

союзных войск на ее территории превысило к тому времени 2 млн. человек. Мечта Гитлера о неприступной «крепости Европа» рушилась на глазах. Война подходила к рубежам, откуда она пришла четыре года назад.

Получив места базирования во Франции, союзники продолжили воздушное наступление на Германию. Так, английская бомбардировочная авиация за июнь – август сбросила по объектам на территории Германии около 32 тыс. тонн бомб. За это же время 8-я американская воздушная армия сбросила на объекты в Германии около 67 тыс. тонн бомб. Эти мощные бомбардировки вели к сокращению промышленного производства в Германии и странах – ее сателлитах. Так, производство горючего в Германии и союзных ей государствах составило в сентябре 32 процента от уровня начала лета 1944 года.

В ходе сражения за Францию немецкие войска потерпели сокрушительное поражение. Они потеряли почти полмиллиона человек. Потери союзников составили около 40 тыс. чел. убитыми, 164 тыс. ранеными и 20 тыс. пропавшими без вести. К середине сентября немецкое командование располагало на западном фронте всего 100 боеспособными танками против 2000, действовавших в составе первых эшелонов союзных сил, и 570 самолетами (у союзников их было 14 тыс.). Таким образом, союзные армии превосходили немцев в 20 раз по танкам и почти в 25 раз по самолетам.

Эти потрясающие успехи произвели на Монтгомери столь сильное впечатление, что он обратился к Эйзенхауэру с просьбой обеспечить ему подвоз достаточного количества снаряжения для прорыва вплоть до самого Берлина. Подобный оптимизм имел под собой веские основания. По воспоминаниям немецкого генерала Блюментрита, в конце августа 1944 года немецкий фронт на западе был фактически открыт. Когда в начале сентября союзники приблизились к германским границам, немцы не имели за Рейном крупных войск, и ничто не могло задержать продвижения союзников вглубь Германии.

Однако, когда победа казалось, была совсем близко, темпы продвижения союзных войск резко упали. Существенной причиной их замедления стали перебои с подвозом горючего. Коммуникации союзников растянулись, и строевые части далеко оторвались от баз тылового обеспечения. Войска испытывали острую нехватку топлива.

Не менее серьезным тормозом стало сопротивление немецких войск. В критической ситуации первой половины сентября тонкая линия оставшихся в строю частей вермахта ценой невероятных усилий прикрыла собой путь к Рейну и продолжала удерживать позиции до подхода необходимых резервов. В результате броска за Рейн не вышло. Последнюю сотню километров на пути к этой реке союзникам пришлось преодолевать почти полгода с большими усилиями и потерями.

Источники и литература:

1. Шефов Н. Вторая мировая война 1939-1945. История великой победы / Н. Шефов – М. : Вече, 2010. – 440 с.
2. Буровский А. Великая гражданская война 1934-1945 / А. Буровский – М. : Яуза «Эксмо», 2009. – 496 с.
3. Эйзенхауэр Д. Крестовый поход в Европу / Д. Эйзенхауэр – Смоленск : Русич, 2000. – 528 с.
4. Баканов В. И. История Отечества. Курс лекций. Ч. 2 / В. И. Баканов, М. Н. Евланова – Челябинск, Изд-во ЮУРГУ, 1997. – 267 с.
5. Земке Э. От Сталинграда до Берлина. Операции советских войск и вермахта 1942-1945. – М. : Центрполиграф, 2009. – 608 с.

Лазарев Ф.В.

УДК 130.2:00

ФОРМЫ И ТИПЫ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

***Аннотация.** В статье подробно анализируются формы и типы философской рефлексии. Впервые в научной литературе предлагается классификация типов философской рефлексии: 1) трансдоксальный, 2) парадоксальный, 3) фундаментальный, 4) конститутивный, 5) когнитивный. Дается оценка и раскрывается познавательная функция каждого из названных типов. Показано, что фундаментальная рефлексия исторически являлась основой для формирования метафизики в древнегреческой философии. Конститутивная рефлексия обеспечила становление и развитие традиции трансцендентализма от Канта до Гуссерля. Когнитивная рефлексия повлияла на возникновение герменевтики, психоанализа, концепции Риккера и других.*

***Ключевые слова:** рефлексия, типы рефлексии, парадоксальная рефлексия, конститутивная рефлексия, когнитивная рефлексия, интервальная методология, деконструктивизм, трансцендентализм.*

***Анотация.** У статті детально аналізується форми і типи філософської рефлексії. Вперше в науковій літературі пропонується класифікація типів філософської рефлексії: 1) трансдоксальний, 2) парадоксальний, 3) фундаментальний, 4) конститутивний, 5) когнітивний. Дається оцінка і розкривається пізнавальна функція кожного з названих типів. Показано, що фундаментальна рефлексія історично з'явилася основою для формування метафізики в давньогрецькій філософії. Конститутивна рефлексія забезпечила становлення і розвиток традиції трансценденталізму від Канта до Гуссерля. Когнітивна рефлексія вплинула на виникнення герменевтики, психоаналізу, концепції Ріккера та інших. У цьому контексті в статті широко представлений інтервальний підхід; розкриваються особливості інтервального форми рефлексії, що з'єднує в собі практично всі типи рефлексивності. Розкривається специфіка деконструктивізму як з'єднання трансдоксальної і парадоксальною рефлексії, збагачені сучасної методологічної культурою.*

***Ключові слова:** рефлексія, типи рефлексії, парадоксальна рефлексія, конститутивна рефлексія, когнітивна рефлексія, інтервальна методологія, деконструктивізм, трансценденталізм.*

