальності. З іншого боку, в термінах економічного розрахунку очікувана корисність етики може бути меншою, ніж корисність релігії, хоча етичний ризик менший, аніж релігійний. Те саме стосується й етичної вигоди: її очікувана вигода також менша, ніж очікувана вигода від релігії. Отже, у термінах економіки, з погляду очікуваних переваг для індивіда, релігія ближча до економіки, ніж етика. Усі світові релігії розробили економічні та бізнесові етики. Надзвичайну «важливість світових релігій для форм розвитку економічного еко-, економічного стилю та мислення доводить взаємозв'язок етики, економіки та релігії»<sup>156</sup>. Про це в свій час аргументовано доводив *М. Вебер*.

У такій ситуації потрібно враховувати точку зору Дж. Б'юкенена, згідно з якою, у великих спільнотах у моральному плані існує проблема «безбілетного пасажиря»: індивіди прагнуть використовувати переваги морального стану спільноти, не беручи участі в створенні цього морального стану; вони «не бажать утискати себе, обмежувати свої аморальні спонукання і прагнення»<sup>157</sup>. Чим більша група, тим сильнішим є бажання окремого її члена анонімно і за рахунок інших порушити визначені правила.

Можна сказати, що той, хто зробив категоричний імператив лише правилом, а не мотивом свого морального вчинку, використовує на собі користь ситуацію складності перевірки моральності його поведінки і дії, вчиняє не як моральний, а як «економічний індивід», який не усвідомив значення принципу всезагальності. Дотримуючись логіки «дилеми підсудних», можна вважати, що «всім буде краще, якщо всі будуть дотримуватись норм, але хтось завжди зацікавлений стати тим, хто може порушити ці норми. Мораль можна розглядати як засіб перетворення ситуації “дилеми підсудних” в ситуацію “гри в партнерство”». З точки зору економіки, кожний індивід віддає перевагу ситуації, коли всі, за винятком його самого, діють відповідно до зазначених правилами ситуації, коли усі (і він сам) дотримуються правил. Говорячи на мові формул: він віддає перевагу стану  $A_1 E_0$  стану  $A_1 E_1$ ».<sup>158</sup>

З точки зору моралі, ця проблема виглядає інакше. Якщо індивід у своїх намірах і вчинках дотримується категоричного імперативу, то його наміри набувають «нового виміру і він віддає перевагу альтернативі  $A_1 E_1$  замість альтернативи  $A_1 E_0$ . Якщо моральна мотивація набуває універсального характеру, то проблеми “великих чисел” більше не існує. Індивідам не потрібна ситуація безконтрольності, оскільки вони прагнуть більше дотримуватися норм, а не порушувати їх, окремо, самі по собі. На відміну від економічної, для моральної оцінки характерним є вибір  $A_1 E_1$ , а не  $A_1 E_0$ ».<sup>159</sup> Однак питання полягає в тому, як довго індивід може залишатися відданим моральній нормі, коли всі інші вже порушили її?

Важливо, що моральні постулати виступають аргументами зі зміцнення впевненості індивіда в морально-нормативному характері вчинків інших. Вони стимулюють «готовність індивіда віддати перевагу ситуації  $A_1 E_1$  перед ситуацією  $A_0 E_1$ , подолати страх перед ситуацією  $A_0 E_1$ , яка підштовхує до вибору ситуації  $A_1 E_0$ . Для подолання небезпеки, що через страх перед ситуацією  $A_0 E_1$  кожний перестає дотримуватись норм і реалізується гірша альтернатива  $A_0 E_0$ , І. Кант вводить постулати практичного розуму»<sup>160</sup>, Бога і безсмертя душі, тобто релігійної віри.

Релігія, розвиваючи готовність до морального вдосконалення, відводить від резонерства, навчає не звертати уваги на поведінку всіх ін-

ших. Релігія зменшує страх індивіда перед ситуацією  $A_0 E_1$ , робить більш імовірний здійснення ситуації  $A_1 E_1$ . Релігія у постулатах практичного розуму *I. Канта* гарантує об'єкту поєднання моральності та блаженства. Таким чином, створюється впевненість у правочинності здійснення морального вчинку, навіть тоді, коли у ситуації «великих чисел» поведінка інших не підлягає контролю та вичисленню, і втрата довіри до того, що моральній дії потрібно віддати перевагу, може спричинити явне погіршення положення всіх. Суперечності індивідуального інтересу та загальної моральної волі в кількісно великих спільнотах можуть долатися лише за допомогою релігії. Саме «релігійні переконання створюють умови для врахування моральних переконань кожного, оскільки в такому разі ставлення до нього всіх інших індивідів не має значення»<sup>161</sup>.

Повертаючись до економічного аргументу на користь існування Бога, який відстоює *П. Козловскі*, потрібно наголосити на зацікавленості автора тим, що ринок – це не ідеальний механізм, як вважали представники неокласичної теорії загальної рівноваги, а взаємозв'язок взаємодії індивідів, які мають різні та несподівані побічні ефекти. У цьому процесі необхідною залишається «етична рефлексія» й «ухвалення рішень». Важливість етики для ринкової економіки зумовлена важливістю взаємної довіри й надійності бізнес-партнерів, що необхідно для зменшення трансакційних витрат. Зв'язок між етикою та зменшенням трансакційних витрат є «недвозначним економічним аргументом» на користь етичної поведінки. Він є переконливим для «економічної людини». «Макроекономічний аргумент на користь етичної поведінки є неспростовним, що не означає його неспростовність на індивідуальному та мікроекономічному рівні»<sup>162</sup>. Етика у розумінні прийнятої індивідом моралі має запевняти індивіда через загальну ефективність етичного кодексу в тому, що інші, враховуючи «аргумент Бога», також будуть дотримуватися правил, тобто правил моралі.

Таким чином, у результаті своїх міркувань *П. Козловскі* робить висновок, що релігія і віра в Бога посилюють довіру до партнерів з економічної діяльності. Кожне суспільство є зацікавленим в релігії, у т. ч. й економічно. Якщо цей аргумент показує, що в ринковій економіці релігія підтримує етику обміну інтересів між громадянами і у такий спосіб посилює громадянську та економічну взаємодію, він є аргументом на користь існування Бога. Аргумент з етичної економіки як синтезу етичної й економічної теорії доводить, що присутність релігії у суспільстві та економіці, а також релятивне підтвердження етики з боку релігії посилюють соціальну та економічну кооперацію. Цей аргумент є водночас практичним і фактичним, оскільки доводить реальність ефекту віри в Бога, яка посилює взаємодію і продуктивність економічної координації в соціумі.

# Заключне слово



Кожна епоха, яку ми виділяємо в історії цивілізації, визначається способом мислення. Від його розвитку залежить культура, інтелект і творчість, що дозволяють вивчати глибинні основи природного і соціального буття. Важливе місце у формуванні культури мислення належить логіці, серед основних методів якої можна виокремити аргументацію. Теорія аргументації пройшла тривалі етапи формування та розвитку разом з філософією і логікою, виокремившись в специфічну сферу мисленнєвої діяльності, поза якою не може бути досягнута істина.

Аргументація містить багато способів і прийомів своєї діяльності. Способи аргументації поділяються на універсальні, які можуть застосовуватися у будь-якій аудиторії, і контекстуальні, що застосовуються лише в окремих випадках. Універсальна аргументація поділяється на емпіричну і теоретичну, але відмінність між ними є відносною, як і межа між емпіричним і теоретичним знанням. Емпірична аргументація має форму індуктивного умовиводу. Вона містить пряме підтвердження в безпосередньому чуттєвому досвіді, а також побічне – через вплив логічних наслідків положення, що обґрунтовується. Невід’ємним елементом емпіричної аргументації є посилання на досвід та емпіричні дані. Вони можуть використовуватися в процесі аргументації як приклади, ілюстрації, зразки фактів. Приклад – це факт або окремий випадок, що використовується як відправний пункт для подальшого узагальнення і для підкріплення зробленого узагальнення.

Теоретична аргументація охоплює дедуктивне обґрунтування, системну і методологічну аргументації. Дедуктивна аргументація – це виведення положення, що обґрунтовується на основі інших, раніше прийнятих, положень. Дедуктивне міркування в процесах аргументації слугує для верифікації тверджень і положень, а також для фальсифікації гіпотез, теорій і наукових істин. Без теоретичного обґрунтування немає ні абстрактного знання, ні культури логічного мислення, ні обґрунтованих переконань. На відміну від емпіричної, способи теоретичної аргументації надзвичайно різноманітні та внутрішньо різноманітні.

Емпірична і теоретична аргументація відповідає традиційному протистоянню природознавства, що завжди спирається на досвід, і гуманітарної науки, яка має значно більший спектр пізнавальних відносин, охоплюючи цінності, рефлексію, аналогію, феноменологію, апріорне, трансцендентне, етику, економіку, теологію, апологію, телеологію то-

що. Істотну роль в аргументації на підтримку оцінки і цінностей відіграє аргумент до інтуїції. Вона є досить важливою в житті, особливо в складних моральних ситуаціях, коли мотиви діяльності людини та її результати, через свою неоднозначність, вимагають ґрунтовної системи доказів та аргументів.

В основі всіх практичних рішень лежить аргумент до здорового глузду. Він діє як в сфері оцінок, так і в сфері теоретичних характеристик, до яких можна зарахувати логіку моральних міркувань. Більш вживаним і важливим є аргумент до моральної інтуїції, до прямого споглядання морального добра, осягнення його на основі сакральних доказів. Для процесу аргументації вагомим є пояснення як зведення незнайомого до знайомого. Важливим є і те, що без розуміння мовних виразів аргументація неможлива.

Одним з центральних в теорії аргументації є поняття «проблеми». Теза аргументації – це завжди одна з потенційних відповідей на явну або неявну проблему, один з можливих варіантів її вирішення. Конкретний характер аргументації також суттєво залежить від проблемної ситуації, у межах якої вона розгортається. Аналіз залежності аргументації від типу проблеми, що обговорюється, є важливим аспектом логіко-філософського дослідження аргументації. Постановка і аналіз проблем – це основоположні пункти аргументації. Невірно зрозуміла проблема здатна зробити даремною всю подальшу аргументацію, яка має метою прояснення і вирішення проблеми.

Аргументація є різновидом людської діяльності. Як і кожна діяльність, аргументація керується певними зразками і правилами. Коло їх досить широке і різномірне, починаючи з вимог логіки і закінчуючи моральними настановами, вимогами традиції та звичаю. Аргументацію можна оцінити як коректну, якщо в її процесі не порушуються існуючі в конкретній сфері вимоги до неї, і некоректну, коли вимоги, що належать до процедур обґрунтування та комунікації, не дотримуються. Межа між коректною і некоректною аргументацією є досить умовною і змінюється з однієї сфери аргументації до іншої. Спосіб аргументації, коректний у пропаганді, може виявитися чужим і некоректним у науковій аргументації.

Розвиток людської цивілізації завжди буде пов'язано з культурою мислення, а його продуктивність буде залежати від логіки, основу якої складає доказ і аргументація, які демонструють себе у теоретичній формі, утворюючи сучасну філософію пізнання.

# ПОСИЛАННЯ

## Передмова

- <sup>1</sup> *Конверский А. Е.* Логика: учебник для студентов юридических факультетов / А. Е. Конверский. – М.: Идея-Пресс, 2012. – С. 303.
- <sup>2</sup> *Ивин А. А.* Основы теории аргументации: учебник / А. А. Ивин. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. – С. 4.
- <sup>3</sup> *Герасимова И. А., Новоселов М. М.* Искусство убеждения в традициях логической науки / И. А. Герасимова, М. М. Новоселов // Мысль и искусство аргументации. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 10.
- <sup>4</sup> *Конверский А. Е.* Логика. – С. 15–16.
- <sup>5</sup> *Герасимова И. А., Новоселов М. М.* Искусство убеждения в традициях логической науки. – С. 11.
- <sup>6</sup> Там само. – С. 12–13.
- <sup>7</sup> *Конверский А. Е.* Логика. – С. 303.
- <sup>8</sup> *Цицерон М. Т.* Три трактата об ораторском искусстве / М. Т. Цицерон. – М.: Изд-во «Наука», 1972. – С. 102.
- <sup>9</sup> *Ясперс К.* Введение в философию / К. Ясперс. – Минск: ПроPILEI, 2000. – С. 165.
- <sup>10</sup> *Герасимова И. А., Новоселов М. М.* Искусство убеждения в традициях логической науки. – С. 15.
- <sup>11</sup> *Арно А., Лансло К.* Всеобщая рациональная грамматика. (Грамматика Пор-Рояля) / А. Арно, К. Лансло. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – 128 с.
- <sup>12</sup> *Арно А., Николь П.* Логика, или Искусство мыслить / А. Арно, П. Николь. – М.: Наука, 1991. – 417 с.
- <sup>13</sup> Мысль и искусство аргументации / отв. ред. И. А. Герасимова. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 18.
- <sup>14</sup> *Рузавин Г. И.* Методологические проблемы аргументации / Г. И. Рузавин. – М.: Культура и спорт: ЮНИТИ, 1997. – С. 48.
- <sup>15</sup> *Конверский А. Е.* Логика. – С. 303.
- <sup>16</sup> *Герасимова И. А., Новоселов М. М.* Искусство убеждения в традициях логической науки. – С. 20.
- <sup>17</sup> *Ивин А. А.* Основы теории аргументации. – С. 4–5.
- <sup>18</sup> *Рассел Б.* Искусство мыслить / Б. Рассел. – М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 36.
- <sup>19</sup> *Фреге Г.* Логические исследования / Г. Фреге. – Томск: Водолей, 1997. – С. 22.
- <sup>20</sup> Мысль и искусство аргументации. – С. 24.
- <sup>21</sup> *Blanchi R.* Le raisonnement / R. Blanchi. – Paris, 1973. – P. 223.
- <sup>22</sup> *Герасимова И. А., Новоселов М. М.* Искусство убеждения в традициях логической науки. – С. 27–28.
- <sup>23</sup> *Ивин А. А.* Основы теории аргументации. – С. 10.



- <sup>24</sup> Там само. – С. 13.
- <sup>25</sup> Герасимова И. А., Новоселов М. М. Искусство убеждения в традициях логической науки. – С. 29.
- <sup>26</sup> Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль. – М.: Изд-во Сабашниковых, 1995. – С. 104.
- <sup>27</sup> Герасимова И. А., Новоселов М. М. Искусство убеждения в традициях логической науки. – С. 30.
- <sup>28</sup> Герасимова И. А. Совместное мышление как искусство (опыт философско-синергетического исследования) / И. А. Герасимова // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 126–142.
- <sup>29</sup> Мысль и искусство аргументации. – С. 32.
- <sup>30</sup> Алексеев А. П. Аргументация. Познание. Общение / А. П. Алексеев. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – С. 34.
- <sup>31</sup> Алексеев А. П. Аргументация. Познание. Общение; Крушанов А. А. Язык науки в ситуациях предстандарта / А. А. Крушанов. – М.: Изд-во Ин-та социологии, 1997. – 214 с.
- <sup>32</sup> Хинтикка Я. Действительно ли логика – ключ ко всякому хорошему рассуждению? / Я. Хинтикка // Вопросы философии. – 2000. – № 11. – С. 105–125.
- <sup>33</sup> Еемерен Ф. Х., Гроотендорст Р. Аргументация, коммуникация и ошибки. / Ф. Х. ван Еемерен, Р. Гроотендорст. – СПб.: Васильевский Остров, 1992. – 207 с.
- <sup>34</sup> Гриненко Г. В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация / Г. В. Гриненко. – М.: Новый век, 2000. – 436 с.
- <sup>35</sup> Шульга Е. Н. Логическая герменевтика о противоположности философских систем / Е. Н. Шульга // Мысль и искусство аргументации. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 191–212.
- <sup>36</sup> Jaskowski S. Propositional Calculus for Contradictory Deductive Systems / S. Jaskowski // Studia Logica, Т. XXIV, 1969. – P. 143–157.
- <sup>37</sup> Финн В. К. Об одном варианте логики аргументации / В. К. Финн // Научно-техническая информация, 1996. – Сер. 2, № 5–6; Панкратов Д. В. О некоторых модификациях логики аргументации / Д. В. Панкратов // Научно-техническая информация, 1996. – Сер. 2, № 1–2.
- <sup>38</sup> Когнитивные исследования за рубежом (Идеи и методы искусственного интеллекта в изучении политического мышления) – М., 1990.
- <sup>39</sup> Меркулов И. П. Когнитивные предпосылки возникновения искусства аргументации / И. П. Меркулов // Теория и практика аргументации. – М.: ЦОП Института философии РАН, 2001. – 184 с.
- <sup>40</sup> Базаров А. А. Институт философского диспута в тибетском буддизме / А. А. Базаров. – СПб.: Наука, 1998. – 184 с.
- <sup>41</sup> Киященко Л. П. В поисках исчезающей предметности (очерки о синергетике языка) / Л. П. Киященко. – М.: ИФРАН, 2001; Чернавский Д. С., Намиот В. А. О логико-методологических аспектах явления неустойчивости / Д. С. Чернавский, В. А. Намиот // Синергетика человекомерной реальности. – М.: ИФ РАН, 2002.

- <sup>42</sup> Герасимова И. А., Новоселов М. М. Искусство убеждения в традициях логической науки. – С. 37–38.
- <sup>43</sup> Ивин А. А. Основы теории аргументации. – С. 15–16.
- <sup>44</sup> Мысль и искусство аргументации. – С. 39.