Summary. *The paper analyzes in detail the forms and types of philosophical reflection. For the first time in the literature suggests a classification of types of philosophical reflection: 1) transdoksalny 2) paradoxical, 3) a fundamental, 4) a constitutive, 5) cognitive. Assesses and discloses the cognitive function of each of these types. It is shown that the fundamental reflection historically was the basis for the formation of metaphysics in ancient Greek philosophy. Constitutive reflection ensure the emergence and development of the tradition of transcendentalism from Kant to Husserl. Cognitive reflection effect on the occurrence of hermeneutics, psychoanalysis, the concept of the Ricker and others. In this context, the article is widely represented interval approach; The peculiarities of the interval form of reflection, joining in practically all types of reflexivity. Specificity of deconstruction as a compound transdoksalny and paradoxical reflection enriched modern methodological culture.*

Keywords: *reflection, reflection types, paradoxical reflection, reflection constitutive cognitive reflection, interval methodology, deconstruction, transcendentalism.*

Рефлексия как способ философствования. Известно, что философ может сделать объектом своего осмысления и прояснения практически любую область человеческого бытия – социум, науку, культуру, технику и т.д. Эта всеохватность базируется на некоторых специфических свойствах философского сознания, на его способности приравниваться к постижению объектов любого типа благодаря *категориальному статусу* того языка, в пределах которого выстраивается любой философский дискурс. Если мы вспомним теперь, что рефлексия есть важнейший модус философствования как такового, то можно сказать и по-другому: философия есть универсально применимый тип рациональной рефлексии.

Всякая рефлексия как форма познания имеет двухплоскостную структуру – предметный уровень и метауровень. Обычные формы познания

действуют в пределах предметного поля. Рефлексия делает объектом рассмотрения само это поле. Тем самым рефлектирующий субъект должен занять новую познавательную позицию. Но как вообще можно подняться над предметным уровнем? Применительно к философии можно спросить: каким образом и благодаря чему она оказывается способной занять позицию «внешнего наблюдателя» по отношению к данному горизонту истории, к социуму, продуктом которого она сама является? Очевидно, благодаря своей способности абстрагировать на категориальном уровне инварианты культурного бытия людей и выявлять «сквозные тенденции» исторического процесса, конституирующие более широкую перспективу видения социального мира.

При этом следует иметь в виду, что как в науке, так и в философии рефлексия над основаниями никогда не бывает полной и исчерпывающей. Это значит, что на любом шаге анализа всегда остается область неявного знания, которая включена в нерелексивную составляющую. Таким образом, мыслительное пространство всегда разделено границей на две части, причем граница эта постоянно передвигается вглубь, но, возможно, в этих усилиях мы никогда не достигнем дна. Здесь следует обратить внимание еще на одну сторону вопроса. Дело в том, что и сама наша рефлективная деятельность, как и любой другой познавательный процесс, опирается на некоторые неявные предпосылки. И трансцендентальный субъект всегда должен отдавать себе отчет относительно данного обстоятельства. Разумеется, названные предпосылки могут стать объектом рефлексии более высокого уровня и в результате получить статус рационально сформулированных условий познания. Но тем самым мы лишь передвинем границу в метатеоретическом развертывании мысли.

Философия как особый способ теоретического освоения мира опирается на свой специфический тип рациональности. Последняя предполагает, во-первых, ничем не скованный «дух сомнения и критицизма», во-вторых, то, что Ортега-и-Гассет назвал принципом автономности (опора исключительно на свои собственные теоретические основания), в-третьих, постоянное стремление к *обоснованию* принимаемых утверждений. Из философской рациональности вытекает и еще одна черта философствующего ума – потребность в самопроблематизации и в самопознании, ибо полнотенность и плодотворность его деятельности во многом зависит от того, насколько полно и адекватно он понимает свою собственную природу. В истории философии мы встречаем поэтому многочисленные попытки мыслителей разных эпох прояснить сущность философствования через обращение к истокам мысли как априорной данности.

На первых этапах формирования философской культуры, когда в распоряжении древних мудрецов еще не было никаких специфических орудий рефлексии, мысль естественно обращалась к тем формам, которые встречались на обыденном уровне – к иронии, удивлению, сомнению, вопрошанию. Однако в том виде, в котором они использовались в повседневной жизни, они были непригодны для решения новых познавательных задач. Поэтому эти элементы мыслительной культуры нуждались в известном эпистемологическом преобразовании. В результате деятельности нескольких поколений философов старые элементы претерпели качественные изменения как с точки зрения содержания, так и в отношении самой технологии мышления.

Постепенно выкристаллизовывались и принципиально новые формы рефлексии. Прежде всего здесь следует упомянуть *диалектику* как искусство вести беседу. И в этом случае философ отталкивается от наличных мыслительных практик культуры и обыденного сознания – от феномена обычной беседы. Но в итоге от «беседы» в исходном смысле слова мало что остается. Не случайно в первоначальном значении понятия «диалектика» появляется слово «искусство» в значении «технология». В сущности это относится не только к диалектике, но и к другим формам рефлексии. В этом смысле правомерно по аналогии говорить об «искусстве иронии», «искусстве сомнения» и т.п.

Кроме того, следует иметь в виду, что все эти формы рефлексии сами по себе еще не составляют собственно философию, ибо не менее важен и другой момент: на какой предмет и с какой целью направлены эти *орудия познания*. В отличие от обыденных форм рефлексии, философские инструменты

направляются на качественно иные объекты – на мировоззрение, культуру, историю, природный универсум и др. Таким образом, они отличаются от обычных форм в трех отношениях – по своей универсальности, по наличию особой технологии и по самому объекту рефлексии. Возьмем к примеру, такую форму рефлексии, как сомнение. Если в обыденной сфере сомнение связано с отдельными ситуациями, в которых индивид испытывает затруднение в своих попытках отделить подлинное от неподлинного в делах повседневности, то в философии вопрос переносится в принципиально иную плоскость. Философ говорит: «Подвергай все сомнению!». В этом девизе речь идет о необходимости сомнения не в отношении какого-то конкретного жизненного случая, а касается всего, на что направляется человеческая мысль. Перед нами, таким образом, определенное методологическое требование, приобретающее форму закона познания и заключающее в себе бесконечное содержание. Ценность методологического сомнения заключается в том, что оно через разумный скептицизм ведет рационально контролируемую мысль к обретению твердых оснований. Дж. Сантаяна говорил, что хотя радикальное сомнение ни в чем не помогает обычному человеку, а потому не интересует его, оно является необходимым инструментом в философских усилиях избежать иллюзий.

Рене Декарт увидел в сомнении исходный методологический принцип развертывания философской системы и основание всего рационализма вообще. Картезианское сомнение – не скептицизм, а испытание системы утверждений, демонстрация ее несомненности. Его цель – «сбросить наносную землю и песок, чтобы найти гранит или глину». Декарт задался целью найти такую философскую истину, которая устояла бы против любого радикального скепсиса, любой критики. Такой абсолютно неопровержимой истиной философ считал суждение: «Я мыслю». Оно имеет конститутивный статус, ибо всякая попытка подвергнуть сомнению это положение, попытка отрицать его истинность ведет к парадоксу, к логическому противоречию: нельзя *мыслить*, что я *не мыслю*. Нельзя сомневаться в самом акте сомнения, ибо это снимает саму возможность мышления. Найденную истину Декарт рассматривает как интуитивно-достоверное основоположение всей рациональной метафизики.

Ирония, сомнение и самопроблематизация как формы мыслительной активности логически связаны с критикой. *Критика* – преимущественная форма философской рефлексии в системе Канта. В своем критическом анализе обсуждаемых проблем философ стремился реализовать принцип, в соответствии с которым *мысль* не должна быть скована никакими предвзятыми установками философского, религиозного или морального порядка, никакими явно или неявно формулируемыми ограничениями. Для Канта разум есть последняя инстанция, абсолютная точка отсчета, с позиции которой оценивается и интерпретируется весь мир, человеческая история, культура. В отличие от Гегеля, Кант понимает разум прежде всего как *человеческую* способность; рассматривает его (разум) как орган критики, как высший судья, который имеет право обсуждать и судить обо всем. Но естественные претензии разума сами должны быть подвергнуты строгому критическому рассмотрению. Отбросив любые ограничения, диктуемые разуму извне (культурой, традицией и т.п.), Кант обнаруживает, как ему казалось, внутренние границы разума, выходя за которые он с необходимостью вступает в противоречие с самим собой.

Метод радикального сомнения тесно связан с методом проблематизации. Последний состоит не только в «размягчении» и релятивизации предметного поля анализа, кажущегося системой незыблемых предпосылок, но и в искусстве постановки проблемы, в умении задавать вопросы в отношении самых очевидных истин. В философии XX века появляются новые формы рефлексии, которые формируются в рамках деконструкции, герменевтики, психоанализа, и др.

Анализируя философскую рефлексиию как особый познавательный феномен, следует иметь в виду, что помимо *форм* существуют также и *типы рефлексии*. На наш взгляд, целесообразно выделить следующие пять основных типа: 1) трансдоксальный, 2) парадоксальный, 3) фундоментальный, 4) конститутивный, 5) когнитивный.

Трансдоксальная рефлексия. Трансдоксальная рефлексия направлена на разоблачение заблуждений, предрассудков, «идолов» обыденного сознания. Как известно, древнегреческая философия начинается с бунта против того слоя общественного сознания, который образуется из «мира мнений» (*doxa*). Поэтому философская истина всегда предстает как *paradoxa*, как то или иное парадоксальное суждение о мире и человеке. Как в древние времена, так и в современную эпоху «миры повседневности» порождают познавательную деятельность, которая протекает, как правило, на дорефлексивном уровне.

Как уже отмечалось, критический анализ неявных допущений «здорового смысла» был развернут еще в рамках древнегреческой философии. Этой цели служили и релятивизм Гераклита, и ирония Сократа, и практика софистов и другие формы рефлексии. В Новое время Ф. Бэкон, исследуя особенности обыденного сознания, писал об идолах «рода», «пещеры», «театра» и «площади». Д. Локк обратил внимание на то, что у людей существует стойкое убеждение в том, что вещи по своим свойствам таковы, какими мы их воспринимаем. В связи с этим философ предпринял попытку расцепить «вещь» и ее чувственный образ, показав существование принципиального различия между ними, сформулировал понятие «первичных» и «вторичных» качеств. Тем самым обнажилась некая новая *философская реальность* – мир чувственно данного. Это дало толчок для дальнейшего анализа этой проблемы в работах Беркли, Юма, Канта. Беркли придает этой реальности первичный онтологический смысл, делает ее отправной точкой рефлексии. Юм в нерешительности останавливается перед констатацией симметрии «вещи» и «ощущений», Кант выбирает «вещь» в качестве абстрактного центра, которая в качестве «вещи в себе» превращается у него, по словам Гегеля, в безжизненную абстракцию, реальный же центр перемещается в другую, трансцендентальную плоскость. Гегель возвращает вещь по сю сторону, но до неузнаваемости трансформирует ее в некую умопостижимую сущность, Маркс делает еще один шаг по реабилитации мира вещей: вещь выступает не сама по себе, а в формах чувственной предметно-практической деятельности людей, именно материальная деятельность высвечивает в вещи ее объективно-реальной проекции, вводя их в мир культуры.