### Розділ 1.

- <sup>1.</sup> Мотришилова Н. В. Рождение и развитие философских идей: Ист.-филос. очерки и портреты / Н. В. Матрашилова. – М.: Политиздат, 1991. – С. 36.
- <sup>2.</sup> Там само. – С. 40.
- <sup>3.</sup> Васильева Т. В. Поэтика античной философия / Т. В. Васильева. – М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – С. 26.
- <sup>4.</sup> Рассел Б. Мудрость Запада: Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами / Б. Рассел. – М.: Республика, 1998. – С. 36.
- <sup>5.</sup> Лосев А. Ф. Дерзание духа / А. Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1988. – С. 121.
- <sup>6.</sup> Рассел Б. Мудрость Запада. – С. 38.
- <sup>7.</sup> Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания / Л. А. Микешина. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 151.
- <sup>8.</sup> Шестов Л. И. Memento mori / Л. И. Шестов // Соч.: в 2-х томах. – Т. 1. – С. 224.
- <sup>9.</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Лаэртский Диоген. – М.: Мысль, 1979. – С. 379, 383.
- <sup>10.</sup> Микешина Л. А. Философия познания. – С. 157.
- <sup>11.</sup> Рассел Б. Мудрость Запада. – С. 84.
- <sup>12.</sup> Хоменко І. В. Дискурс еристичної комунікації / І. В. Хоменко // Філософська думка. – 2000. – № 2. – С. 28.
- <sup>13.</sup> Там само.
- <sup>14.</sup> Аристотель. Томика / Аристотель // Сочинения в 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 349.
- <sup>15.</sup> Там само.
- <sup>16.</sup> Аристотель. О софистических опровержениях // Сочинения в 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 555.
- <sup>17.</sup> Там само.
- <sup>18.</sup> Там само.
- <sup>19.</sup> Хоменко І. В. Дискурс еристичної комунікації. – С. 30.
- <sup>20.</sup> Микешина Л. А. Философия познания. – С. 157.
- <sup>21.</sup> Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – С. 117.
- <sup>22.</sup> Там само. – С. 133.
- <sup>23.</sup> Там само. – С. 134.
- <sup>24.</sup> Микешина Л. А. Философия познания. – С. 158–159.
- <sup>25.</sup> Там само.
- <sup>26.</sup> Рассел Б. Мудрость Запада. – С. 90.

27. *Розин В. М.* Мышление: сущность и развитие: Концепции мышления. Роль мыслящей личности. Циклы развития мышления / В. М. Розин. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – С. 76–77.
28. Там само. – С. 77.
29. *Платон.* Апология Сократа / Платон // Собрание сочинений в 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1994. – С. 81–82.
30. *Розин В. М.* Мышление: сущность и развитие. – С. 82.
31. Там само.
32. *Платон.* Апология Сократа. – С. 95–96.
33. *Розин В. М.* Мышление: сущность и развитие. – С. 311.
34. Там само. – С. 313.
35. *Васильева Т. В.* Поэтика античной философии / Т. В. Васильева. – М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – С. 164.
36. *Платон.* Филеб / Платон // Собрание сочинений в 4-х т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 7.
37. Там само. – С. 16.
38. Там само. – С. 58.
39. Там само. – С. 72.
40. *Васильева Т. В.* Поэтика античной философии. – С. 171–172.
41. Там само. – С. 177.
42. *Платон.* Государство / Платон // Древнегреческая философия. От Платона до Аристотеля. – Харьков: Фолио, М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – С. 312.
43. Там само. – С. 313.
44. *Васильева Т. В.* Поэтика античной философии. – С. 179.
45. Там само. – С. 193.
46. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов / А. Н. Чанышев. – М.: Высш. школа, 1981. – С. 339.
47. Там само. – С. 340.
48. *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения / П. С. Попов, Н. И. Стяжкин. – М.: Изд-во Московского университета, 1974. – С. 69.
49. *Конверский А. Е.* Логика: учебник для студентов юридических факультетов / А. Е. Конверский. – М.: Идея-Пресс, 2012. – С. 126.
50. *Розин В. М.* Мышление: сущность и развитие. – С. 91.
51. Там само. – С. 92–93.
52. *Неретина С. С.* Реабилитация вещи / С. С. Неретина, А. П. Огурцов. – СПб., 2010. – С. 67.
53. *Аристотель.* Первая Аналитика. Вторая Аналитика / Аристотель // Сочинения в четырех томах. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 117–532.
54. *Розин В. М.* Мышление: сущность и развитие. – С. 324.
55. *Аристотель.* Метафизика / Аристотель // Сочинения в четырех томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 186.
56. *Вейнгартнер П.* Фундаментальные проблемы теорий истины / П. Вейнгартнер. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОСС-ПЭН), 2005. – С. 24.

57. Там само. – С. 35.
58. *Аристотель*. Метафизика. – С. 186.
59. *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. – С. 114.
60. *Лосев А. Ф.* Дерзание духа. – С. 172.
61. *Петрушевский Д. М.* Очерки из истории средневекового общества и государства / Д. М. Петрушевский. – М.: URSS, 2011. – С. 95–106.
62. *Розин В. М.* Мышление: сущность и развитие. Концепции мышления. Роль мыслящей личности. Циклы мышления / В. М. Розин. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – С. 130.
63. *Конверский А. Е.* Логика традиционная и современная / А. Е. Конверский. – М.: Идея-Пресс, 2010. – С. 99–100.
64. *Богомолов А. С., Ойзерман Т. И.* Основы теории историко-философского процесса / А. С. Богомолов, Т. И. Ойзерман. – М.: Изд-во «Наука», 1983. – С. 159.
65. *Конверский А. Е.* Логика традиционная и современная. – С. 100.
66. *Богомолов А. С., Ойзерман Т. И.* Основы теории историко-философского процесса. – С. 160.
67. *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии / С. Неретина. – Архангельск: ЛКИ, 1995. – С. 70.
68. Там само.
69. *Богомолов А. С., Ойзерман Т. И.* Основы теории историко-философского процесса. – С. 158.
70. *Неретина С. С.* Верующий разум. – С. 26.
71. Там само. – С. 32.
72. Там само.
73. Там само. – С. 34.
74. *Соколов В. В.* Средневековая философия: учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов / В. В. Соколов. – М.: Высш. школа, 1979. – С. 39.
75. Там само. – С. 40.
76. *Розин В. М.* Мышление: сущность и развитие. – С. 135–136.
77. *Неретина С.* Верующий разум. – С. 183.
78. *Розин В. М.* Мышление: сущность и развитие. – С. 139.
79. *Конверский А. Е.* Логика традиционная и современная. – С. 213.
80. *Розин В. М.* Мышление: сущность и развитие. – С. 139.
81. Там само. – С. 140.
82. *Крымский С. Б.* Философия как путь человечности и надежды / С. Б. Крымский. – К.: Курс, 2000. – С. 191.
83. Там само.
84. Там само. – С. 197.
85. *Рассел Б.* Мудрость Запада. – С. 209.
86. *Соколов В. В.* Средневековая философия. – С. 60.
87. Там само. – С. 61.
88. Там само. – С. 61–62.
89. *Августин Блаженный.* Об истинной религии. Теологический трактат / Блаженный Августин. – Мн.: Харвест, 1999. – С. 420.
90. Там само. – С. 421.

91. Там само. – С. 217.
92. Там само. – С. 434.
93. *Гаспарян Д. Э.* Стратегии детрансцендирования в современной континентальной философии / Д. Э. Гаспарян // Трансцендентное в современной философии: направления и методы. – СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2013. – С. 32.
94. Там само.
95. *Августин Блаженный.* О граже божьем / Блаженный Августин. – М.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – Ч. 4. – С. 220. (1296 с.).
96. *Гайденок П. П.* Эволюция понятия науки / П. П. Гайденок. – М.: Наука, 1980. – С. 420.
97. Там само. – С. 428.
98. *Паульсен Ф.* Исторический очерк развития образования в Германии / Ф. Паульсен. – М., 1908. – С. 25.
99. Там само. – С. 26.
100. *Гайденок П. П.* Эволюция понятия науки. – С. 433.
101. *Рассел Б.* Мудрость Запада. – С. 237.
102. *Конверский А. Е.* Логика традиционная и современная. – С. 100.
103. *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии / Ф. Ч. Коплстон. – М.: Энигма, 1997. – С. 88.
104. Там само. – С. 90.
105. *Соколов В. В.* Средневековая философия. – С. 139.
106. *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философия. – С. 90–91.
107. Там само. – С. 92–93.
108. *Соколов В. В.* Средневековая философия. – С. 142–143.
109. *Дроздова Д. Н.* Александр Койре и Поль Жильбер об аргументе св. Ансельма / Д. Н. Дроздова // Трансцендентное в современной философии: направления и методы. – СПб.: Алетейя, 2013. – С. 108.
110. Там само. – С. 108–109.
111. Там само. – С. 114.
112. *Соколов В. В.* Средневековая философия. – С. 147–148.
113. *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философия. – С. 101.
114. Там само. – С. 110–111.
115. Там само. – С. 117.
116. Там само. – С. 199–200.
117. *Соколов В. В.* Средневековая философия. – С. 320.
118. *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философия. – С. 208–209.
119. *Рассел Б.* Мудрость Запада. – С. 243.
120. *Неретина С. С.* Субстанция и персона. Аргіоі или per priora? / С. С. Неретина // Многообразии априори. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 70.
121. Там само. – С. 72.
122. Там само. – С. 72–73.
123. *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философия. – С. 231.
124. *Рассел Б.* Мудрость Запада. – С. 245.
125. Там само. – С. 244–245.
126. Там само. – С. 245–246.

127. *Вейнгартнер П.* Фундаментальные теории проблемы теорий истины. – С. 18.
128. Там само. – С. 19–20.
129. *Рассел Б.* Мудрость Запада. – С. 249.
130. Там само. – С. 251.
131. *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философия. – С. 284.
132. *Рассел Б.* Мудрость Запада: Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами / Б. Рассел. – М.: Республика, 1998. – С. 261.
133. *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки / П. П. Гайденко. – М.: Изд-во «Наука», 1980. – С. 515.
134. *Кузнецов Б. Г.* Идеи и образы Возрождения (Наука XIV–XVI вв. в свете современной науки) / Б. Г. Кузнецов. – М.: Наука, 1979. – С. 222.
135. Там само. – С. 228.
136. Там само. – С. 231–232.
137. *Кузанский Николай.* Об ученом незнании / Николай Кузанский // Сочинения в 2-х томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – С. 215.
138. *Кузанский Николай.* О предположениях / Николай Кузанский // Сочинения в 2-х томах. – Т. 1. – С. 228.
139. Там само. – С. 198.
140. *Рассел Б.* Мудрость Запада. – С. 292.
141. Там само. – С. 295.
142. *Маковельский А. О.* История логики / А. О. Маковельский. – М.: Наука, 1967. – С. 349.
143. *Конверский А. Е.* Логика традиционная и современная. – С. 101.
144. *Самсонов В. Е.* Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философия / В. Е. Самсонов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – С. 321.
145. *Декарт Р.* Правила для руководства ума / Р. Декарт // Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 82.
146. *Декарт Р.* Размышления о первой философии / Р. Декарт / Сочинения: в 2-х т. – Т. 2. – С. 4.
147. *Паскаль Б.* Мысли / Б. Паскаль. – М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – С. 186.
148. Там само.
149. Там само. – С. 186–187.
150. *Самсонов В. Е.* Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философия. – С. 323.
151. *Bader F.* Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes / F. Bader. – Bonn: Bonvier, 1979–1980. – S. 3.
152. *Декарт Р.* Замечания на некую программу / Р. Декарт / Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. – С. 472.
153. *Руморе П.* Два вида a priori в философии Нового времени / П. Руморе // Многообразие априори. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 91.
154. *Декарт Р.* Разыскание истины посредством естественного света / Р. Декарт // Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. – С. 161–162.

155. *Декарт Р.* Рассуждение о методе / Р. Декарт // Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. – С. 268.
156. Там само. – С. 266.
157. *Curley E. M.* Descartes against the Sceptics / E. M. Curley. – Cambridge (ass.), 1978. – P. 314.
158. *Семенов В. Е.* Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. – С. 328.
159. *Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия: Научная монография / Т. М. Рябушкина. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – С. 21.
160. Там само. – С. 22.
161. *Фишер К.* История Новой философии: Рене Декарт / К. Фишер. – М.: АСТ, 2004. – С. 200.
162. *Декарт Р.* Размышления о первой философии / Р. Декарт / Сочинения: в 2-х т. – Т. 2. – С. 22.
163. *Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия. – С. 24.
164. *Schäfer R.* Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusst s ins in Descartes' cogito / R. Schäfer. – Würzburg, 2006. – S. 11, 12.
165. *Гарнцев М. А.* Проблема самопознания в западноевропейской философии / М. А. Гарнцев. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – С. 173.
166. *Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия. – С. 28.
167. *Рикер П.* Кризис cogito / П. Рикер // Бессмертие философских идей Декарта. – М.: ИФРАН, 1997.
168. *Фишер К.* История Новой философии: Рене Декарт. – С. 216.
169. *Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия. – С. 32.
170. *Микешина Л. А.* Философия познания. – С. 122.
171. *Декарт Р.* Первоначала философии / Р. Декарт // Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. – С. 267.
172. *Хесле В.* Гении философия нового времени / В. Хесле. – М.: Наука, 1992. – С. 12–13.
173. *Декарт Р.* Правила для руководства ума / Р. Декарт // Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. – С. 46.
174. *Декарт Р.* Размышления о первой философии / Р. Декарт / Сочинения: в 2-х т. – Т. 2. – С. 26–27.
175. Там само. – С. 27.
176. *Микешина Л. А.* Философия познания. – С. 129.
177. Там само.
178. *Декарт Р.* Первоначала философии / Р. Декарт // Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. – С. 269.
179. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики / М. Хайдеггер // Философия Хайдеггера и современность. – М.: Республика, 1991. – С. 216.
180. *Бибихин В. В.* Время картины мира / В. В. Бибихин // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика. – С. 412.
181. *Микешина Л. А.* Философия познания. – С. 134.
182. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 133.
183. *Декарт Р.* Первоначала философии / Р. Декарт // Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. – С. 269.

184. *Микешина Л. А.* Философия познания. – С. 135.  
 185. *Хайдеггер М.* Время картины мира / М. Хайдеггер // *Время и бытие.* – С. 49–50.  
 186. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки герменевтики / П. Рикер. – М.: Канон-Пресс-Центр: Кучково поле, 1995. – С. 353–354.  
 187. *Микешина Л. А.* Философия познания. – С. 136.  
 188. *Декарт Р.* Правила для руководства ума. – С. 102.  
 189. *Bader F.* Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes. – S. 268–269.  
 190. *Декарт Р.* Первоначала философии. – С. 316.  
 191. *Декарт Р.* Размышления о первой философии. – С. 66–67.  
 192. *Декарт Р.* Правила для руководства ума. – С. 122.  
 193. *Рассел Б.* Мудрость Запада. – С. 303.  
 194. *Семенов В. Е.* Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. – С. 357–358.  
 195. *Декарт Р.* Размышления о первой философии. – С. 38.  
 196. Там само. – С. 35.

## Розділ 2.

- <sup>1</sup> *Рассел Б.* Искусство философствования / Б. Рассел // *Всемирная философия. XX век.* – Мн.: Харвест, 2004. – С. 585–586.  
<sup>2</sup> *Конверский А. Е.* Логика традиционная и современная / А. Е. Конверский. – М.: Идея-Пресс, 2010. – С. 104.  
<sup>3</sup> *Козлова М. С.* Философия и язык (критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма хх в.) / М. С. Козлова. – М.: Мысль, 1972. – С. 31–32.  
<sup>4</sup> *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма / В. Крафт. – М.: Идея-Пресс, 2003. – С. 53.  
<sup>5</sup> *Рассел Б.* Мое философское развитие / Б. Рассел // *Аналитическая философия: Избранные тексты.* – М.: Изд-во МГУ, 1993. – С. 27.  
<sup>6</sup> *Канке В. А.* Аналитическая философия / В. А. Канке // *История философии. Мыслители, концепции, открытия.* – М.: Логос, 2003. – С. 277.  
<sup>7</sup> Там само.  
<sup>8</sup> *Тарский А.* Семантическая концепция истины и основания семантики / А. Тарский // *Аналитическая философия: становление и развитие (антология).* – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – С. 94.  
<sup>9</sup> *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – С. 54.  
<sup>10</sup> *Козлова М. С.* Философия и язык. – С. 36.  
<sup>11</sup> Там само. – С. 38.  
<sup>12</sup> Там само. – С. 38–39.  
<sup>13</sup> *Reichenbach H.* Bertrand Russell's logic. – In.: «The philosophy of Bertrand Russell». – N.Y. – L., 1963. – S. 37.  
<sup>14</sup> *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – С. 62–63.  
<sup>15</sup> *Ветров А. А.* Семиотика и ее основные проблемы / А. А. Ветров. – М.: Политиздат, 1968. – С. 25.  
<sup>16</sup> *Козлова М. С.* Философия и язык. – С. 43.