Парадоксальная рефлексия. Мышление парадоксами, неожиданными скачками мысли из одного смыслового горизонта в другой представляет собой вторую более глубокую ступень рефлексии, ибо предполагает в той или иной форме проникновение в новое мыслительное пространство, некое откровение, или, как говорил Ортега-и-Гассет, встречу с «обнаженной реальностью» без каких бы то ни было концептуальных одежд и привычных паттернов. И это встреча, как правило, проявляется в форме парадокса. Часто - это платоновское *удивление* субъекта перед лицом того, что невозможно помыслить, оставаясь в границах привычной логики. Покинув пределы «жизненного мира», сферу доха, человек сталкивается с чем-то заведомо «непонятным». Тем не менее эту непонятную реальность мы должны – чтобы иметь возможность рассуждать о ней – как-то мыслить. Мы должны, следовательно, задать, говоря словами Ксита, «условия мыслимости предмета мысли». Задать такие условия мыслимости – означает выйти за пределы формально правильного дискурса, за пределы мыслимого. Этот акт рефлексии и утверждает себя в форме парадокса.

Парадоксальная рефлексия имела самые разнообразные социокультурные формы - от парадоксов буддийских мыслителей, от иронии и притворства Сократа до антиномий Канта, от парадоксов софистов и апорий Зенона до негативной диалектики Кьеркегора и абсурдного разума Камю. Парадоксальная рефлексия нередко имеет дело с такими ситуациями познания, когда обнаруживается недостаточность чисто рациональных средств мысли, когда возникает необходимость обращения к ресурсам интуиции, к образности, к внерациональной сфере. В процессе парадоксальной рефлексии в полной мере проявляется тот гносеологический факт, что само человеческое мышление предполагает как свой внутренний момент эмоционально-интуитивную составляющую. И это касается не только сферы творчества, но и обычного, рутинного мышления.

Имманентная парадоксальность рефлексивного способа философского постижения мира порождает – в силу того, что все философские школы не только порывают со сферой «мнений» (доха), но и противостоят друг другу – множество дискурсов и истолкований мира. В этом контексте можно вспомнить известный спор Хайдеггера и Карнапа. Исследуя классическую метафизическую проблему бытия и небытия, М. Хайдеггер формулирует вопрос «Как обстоит дело с ничто?». Философ утверждает, что Ничто первоначальнее, чем логическое отрицание, выраженное словом «нет». В жизни мы встречаемся с ситуациями, когда Ничто как таковое является нам. Известный логик Р. Карнап, критикуя Хайдеггера, попытался показать, что сформулированный выше вопрос относится к классу псевдовопросов типа «Какие числа темнее – четные или нечетные?», ибо предложение в данном случае зиждется на ошибке, заключающейся в том, что слово «Ничто» употребляется как имя объекта, тогда как в обычном языке эту формулу принято употреблять для формулировки отрицательного предложения существования. [1] Предвидя возражения такого рода, Хайдеггер обращает внимание на то, что вопрос и ответ относительно Ничто равным образом противоразумны. Некоторые философские вопросы по своему эпистемологическому статусу таковы, что они выходят за рамки обычных требований логики. «Обычные правила мышления, положение о недопустимости противоречий, общая «логика» - уничтожат такой вопрос». [1] Идея логики как системы точных предписаний, предъявляемых к точно сформулированным терминам, «снимается в круговороте первоначальных вопросов». [1]

Фундаментальная рефлексия. В отличие от обыденного сознания, философия и наука начинаются с тщательного анализа и прояснения своих собственных *оснований*, исходных принципов и понятий. Вообще можно сказать: стремление по возможности четко и ясно формулировать свои предпосылки – важнейший элемент *культуры рациональности* в теоретических исследованиях. Для науки такая рефлексивная работа относится лишь к отдельным этапам ее развития. Она резко усиливается в моменты революционных преобразований в научном познании, и, напротив, почти затухает в так называемый период «нормальной науки». Что касается философии, то здесь метарефлексия над основаниями и предпосылками знания носит имманентный характер.

Известно, что интерес к предельным началам бытия и мышления – это важнейшая интенция философствования в древнегреческой культуре. Именно в этом контексте возникает сама идея метафизики как особой сферы размышлений об абсолютных координатах рационального постижения мира. В этом смысле можно сказать, что метафизика есть плод фундаментальной рефлексии. В философии интерес к основаниям проявляется в двух формах: во-первых, это исследование онтологических и гносеологических предпосылок познавательной деятельности человека; во-вторых, это рефлексия над исходными допущениями самих философских систем, учений, направлений. Продолжением этой интенции является также интерес к основаниям научного знания. Эту работу начали еще Платон и Аристотель, когда пытались познать специфику и природу математического познания. Кризис оснований науки, возникший в начале XX в. в связи с революцией в физике и математике, наглядно продемонстрировал глубинную связь науки и философии в методологическом аспекте.

Трансцендентализм и конститутивная рефлексия. В отличие от фундаментальной, конститутивная рефлексия полагает принципиально иное поле анализа, направляя мысль не «вглубь», к абсолютным основаниям, а «вширь», высвечивая конкретный смыслообразующий горизонт, задаваемый системой предпосылок, делающих возможным сам познавательный опыт субъекта.

Трансцендентализм как весьма широкое философское течение в основном связан с эпистемологической проблематикой и охватывает в той или иной степени целый ряд учений, начиная с Канта и заканчивая трансцендентальной феноменологией Гуссерля и ряда последующих школ. Традиция трансцендентализма стала возможной благодаря формированию нового, неизвестного античному миру типа рефлексии, который можно обозначить как конститутивный. Эта рефлексия четко обозначила свою проблематику и основные

задачи исследования. Речь идет, прежде всего, о выяснении условий и границ человеческого познания, о раскрытии диалектики трансцендентального и трансцендентного, о рефлексии над такими понятиями, как «априорное», «опытное», «теоретическое».

Трансцендентальная философия своими корнями уходит в средневековое учение о трансценденциях. Философы той эпохи пытались найти такие основоположения, которые являются более общими, чем традиционные аристотелевские категории. И все же мы должны признать, что традиция трансцендентализма в современном смысле слова связана с именем Канта. Последнему принадлежат три фундаментальные идеи. Во-первых он четко выделил трансцендентальное как особую реальность и как ключевой предмет философской рефлексии, противопоставив эту реальность, с одной стороны трансцендентному, а с другой – миру субъективного. Названная реальность являет собой нечто парадоксальное, ибо входя в субъективную сферу, остается чем-то объективным, объектированным, необходимым и всеобщим. Во-вторых, Кант доказывает предпосылочность всякого знания, обращая внимание на принципиальную важность (с точки зрения критического метода) исследования принципов разума и условий мыслимости объекта познания. Трансцендентальное означает то, что хотя и предшествует опыту, но предназначается лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. В-третьих, Кант указывает на двойственную природу познавательных актов, в которых одна сторона связана с содержательным аспектом (например, материал наших ощущений), а вторая – с формальным (например, априорные формы созерцания).

Э. Гуссерль, продолжая линию Канта, одновременно обращает свой взор к некоторым важнейшим идеям Декарта, считая именно его основоположником трансцендентальной традиции. Исходный пункт научного философствования, - полагает Гуссерль, - опирается на принцип беспредпосылочности. От речей и мнений необходимо возвращаться к самим вещам, опрашиваемым в своей самоданности. В этом контексте философу близка идея субъекта как «абсолютного наблюдателя», способного постигать абсолютные истины. Отбрасывая все накопленные мнения, оценки, интерпретации предмета, субъект стремится сделать доступной саму сущность этого предмета.

Существует ли первая очевидность, которая с необходимостью предшествует всем прочим очевидностям? Такой первоначальной очевидностью может быть, согласно Гуссерлю, только трансцендентальное Я, которое выступает аподектически достоверной почвой для суждений. В понятии трансцендентальной субъективности философ видит главный пункт развертывания феноменологического анализа, ибо она выступает предельным основанием бытийной значимости, тем горизонтом, далее которого философское вопрошание оказывается невозможным.

Гуссерль впервые вводит термин «конституирование» (Konstitution) в феноменологический дискурс в качестве философского понятия. Это понятие связывается с актами смыслопорождения, с процессами творения, созданием универсальных категориальных конструкций типа «мир в целом», «вещи мирового целого», «бытие как таковое» и т.п. При этом трансцендентальный субъект постоянно осуществляет самоконституирование как исходный пункт любых других актов конституирования. Как следует понимать тезис Гуссерля о том, что трансцендентальное Его является источником смысла? В актуальном режиме каждый акт восприятия выхватывает лишь какой-то один ракурс предмета. Однако при этом важно помнить о двух обстоятельствах. Во-первых, в рамках актуального сознания субъект может что-то осмысленно воспринять, если он имеет возможность любой отдельный ракурс предмета соотнести с предметом как целостностью, т.е. со всей совокупностью проекций в их сущностном единстве. Во-вторых, это единство предшествует как потенциальность сознания любому конкретному акту, образуя смысловой горизонт. Смыслопорождение возникает как эффект встречи *актуального* восприятия с потенциальным слоем сознания, который выполняет функцию априорного синтеза. Предпосылочность познания означает лишь то обстоятельство, что актуальный ряд познавательных процессов всегда опирается на почву априорного, как сгущенный опыт прошлого, как особый конституент. Целое предшествует части, являясь основой для ее интерпретации.

Ограниченность феноменологической концепции Гуссерля, как, впрочем, и всей программы трансцендентализма, проистекает из того, что в качестве предельных условий для выявления и обоснования целого, объективно-всеобщего в наших знаниях выдвигается некий элемент, который сам не выходит за пределы гомогенной сферы сознания. Тем самым возникает сомнение в том, что он может выполнить функцию синтеза многообразных содержаний знаний в формах всеобщности. Узвимость названной позиции лишний раз подчеркивает ту мысль, что следует различать конститутивизм как тип рефлексии, который является нейтральным по отношению к тому, философ какой школы его использует, и трансцендентализм как философское течение.

Важной особенностью конституента как ключевого понятия конститутивной рефлексии является то, что он функционирует в познании в режиме «неявного знания», находясь как бы «в тени», за кулисами. В результате субъект часто не осознает, какие когнитивные феномены конституируют саму возможность тех или иных его познавательных действий. И поэтому нередко бывает так, что лишь на определенном этапе развития той или иной формы сознания (например, наука), удается обнаружить и шаг за шагом проанализировать соответствующий конституент. На примере той же физики мы знаем, что прошло более двух тысяч лет (от Аристотеля до Галилея и Ньютона), прежде чем в теорию было введено понятие системы отсчета, как условия корректного использования физических понятий.