- 17 Там само. – С. 44.
- 18 Канке В. А. Аналитическая философия / В. А. Канке // История философии. Мыслители, концепции, открытия. – М.: Логос, 2003. – С. 277.
- 19 Козлова М. С. Философия и язык. – С. 49–50.
- 20 Рассел Б. Мое философское развитие. – С. 31.
- 21 Козлова М. С. Философия и язык. – С. 47.
- 22 Там само. – С. 48.
- 23 Витгенштейн Л. Философские работы / Л. Витгенштейн. Ч. 1. – М.: Гнозис, 1994. – С. 8.
- 24 Там само. – С. 19.
- 25 Витгенштейн Л. О достоверности / Л. Витгенштейн // Всемирная философия. XX век. – Мн.: Харвест, 2004. – С. 306.
- 26 Там само.
- 27 Витгенштейн Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Философские работы. Ч. 1. – М.: «Гнозис», 1994. – С. 99.
- 28 Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. – С. 24.
- 29 Вейнгартнер П. Фундаментальные проблемы теории истины / П. Вейнгартнер. – М.: РОСПЭН, 2005. – С. 24.
- 30 Там само.
- 31 Витгенштейн Л. Философские исследования. – С. 90.
- 32 Витгенштейн Л. О достоверности. – С. 307.
- 33 Козлова М. С. Философия и язык. – С. 52.
- 34 Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн // Философские работы. Часть I. – М.: «Гнозис», 1994. – С. 46.
- 35 Там само. – С. 12.
- 36 Там само. – С. 23.
- 37 Козлова М. С. Философия и язык. – С. 53–54.
- 38 Витгенштейн Л. Философские исследования. – С. 186.
- 39 Крафт В. Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – С. 69–70.
- 40 Там само. – С. 70.
- 41 Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – С. 72–73.
- 42 Карнап Р. Значение и необходимость. Исследования по семантике и модальной логике / Р. Карнап. – М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1959. – С. 37.
- 43 Reichenbach H. Bertrand Russell's logic. – S. 2.
- 44 Russell B. Logic and knowledge. Essays / 1901–1950 / B. Russell. – L., 1956. – P. 323.
- 45 Козлова М. С. Философия и язык. – С. 73.
- 46 Там само. – С. 74.
- 47 Russell B. My philosophical development / B. Russell. – London, 1963. P. 264.
- 48 Вейнгартнер П. Фундаментальные проблемы теории истины. – С. 82.
- 49 Carnap P. Einführung in die symbolische Logik / P. Carnap. – Vienna: ESL, 1960. – P. 66.
- 50 Вейнгартнер П. Фундаментальные проблемы теории истины. – С. 84.
- 51 Там само. – С. 85.

- <sup>52</sup> *Popper K.* Creative and Non-Creative Definitions in the Calculus of Probability / K. Popper // *Synthese* 15. – 1963. – P. 183.
- <sup>53</sup> *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. – С. 24.
- <sup>54</sup> *Реале Дж. и Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4) / – СПб.: «Пневма», 2003. – С. 474–475.
- <sup>55</sup> *Остин Дж.* Избранное / Дж. Остин. – М.: Идея-Пресс, 1999. – С. 89–122.
- <sup>56</sup> *Козлова М. С.* Философия и язык. – С. 79.
- <sup>57</sup> *Хюбнер А.* Мыслители нашего времени / А. Хюбнер. – М.: Изд-во ЦТР ГПП ВОС, 1994. – С. 292.
- <sup>58</sup> Там само. – С. 293.
- <sup>59</sup> *Карнан Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка / Р. Карнан // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – С. 70.
- <sup>60</sup> *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – С. 74.
- <sup>61</sup> Там само. – С. 56.
- <sup>62</sup> *Канке В. А.* Аналитическая философия. – С. 284.
- <sup>63</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – С. 5.
- <sup>64</sup> Там само. – С. 7.
- <sup>65</sup> *Шлик М.* О фундаменте познания / М. Шлик // Аналитическая философия. – С. 46.
- <sup>66</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – С. 72.
- <sup>67</sup> Там само. – С. 24.
- <sup>68</sup> Там само. – С. 18–19.
- <sup>69</sup> *Кампиц П.* Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики – критика техники – этика / П. Кампиц // Вопросы философии. – 1998. – № 5. – С. 50.
- <sup>70</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – С. 72–73.
- <sup>71</sup> *Кампиц П.* Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики – критика техники – этика. – С. 50.
- <sup>72</sup> *Канке В. А.* Аналитическая философия. – С. 284.
- <sup>73</sup> *Carnap R.* The logical syntax of language / R. Carnap. – London, 1954. – P. 307.
- <sup>74</sup> *Карнан Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка / Р. Карнан // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – С. 86.
- <sup>75</sup> *Хюбнер А.* Мыслители нашего времени. – С. 298.
- <sup>76</sup> Там само.
- <sup>77</sup> *Поппер К.* Объективные знание: Эволюционный подход / К. Поппер. – М.: Эдиториал УРСС, 2009. – С. 153–183.
- <sup>78</sup> Там само.
- <sup>79</sup> *Юм Д.* Сочинения в 2-х т. / Д. Юм. – Т. 1. – М.: Мысль, 1965. – С. 98.
- <sup>80</sup> *Конт О.* Дух положительной философии / О. Конт. – СПб., 1910. – С. 17.
- <sup>81</sup> *Джемс В.* Прагматизм / В. Джемс. – К.: Видавництво «Україна», 1995. – С. 36.
- <sup>82</sup> *Абушенко В. Л.* Операционализм / В. Л. Абушенко // Всемирная энциклопедия: Философия. – М.: АСТ, Мн.: Харвест; Современный литератор, 2001. – С. 734–735.

- 83 *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – С. 138–139.
- 84 *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – С. 7.
- 85 *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – С. 139.
- 86 *Carnap R.* The logical syntax of language. – P. 39.
- 87 *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – С. 141.
- 88 Там само. – С. 142.
- 89 *Шлик М.* О фундаменте познания / М. Шлик // Аналитическая философия: избранные тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – С. 33–50.
- 90 Там само. – С. 38–39.
- 91 *Поппер К.* Логика и рост научного знания / К. Поппер. – М.: Прогресс, 1983.
- 92 *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – С. 149.
- 93 *Carnap R.* The logical syntax of language. – P. 426.
- 94 *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – С. 150.
- 95 Там само. – С. 152.
- 96 *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – С. 9–10; *Шлик М.* О фундаменте познания. – С. 39–40.
- 97 *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – С. 153.
- 98 *Хюбнер А.* Мыслители нашего времени. – С. 297.
- 99 *Carnap R.* The logical syntax of language. – P. 386.
- 100 Там само. – P. 387–388.
- 101 Там само. – P. 126.
- 102 *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – С. 157.
- 103 *Нарский И. С.* Неопозитивизм / И. С. Нарский // Современная буржуазная философия. Учеб. пособ. – М.: «Высш. школа», 1989. – С. 129.
- 104 Там само.
- 105 *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – С. 161.
- 106 Там само. – С. 163.
- 107 *Carnap R.* The logical syntax of language. – P. 425.
- 108 Там само. – P. 436–437.
- 109 *Галантина К. Э.* Трансформация концепта субъекта в философии Людвига Витгенштейна / К. Э. Галантина // Вопросы философии. – 2011. – № 7. – С. 138–147.
- 110 *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – С. 54.
- 111 *Павлов И. И.* Когда молчит Витгенштейн: лингвистическое понимание трансцендентного // Трансцендентное в современной философии: направления и методы. – СПб.: Алетейя, 2013. – С. 213.
- 112 *Шлик М.* О фундаменте познания / М. Шлик // Аналитическая философия. Избранные тексты. – С. 45.
- 113 *Карнап Р.* Философские основания физики. Введение в философию науки / Р. Карнап. – М.: Прогресс, 1972. – С. 77.
- 114 Там само. – С. 61.
- 115 *Рейхенбах Г.* Философия пространства и времени / Г. Рейхенбах. – М.: Прогресс, 1985. – С. 57.
- 116 *Carnap R.* Logische Syntax der Sprache. – S. 45.
- 117 *Рейхенбах Г.* Философия пространства и времени. – С. 59–64.

- 118 *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – С. 157.  
119 Там само. – С. 158.  
120 *Поппер К.* Логика и рост научного знания / К. Поппер. – С. 82.  
121 Там само. – С. 36.  
122 Там само. – С. 143, 148.  
123 *Поппер К.* Объективное знание: Эволюционный подход. – С. 23–24.  
124 Там само. – С. 24.  
125 Там само.  
126 Там само. – С. 25.  
127 *Канке В. А.* Философия экономической науки / В. А. Канке. – М.: ИНФРА-М, 2009. – С. 149.  
128 *Поппер К.* Логика и рост научного знания. – С. 131.  
129 *Поппер К.* Объективное знание. – С. 25.  
130 Там само. – С. 26.  
131 Там само.  
132 *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4). – С. 662.  
133 *Поппер К.* Объективное знание. – С. 27.  
134 *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4). – С. 663.  
135 Там само. – С. 664.  
136 *Канке В. А.* Философия экономической науки. – С. 151.  
137 *Поппер К.* Логика и рост научного знания. – С. 151.  
138 Там само. – С. 212.  
139 Там само. – С. 221.  
140 *Тарский А.* Семантическая концепция истины и основания математики / А. Тарский // Аналитическая философия: становление и развитие: Антология. – С. 90–129.  
141 *Поппер К.* Логика и рост научного знания. – С. 221.  
142 Там само. – С. 82.  
143 *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4). – С. 665.  
144 *Поппер К.* Объективное знание. – С. 325.  
145 *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4). – С. 665.  
146 Там само. – С. 666.  
147 *Нарский И. С.* Неопозитивизм. – С. 133.  
148 *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – С. 158.  
149 Там само. – С. 160.  
150 *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4). – С. 668.  
151 *Поппер К.* Объективное знание. – С. 197.  
152 Там само. – С. 334.  
153 Там само. – С. 335.  
154 Там само.  
155 Там само. – С. 336.  
156 *Канке В. А.* Философия экономической науки. – С. 151.

- 157 *Поппер К.* Логика и рост научного знания. – С. 52.  
158 *Поппер К.* Объективное знание. – С. 133.  
159 Там само.  
160 Там само. – С. 134.  
161 Там само. – С. 136.  
162 *Лакатос И.* Доказательства и опровержение / И. Лакатос. – М.: Наука, 1967. – С. 79–80.  
163 Там само. – С. 173.  
164 *Поппер К.* Объективное знание. – С. 137.  
165 *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4). – С. 669.  
166 *Поппер К.* Объективное знание. – С. 47.  
167 Там само. – С. 49.  
168 Там само. – С. 50.  
169 *Поппер К.* Логика и рост научного знания. – С. 40.  
170 *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4). – С. 670.

### Розділ 3.

- <sup>1</sup> *Бергер П.* Социальное конструирование реальности. Трактат о социологии знания / П. Бергер, Т. Луман. – М.: «Медиум», 1995. – 323 с.  
<sup>2</sup> *Леонтьев Д. А.* Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности / Д. А. Леонтьев. – М.: Смысл, 2003. – 487 с.  
<sup>3</sup> *Шпет Г. Г.* Сочинения / Г. Г. Шпет. – М.: Правда, 1989. – С. 447.  
<sup>4</sup> *Смирнова Н. М.* Интерактивная природа смысла: эпистемология метафоры / Н. М. Смирнова // Опыт и смысл. – М.: Институт философии РАН, 2014. – С. 17.  
<sup>5</sup> *Black M.* More about Metaphor / M. Black // Metaphor and Thought. – Cambridge, 1981. – P. 37.  
<sup>6</sup> Там само. – P. 38–39.  
<sup>7</sup> *Смирнова Н. М.* Интерактивная природа смысла: эпистемология метафоры. – С. 24–25.  
<sup>8</sup> Там само. – С. 27.  
<sup>9</sup> *Ricoeur P.* The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling / P. Ricoeur. – Univ. of Chicago Press. Critical Inquiry. – 1978. Vol. 5. – № 1. – P. 143.  
<sup>10</sup> *Смирнова Н. М.* Интерактивная природа смысла: эпистемология метафоры. – С. 32–33.  
<sup>11</sup> Там само. – С. 34.  
<sup>12</sup> *Пирс Ч.* Начала прагматизма: в 2-х т. / Ч. Пирс. – Т. 2. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 48.  
<sup>13</sup> Там само.  
<sup>14</sup> *Майданов А. С.* О смысле вообще и о смысле мифов особенно / А. С. Майданов // Опыт и смысл. – М.: ИФ РАН, 2014. – С. 42.  
<sup>15</sup> *Гриненко Г. В.* Аргументация и коммуникация / Г. В. Гриненко // Мысль и искусство аргументации. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 65.

- 16 Там само.
- 17 Там само. – С. 66.
- 18 Там само.
- 19 *Майданов А. С.* О смысле вообще и о смысле мифов особенно. – С. 43.
- 20 Там само. – С. 44
- 21 *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания / Г. Г. Шпет. – М.: РОССПЕМ, 2007. – С. 401.
- 22 *Майданов А. С.* О смысле вообще и о смысле мифов особенно. – С. 45.
- 23 Там само. – С. 46.
- 24 *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 362–363.
- 25 *Маркина Ю. С.* Интенциональные объекты как смысловые системы / Ю. С. Маркина // Опыт и смысл. – М.: ИФ РАН, 2014. – С. 66.
- 26 *Шюц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом / А. Шюц. – М.: РОССПЕН, 2004. – С. 414–415.
- 27 *Маркина Ю. С.* Интенциональные объекты как смысловые системы. – С. 73.
- 28 Там само. – С. 74.
- 29 Там само. – С. 77.
- 30 Там само. – С. 78.
- 31 *Витгенштейн Л.* Философские исследования / Л. Витгенштейн // Языки как образ мира. – М., СПб., 2003. – С. 387.
- 32 Там само. – С. 387–388.
- 33 Там само. – С. 388.
- 34 *Витгенштейн Л.* Философские работы / Л. Витгенштейн. Ч. 1. – М.: Изд-во «Гнозис» 1994. – С. 176.
- 35 Там само. – С. 83.
- 36 Там само. – С. 414.
- 37 *Шюц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом. – С. 233–235.
- 38 *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Опыт философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1989. – С. 420.
- 39 *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: Лабиринт, 1994. – С. 11.
- 40 *Бескова И. А.* Пограничный опыт как исток эмерджентного смысла / И. А. Бескова // Опыт и смысл. – М.: ИФ РАН, 2014. – С. 156.
- 41 Там само. – С. 159.
- 42 Там само. – С. 172.
- 43 Там само. – С. 173–174.
- 44 *Твардовский К.* Образы и понятия / К. Твардовский // Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы. Вып. I. – СПб.: Издат. Дом «Мирь», 2006. – С. 182.
- 45 *Шульга Е. Н.* Эпистемологические аспекты формирования мироположения: от смыслообразования к моделированию образа мира / Е. Н. Шульга // Опыт и смысл. – М.: ИФ РАН, 2014. – С. 180.
- 46 *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – С. 35–49.
- 47 Там само.

- 48 *Васюков В. Л.* Формальная феноменология / В. Л. Васюков. – М.: Наука, 1999. – С. 129.
- 49 Там само. – С. 130.
- 50 Ricoeur P. The Hermeneutical Function of Distanciation / P. Ricoeur // *Philosophy Today*. – 1973. – P. 129–143.
- 51 *Шульга Е. Н.* Эпистемологические аспекты формирования мироположения: от смыслообразования к моделированию образа мира. – С. 186.
- 52 Там само.
- 53 *Щедровицкий Г. П.* Избранные труды / Г. П. Щедровицкий. – М.: Шк. Культ. Полит., 1995. – С. 276.
- 54 *Ильин В.В.* Философия / В.В. Ильин. – М.: Академический проект, 1999. – С. 307.
- 55 Там само. – С. 310–372.
- 56 Там само. – С. 314–315.
- 57 *Волькенштейн М. В.* Науки и эстетика / М. В. Волькенштейн // *Вопросы философии*. – 1983. – № 10. – С. 80.
- 58 *Ильин В. В.* Философия. – С. 323–326.
- 59 *Гриненко Г. В.* Аргументация и коммуникация / Г. В. Гриненко // *Мысль и искусство аргументации*. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 59.
- 60 *Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия / Т. М. Рябушкина. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – С. 20.
- 61 *Schdfer R.* Wahrheit aus der Evidenz des Ich bei Descartes / R. Schdfer // *Perspektiven der philosophie*. Neues Jahrbuch. – Amsterdam-N.Y., 2007. – S. 30.
- 62 *Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия. – С. 27.
- 63 *Декарт Р.* Размышления о первой философии / Р. Декарт // *Сочинения: в 2-х т.* – Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – С. 39.
- 64 *Гриненко Г. В.* Аргументация и коммуникация. – С. 61.
- 65 *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Д. Юм // *Сочинения: в 2-х т.* – Т. 1. – М.: Мысль, 1966. – С. 65.
- 66 Там само.
- 67 *Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия. – С. 49–57.
- 68 *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. – С. 169.
- 69 Там само. – С. 298.
- 70 *Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия. – С. 67–68.
- 71 *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант // *Соч.:* в 6-ти т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – С. 150.
- 72 *Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия. – С. 80.
- 73 Там само.
- 74 *Фихте И. Г.* Опыт нового изложения наукоучения / И. Г. Фихте // *Соч.:* в 2-х т. – Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 554.
- 75 Там само. – С. 555–556.
- 76 *Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия. – С. 84.
- 77 *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения / И. Г. Фихте // *Соч.:* в 2-х т. – Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 89.
- 78 Там само. – С. 82.

- 79 *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – С. 257.
- 80 *Шеллинг Ф. В. Й.* Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки / Ф. В. Й. Шеллинг. – СПб.: Наука, 1998. – С. 130.
- 81 *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 2002. – С. 10.
- 82 *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики / Г. В. Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук: в 3-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1974. – С. 120.
- 83 *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному. – С. 257.
- 84 *Бергсон А.* Материя и память / А. Бергсон // Собр. соч.: в 4-х т. – Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992. – С. 277.
- 85 *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. Кн. I. – М.: Академический Проект, 2009. – С. 138.
- 86 Там само. – С. 184.
- 87 Там само. – § 97, 98.
- 88 Там само. – С. 24.
- 89 *Ландгребе Л.* Интенциональность у Гуссерля и Brentano / Л. Ландгребе // Логос. – 2002. – № 2 (33). – С. 37.
- 90 *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум / П. П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 465.
- 91 *Левинас Э.* Теория интуиции в феноменологии Гуссерля / Э. Левинас // Избранное. Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 103.
- 92 *Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия. – С. 132–133.
- 93 *Гуссерль Э.* Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб.: Наука, Ювента, 1998. – С. 102–105.
- 94 *Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия. – С. 143.
- 95 *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – С. 230.
- 96 *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 88.
- 97 *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. – С. 225–226.
- 98 *Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия. – С. 148–151.
- 99 *Сартр Ж.-П.* Трансцендентность Эго / Ж.-П. Сартр // Логос. – 2003. – № 2 (37). – С. 92.
- 100 Там само. – С. 93.
- 101 Там само. – С. 92–94.
- 102 *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М.: Республика, 2004. – С. 27.
- 103 Там само. – С. 184.
- 104 *Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия. – С. 186.
- 105 *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн // Философские работы. Ч. 1. – М.: «Гнозис», 1994. – С. 56.
- 106 *Гриненко Г. В.* Аргументация и коммуникация. – С. 63.
- 107 *Витгенштейн Л.* Философские исследования / Л. Витгенштейн // Философские работы. Ч. 1. – М.: «Гнозис», 1994. – С. 312.
- 108 Там само. – С. 310.



- <sup>109</sup> Райл Г. Понятие сознания / Г. Райл. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 193, 196.
- <sup>110</sup> Dennett D. Consciousness Explained / D. Dennett. – Boston, 1991. – P. 131–132.
- <sup>111</sup> Там само. – P. 418.
- <sup>112</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. – С. 12.
- <sup>113</sup> Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 58.
- <sup>114</sup> Гриненко Г. В. Аргументация и коммуникация. – С. 75.
- <sup>115</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2001. – С. 148.
- <sup>116</sup> Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания / Л. А. Микешина. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 150–151.
- <sup>117</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Лаэртский Диоген. – М.: Мысль, 1979. – С. 379, 383.
- <sup>118</sup> Новоселов М. М. Аргументация и непротиворечивость / М. М. Новоселов // Мысль и искусство аргументации. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 149.
- <sup>119</sup> Микешина Л. А. Философия познания. – С. 153.
- <sup>120</sup> Там само. – С. 155.
- <sup>121</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая / Д. Юм. – М.: Канон, 1995. – С. 268.
- <sup>122</sup> Там само. – С. 269.
- <sup>123</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – С. 84.
- <sup>124</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 63–176.
- <sup>125</sup> Там само.
- <sup>126</sup> Микешина Л. А. Философия познания. – С. 159.
- <sup>127</sup> Новоселов М. М. Аргументация и непротиворечивость. – С. 148.
- <sup>128</sup> Аристотель. Аналитики / Аристотель // Сочинения в четырех томах. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 114.
- <sup>129</sup> Новоселов М. М. Аргументация и непротиворечивость. – С. 150.
- <sup>130</sup> Там само. – С. 151.
- <sup>131</sup> Гейтинг А. Интуционализм / А. Гейтинг. – М.: Мир, 1965. – 201 с.
- <sup>132</sup> Новоселов М. М. Аргументация и непротиворечивость. – С. 151.
- <sup>133</sup> Микешина Л. А. Философия познания. – С. 159–160.
- <sup>134</sup> Там само. – С. 160.
- <sup>135</sup> Ахутин А. В. Логика онтологических предположений / А. В. Ахутин // Многообразии априори. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 61.
- <sup>136</sup> Там само. – С. 61–62.
- <sup>137</sup> Лоренц К. Кантовская доктрина априори в свете современной биологии / К. Лоренц // Эволюция. Язык. Познание. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 18.

- <sup>138</sup> Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. Врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки / Г. Фоллмер. – М.: Русский Двор, 1998. – С. 159.
- <sup>139</sup> Новоселов М. М. Аргументация и непротиворечивость. – С. 165.
- <sup>140</sup> Рябушкина Т. М. Познание и рефлексия / Т. М. Рябушкина. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2014. – С. 291–292.
- <sup>141</sup> Лоренц К. Обратная сторона зеркала / К. Лоренц. – М.: Республика, 1998. – С. 249–250.
- <sup>142</sup> Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. – С. 161–163.
- <sup>143</sup> Гриненко Г. В. Аргументация и коммуникация. – С. 65.
- <sup>144</sup> Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. – С. 120–121.
- <sup>145</sup> Микешина Л. А. Философия познания. – С. 163.
- <sup>146</sup> Шульга Е. Н. Логическая герменевтика о противоречивости философских систем / Е. Н. Шульга // Мысль и искусство аргументации. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 192.
- <sup>147</sup> Там само.
- <sup>148</sup> Куайн У. Слово и объект / У. Куайн. – М.: Логос, Праксис, 2000. – С. 20.
- <sup>149</sup> Новоселов М. М. Аргументация и непротиворечивость. – С. 154.
- <sup>150</sup> Микешина Л. А. Философия познания. – С. 164.
- <sup>151</sup> Гриненко Г. В. Аргументация и коммуникация / Г. В. Гриненко // Мысль и искусство аргументации. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 84.
- <sup>152</sup> Новоселов М. М. Аргументация и непротиворечивость. – С. 147.
- <sup>153</sup> Микешина Л. А. Философия познания. – С. 166.
- <sup>154</sup> Sperry R. W. Hemisphere Disconnection and Unity in Conscious Awareness / R. W. Sperry // American Psychologist. – 1968. – Vol. 23. – P. 732–733.
- <sup>155</sup> Меркулов И. П. Когнитивные типы мышления: эпистемологический статус математических и логических истин / И. П. Меркулов // Мысль и искусство аргументации. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 287–288.
- <sup>156</sup> Kolb B., Whishaw I. Q. Fundamentals of human neuropsychology / B. Kolb, I. Q. Whishaw. – San Francisco. – 1990.
- <sup>157</sup> Меркулов И. П. Когнитивные типы мышления: эпистемологический статус математических и логических истин. – С. 288.
- <sup>158</sup> Там само. – С. 301.
- <sup>159</sup> Меркулов И. П. Когнитивная эволюция / И. П. Меркулов. – М.: РОССПЭН, 1999. – С. 32–33.
- <sup>160</sup> Микешина Л. А. Философия познания. – С. 166–167.
- <sup>161</sup> Там само. – С. 168.
- <sup>162</sup> Гайденко П. П. У истоков новоевропейской науки / П. П. Гайденко // Науковедение. 1999. – № 2. – С. 121.
- <sup>163</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 52.
- <sup>164</sup> Там само. – С. 170.
- <sup>165</sup> Там само. – С. 248.
- <sup>166</sup> Там само. – С. 512.
- <sup>167</sup> Микешина Л. А. Философия познания. – С. 173.

## Розділ 4.

- <sup>1</sup> Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме / В. Л. Храмова // Софія. Культурологічний журнал. – 2011. – № 11. – С. 14.
- <sup>2</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания / К. Поппер. – М.: Прогресс, 1983. – С. 353.
- <sup>3</sup> Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 14.
- <sup>4</sup> Добронравова І. С., Білоус Т. М., Комар О. В. Новітня західна філософія науки / І. С. Добронравова, Т. М. Білоус, О. В. Комар. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2008. – С. 8–9.
- <sup>5</sup> Там само. – С. 9.
- <sup>6</sup> Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М.: АСТ МОСКВА, 2009. – С. 21.
- <sup>7</sup> Канке В. А. Философия экономической науки / В. А. Канке. – М.: ИНФРА-М, 2009. – С. 125.
- <sup>8</sup> Ананьин О. И. Структура экономико-теоретического знания: методологический анализ / О. И. Ананьин. – М.: Институт экономики, 2005. – С. 22–27.
- <sup>9</sup> Там само. – С. 26.
- <sup>10</sup> Полани М. Личностное знание / М. Полани. – М.: Прогресс, 1985. – 343 с.
- <sup>11</sup> Кун Т. Структура научных революций. – С. 11–12.
- <sup>12</sup> Канке В. А. Философия экономической науки. – С. 165.
- <sup>13</sup> Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 16–17.
- <sup>14</sup> Там само. – С. 15.
- <sup>15</sup> Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / И. Лакатос. – М.: Медиум, 1995. – С. 156.
- <sup>16</sup> Там само. – С. 11.
- <sup>17</sup> Там само. – С. 203.
- <sup>18</sup> Andersen E. S. Evolutionary Economics: Post-Schumpeterian Contributions / E. S. Andersen. – L.: Pinter, 1994; Moseley E. Heterodox Economic Theories, True or False? / E. Moseley. – Aldershot: Edward Elgar, 1995 та ін.
- <sup>19</sup> Ананьин О. И. Структура экономико-теоретического знания. – С. 29.
- <sup>20</sup> Канке В. А. Философия экономической науки. – С. 163.
- <sup>21</sup> Там само. – С. 164.
- <sup>22</sup> Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 30.
- <sup>23</sup> Фреге Г. Мысль: логические исследования / Г. Фреге // Философия, логика, язык. – М.: Прогресс, 1987. – С. 24–25.
- <sup>24</sup> Тулмин С. Человеческое понимание / С. Тулмин. – М.: Прогресс, 1984. – С. 73–74.
- <sup>25</sup> Там само. – С. 78–79.
- <sup>26</sup> Микешина Л. А. Философия понимания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания / Л. А. Микешина. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 365.

- 27 Тулмин С. Человеческое понимание. – С. 80–86.
- 28 Там само. – С. 87.
- 29 Там само. – С. 87.
- 30 Тулмин С. История, практика и «Третий мир» / С. Тулмин // Философия науки. Вып. 5.. – М.: ИФ РАН, 1999. – С. 277.
- 31 Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 30.
- 32 Коэн Л. Дж. Является ли эпистемология науки разновидностью логики или истории науки / Л. Дж. Коэн // Вопросы философии. – 1980. – № 2. – С. 148.
- 33 Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 31.
- 34 Добронравова И. С., Білоус Т. М., Комар О. В. Новітня західна філософія науки. – С. 79.
- 35 The Philosophy of Science / ed. by D. Papineau. – Oxford: Oxford University Press, 1997.
- 36 Патнэм Х. Реализм с человеческим лицом / Х. Патнэм // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М.: Прогресс-Традиция, 1998. – С. 468–494.
- 37 Добронравова И. С., Білоус Т. М., Комар О. В. Новітня західна філософія науки. – С. 41–42.
- 38 Там само. – С. 42–43.
- 39 Там само. – С. 80.
- 40 Там само.
- 41 Fine A. Natural Ontological Attitude / A. Fine // The Philosophy of Science / ed. by D. Papineau. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – P. 23.
- 42 Добронравова И. С., Білоус Т. М., Комар О. В. Новітня західна філософія науки. – С. 81.
- 43 Fine A. Natural Ontological Attitude. – P. 23.
- 44 Добронравова И. С., Білоус Т. М., Комар О. В. Новітня західна філософія науки. – С. 81.
- 45 Там само.
- 46 Там само. – С. 82.
- 47 Там само.
- 48 Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 31.
- 49 Хакинг Я. Представление и невмешательство / Я. Хакинг. – М.: Логос, 1999. – С. 151–153.
- 50 Там само. – С. 166–167.
- 51 Канке В. А. Философия экономической науки. – С. 203.
- 52 Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме / В. Л. Храмова // Софія. Культурологічний журнал. – 2011. – № 11. – С. 33.
- 53 Поппер К. Логика и рост научного знания / К. Поппер. – М.: Прогресс, 1983. – С. 405.
- 54 Фейерабенд П. Ответ на критику / П. Фейерабенд // Структура и развитие науки. – М.: Прогресс, 1978. – С. 420.

- 55 *Фейєрабенд П.* Избранные труды по методологии науки / П. Фейєрабенд. – М.: Прогресс, 1986. – С. 158–159.
- 56 Там само. – С. 153.
- 57 Там само. – С. 159.
- 58 *Ивин А. А.* Основы теории аргументации / А. А. Ивин. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. – С. 97.
- 59 *Фейєрабенд П.* Избранные труды по методологии науки. – С. 153–154.
- 60 *Feyerabend P.* Logic, Literacy and professor Gellner / P. Feyerabend // *The British Journal for the Philosophy of Science.* – 1976. – Vol. 27, № 4. – P. 384, Footnote.
- 61 *Хайек Ф. А.* Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма / Ф. А. Хайек. – М.: Экономика, 1992. – С. 53.
- 62 *Hayek F. A.* The Fortunes of Liberalism / F. A. Hayek // *The Collected Works of F. A. Hayek, Volume IV.* – Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1992 – P. 38.
- 63 *Храмова В. Л.* Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 34.
- 64 *Feyerabend P.* Explanation. Reduction and Empiricism / P. Feyerabend // *Minnesota Studies in the Philophy of Science.* – Vol. III. – Minneapolis, 1962. – P. 52.
- 65 *Feyerabend P.* Changing Patterus of Reconstruction / P. Feyerabend // *Britsh Journal for the Philosophy of Science.* – 1977. – Vol. 28, № 4. – P. 365.
- 66 *Feyerabend P.* Consolutions for the Specialist / P. Feyerabend // *Criticism and the Growth of Knowledge.* – Cambridge. – 1970. – P. 202–208.
- 67 *Храмова В. Л.* Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 35.
- 68 *Feyerabend P.* An Atempmt at a Realistic Interpretation of Experience / P. Feyerabend // *Proceedings of the Aristotelian Society.* – Vol. 58. – London, 1958. – P. 163.
- 69 *Храмова В. Л.* Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 35.
- 70 *Канке В. А.* Философия экономической науки: учеб. пособие / В. А. Канке. – М.: ИНФРА-М, 2009. – С. 167.
- 71 *Feyerabend P.* An Atempmt at a Realistic Interpretation of Experience / P. Feyerabend // *Proceedings of the Aristotelian Society.* – Vol. 58. – London, 1958. – P. 163.
- 72 *Храмова В. Л.* Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 35.
- 73 *Фейєрабенд П.* Ответ на критику. – С. 421.
- 74 *Feyerabend P.* Against Method / P. Feyerabend – London, 1975. – P. 179.
- 75 Там само. – P. 180.
- 76 *Храмова В. Л.* Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 36.
- 77 Там само. – С. 37.
- 78 *Тальягамбе С.* Зрительное восприятие как метафора (По поводу концепции Пауля Фейєрабенда) / С. Тальягамбе // *Вопросы философии.* – 1985. – № 10. – С. 123–131.

- 79 Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 37.
- 80 Там само.
- 81 *Weinrich H. Metafora e menzogna. La serenita dell'arte* / H. Weinrich, Boogna. – Milano. – 1976. – P. 40.
- 82 *Ивин А.А. Основы теории аргументации.* – С. 19.
- 83 *Остин Дж. Л. Слово как действие* / Дж. Л. Остин // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. – М.: Прогресс, 1986. – С. 61.
- 84 Там само. – С. 24.
- 85 *Ивин А. А. Основы теории аргументации.* – С. 21.
- 86 Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 38.
- 87 *Тальягамбе С. Зрительное восприятие как метафора.* – С. 129–130.
- 88 Там само. – С. 130.
- 89 Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 38–39.
- 90 Там само. – С. 39.
- 91 Там само.
- 92 *Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4)* / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб., 2003. – С. 648.
- 93 Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 40.
- 94 *Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания* / Л. А. Микешина. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 381.
- 95 *Feyerabend P. Science in a Free Society* / P. Feyerabend – London, 1978. – P. 27.
- 96 Там само. – P. 28.
- 97 *Микешина Л. А. Философия познания.* – С. 379.
- 98 Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 40.
- 99 *Микешина Л. А. Философия познания.* – С. 379.
- 100 *Feyerabend P. Against Method.* – P. 23.
- 101 *Feyerabend P. Science in a Free Society.* – P. 29.
- 102 *Ивин А. А. Основы теории аргументации.* – С. 39.
- 103 Там само. – P. 40.
- 104 *Wittgenstein L. On Certainty* / L. Wittgenstein. – Oxford, 1969. – P. 132–133.
- 105 *Feyerabend P. Dialogue on Method* / P. Feyerabend // *The Structure and Development of Science.* – Dordrecht, 1979. – P. 112.
- 106 *Ивин А. А. Основы теории аргументации.* – С. 41.
- 107 *Feyerabend P. Science in a Free Society.* – P. 30.
- 108 Там само. – P. 104–105.
- 109 Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 41.
- 110 *Feyerabend P. Science in a Free Society.* – P. 40.