Поскольку конститутивность является необходимым базисом любого познавательного процесса и на любом уровне (чувственном, эмпирическом, рационально-теоретическом, интуитивном), то возникает необходимость рассмотреть конститутивность субъекта в ее полноте и целостности. Прежде всего следует различать два уровня конститутивности – дорефлексивный и рефлексивный. Поскольку любой

познавательный акт предполагает существование определенной совокупности предпосылок, то важно установить, с каким типом предпосылок мы имеем дело в том или ином конкретном случае. Во многих случаях наши предпосылки носят неявный, несознаваемый, нерелексивный характер.

Когнитивная рефлексия. Критика сферы обыденного сознания – исток и начало философской рефлексии от древних греков до наших дней. Эту традицию продолжают в своих работах Гегель, Маркс, Фрейд и др. Здесь можно вспомнить так же критику «естественной установки» и переход к феноменологической редукции в концепции Э. Гуссерля. Отношение к доха как к «ложному сознанию» со временем трансформировалось в релексивную критику сознания как такового, в анализ природы субъективности в целом, в то, что конституировалось в когнитивную рефлексию.

Декарт полагал, что субъективное, прежде всего, связано с миром *cogito*. С чем, однако, столкнулась современная герменевтика, когда она обратилась к анализу сознания? Прежде всего, с тем фундаментальным обстоятельством, что любое сознание в его естественном протекании есть, в сущности, так или иначе «ложное сознание». Сам по себе факт этот не нов для философской мысли. Уже Гегель критиковал фетишистское сознание, не способное различать духовную определенность культурной вещи и ее натуралистически-предметное бытие. Особенно глубоко проблема эта анализируется К. Марксом в связи с исследованием «товарно-денежного фетишизма» и вообще так называемых «превращенных форм» при рассмотрении системы экономических отношений капиталистического способа производства. Индивид оказывается в этой системе лишь персонификацией некоей социальной функции, актером, обладающим соответствующей «экономической маской». Некритически фиксируя превращенные формы социального процесса, – сознание людей, вовлеченных в систему материальных отношений, принимает видимость социальной действительности за ее сущность. Маркс выводит различные феномены общественного сознания, психологические и идеологические образования из их материально-социальной основы, показывая, как социальные взгляды людей преломляются через призму их материальных интересов.

3. Фрейд атаковал ложное сознание с другой стороны; он вскрыл механизмы работы нашей бессознательной сферы с ее уловками «вытеснения», «комплексами», сублимациями, оговорками и т.п. Согласно К. Юнгу, в содержание нашего сознания входят в качестве конституирующих элементов некие архетипы, образующие «коллективное бессознательное» как основа того, что всеми одинаково понимается, всеми говорится и делается. С феноменологических позиций критика «рефлекторного сознания» была предпринята Гуссерлем, введем понятие «до-релексивного»; с этой точки зрения, бессознательное – это, прежде всего то, что находится вне нашего внимания, так сказать, неактуальное сознание. Напротив, для Фрейда бессознательное – это особая реальность человеческой психики. Из этого тезиса вытекает тот урок, что сознание должно критически переосмыслить себя и свои необоснованные претензии, которые являются следствием нарциссического отношения непосредственного сознания к жизни.

Фрейдистская критика сознания ставит под вопрос самую предпосылку феноменологии – тезис о том, что сознание является источником значения. П. Рикер видит выход из положения в том, чтобы создать эпистемологию бессознательного, исходя из того допущения, что в науках о человеке «теория» не есть случайный привесок: она участвует к конституированию объекта. Так, мы можем сказать, что «бессознательное есть объект в том смысле, что оно «конституировано» совокупностью герменевтических приемов, которые его расшифровывают; оно не абсолютно, оно существует благодаря герменевтике как методу и как диалогу». [2]

Ставя под сомнение классическую проблематику субъекта как сознания, мы, тем самым, вслед за психоанализом, восстанавливаем проблематику существования как желания. Через критику сознания фрейдизм идет к онтологии. «Интерпретация сновидений, фантазий, мифов, символов, которую он нам предлагает, всегда в той или иной мере является опариванием претензии сознания быть источником смысла. Борьба против нарциссизма – фрейдовского эквивалента ложного *cogito* – ведет к открытию того, что язык укоренен в желании, в жизненных импульсах. Философ, посвятивший себя этому трудному делу, находит подлинный путь к субъективности, не признавая ее, однако, источником смысла». [2]

Рикер предлагает различать три понятия: археология субъекта, телеология субъекта и феноменология религии. Желание как основа смысла рефлексии раскрывается в расшифровке уловок желания. Именно благодаря интерпретации *cogito* открывает за собою нечто такое, что является археологией субъекта. В отличие от картезианского существования в горизонте *cogito*, психоанализ открывает существование желания, которое и обнаруживается главным образом в археологии субъекта. Феноменология духа говорит о другом местоположении источника смысла – не за субъектом, а перед ним.

Таким образом, если психоанализ предложил регрессивное движение к архаике, то феноменология духа предлагает движение, согласно которому каждый образ находит свой смысл не в том, что ему предшествует, а в том, что следует за ним. В феноменологии духа смыслы задаются миром культуры, а процесс развертывания этих смыслов и определяет зрелое человеческое существование. В том же онтологическом горизонте следует изучать феноменологию религии. Священное призывает к человеку, и в этом воззвании заявляет о себе как то, что распоряжается его существованием, поскольку полагает его абсолютно – и как условие, и как желание быть.