- <sup>111</sup> Там само.
- <sup>112</sup> Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме. – С. 42.
- <sup>113</sup> Там само. – С. 43.
- <sup>114</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4) / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб.: Изд-во «Пневма», 2003. – С. 707.
- <sup>115</sup> Куайн У. Онтологическая относительность / У. Куайн // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. – М.: Логос, 1996. – С. 40–41.
- <sup>116</sup> Канке В. А. Философия экономической науки: учеб. пособие / В. А. Канке. – М.: ИНФРА-М, 2009. – С. 156.
- <sup>117</sup> Куайн У. Онтологическая относительность. – С. 40.
- <sup>118</sup> Куайн У. Вещи и их место в теориях / У. Куайн // Аналитическая философия: становление и развитие: Антология. – М.: Пресс-Традиция, 1989. – С. 339.
- <sup>119</sup> Вейнгартнер П. Фундаментальные проблемы теорий истины / П. Вейнгартнер. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – С. 169.
- <sup>120</sup> Там само. – С. 171.
- <sup>121</sup> Thomas Aquinas. The disputed questions on truth. Translated from the definitive Leonine text. 3 Vols / Aquinas Thomas. – Chicago: N. Roguery Company, 1954. – 1,5 ab.
- <sup>122</sup> Ramsey F. P. On Truth / F.P. Ramsey, Ed. Rescher. – Dordrecht, 1991. – P. 39.
- <sup>123</sup> Rescher N. The Coherence Theory of Truth / N. Rescher. – Oxford: Oxford U. P., 1973. – P. 24.
- <sup>124</sup> Quine W. V. O. Quantifiers and Propositional Attitudes / W. V. O. Quine // The Journal of Philosophy, 1956, 53. – P. 184.
- <sup>125</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – С. 711–712.
- <sup>126</sup> Куайн У. Вещи и их место в теориях. – С. 342.
- <sup>127</sup> Куайн У. Онтологическая относительность. – С. 41.
- <sup>128</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – С. 712.
- <sup>129</sup> Канке В. А. Философия экономической науки. – С. 158.
- <sup>130</sup> Куайн У. Слово и объект / У. Куайн // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. XVIII. – М.: Прогресс, 1986. – С. 43–46.
- <sup>131</sup> Куайн У. Слово и объект / У. Куайн. – М.: Логос, Праксис, 2000. – С. 13.
- <sup>132</sup> Там само. – С. 95–96.
- <sup>133</sup> Там само. – С. 46.
- <sup>134</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – С. 713.
- <sup>135</sup> Quine W. V. O. Ontological Relativity and Other Essays / W. V. O. Quine. – N.Y., 1969. – P. 190.
- <sup>136</sup> Там само.

- <sup>137</sup> Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания / Л. А. Микешина. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 427.
- <sup>138</sup> Там само. – С. 199.
- <sup>139</sup> Маникас Т. Питер. Уиллард Ван Орман Куайн, 1908-2000 / Питер Т. Маникас // Американская философия. Введение. – М.: Идея-Пресс, 2008. – С. 363.
- <sup>140</sup> Quine W. V. O. *Ontological Relativity and Other Essays*. – P. 200.
- <sup>141</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – С. 713.
- <sup>142</sup> Quine W. V. O. *Ontological Relativity and Other Essays*. – P. 201.
- <sup>143</sup> Quine W. V. O. *The Pursuit of Truth* / W. V. O. Quine. – Cambridge, 1990. – P. 52.
- <sup>144</sup> Stroud B. Quine on Exile and Acquiescence / B. Stroud, P. Leonardi // *New Essays*. – Cambridge, 1995. – P. 49.
- <sup>145</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – С. 708.
- <sup>146</sup> Маникас Т. Питер. Уиллард Ван Орман Куайн, 1908-2000. – С. 356.
- <sup>147</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – С. 708.
- <sup>148</sup> Там само.
- <sup>149</sup> Маникас Т. Питер. Уиллард Ван Орман Куайн, 1908-2000. – С. 357.
- <sup>150</sup> Там само.
- <sup>151</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – С. 709.
- <sup>152</sup> Куайн У. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков / У. Куайн. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2003. – С. 24.
- <sup>153</sup> Там само. – С. 36.
- <sup>154</sup> Маникас Т. Питер. Уиллард Ван Орман Куайн, 1908–2000. – С. 358.
- <sup>155</sup> Suppes F. *The Structure of Scientific Theories* / Suppes F.(ed.). Urbana, 1977.
- <sup>156</sup> Ayer A. J. *Language, Truth and Logic* / A.J. Ayer. – New York, 1925.
- <sup>157</sup> Куайн У. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков. – С. 41.
- <sup>158</sup> Там само. – С. 43–44.
- <sup>159</sup> Там само. – С. 43.
- <sup>160</sup> Там само. – С. 44–45.
- <sup>161</sup> Куайн У. Слово и объект. – С. 251.
- <sup>162</sup> Там само.
- <sup>163</sup> Куайн У. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков. – С. 46.
- <sup>164</sup> Куайн У. Слово и объект. – С. 187.
- <sup>165</sup> Там само. – С. 188.
- <sup>166</sup> Quine W. V. O. *Existence and Quantification* / W. V. O. Quine // *Ontological Relativity and Other Essays*. – N.Y., 1960. – P. 97.
- <sup>167</sup> Там само.
- <sup>168</sup> Куайн У. Вещи и их место в теориях. – С. 328.



- 169 *Канке В. А.* Философия экономической науки. – С. 157–158.  
170 *Куайн У.* Слово и объект. – С. 251–252.  
171 Там само. – С. 368.  
172 Там само. – С. 370.  
173 Там само. – С. 373.  
174 Там само.  
175 Там само. – С. 375.  
176 *Куайн У.* Слово и объект. – С. 379.  
177 *Маникас Т. Питер.* Уиллард Ван Орман Куайн, 1908-2000. – С. 369.  
178 *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – С. 718.  
179 *Quine W. V. O.* The Pursuit of Truth / W. V. O. Quine. – Cambridge, 1990. – P. 4.  
180 Там само. – С. 8.  
181 Там само. – С. 9.  
182 Там само. – С. 14.  
183 *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – С. 717.  
184 *Куайн У.* С точки зрения логики. – С. 46.

## Розділ 5.

- <sup>1</sup> *Марголис Дж.* Первые прагматисты / Дж. Марголис // Американская философия. Введение. – М.: Идея-Пресс, 2008. – С. 73.  
<sup>2</sup> *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4) / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб.: Изд-во «Пневма», 2003. – С. 702.  
<sup>3</sup> *Lewis C. I.* Symbolic Logic / C. I. Lewis. – New York: Dover Publications, 1959.  
<sup>4</sup> Там само.  
<sup>5</sup> *Перельман Х., Олбрехт-Тытека Л.* Новая риторика: Трактат об аргументации / Х. Перельман, Л. Олбрехт-Тытека // Язык и моделирование социального взаимодействия. – М.: Прогресс, 1987. – С. 211.  
<sup>6</sup> *Lewis C. I.* Collected Papers of Clarence Irving Lewis, ed. John D. Coheen and John L. Mothezshead, Jr. (Stanford: Stanford University Press, 1970).  
<sup>7</sup> *Марголис Дж.* Первые прагматисты. – С. 327.  
<sup>8</sup> Там само. – С. 328.  
<sup>9</sup> *Lewis C. I.* Logic and Pragmatism / Collected Papers of Clarence Irving Lewis, – P. 3–4.  
<sup>10</sup> Там само. – P. 4.  
<sup>11</sup> *Розенталь Сандра Б. К. И. Льюис, 1883-1964 / Сандра Б. Розенталь* // Американская философия. Введение. – М.: Идея-Пресс, 2008. – С. 329.  
<sup>12</sup> *Карнап Р.* Философские основания физики. Введение в философию науки / Р. Карнап. – М.: Прогресс, 1971. – С. 245.  
<sup>13</sup> *Патнэм Х.* Разум, истина и история / Х. Патнэм. – М.: Практикс, 2002. – С. 113.

- <sup>14</sup> *Круглов А. Н.* Трансцендентализм в философии / А. Н. Круглов. – М.: НИПКЦ «Восход-А», 2000. – С. 178.
- <sup>15</sup> *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – С. 704.
- <sup>16</sup> *Lewis C. I.* Mind and the World Order / C. I. Lewis. – New York: Dover Publications, 1956.
- <sup>17</sup> *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – С. 705.
- <sup>18</sup> *Розенталь Сандра Б. К. И. Льюис, 1883-1964.* – С. 330.
- <sup>19</sup> *Lewis C. I.* Our Social Inheritance / C. I. Lewis. – Bloomington: Indiana University Press, 1957. – P. 101.
- <sup>20</sup> *Lewis C. I.* Logic and Pragmatism. – P. 122.
- <sup>21</sup> *Dewey John.* The Superstition of Necessity / John Dewey // The Early Works, vol. 4. – PP. 30, 33.
- <sup>22</sup> *Lewis C. I.* An Analysis of Knowledge and Valuation / C. I. Lewis. – La Salle, IL: Open Court, 1962. – P. 140.
- <sup>23</sup> Там само. – С. 33.
- <sup>24</sup> Цит. по: *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – С. 705.
- <sup>25</sup> *Марков Б. В.* Априори повседневности / Б.В. Марков // Многообразие априори. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 320.
- <sup>26</sup> Там само. – С. 321.
- <sup>27</sup> *Schilpp Paul A.* The Philosophy of C. I. Lewis / Paul A. Schilpp // The Library of Living Philosophers (La Salle, IL: Open Court, 1968).
- <sup>28</sup> *Розенталь Сандра Б. К.И. Льюис, 1883–1964.* – С. 332.
- <sup>29</sup> *Lewis C. I.* Mind and the World Order. – P. 228.
- <sup>30</sup> *Lewis C. I.* Logic and Pragmatism. – P. 18.
- <sup>31</sup> Там само.
- <sup>32</sup> *Розенталь Сандра Б. К. И. Льюис, 1883–1964.* – С. 333.
- <sup>33</sup> *Lewis C. I.* Mind and the World Order. – P. 235.
- <sup>34</sup> Там само. – С. 24.
- <sup>35</sup> *Паткуль А. Б.* Априори: самый далекий путь к ближайшему / А. Б. Паткуль // Многообразие априори. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 106.
- <sup>36</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 43.
- <sup>37</sup> *Паткуль А. Б.* Априори: самый далекий путь к ближайшему. – С. 113.
- <sup>38</sup> Там само.
- <sup>39</sup> *Розенталь Сандра Б. К. И. Льюис, 1883-1964.* – С. 335.
- <sup>40</sup> Там само.
- <sup>41</sup> *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – С. 703.
- <sup>42</sup> *Lewis C. I.* An Analysis of Knowledge and Valuation. – P. 35–80.
- <sup>43</sup> *Розенталь Сандра Б. К. И. Льюис, 1883–1964.* – С. 336.
- <sup>44</sup> *Паткуль А. Б.* Априори: самый далекий путь к ближайшему. – С. 111.
- <sup>45</sup> *Розенталь Сандра Б. К. И. Льюис, 1883–1964.* – С. 336.
- <sup>46</sup> *Lewis C. I.* Mind and the World Order. – P. 194.

- 47 *Розенталь Сандра Б. К. И. Льюис, 1883–1964.* – С. 338.
- 48 *Lewis C. I. Mind and the world Order.* – P. 58.
- 49 Там само. – P. 59–60.
- 50 *Розенталь Сандра Б. К. И. Льюис, 1883–1964.* – С. 338.
- 51 *Dewey John. Experience and Nature (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1981).* – P. 64.
- 52 Там само. – P. 65.
- 53 *Розенталь Сандра Б. К. И. Льюис, 1883–1964.* – С. 339–340.
- 54 *Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней.* – С. 706.
- 55 *Цехмістро І. І. Постмодернізм і математика / І. І. Цехмістро // Філософська думка.* – 2007. – № 5. – С. 4.
- 56 *Вельш В. «Постмодерн»: генеалогия и значение одного спорного понятия / В. Вельш // Путь.* – 1992. – № 21. – С. 110.
- 57 *Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: Логос, Софія, Розум / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн.* – К.: Книга, 2006. – С. 305
- 58 *Загороднюк В. П. Бачення знання та людини у філософії Модерну та Постмодерну / В. Загороднюк // Філософська думка – 2006.* – № 4. – С. 13.
- 59 *Макклоски Д. Риторика экономической науки / Д. Макклоски.* – М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Изд-во «Международные отношения», Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2015. – 328 с.
- 60 Там само. – С. XV.
- 61 *Ананьин О. И. Структура экономико-теоретического знания: Методологический анализ / О. И. Ананьин.* – М.: Институт экономики, 2005. – С. 30.
- 62 *Макклоски Д. Риторика экономической науки.* – С. 1.
- 63 Там само. – С. 2.
- 64 *Конверский А.Е. Логика традиционная и современная: учебное пособие / А. Е. Конверский.* – М.: Идея-Пресс, 2010. – С. 97.
- 65 *Booth Wayne C. Modern Dogma and the Rhetoric of Assent / W.C. Booth.* – Chicago: University of Chicago Press, 1974. – P. 59.
- 66 Там само. – С. 137.
- 67 *Макклоски Д. Риторика экономической науки.* – С. 3.
- 68 *Расков Д. Пересекая границы / Д. Макклоски; Д. Расков // Риторика экономической науки.* – М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Изд-во «Международные отношения», Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2015. – С. XX.
- 69 *Макклоски Д. Риторика экономической науки* – С. 4.
- 70 *Iser W. «The Interaction between Text and Reader». In Susan R. Suleiman and Inge Crosman eds., The Reader in the Text.* – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1980. – P. 109.
- 71 *Klamer A. «As if Economists and Their Subject Were Rational...» In John Nelson et al., eds Rhetoric of the Human Sciences.* – Madison: University of Wisconsin Press, 1987. – P. 175.
- 72 *Макклоски Д. Риторика экономической науки.* – С. 26.
- 73 Там само. – С. 27.

- 74 Там само.
- 75 Там само. – С. 33.
- 76 Там само. – С. 34–35.
- 77 *Booth Wayne C.* Modern Dogma and the Rhetoric of Assent. – P. 186.
- 78 *Макклоски Д.* Риторика экономической науки. – С. 54.
- 79 *Booth Wayne C.* Modern Dogma and the Rhetoric of Assent. – P. 157.
- 80 *Макклоски Д.* Риторика экономической науки. – С. 54.
- 81 *Warner M.* Philosophical Finesse: Studies in the Art of Rational Persuasion. – Oxford: Clarendon, 1987.
- 82 *Henderson W.* «Metaphor in Economics» / W. Henderson // Economics (Winter): 1982. – P. 147–185.
- 83 *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature / R. Rorty. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979. – P. 12.
- 84 *Макклоски Д.* Риторика экономической науки. – С. 56–57.
- 85 *Блэк М.* Метафоры / М. Блэк // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 153–172.
- 86 *Макклоски Д.* Риторика экономической науки. – С. 59–60.
- 87 Там само. – С. 72–73.
- 88 Там само. – С. 74.
- 89 *Lucas Robert E., Thomas J. Sargent* Rational Expectations and Econometric Practice / R. E. Lucas, T. J. Sargent. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981. – P. XVII.
- 90 *Макклоски Д.* Риторика экономической науки. – С. 82.
- 91 Там само. – С. 88–89.
- 92 Там само. – С. 90.
- 93 Там само. – С. 92.
- 94 *Ивин А. А.* Основы теории аргументации / А. А. Ивин. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. – С. 22.
- 95 *Steiner M.* Mathematical Knowledge // M. Steiner. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1975. – P. 105.
- 96 Там само. – С. 106.
- 97 Там само. – С. 107.
- 98 *Макклоски Д.* Риторика экономической науки. – С. 96.
- 99 Там само. – С. 102.
- 100 Там само. – С. 105.
- 101 *Fogel Robert W.* Railroads and American Economic Growth: Essays in Econometric History / R. W. Fogel. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964.
- 102 Там само. – С. 20, 23, 28, 45, 47.
- 103 *Коуз Р. Г.* Природа фирмы / Р. Г. Коуз. – М.: Дело, 2001. – С. 32.
- 104 Там само. – С. 36.
- 105 *Coase Ronald H.* The Nature of the Firm: Origin // R. H. Coase // Journal of Law, Economics, and Organization 4, 1988. – P. 3–17.
- 106 *Debreu Gerard.* The Mathematization of Economic Theory / G. Debreu // American Economic Review 81 (March), 1991. – P. 2.
- 107 *Коуз Р. Г.* Природа фирмы. – С. 41.
- 108 *Макклоски Д.* Риторика экономической науки. – С. 128.