Деконструктивизм. Доминировавшая в последние триста лет в Европе культура философствования подверглась концептуальной атаке со стороны мыслителей постмодернистской волны, выступивших с деконструктивистской инициативой. Последняя начинается с критики существующей в культуре *асимметрии категориальных оппозиций*. Конструкция категориальных пар (субъект-объект, истина-ложь, душа-тело, рациональное-иррациональное и т.п.) в практиках философствования (как и в сфере гуманитарной мысли вообще) эпохи модерна явно или неявно несла в себе не только идею «абсолютной

противоположности», но и так называемый «логоцентризм», отдельными формами, проявлениями которого выступают: онтоцентризм, телеоцентризм, теоцентризм и др. Центризм предполагает иерархию, асимметрию центра и периферии, закрепление более значимых и менее значимых элементов внутри структуры. В категориальных связках левые категории, как правило, оказывались в привилегированной позиции. Так, субъект деятельности и познания традиционно воспринимается как нечто более значимое, чем познаваемый или преобразуемый объект. «Вот почему классическое философствование разворачивается как монолог мящего себя трансцендентальным, самоуверенного, самонадеянного, самолегитимирующего себя картезианско-кантовского разума, как его безапелляционный суд над всем сущим. Этот «Разум-Судья» не диалогизирует с равноправным с ним «объектом-подсудимым», а как бы выносит ему приговор». [3] Что касается «метода деконструкции» Ж. Деррида, то он мыслится представителями новой волны вполне в духе постмодернистского мышления – как ни то, ни се, т.е. не как метод в обычном смысле этого слова, и не как «анализ» (ибо здесь речь не идет о поисках простейших элементов изучаемого целого), и не как «критика», скорее, это особая форма работы рефлектирующего сознания с наличным теоретическим материальным философской или литературной традиции, некий прием, технология «разборки-сборки» текстов, направленная на выявление *скрытых предпосылок* – опорных понятий логоцентризма, характерного для «модернистской» метафизической традиции.

Опорным понятием своей концепции Ж. Деррида берет лингвистическое понятие – *письмо*. Его не интересует проблематика категорий «сама по себе» в ее предметном (метафизическом) содержании, свое внимание он приковывает к *языковой практике* философских дискурсов великой мыслительной традиции Декарта – Канта – Гегеля – Маркса. Деррида осуществляет расщепление ранее единого целого на две составляющие метафизического сростка – на предметность и на ее отображение в языке, социокультурном тексте, в письме.

Деконструкция представляет собой весьма своеобразный вариант постструктуралистского критицизма, направленного в первую очередь против понятийного аппарата классических философских дискурсов. Разборка концептуальных скреп, конституирующих базовые схемы и понятия философствования (действительность, объективность, истина, рациональность) реализуется постмодернистами через критику культурного сознания и его интенций, стереотипов и моделей (логоцентризм и др.). Стихийно сложившиеся интенции и установки лежат в основании той или иной культуры. Они же задают идеал метафизики как мыслительной традиции.

Для деконструктивистской рефлексии характерно обращение к таким понятиям, как структура и способы ее конструирования и разборки. В основе метода – диалектика означаемого и означающего, текста и смысла, текста и контекста. На этом пути, как полагают авторы этого метода, возможен

переход от традиционных типов философствования к постфилософии. Относительность и двусмысленность традиционных философских абсолютов вскрывается через демонстрацию их зависимости от господствующих в культуре мыслительных стереотипов. Разоблачение мифов и подсознательных установок культурного сознания эпохи, задающих мыслительные штампы в различных сферах духовного производства – в философии, науке, искусстве и др. – такова сверхзадача деконструктивизма как типа рефлексии. При этом речь идет в первую очередь о тех телосах и интенциях культуры, которые стали «очевидностями» миров повседневности. В этом смысле можно сказать, что стрелы деконструктивистов направлены против доха, но не простого «мира мнений» толпы, а культурных пластов более глубокого залегания. Другими словами, деконструкция является своеобразной формой трандоксальной рефлексии, обращенной не столько к мирам повседневности, сколько к глубинным социокультурным интенциям сознания. Однако, представители деконструктивистского стиля мышления отнюдь не ограничиваются лишь возможностями негативной рефлексии, но и широко пользуются парадоксальным типом рефлексии. Но при этом категорически отвергают обращение к «основаниям»

Интервальная рефлексия. Интервальную аналитику можно рассматривать как смешанный тип рефлексии. С одной стороны, он продолжает традицию критики «очевидностей» обыденного опыта, с другой стороны, ищет объективные и эпистемические основания абстрагирующей деятельности субъекта рационального познания. Наконец, интервальная дискурсивность существенно опирается на теорию конститутивности.

В чем смысл критики установок обыденного сознания в рамках интервального подхода? В философии на протяжении довольно долгого периода, особенно под влиянием локковской гносеологии, сложилась устойчивая традиция трактовать абстракцию как мысленное выделение одного или нескольких признаков предмета из всей совокупности актуально присущих ему свойств. Другими словами, предполагалось, что все признаки познаваемого предмета некоторым образом даны нам наперед и лишь затем приходится наша мыслительная деятельность по искусственному выделению одних признаков и отбрасыванию других. Сечение мира, производимое абстракцией, представлялось философам произвольным и даже парадоксальным именно потому, что чувственную картину объекта они, находясь в плену у иллюзий здравого смысла, бессознательно отождествляли с самим объектом. Поэтому первое, с чего начинается интервальная рефлексия, это критика такой «очевидности» обыденного мира, способ актуального бытия отдельного предмета. Тем самым была предпринята деконструкция онтологии «миров повседневности», и прежде всего деконструкция чувственного восприятия как синтетического образа предмета и как первичной когнитивной сборки. Возникает необходимость в преодолении той «сращенности» предмета и его образа, которую мы встречаем в чувственном опыте. На место неявно принимаемой онтологии необходимо было предложить новую философскую онтологию конкретного бытия любого объекта, отражающую интервальную диалектику актуального и потенциального. Суть этой диалектики заключается в том, что любой предмет всегда существует в конкретных условиях и актуально обнаруживает себя ни во всем

многообразии потенциальных своих свойств и отношений, а лишь какой-то одной своей стороной, как некий «частичный» предмет. В этом смысле любая разумная абстракция является сечением, разделением свойств предмета в соответствии с интервальной структурой реальности.