- <sup>109</sup> Там само. – С. 129.
- <sup>110</sup> Там само. – С. 135.
- <sup>111</sup> *Kuhn Thomas*. The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change // T. Kuhn. – Chicago: University of Chicago Press, 1977. – P. 193.
- <sup>112</sup> *Макклоски Д.* Риторика экономической науки. – С. 204.
- <sup>113</sup> *Coase Ronald H.* How should economists choose? // R. H. Coase. G. Warren Nutter Lectures in Political Economy Washington, D. C.: American Enterprise Institute. – 1982. – P. 14.
- <sup>114</sup> *Макклоски Д.* Риторика экономической науки. – С. 211.
- <sup>115</sup> *Rorty R.* The Consequences of Pragmatism: Essays // R. Rorty. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. – P. XIV.
- <sup>116</sup> *Rorty Amelie O.* Experiments in Philosophic Genre: Descartes' Meditations / Amelie O. Rorty // *Critical Inquiry* 9 (March): 1983. – P. 562.
- <sup>117</sup> *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature / R. Rorty. – Princeton, N. J.: Princeton University Press. – P. 61.
- <sup>118</sup> Там само. – С. 243.
- <sup>119</sup> *Куайн У.* Слово и объект / У. Куайн. – М.: Логос, Праксис, 2000. – С. 24.
- <sup>120</sup> *Макклоски Д.* Риторика экономической науки. – С. 244.
- <sup>121</sup> *Rosen S.* The Limits of Analysis / S. Rosen. – New York: Basic Books, 1980. – P. 260.
- <sup>122</sup> *Макклоски Д.* Риторика экономической науки – С. 249.
- <sup>123</sup> *Горбатов В. В.* Онтологический аргумент в свете двумерной семантики / В. В. Горбатов // *Трансцендентное в современной философии: направления и методы.* – СПб.: Алетейя, 2013. – С. 48–49.
- <sup>124</sup> *Ансельм Кентерберийский.* Прослогион / Кентерберийский Ансельм // *Сочинения.* – М.: Канон, 1995. – С. 123. (С. 123–165).
- <sup>125</sup> *Güdel K.* Collected Works. Vol. 3: Unpublished essays and lectures / K. Güdel. – Oxford University Press, 1995.
- <sup>126</sup> *Горбатов В. В.* Онтологический аргумент в свете двумерной семантики. – С. 54.
- <sup>127</sup> Там само. – С. 55.
- <sup>128</sup> Там само. – С. 56.
- <sup>129</sup> Там само. – С. 67.
- <sup>130</sup> *Пирс Ч.* Закрепление верования / Ч. Пирс // *Избранные философские произведения.* – М.: Логос, 2000. – С. 254 (С. 234–265).
- <sup>131</sup> *Дроздова Д. Н.* Александр Койре и Поль Жильбер об аргументе св. Ансельма / Д. Н. Дроздова // *Трансцендентное в современной философии: направления и методы.* – С. 111.
- <sup>132</sup> Там само. – С. 111–112.
- <sup>133</sup> Там само. – С. 112.
- <sup>134</sup> Там само. – С. 114.
- <sup>135</sup> Там само. – С. 118.
- <sup>136</sup> Там само. – С. 118–119.
- <sup>137</sup> *Драгалина-Черная Е. Г.* Via eminentiae как инференциальная и аргументативная стратегия / Е. Г. Драгалина-Черная // *Полемиическая культура и*

- структура научного текста в Средние века и раннее Новое время. – М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2012. – № 2. – С. 247.
- <sup>138</sup> *Пащенко Т. В.* О видах объектов в аксиоматизированной метафизике Э. Залты / Т. В. Пащенко // *Философия. Язык. Культура*. Вып. 3. – СПб.: Алетейя, 2012. – С. 112–122.
- <sup>139</sup> *Пащенко Т. В.* Современные формализованные реконструкции Онтологического аргумента (на примере подхода Э. Залты и П. Оппенгеймера) / Т. В. Пащенко // *Трансцендентное в современной философии: направления и методы*. – С. 241.
- <sup>140</sup> Там само. – С. 247–248.
- <sup>141</sup> Там само. – С. 251.
- <sup>142</sup> *Козловскі П.* Argumentum ethico-oeconomicum: аргумент на користь існування Бога з позиції етичної економіки / П. Козловскі // *Філософська думка*. – 2008. – № 6. – С. 131.
- <sup>143</sup> Там само. – С. 132.
- <sup>144</sup> Там само. – С. 132–133.
- <sup>145</sup> Там само. – С. 133–134.
- <sup>146</sup> Там само. – С. 137.
- <sup>147</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Изд-во Эксмо, 2006. – С. 31.
- <sup>148</sup> Там само. – С. 33.
- <sup>149</sup> *Козловскі П.* Argumentum ethico-oeconomicum: аргумент на користь існування Бога з позиції етичної економіки. – С. 138.
- <sup>150</sup> *Козловски П.* Общество и государство: неизбежный дуализм / П. Козловски. – М.: Республика, 1998. – С. 54.
- <sup>151</sup> *Blumenberg H.* „Sdularisation“ Kritik einer Kategorie historischer Illegitimitdt // H. Blumenberg, H. Kuhn, F. Wiedmann // *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. – Munchen, 1967. – S. 248.
- <sup>152</sup> *Козловски П.* Общество и государство: неизбежный дуализм. – С. 58.
- <sup>153</sup> *Козловскі П.* Argumentum ethico-oeconomicum: аргумент на користь існування Бога з позиції етичної економіки. – С. 139.
- <sup>154</sup> Там само. – С. 140.
- <sup>155</sup> Там само. – С. 141.
- <sup>156</sup> Там само.
- <sup>157</sup> *Buchanan J. M.* Ethical rules, expected values, and large numbers / J. Buchanan // *Ethics*, 1965. – № 76. – P. 8.
- <sup>158</sup> *Sen A.* Цkonomische Ungleichheit / A. Sen. – Frankfurt a.M. – 1975. – S. 107–110.
- <sup>159</sup> Там само.
- <sup>160</sup> *Olson M.* The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups / M. Olson. – Cambridge, 1965.
- <sup>161</sup> *Козловски П.* Общество и государство: неизбежный дуализм. – С. 228–229.
- <sup>162</sup> *Козловскі П.* Argumentum ethico-oeconomicum: аргумент на користь існування Бога з позиції етичної економіки. – С. 147.

# ЛИТЕРАТУРА



1. Абушенко В. Л. Операционализм [Текст] / В. Л. Абушенко // Всемирная энциклопедия: Философия. – М. : АСТ, Мн. : Харвест; Современный литератор, 2001. – С. 734–735.
2. Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат [Текст] / Блаженный Августин. – Мн. : Харвест, 1999. – 1600 с.
3. Августин Блаженный. О граже божьем [Текст] / Блаженный Августин. – М. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 1296 с.
4. Алексеев А. П. Аргументация. Познание. Общение [Текст] / А. П. Алексеев. – М. : Изд-во МГУ, 1991. – 149 с.
5. Ананьин О. И. Структура экономико-теоретического знания: Методологический анализ [Текст] / О. И. Ананьин. – М. : Институт экономики, 2005. – 244 с.
6. Ансельм Кентерберийский. Прослогион [Текст] / Кентерберийский Ансельм // Сочинения. – М. : Канон, 1995. – С. 23–165.
7. Аристотель. Аналитики [Текст] / Аристотель // Сочинения в четырех томах. – Т. 2. – М. : Мысль, 1978. – 687 с.
8. Аристотель. О софистических опровержениях // Сочинения в четырех томах. – М. : Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 553–592.
9. Аристотель. Метафизика [Текст] / Аристотель // Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М. : Мысль, 1975. – С. 63–368.
10. Аристотель. Первая Аналитика. Вторая Аналитика [Текст] / Аристотель // Сочинения в четырех томах. – Т. 2. – М. : Мысль, 1978. – С. 117–532.
11. Аристотель. Топика [Текст] / Аристотель // Сочинения в четырех томах. – М. : Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 374–532.
12. Арно А. Всеобщая рациональная грамматика (Грамматика Пор-Рояля) [Текст] / А. Арно, К. Лансло. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1991. – 128 с.
13. Арно А. Логика, или Искусство мыслить [Текст] / А. Арно, П. Николь. – М. : Наука, 1991. – 417 с.
14. Асмус В. Ф. Логика: учебник [Текст] / В. Ф. Асмус. – 2-е изд. – М. : УРСС, 2001. – 392 с. – (Серия: «Из истории логики XX века»).
15. Ахутин А. В. Логика онтологических предположений [Текст] / А. В. Ахутин // Многообразие априори. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 40–62.
16. Базаров А. А. Институт философского диспута в тибетском буддизме [Текст] / А. А. Базаров. – СПб. : Наука, 1998. – 184 с.
17. Баргон В. Н. Логика [Текст] / В. Н. Баргон. – Минск : Новое знание. – 336 с.
18. Бахтияров К. И. Логика двух- и трехмерная (парадоксы и силлогизмы) [Текст] / К. И. Бахтияров // Мысль и искусство аргументации. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – С. 212–240.

19. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат о социологии знания [Текст] / П. Бергер, Т. Луман. – М.: «Медиум», 1995. – 323 с.
20. Бергсон А. Материя и память [Текст] / А. Бергсон // Собр. соч.: в 4-х т. – Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992. – 456 с.
21. Бескова И. А. Аргументация мистиков (опыт когнитивного исследования) [Текст] / И. А. Бескова // Мысль и искусство аргументации. – М.: Прогресс-Традиция. – С. 323–356.
22. Бескова И. А. Пограничный опыт как исток эмерджентного смысла [Текст] / И. А. Бескова // Опыт и смысл. – М.: ИФ РАН, 2014. – С. 155–167.
23. Бибихин В. В. Дело Хайдеггера [Текст] / В. В. Бибихин // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 3–15.
24. Блэк М. Метафоры [Текст] / М. Блэк // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 153–172.
25. Боброва Л. А. Рекламоподобная аргументация [Текст] / Л. А. Боброва // Мысль и искусство аргументации. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 381–386.
26. Богомолов А. С. Основы теории историко-философского процесса [Текст] / А. С. Богомолов, Т. И. Ойзерман. – М.: Изд-во «Наука», 1983. – 286 с.
27. Бочаров В. А. Аристотель и традиционная логика. Анализ силлогистических теорий [Текст] / В. А. Бочаров. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1984. – 136 с.
28. Брюшинкин В. Н. Логика [Текст] / В. Н. Брюшинкин. – М.: Гардарики, 2001. – 334 с.
29. Васильева Т. В. Поэтика античной философия [Текст] / Т. В. Васильева. – М.: Академический Проект; Триста, 2008. – 733 с.
30. Васюков В. Л. Формальная феноменология [Текст] / В. Л. Васюков. – М.: Наука, 1999. – 223 с.
31. Вейнгартнер П. Фундаментальные проблемы теорий истины [Текст] / П. Вейнгартнер. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – 352 с.
32. Вельш В. «Постмодерн»: генеалогия и значение одного спорного понятия [Текст] / В. Вельш // Путь. – 1992. – № 21. – С. 109–136.
33. Ветров А. А. Семиотика и ее основные проблемы [Текст] / А. А. Ветров. – М.: Политиздат, 1968. – 263 с.
34. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат [Текст] / Л. Витгенштейн // Философские работы: Ч. 1. – М.: «Гнозис», 1994. – С. 1–73.
35. Витгенштейн Л. О достоверности [Текст] / Л. Витгенштейн // Всемирная философия. XX век. – Мн.: Харвест, 2004. – С. 294–312.
36. Витгенштейн Л. Философские исследования [Текст] / Л. Витгенштейн // Философские работы: Ч. 1. – М.: «Гнозис», 1994. – С. 75–319.
37. Витгенштейн Л. Философские исследования. Антология [Текст] / Л. Витгенштейн // Языки как образ мира. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – С. 220–548.



38. Витгенштейн Л. Философские работы [Текст] / Л. Витгенштейн. Ч. 1. – М. : «Гнозис», 1994. – 612 с.
39. Войшвилло Э. К. Символическая логика (классическая и релевантная) [Текст] / Э. К. Войшвилло. – М. : Высшая школа, 1989. – 150 с.
40. Волькенштейн М. В. Науки и эстетика [Текст] / М. В. Волькенштейн // Вопросы философии. – 1983. – № 10. – С. 80.
41. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Опыт философской герменевтики [Текст] / Х.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1989. – 704 с.
42. Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум [Текст] / П. П. Гайденко. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
43. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века [Текст] / П. П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – 495 с.
44. Гайденко П. П. У истоков новоевропейской науки [Текст] / П. П. Гайденко // Науковедение. – 1999. – № 2. – С. 102–125.
45. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки [Текст] / П. П. Гайденко. – М. : Наука, 1980. – 568 с.
46. Галантина К. Э. Трансформация концепта субъекта в философии Людвиг Витгенштейна [Текст] / К. Э. Галантина // Вопросы философии. – 2011. – № 7. – С. 138–147.
47. Гарнцев М. А. Проблема самопознания в западноевропейской философии [Текст] / М. А. Гарнцев. – М. : Изд-во МГУ, 1987. – 215 с.
48. Гаспарян Д. Э. Стратегии детрансцендирования в современной континентальной философии [Текст] / Д. Э. Гаспарян // Трансцендентное в современной философии: направления и методы. – СПб. : АЛЕТЕЙЯ, 2013. – С. 23–47.
49. Гегель Г. В. Ф. Наука логики [Текст] / Г. В. Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук: в 3-х т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1974. – 452 с.
50. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа [Текст] / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 2002. – 318 с.
51. Гейтинг А. Интуиционизм [Текст] / А. Гейтинг. – М. : Мир, 1965. – 201 с.
52. Гемпель Г. К. Логика объяснения. – М. : Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. – 240 с.
53. Герасимова И. А. Искусство убеждения в традициях логической науки [Текст] / И. А. Герасимова, М. М. Новоселов // Мысль и искусство аргументации. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – С. 9–43.
54. Герасимова Н. А. Совместное мышление как искусство (опыт философско-синергетического исследования) [Текст] / Н. А. Герасимова // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – С. 126–142.
55. Горбатов В. В. Онтологический аргумент в свете двумерной семантики [Текст] / В. В. Горбатов // Трансцендентное в современной философии: направления и методы. – СПб. : Алетейя, 2013. – С. 48–76.
56. Гриненко Г. В. Аргументация и коммуникация [Текст] / Г. В. Гриненко // Мысль и искусство аргументации. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – С. 58–89.

57. Гриненко Г. В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация [Текст] / Г. В. Гриненко. – М. : Новый век, 2000. – 436 с.
58. Гроссханс Х.-П. Априории в априори [Текст] / Х.-П. Гроссханс // Многообразия априори. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 239–458.
59. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии [Текст] / Э. Гуссерль. – М. : Лабиринт, 1994. – 110 с.
60. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии: Кн. I. [Текст] / Э. Гуссерль. – М. : Академический Проект, 2009. – 486 с.
61. Гуссерль Э. Картезианские размышления [Текст] / Э. Гуссерль. – СПб. : Наука, Ювента, 1998. – 316 с.
62. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления [Текст] / Э. Гуссерль. – Минск : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 752 с.
63. Декарт Р. Замечания на некую программу [Текст] / Р. Декарт [Текст] / Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. – С. 461–480.
64. Декарт Р. Первоначала философии [Текст] / Р. Декарт // Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. – С. 297–492.
65. Декарт Р. Правила для руководства ума [Текст] / Р. Декарт // Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1989. – С. 77–153.
66. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света [Текст] / Р. Декарт // Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. – С. 154–178.
67. Декарт Р. Размышления о первой философии [Текст] / Р. Декарт [Текст] / Сочинения: в 2-х т. – Т. 2. – С. 3–72.
68. Декарт Р. Рассуждение о методе [Текст] / Р. Декарт // Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. – С. 250–298.
69. Джемс В. Прагматизм [Текст] / В. Джемс. – К. : Вид-во «Україна», 1995. – 284 с.
70. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов [Текст] / Лаэртский Диоген. – М. : Мысль, 1979. – 629 с.
71. Добронравова І. С. Новітня західна філософія науки [Текст] / І. С. Добронравова, Т. М. Білоус, О. В. Комар. – К. : Вид-во ПАРАПАН, 2008. – 216 с.
72. Драгалина-Черная Е. Г. Via eminentiae как инференциальная и аргументативная стратегия [Текст] / Е. Г. Драгалина-Черная // Полемика культура и структура научного текста в Средние века и раннее Новое время. – М. : Изд. дом НИУ ВШЭ, 2012. – № 2. – С. 243–258.
73. Дроздова Д. Н. Александр Койре и Поль Жильбер об аргументе св. Ансельма [Текст] / Д. Н. Дроздова // Трансцендентное в современной философии: направления и методы. – С. 110–123.
74. Еемерен Ф. Х. ван. Аргументация, коммуникация и ошибки [Текст] / Ф. Х. ван Еемерен, Р. Гроотендорст. – СПб. : Васильевский Остров, 1992. – 207 с.
75. Жоль К. К. Логика. Введение в современную и символическую логику [Текст] / К. К. Жоль. – К. : Стило, 2000. – 564 с.

76. Загороднюк В. П. Бачення знання та людини у філософії Модерну та Постмодерну [Текст] / В. П. Загороднюк // Філософська думка. – 2006. – № 4. – С. 3–21.
77. Ивин А. А. Основы теории аргументации [Текст] / А. А. Ивин. – М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. – 352 с.
78. Ивлев Ю. В. Логика: учебник [Текст] / Ю. В. Ивлев; Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. – 3-е изд., перераб. и доп. – М. : Проспект, 2004. – 287 с.
79. Ильин В. В. Философия [Текст] / В. В. Ильин. – М. : Академический проект, 1999. – 592 с.
80. Ишмуратов А. Т. Вступ до філософської логіки [Текст] / А. Т. Ишмуратов. – К. : Абрис, 1997. – 350 с.
81. Кампиц П. Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики – критика техники – этика [Текст] / П. Кампиц // Вопросы философии. – 1998. – № 5. – С. 49–55.
82. Канке В. А. Аналитическая философия [Текст] / В. А. Канке // История философии. – М. : Логос. – С. 275–298.
83. Канке В. А. Философия экономической науки [Текст] / В. А. Канке. – М. : ИНФРА-М, 2009. – 384 с.
84. Кант И. Критика чистого разума [Текст] / И. Кант. – М. : Изд-во Эксмо, 2006. – 736 с.
85. Кант И. Критика чистого разума [Текст] / И. Кант // Соч.: в 6-ти т. – Т. 3. – М. : Мысль, 1964. – 799 с.
86. Карнап Р. Значение и необходимость. Исследования по семантике и моральной логике [Текст] / Р. Карнап. – М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1959. – 384 с.
87. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка [Текст] / Р. Карнап // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – С. 69–89.
88. Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки [Текст] / Р. Карнап. – М. : Прогресс, 1971. – 390 с.
89. Киященко Л. П. В поисках исчезающей предметности (очерки о синергетике языка) [Текст] / Л. П. Киященко. – М. : ИФРАН, 2001. – 199 с.
90. Когнитивные исследования за рубежом (Идеи и методы искусственного интеллекта в изучении политического мышления) [Текст] / под ред. В. М. Сергеева. – М. : ИНИОН, 1990. – 361 с.
91. Козлова М. С. Философия и язык (критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX в.) [Текст] / М. С. Козлова. – М. : Мысль, 1972. – 254 с.
92. Козловски П. Argumentum ethico-oeconomicum: аргумент на користь існування Бога з позиції етичної економіки [Текст] / П. Козловскі // Філософська думка. – 2008. – № 6. – С. 131–154.
93. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм [Текст] / П. Козловски. – М. : Республика, 1998. – 368 с.
94. Конверский А. Е. Логика традиционная и современная [Текст] / А. Е. Конверский. – М. : Идея-Пресс, 2010. – 380 с.

95. Конверский А. Е. Логика: учебник для студентов юридических факультетов [Текст] / А. Е. Конверский. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 324 с.
96. Кондаков М. И. Логический словарь-справочник [Текст] / М. И. Кондаков. – 2-е изд. испр. и доп. – М. : Наука, 1975. – 720 с.
97. Конт О. Дух позитивной философии [Текст] / О. Конт. – М. : Либероком, 2011. – 80 с.
98. Коплстон Ф. Заметки о верификации [Текст] / Ф. Коплстон; пер. с англ. П. А. Сафронова // История философии. XX век. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2002. – С. 55–64.
99. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии [Текст] / Ф. Ч. Коплстон. – М. : Энигма, 1997. – 512 с.
100. Коплстон Ф. Некоторые размышления о логическом позитивизме [Текст] / Ф. Коплстон; пер. с англ. П. А. Сафронова // История философии. XX век. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2002. – С. 34–54.
101. Коуз Р. Г. Природа фирмы [Текст] / Р. Г. Коуз. – М. : Дело, 2001. – 360 с.
102. Козн Л. Дж. Является ли эпистемология науки разновидностью логики или истории науки [Текст] / Л. Дж. Козн // Вопросы философии. – 1980. – № 2. – С. 143–156.
103. Крафт В. Венский кружок. Возникновение неопозитивизма [Текст] / В. Крафт. – М. : Идея-Пресс, 2003. – 224 с.
104. Кремень В. Г., Ильин В. В. Философия: Логос, София, Разум [Текст] / В. Г. Кремень, В. В. Ильин. – К. : Книга, 2006. – 432 с.
105. Круглов А. Н. Трансцендентализм в философии [Текст] / А. Н. Круглов. – М. : НИПКЦ «Восход-А», 2000. – 384 с.
106. Крушанов А. А. Язык науки в ситуациях предстандарта [Текст] / А. А. Крушанов. – М. : Изд-во Ин-та социологии, 1997. – 214 с.
107. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды [Текст] / С. Б. Крымский. – К. : Курс, 2000. – 308 с.
108. Куайн У. Вещи и их место в теориях [Текст] / У. Куайн // Аналитическая философия: становление и развитие: Антология. – М. : Пресс-Традиция, 1989. – С. 322–342.
109. Куайн У. Онтологическая относительность [Текст] / У. Куайн // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. – М. : Изд. корпорация «Логос», 1996. – С. 40–59.
110. Куайн У. Слово и объект [Текст] / У. Куайн. – М. : Логос, Практис, 2000. – 386 с.
111. Куайн У. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков [Текст] / У. Куайн. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 2003. – 166 с.
112. Кузанский Н. Об ученом незнании [Текст] / Н. Кузанский // Сочинения в 2-х томах. – Т. 1. – М. : Мысль, 1979. – С. 47–184.
113. Кузанский Н. О предположениях [Текст] / Н. Кузанский // Сочинения в 2-х томах. – Т. 1. – С. 185–280.
114. Кузнецов Б. Г. Идеи и образы Возрождения (Наука XIV–XVI вв. в свете современной науки) [Текст] / Б. Г. Кузнецов. – М. : Наука, 1979. – 280 с.

115. Кун Т. Структура научных революций [Текст] / Т. Кун. – М. : АСТ МОСКВА, 2009. – 317 с.
116. Кюнг Г. Онтология и логический анализ языка [Текст] / Г. Кюнг. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 237 с.
117. Лакатос И. Доказательства и опровержение [Текст] / И. Лакатос. – М. : Наука, 1967. – 153 с.
118. Лакатос И. Методология научно-исследовательских программ [Текст] / И. Лакатос // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 135–154.
119. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ [Текст] / И. Лакатос. – М. : Медиум, 1995. – 236 с.
120. Ландгребе Л. Интенциональность у Гуссерля и Brentano [Текст] / Л. Ландгребе // Логос. – 2002. – № 2 (33). – С. 33–39.
121. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное [Текст] / Э. Левинас. – М.; СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.
122. Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля [Текст] / Э. Левинас // Избранное. Трудная свобода. – М. : РОССПЭН, 2004. – 752 с.
123. Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности [Текст] / Д. А. Леонтьев. – М. : Смысл, 2003. – 487 с.
124. Лоренц К. Кантовская доктрина априори в свете современной биологии [Текст] / К. Лоренц // Эволюция. Язык. Познание. – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 15–41.
125. Лоренц К. Обратная сторона зеркала [Текст] / К. Лоренц. – М. : Республика, 1998. – 493 с.
126. Лосев А. Ф. Дерзание духа [Текст] / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1988. – 366 с.
127. Майданов А. С. О смысле вообще и о смысле мифов особенно [Текст] / А. С. Майданов // Опыт и смысл. – М. : ИФ РАН, 2014. – С. 39–63.
128. Макклоски Д. Н. Полезно ли прошлое для экономической науки? [Текст] / Д. Н. Макклоски // Thesis. Теория и история экономических и социальных систем и институтов. – М., 1993. – Вып. 1. – С. 107–136.
129. Макклоски Д. Риторика экономической науки [Текст] / пер. с англ. О. Якименко; науч. ред. перевода Д. Расков. – 2-е изд. – М. : СПб. : Изд-во Института Гайдара; Изд-во «Международные отношения», факультет свободных искусств и наук СПб. ГУ, 2015. – 328 с. – (Серия: «Новое экономическое мышление»).
130. Маковельский А. О. История логики [Текст] / А. О. Маковельский. – М. : Наука, 1967. – 501 с.
131. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления [Текст] / М. К. Мамардашвили // Философские чтения. – СПб. : Азбука-классика, 2002. – С. 507–816.
132. Мамардашвили М. Философские чтения [Текст] / М. Мамардашвили. – СПб. : Азбука-классика, 2002. – 832 с.
133. Маникас Т. Питер. Уиллард Ван Орман Куайн, 1908–2000 [Текст] / Питер Т. Маникас // Американская философия. Введение. – М. : Идея-Пресс, 2008. – 576 с.

134. Марголис Дж. Первые прагматисты [Текст] / Дж. Марголис // Американская философия. Введение. – М. : Идея-Пресс, 2008. – С. 68–91.
135. Марков Б. В. Априори повседневности [Текст] / Б. В. Марков // Многообразие априори. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 300–323.
136. Меркулов И. П. Когнитивные предпосылки возникновения искусства аргументации [Текст] / И. П. Меркулов // Теория и практика аргументации. – М. : ЦОП Института философии РАН, 2001. – 184 с.
137. Меркулов И. П. Когнитивные типы мышления: эпистемологический статус математических и логических истин [Текст] / И. П. Меркулов // Мысль и искусство аргументации. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – С. 275–301.
138. Меркулов И. П. Когнитивная эволюция [Текст] / И. П. Меркулов. – М. : РОССПЭН, 1999. – 312 с.
139. Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания [Текст] / Л. А. Микешина. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 560 с.
140. Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени [Текст] / отв. ред. П. В. Соколов; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. – 543 с.
141. Маркина Ю. С. Интенциональные объекты как смысловые системы [Текст] / Ю. С. Маркина // Опыт и смысл. – М. : ИФ РАН, 2014. – С. 64–90.
142. Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей: Историко-философские очерки и портреты [Текст] / Н. В. Мотрошилова. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с.
143. Мысль и искусство аргументации: сбор. статей [Текст] / под общ. ред. И. А. Герасимовой. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 393 с.
144. Нарский И. С. Неопозитивизм [Текст] / И. С. Нарский // Современная буржуазная философия: учеб. пособ. – М. : «Высш. школа», 1989. – С. 87–210.
145. Неретина С. Верующий разум. К истории средневековой философии [Текст] / С. Неретина. – Архангельск : ЛКИ, 1995. – 367 с.
146. Неретина С. С. Реабилитация вещи [Текст] / С. С. Неретина, А. П. Огурцов. – СПб. : Мирь, 2010. – 800 с.
147. Неретина С. С. Субстанция и персона. A priori или per priora? [Текст] / С. С. Неретина // Многообразие априори. – М. : «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 63–86.
148. Новицкий О. М. Руководство к логике [Текст] / О. М. Новицкий. – К. : Издательско-полиграфический центр «Киевский университет», 2015. – XIII с.; 332 с. – (Серия: «Источники философской мысли в Киевском университете»).
149. Новое в зарубежной лингвистике [Текст] / отв. ред. В. В. Петрова. – Вып. XVIII. – М. : Прогресс, 1986. – 392 с.
150. Новоселов М. М. Аргументация и непротиворечивость [Текст] / М. М. Новоселов // Мысль и искусство аргументации. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – С. 144–173.

151. Остин Дж. Избранное [Текст] / Дж. Остин. – М. : Идея-Пресс, 1999. – 332 с.
152. Остин Дж. Л. Слово как действие [Текст] / Дж. Л. Остин. // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. XVII. – М. : Прогресс, 1986. – 423 с.
153. Павлов И. И. Когда молчит Витгенштейн: лингвистическое понимание трансцендентного // Трансцендентное в современной философии: направления и методы. – СПб. : Алетейя, 2013. – С. 205–236.
154. Панкратов Д. В. О некоторых модификациях логики аргументации [Текст] / Д. В. Панкратов // Научно-техническая информация, 1996. – № 1–2. – С. 76–82.
155. Паскаль Б. Мысли [Текст] / Б. Паскаль. – М. : Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – 528 с.
156. Паткуль А. Б. Априори: самый далекий путь к ближайшему [Текст] / А. Б. Паткуль // Многообразии априори. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 87–105.
157. Патнэм Х. Разум, истина и история [Текст] / Х. Патнэм. – М. : Праксис, 2002. – 296 с.
158. Патнэм Х. Реализм с человеческим лицом [Текст] / Х. Патнэм // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М. : Прогресс-Традиция, 1998. – С. 468–494.
159. Патнэм Х. Философы и человеческое понимание [Текст] / Х. Патнэм // Современная философия науки. – М. : Наука, 1994. – С. 146–162.
160. Паульсен Ф. Исторический очерк развития образования в Германии [Текст] / Ф. Паульсен. – М. : Т-во Сытина, 1908. – 364 с.
161. Пашенко Т. В. О видах объектов в аксиоматизированной метафизике Э. Залты [Текст] / Т. В. Пашенко // Философия. Язык. Культура. – Вып. 3. – СПб. : Алетейя, 2012. – С. 112–122.
162. Пашенко Т. В. Современные формализованные реконструкции Онтологического аргумента (на примере подхода Э. Залты и П. Оппенгеймера) [Текст] / Т. В. Пашенко // Трансцендентное в современной философии: направления и методы. – С. 237–253.
163. Перельман Х. Новая риторика: Трактат об аргументации [Текст] / Х. Перельман, Л. Олбрехт–Тытека // Язык и моделирование социального взаимодействия. – М. : Прогресс, 1987. – С. 207–264.
164. Пирс Ч. Закрепление верования [Текст] / Ч. Пирс // Избранные философские произведения. – М. : Логос, 2000. – С. 234–265.
165. Пирс Ч. С. Логические основания теории знаков [Текст] / пер. с англ. В. В. Кирюшенко, М. В. Колопотина, послесловие В. Ю. Сухачева. СПб. : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. – 352 с. – (Серия: «Метафизические исследования. Приложение к альманаху»).
166. Пирс Ч. Начала прагматизма: в 2-х томах [Текст] / Ч. Пирс. – Т. 2. – СПб. : Алетейя, 2000. – 318 с.
167. Платон. Апология Сократа [Текст] / Платон // Собрание сочинений в 4-х т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1994. – С. 70–96.

168. Платон. Государство [Текст] / Платон // Древнегреческая философия. От Платона до Аристотеля. – Х. : Фолио, М. : ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – С. 91–440.
169. Платон. Филеб [Текст] / Платон // Собрание починений в 4-х т. – Т. 3. – М. : Мысль, 1994. – С. 5–48.
170. Полани М. Личностное знание [Текст] / М. Полани. – М. : Прогресс, 1985. – 343 с.
171. Політнюк А. П. Критичний підхід в теорії аргументації Т. Говьє [Текст] / А. П. Політнюк // Гілея: зб. наук. пр. – К. : ВІР УАН, 2014. – № 89. – С. 243–246.
172. Попов П. С. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения [Текст] / П. С. Попов, Н. И. Стяжкин. – М. : Изд-во МУУ, 1974. – 220 с.
173. Поппер К. Логика и рост научного знания [Текст] / К. Поппер. – М. : Прогресс, 1983. – 605 с.
174. Поппер К. Объективные знание: Эволюционный подход [Текст] / К. Поппер. – М. : Эдиториал УРСС, 2009. – 384 с.
175. Постнеклассические практики: опыт концептуализации: коллективная монография [Текст] / под общ. ред. В. И. Аршинова и О. Н. Астафьевой. – СПб. : Изд-во «Мирь», 2012. – 536 с.
176. Райл Г. Понятие сознания [Текст] / Г. Райл. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 408 с.
177. Расков Д. Пересекая границы [Текст] / Д. Расков // Макклоски Д. Риторика экономической науки. – М.; СПб. : Изд-во Института Гайдара; Изд-во «Международные отношения», Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2015. – С. XIII–XXV.
178. Рассел Б. Искусство мыслить [Текст] / Б. Рассел. – М. : Идея-Пресс : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 240 с.
179. Рассел Б. Искусство философствования [Текст] / Б. Рассел // Всемирная философия. XX век. – Мн. : Харвест, 2004. – С. 579–596.
180. Рассел Б. Мое философское развитие [Текст] / Б. Рассел // Аналитическая философия: избранные тексты. – М. : Изд-во МГУ, 1993. – С. 11–27.
181. Рассел Б. Мудрость Запада: Историческое исследованию западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами [Текст] / Б. Рассел. – М. : Республика, 1998. – 479 с.
182. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4) [Текст] / Дж. Реале и Д. Антисери. – СПб. : «Пневма», 2003. – 880 с.
183. Рейхенбах Г. Философия пространства и времени [Текст] / Г. Рейхенбах. – М. : Прогресс, 1985. – 344 с.
184. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки герменевтики [Текст] / П. Рикер. – М. : Канон-Пресс-Ц : Кучково поле, 1995. – 624 с.
185. Рикер П. Кризис cogito [Текст] / П. Рикер // Бессмертие философских идей Декарта. – М. : ИФРАН, 1997. – С. 14–30.
186. Розенталь Сандра Б. К. И. Льюис, 1883–1964 [Текст] / Сандра Б. Розенталь // Американская философия. Введение. – М. : Идея-Пресс, 2008. – С. 326–343.



187. Розин В. М. Мышление: сущность и развитие: Концепции мышления. Роль мыслящей личности. Циклы развития мышления [Текст] / В. М. Розин. – М. : ЛЕНАНД, 2015. – 576 с.
188. Рорти Р. Философия и зеркало природы [Текст] / Р. Рорти. – Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – 320 с.
189. Рузавин Г. И. Аргументация в принятии решений [Текст] / Г. И. Рузавин // Мысль и искусство аргументации. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – С. 357–380.
190. Рузавин Г. И. Методологические проблемы аргументации [Текст] / Г. И. Рузавин. – М. : Культура и спорт : ЮНИТИ, 1997. – 204 с.
191. Руморе П. Два вида аргументации в философии Нового времени [Текст] / П. Руморе // Многообразии априори. – М. : «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 87–105.
192. Рябушкина Т. М. Познание и рефлексия: научная монография [Текст] / Т. М. Рябушкина. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – 352 с.
193. Самсонов В. Е. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии [Текст] / В. Е. Самсонов. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – 687 с.
194. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии [Текст] / Ж.-П. Сартр. – М. : Республика, 2004. – 639 с.
195. Светлов В. А. Современная логика [Текст] / В. А. Светлов. – СПб. : Питер, 2006. – 400 с.
196. Смирнова Н. М. Интерактивная природа смысла: эпистемология метафоры [Текст] / Н. М. Смирнова // Опыт и смысл. – М. : Институт философии РАН, 2014. – С. 15–29.
197. Смирнова Е. Д. Логическая семантика и философские основания логики [Текст] / Е. Д. Смирнова. – М. : Изд-во МГУ, 1986. – 360 с.
198. Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. – М. : Логос, 1996. – 400 с.
199. Соколов В. В. Средневековая философия: учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов [Текст] / В. В. Соколов. – М. : Высшая школа, 1979. – 448 с.
200. Сорина Г. В. Искусство аргументации сквозь призму вопросно-ответных процедур [Текст] / Г. В. Сорина // Мысль и искусство аргументации. – М. : Прогресс-Традиция. – С. 90–112.
201. Тальягамбе С. Зрительное восприятие как метафора (По поводу концепции Пауля Фейерабенда) [Текст] / С. Тальягамбе // Вопросы философии. – 1985. – № 10. – С. 123–131.
202. Тарский А. Семантическая концепция истины и основания математики [Текст] / А. Тарский // Аналитическая философия: становление и развитие: Антология. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1998. – С. 90–129.
203. Твардовский К. Образы и понятия [Текст] / К. Твардовский // Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы. – Вып. I. – СПб. : Изд. дом «Мирь», 2006. – С. 172–222.
204. Тулмин С. История, практика и «Третий мир» [Текст] / С. Тулмин // Философия науки. – Вып. 5. – М. : ИФ РАН, 1999. – С. 258–280.