Как уже отмечалось, Локк произвел расщепление предмета и его чувственного образа, выделив «первичные» и «вторичные» качества. Вопреки иллюзии обыденного опыта, только «первичные» качества присущи самому предмету, «вторичные» же качества имеет субъективный статус. Сделав важный шаг в преодолении «естественных установок» (Гуссерль) здравого смысла, Локк сам, тем не менее, оказался в плену заблуждений обыденного сознания, ибо продолжать верить, что все «первичные» качества предмета присущи ему одновременно в актуальном смысле. Поэтому в рамках интервального подхода была продолжена работа по «деконструкции» обыденного опыта.

Известно, что человек познает мир посредством интуиций, так и с помощью чувственных и мыслительных образов. При этом для научного познания решающим прежде всего является использование концептуальных конструктов – научных понятий и категорий. Но всякий концепт по существу есть абстракция. Любое рациональное построение поэтому представляет собой систему абстракций. Создавая конкретно-научную или философскую теорию, очень важно иметь ясное представление о том, какие исходные абстракции кладутся в ее основу, задавая условия мыслимости и обоснованности артикулируемых утверждений. Но для этого необходимо понимать сущность и природу механизма отвлечения. Вот почему целесообразно любому развернутому построению философской концепции предпосылать соответствующую теорию абстракций. Философ часто использует те или иные категории – вещь, отношение, тождество и т.д. – не задумываясь над тем, что он пользуется результатами теоретического отвлечения. Но опыт мыслительной культуры показывает, что для того, чтобы адекватно пользоваться абстракциями, необходимо их предварительно исследовать. Необходимо знать интервал, условия и пределы их однозначной применимости и ясно представлять себе логико-гносеологическую природу соответствующих смыслопорождающих процедур.

Заключение. Любой исторически возникающий в лоне философии тип рефлексии, представляющей собой, говоря словами Гегеля, тотальное самоопосредование разума, как правило, включал в себя не только своеобразный проект разоблачения «ложного сознания», но и новую версию «критики разума». Интервальная рефлексия не является в этом смысле исключением, ибо в качестве отправного пункта принимает тезис о предопределенности рационального мышления используемыми абстракциями. Осознать подобную зависимость в конститутивном контексте – в этом суть нового критического сознания, вместе с вытекающими из него технологиями современной методологической культуры.

Источники и литература:

1. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Р. Карнап // Путь в философию. Антология. – М.: «Университетская книга», 2001. – С. 51–52
2. Рикер П. Конфликт интерпретаций / П. Рикер. – М., 2002. – 151 с.
3. Лукьянец В. С. Постмодернистское мышление // Totalogy. – К., 1995, N2 – 21 с.

Михайлов В.В.

УДК 165.1

ЕДИНСТВО В МНОГООБРАЗИИ КАК ПРИНЦИП СОВРЕМЕННОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

***Анотація.** Стаття посвячена решению актуальной проблемы синтеза научных, частично научных и ненаучных форм знания (в религии, мифологии, искусстве, художественной литературе, обыденном опыте) в единое непротиворечивое целое. Только такой синтез, по мнению автора, может дать максимально возможную и доступную полноту знаний о любом предмете и явлении. Именно синтетическая гносеология (но не эпистемология) наиболее адекватна современному состоянию единого в многообразии, многополярному и глобальному обществу.*

***Ключевые слова:** теория познания, знание, синтез научного и ненаучного знания*

***Анотація.** Стаття присвячена вирішенню актуальної проблеми синтезу наукових, частково наукових і ненаукових форм знання (в релігії, міфології, мистецтві, художній літературі, повсякденному досвіді) в єдине несуперечливе ціле. Тільки такий синтез, на думку автора, може дати максимально можливу і доступну повноту знань про будь-якому предметі і явище. Саме синтетична гносеологія (але не епістемологія) найбільш адекватна сучасному стану єдиного в різноманітті, багатопольярного і глобальному суспільству.*

***Ключові слова:** теорія пізнання, знання, синтез наукового і ненаукового знання*

***Summary.** Article is devoted to the solution of an actual problem of synthesis scientific, partially scientific and nonscientific forms of knowledge (in religion, mythology, art, fiction, ordinary experience) in the uniform consistent whole. Synthetic gnoseology (but not an epistemology) is considered to be the most adequate to a current state uniform in variety, to multipolar and global society. Because of the natural limitations and incompleteness of all forms of knowledge, namely, science, philosophy, religion, art, spirituality, mythology and everyday knowledge the most complete knowledge of any object or phenomenon can only be achieved on the basis of a critical (i.e., selective) synthesis of knowledge about this subject matter contained in the above-mentioned elements of human culture.*

Such a theory (methodology) of knowledge can be called integrated. Here are the various forms of knowledge of the world, and their unity leads to a knowledge of any object or phenomenon. The basic method of learning should be a synthesis, not analysis. Truth of a postulate of the theory, the facts must be checked on the basis of at