205. Тулмин С. Человеческое понимание [Текст] / С. Тулмин. – М. : Прогресс, 1984. – 327 с.
206. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки [Текст] / П. Фейерабенд. – М. : Прогресс, 1986. – 543 с.
207. Фейерабенд П. Ответ на критику [Текст] / П. Фейерабенд // Структура и развитие науки. – М. : Прогресс, 1978. – 488 с.
208. Финн В. К. Об одном варианте логики аргументации [Текст] / В. К. Финн // Научно-техническая информация, 1996. – № 5–6. – С. 3–19.
209. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения [Текст] / И. Г. Фихте // Соч.: в 2-х т. – Т. 1. – СПб. : Мифрил, 1993. – 687 с.
210. Фихте И. Г. Опыт нового изложения наукоучения [Текст] / И. Г. Фихте // Соч.: в 2-х т. – Т. 1. – СПб. : Мифрил, 1993. – 687 с.
211. Фишер К. История Новой философии: Рене Декарт [Текст] / К. Фишер. – М. : АСТ, 2004. – 496 с.
212. Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. Врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки [Текст] / Г. Фоллмер. – М. : Русский Двор, 1998. – 255 с.
213. Фреге Г. Логические исследования [Текст] / Г. Фреге. – Томск: Водолей, 1997. – 128 с.
214. Фреге Г. Мысль: логические исследования [Текст] / Г. Фреге // Философия, логика, язык. – М. : Прогресс, 1987. – С. 18–47.
215. Фуко М. История безумия в классическую эпоху [Текст] / М. Фуко. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 576 с.
216. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие [Текст] / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 380 с.
217. Хайдеггер М. Бытие и время [Текст] / М. Хайдеггер. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.
218. Хайдеггер М. Время и бытие [Текст] / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
219. Хайдеггер М. Время картины мира [Текст] / М. Хайдеггер // Время и бытие. – С. 41–62.
220. Хайдеггер М. Европейский нигилизм [Текст] / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 63–176.
221. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии [Текст] / М. Хайдеггер. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 445 с.
222. Хайдеггер М. Преодоление метафизики [Текст] / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 177–191.
223. Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма [Текст] / Ф. А. Хайек. – М. : Экономика, 1992. – 346 с.
224. Хакинг Я. Представление и невмешательство [Текст] / Я. Хакинг. – М. : Логос, 1999. – 291 с.
225. Хесле В. Гении философия нового времени [Текст] / В. Хесле. – М. : Наука, 1992. – 224 с.
226. Хинтикка Я. Действительно ли логика – ключ ко всякому хорошему рассуждению? [Текст] / Я. Хинтикка // Вопросы философии. – 2000. – №11. – С. 105–125.

227. Хоменко І. В. Дискурс еристичної комунікації [Текст] / І. В. Хоменко // Філософська думка. – 2000. – № 2. – С. 27–38.
228. Хоменко І. В. Логіка – юристам [Текст] / І. В. Хоменко. – К. : Четверта хвиля, 1998. – 391 с.
229. Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме [Текст] / В. Л. Храмова // Софія. Культурологічний журнал. – 2011. – № 11. – С. 14–58.
230. Хюбнер А. Мыслители нашего времени [Текст] / А. Хюбнер. – М. : Изд-во ЦТР МГП ВОС, 1994. – 312 с.
231. Цехмістро І. І. Постмодернізм і математика [Текст] / І. І. Цехмістро // Філософська думка. – 2007. – № 5. – С. 3–11.
232. Цицерон М. Т. Три трактата об ораторском искусстве [Текст] / М. Т. Цицерон. – М. : Изд-во «Наука», 1972. – 471 с.
233. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии: учеб. пособ. для филос. фак. и отделений ун-тов [Текст] / А. Н. Чанышев. – М. : Высш. школа, 1981. – 374 с.
234. Чернавский Д. С. О логико-методологических аспектах явления неустойчивости [Текст] / Д. С. Чернавский, В. А. Намиот // Синергетика человекомерной реальности. – М. : ИФ РАН, 2002. – С. 73–88.
235. Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки [Текст] / Ф. В. Й. Шеллинг. – СПб. : Наука, 1998. – 518 с.
236. Шенфилд Дж. Математическая логика [Текст] / Дж. Шенфилд. – М. : Наука, 1975. – 528 с.
237. Шестов Л. И. Memento mori [Текст] / Л. И. Шестов // Соч.: в 2-х т. – Т. 1. М. : Наука, 1993. – С. 187–242.
238. Шлик М. О фундаменте познания [Текст] / М. Шлик // Аналитическая философия: Избранные тексты. – М. : Изд-во МГУ, 1993. – С. 33–50.
239. Шпет Г. Г. Сочинения [Текст] / Г. Г. Шпет. – М. : Правда, 1989. – 608 с.
240. Штайндл Р. От науки к философии: эволюционная эпистемология [Текст] / Р. Штайндл // Познание в социальном контексте [Текст] / под ред. В. А. Лекторского и И. Т. Касавина. – М. : ИФРАН, 1994. – С. 141–174.
241. Штекерлер-Вайтхофер П. Логика совместного действия в психологии и социальных науках [Текст] / П. Штекерлер-Вайтхофер // Эпистемология & Философия науки. – 2006. – Т. IX, № 3. – С. 15–32.
242. Шульга Е. Н. Логическая герменевтика о противоречивости философских систем [Текст] / Е. Н. Шульга // Мысль и искусство аргументации. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – С. 191–211.
243. Шульга Е. Н. Эпистемологические аспекты формирования миропонимания: от смыслообразования к моделированию образа мира [Текст] / Е. Н. Шульга // Опыт и смысл. – М. : ИФ РАН, 2014. – С. 180–200.
244. Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом [Текст] / А. Шюц. – М. : РОССПЕН, 2004. – 1056 с.
245. Щедровицкий Г. П. Избранные труды [Текст] / Г. П. Щедровицкий. – М. : Шк. культ. полит., 1995. – 800 с.
246. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М. : Эдиториал УРСС, 2000. – 464 с.

247. Юм Д. Сочинения в двух томах [Текст] / Д. Юм. – Т. 1. – М. : Мысль, 1996. – 735 с.
248. Юм Д. Трактат о человеческой природе [Текст] / Д. Юм // Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1966. – С. 77–788.
249. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая [Текст] / Д. Юм. – М. : Канон, 1995. – 400 с.
250. Ясперс К. Введение в философию [Текст] / К. Ясперс. – Минск: Прописки, 2000. – 192 с.
251. Andersen E. S. Evolutionary Economics: Post-Schumpeterian Contributions [Text] / E. S. Andersen. – L. : Pinter, 1994. – 238 p.
252. Bader F. Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes [Text] / F. Bader. – Bonn: Bonvier, 1979–1980. – 298 p.
253. Black M. More about Metaphor [Text] / M. Black // Metaphor and Thought. – Cambridge : Cambridge University Press, 1981. – P. 19–41.
254. Blanché R. Le raisonnement [Text] / R. Blanché. – Paris, 1973. – 264 p.
255. Blumenberg H. „Säkularisation“ Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität [Text] / H. Blumenberg, H. Kuhn, F. Wiedmann // Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. – München : Pustet, 1967. – P. 240–265.
256. Booth W. C. Modern Dogma and the Rhetoric of Assent [Text] / W. C. Booth. – Chicago: University of Chicago Press, 1974. – 254 p.
257. Buchanan J. M. Ethical rules, expected values, and large numbers [Text] / J. Buchanan // Ethics. – 1965. – № 76. – P. 1–13.
258. Carnap P. Einführung in die symbolische Logik [Text] / P. Carnap. – Vienna : ESL, 1960. – 241 p.
259. Carnap R. The logical syntax of language [Text] / R. Carnap. – L. : Routledge and K. Paul, 1954. – 352 p.
260. Curley E. M. Descartes against the Skeptics [Text] / E. M. Curley. – Harvard : Harvard University Press, 1978. – 264 p.
261. Coase R. H. How should economists choose? [Text] / R. H. Coase, G. Warren Nutter Lectures in Political Economy. – Washington, D. C. : American Enterprise Institute, 1982. – 21 p.
262. Coase R. H. The Nature of the Firm: Origin [Text] / R. H. Coase // Journal of Law, Economics, and Organization. – 1988. – № 4. – 1988. – P. 3–17.
263. Debreu G. The Mathematization of Economic Theory [Text] / G. Debreu // American Economic Review. – 1991. – № 81 (March). – P. 1–7.
264. Dennett D. Consciousness Explained [Text] / D. Dennett. – Boston : Little, Brown and Co., 1991. – 511 p.
265. Dewey J. Experience and Nature. – Carbondale, IL : Southern Illinois University Press, 1981. – 480 p.
266. Dewey J. The Superstition of Necessity [Text] / John Dewey // The Early Works. 4: 1893–1894. Early Essays and the Study of Ethics. – Carbondale: Southern Illinois Press, 2008. – P. 19–36.
267. Feyerabend P. Against Method [Text] / P. Feyerabend – L. : Humanities Press, 1975. – 336 p.
268. Feyerabend P. An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience [Text] / P. Feyerabend // Proceedings of the Aristotelian Society. – Vol. 58. – London, 1958. – P. 143–170.

269. Feyerabend P. Changing Patterns of Reconstruction [Text] / P. Feyerabend // *The British Journal for the Philosophy of Science*. – 1977. – Vol. 28. – № 4. – P. 351–369.
270. Feyerabend P. Consolations for the Specialist [Text] / P. Feyerabend // *Criticism and the Growth of Knowledge*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1970. – P. 202–208.
271. Feyerabend P. Dialogue on Method [Text] / P. Feyerabend // *The Structure and Development of Science*. – Dordrecht: Springer Science & Business Media, 1979. – P. 63–132.
272. Feyerabend P. Explanation, Reduction and Empiricism [Text] / P. Feyerabend // *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. – Vol. III. – Minneapolis, 1962. – P. 28–97.
273. Feyerabend P. Logic, Literacy and professor Gellner [Text] / P. Feyerabend // *The British Journal for the Philosophy of Science*. – 1976. – Vol. 27, № 4. – P. 381–391.
274. Fine A. Natural Ontological Attitude [Text] / A. Fine // *The Philosophy of Science* [Текст] / ed. by D. Papineau. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – P. 83–107.
275. Fogel Robert W. Railroads and American Economic Growth: Essays in Econometric History [Text] / R. W. Fogel. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964. – 296 p.
276. Gödel K. Collected Works. – Vol. 3: Unpublished essays and lectures [Text] / K. Gödel. – Oxford University Press, 1995. – 560 p.
277. Hayek F. A. The Fortunes of Liberalism [Text] / F. A. Hayek // *The Collected Works of F. A. Hayek, Volume IV*. – Chicago, III.: University of Chicago Press, 1992 – 287 p.
278. Henderson W. Metaphor in Economics [Text] / W. Henderson // *Economics* (Winter): 1982. – P. 147–185.
279. Iser W. The Interaction between Text and Reader [Text] / W. Iser // Susan R. Suleiman and Inge Crosman. *The Reader in the Text*. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1980. – P. 106–119.
280. Jaskowski S. Propositional Calculus for Contradictory Deductive Systems [Text] / S. Jaskowski // *Studia Logica*, T. XXIV. – 1969. – P. 143–157.
281. Klamer A. As if Economists and Their Subject Were Rational... // John Nelson et al., eds *Rhetoric of the Human Sciences*. – Madison: University of Wisconsin Press, 1987. – P. 163–183.
282. Kuhn T. The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change // T. Kuhn. – Chicago: University of Chicago Press, 1977. – 366 p.
283. Lewis C. I. An Analysis of Knowledge and Valuation [Text] / C. I. Lewis. – La Salle, IL: Open Court, 1962. – 600 p.
284. Lewis C. I. Logic and Pragmatism [Text] / *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1970. – P. 3–19.
285. Lewis C. I. Mind and the World Order. Outline of a Theory of Knowledge [Text] / C. I. Lewis. – New York: Dover Publications, 1956. – 446 p.
286. Lewis C. I. Our Social Inheritance [Text] / C. I. Lewis. – Bloomington: Indiana University Press, 1957. – 110 p.

287. Lewis C. I. Symbolic Logic [Text] / C. I. Lewis. – New York: Dover Publications, 1959. – 518 p.
288. Lucas R. E. Rational Expectations and Econometric Practice [Text] / R. E. Lucas, T. J. Sargent. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 1981. – P. XVII.
289. Moseley E. Heterodox Economic Theories, True or False? [Text] / E. Moseley. – Aldershot : Edward Elgar, 1995. – 168 p.
290. Olson M. The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups [Text] / M. Olson. – Cambridge : Cambridge University Press, 1965. – 186 p.
291. Popper K. Creative and Non-Creative Definitions in the Calculus of Probability [Text] / K. Popper // Synthese 15. – 1963. – P. 167–186.
292. Quine W. V. O. Existence and Quantification [Text] / W. V. O. Quine // Ontological Relativity and Other Essays. – N.Y. : Columbia University Press, 1960. – P. 91–113.
293. Quine W. V. O. Ontological Relativity and Other Essays [Text] / W. V. O. Quine. – N.Y. : Columbia University Press, 1969. – 165 p.
294. Quine W. V. O. The Pursuit of Truth [Text] / W. V. O. Quine. – Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990. – 113 p.
295. Quine W. V. O. Quantifiers and Propositional Attitudes [Text] / W. V. O. Quine // The Journal of Philosophy. – 1956. – # 53. – P. 177–187.
296. Ramsey F. P. On Truth [Text] / F. P. Ramsey, Ed. Rescher. – Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1991. – 127 p.
297. Reichenbach H. Bertrand Russell's logic [Text] / Reichenbach H. // The philosophy of Bertrand Russell. – N.Y.-Chicago: P.A.Schilpp, 1944. – P. 21–55.
298. Rescher N. The Coherence Theory of Truth [Text] / N. Rescher. – Oxford: Oxford U.P., 1973. – 374 p.
299. Ricoeur P. The Hermeneutical Function of Distanciation [Text] / P. Ricoeur // Philosophy Today. – 1973. – P. 129–143.
300. Ricoeur P. The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling [Text] / P. Ricoeur. – Univ. of Chicago Press. Critical Inquiry. – 1978. – Vol. 5. – № 1. – P. 143–159.
301. Rorty Amelie O. Experiments in Philosophic Genre: Descartes' Meditations [Text] / Amelie O. Rorty // Critical Inquiry. – 9 (March): 1983. – P. 545–565.
302. Rorty R. The Consequences of Pragmatism: Essays [Text] / R. Rorty. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 1982. – 237 p.
303. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature [Text] / R. Rorty. – Princeton, N.J. : Prinseton University Press, 1979. – 401 p.
304. Rosen S. The Limits of Analysis [Text] / S. Rosen. – N.Y. : Basic Books, 1980. – 279 p.
305. Russell B. Logic and knowledge. Essays [Text] / 1901–1950 / B. Russell. – L. : Macmillan, 1956. – 383 p.
306. Russell B. My philosophical development [Text] / B. Russell. – L., Sokesman Books, 1963. – 279 p.

307. Schdfer R. Wahrheit aus der Evidenz des Ich bei Descartes [Text] / R. Schdfer // Perspektiven der philosophie. Neues Jahrbuch. – 2007. – № 33. – P. 19–50.
308. Schdfer R. Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito [Text] / R. Schdfer. – Würzburg: Neumann 2006. – 332 p.
309. Schilpp P. A. The Philosophy of C. I. Lewis [Text] / Paul A. Schilpp // The Library of Living Philosophers. – La Salle, IL: Open Court, 1968. – P. 415–464.
310. Sen A. Ökonomische Ungleichheit [Text] / A. Sen. – Frankfurt a.M. – 1975. – P. 107–110.
311. Stroud B. Quine on Exile and Acquiescence [Text] / B. Stroud // On Quine. New Essays. [Text] / ed. by B. Stroud, P. Leonardi. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – P. 37–52.
312. Suppes F. The Structure of Scientific Theories [Text] / Suppes F. (ed.). – Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 1977. – 818 p.
313. The Philosophy of Science [Text] / ed. by D. Papineau. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – 352 p.
314. Thomas Aquinas. The disputed questions on truth. Translated from the definite Leonine text. 3 Vols. [Text] / Aquinas Thomas. – Chicago: N. Roguery Company, 1954. – 1,5 ab.
315. Warner M. Philosophical Finesse: Studies in the Art of Rational Persuasion [Text] / Warner M. – Oxford: Clarendon, 1987. – 401 p.
316. Weinrich H. Metafora e menzogna. La serenita dell'arte [Текст] / H. Weinrich. – Bologna. – Milano: Il Mulino, 1976. – 280 p.
317. Wittgenstein L. On Certainty [Text] / L. Wittgenstein. – Oxford: Harter & Row 1969. – 192 p.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Лариса Григорівна КОМАХА

ЛОГІЧНІ ЗАСАДИ АРГУМЕНТАЦІЇ  
У ФІЛОСОФСЬКОМУ ЗНАННІ

МОНОГРАФІЯ

Підписано до друку 15.12.2015 р. Формат 60x84 1/16.  
Друк лазерний. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.  
Ум. друк. арк. 20,25. Тираж 300 прим.

ТОВ «Видавництво «Центр учбової літератури»  
вул. Електриків, 23 м. Київ 04176  
тел./факс 044-425-01-34  
тел.: 044-425-20-63; 425-04-47; 451-65-95  
800-501-68-00 (безкоштовно в межах України)

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,  
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції  
ДК № 4162 від 21.09.2011 р.