

Андрей Родин

## Апория как Надежда на Парадокс и Речь к Истине

Зачем я пишу этот текст, то есть произношу эту речь? Я мню себе, что я делаю это для того, чтобы выяснить некоторое действительное обстояние дел, чтобы выяснить как обстоят дела на самом деле. Говоря так, мы задаемся вопросом об истинности – истинности речей. Пока мое мнение о направленности моей речи к истине – чистый произвол. А можно ли здесь ждать чего-то другого? Конечно, науки, определяющие различные объективные причины моей речи /например, психологические или социальные/, не смогут ответить на этот вопрос – прежде они сами должны понять, каким образом предлагаемые объяснения направлены на выяснение истинного обстояния дел и как такая направленность возможна в принципе. Что же такое речь к истине? что такое должна навлекать на себя речь, чтобы быть речью к истине? Отвечая на этот вопрос, мы исходим из одного простого соображения: речь становится речью к истине, если она отвечает /своему предмету/, если она может соответствовать или не соответствовать /положению дел/, подходить или не подходить /к случаю/. В самом деле, если моя речь есть только то, что она есть /значит только то, что она значит/, если она полностью исчерпывается самой собой, то атрибут<sup>I/ (ср.)</sup> истинности или ложности может быть приложен к такой речи только как ее простое продолжение – продолжение, превращающее исходную речь в новую, более распространенную речь. Однако, такое приложение "истинности" и "ложности" явно невозможно, так как уничтожает или речь или сам атрибут. Пусть А – некоторая речь, а Б – ее атрибут истинности. Тогда речь А с приложенным к ней атрибутом Б есть новая речь АБ. Спросим об истинности АБ. Если к АБ атрибут истинности не приложим, то это уничтожает атрибут Б – невозможно мыслить атрибут истинности, присоединение которого лишает речь отношения к истинности. Действительно, если мы считаем истинным, например, утверждение "я существую", то утверждение "истинно, что я существую" мы также обязаны считать истинным. Если

при принятых предположениях к АБ приложим атрибут истинности, то мы необходимо получаем АББ, АББ..., АББ...Б, ... и регрессом в бесконечность теряем исходную речь А. Подчеркнем, что этот регресс мы получили исходя из предположения, что атрибут истинности речи присутствует только как продолжение этой речи - если считать, что речь "я существую" истинна не только как речь /факт речи/ "истинно, что я существую", но и в некотором другом отношении - другом по отношению к речи как таковой - например, считать, что "я существую" истинно "на самом деле", то регресса не получается, и мы имеем и речь, и ее атрибут истинности.<sup>2/</sup>

Принимая определение речи к истине как речи входящей в "другое отношение", будем искать ее возможность. С этой целью попытаемся приложить наше определение к некоторым философским речам. Философскими речами мы называем речи, претендующие сообщить форму возможных речей к истине. Те философские речи, которые справляются с этой задачей в том смысле, что сообщают форму хотя бы некоторых речей к истине и через эту форму сами являются речами к истине, мы будем называть "открытыми формами"; те же философские речи, которые не являются открытыми формами и, следовательно, вообще речами к истине, мы будем называть "закрытыми формами".<sup>3/</sup>

Примером открытой формы является эмпиризм<sup>4/</sup>. Согласно этому учению /как, например, оно представлено у Локка<sup>5/</sup>, наши речи к истине соотносятся с "внешними вещами" посредством "внутренних", то есть существующих "в нашем уме" "идей", которые, в свою очередь, формируются на основе /тоже "внутренних"/ "впечатлений", возникающих при взаимодействии "органов чувств" с "внешними вещами". Особенностью эмпиризма, как мы видим, является описание структуры входления в "другое отношение" /которую мы в дальнейшем будем называть "структурой открытости"/ как топологической структуры внутреннего/внешнего<sup>6/</sup> - идей внутри нас и веющей вне нас.<sup>7/</sup> Мы совершенно согласны с Ауегом, когда он говорит, что в текстах эмпириков нужно прежде всего усматривать логическую сторону дела и избегать натуралистических трактовок.<sup>8/</sup> Однако, Ауег, отдавая должное логическому содержанию учения Локка об ассоциации идей, с нашей

точки зрения, не обращает достаточного внимания на логическое содержание учения того же философа о формировании простых идей посредством впечатлений от внешних вещей, а именно, на структуру открытости. Тенденцию к чисто логическому осмыслению идеи внешней вещи в рамках эмпиризма можно найти у Милля. Внешнюю вещь /"тело"/ Милль определяет как "внешнюю причину, к которой мы относим наши ощущения", а "внутреннее" /"ум"/ как "приемник ощущений", при этом настойчиво подчеркивая, что и тело и ум /в отличие от картезианского ego cogitans / сами по себе суть в принципе неизвестные, то есть присутствуют исключительно как логические функции в смысле данных определений.<sup>9/</sup> При такой постановке вопроса определение тела как причины внешней должно быть скорее понято в смысле чистой идентичности, в смысле "другого отношения", нежели в специальном топологическом смысле. Кстати, эту важнейшую, с нашей точки зрения, сторону Философии Милля, по-видимому, не понял отечественный переводчик и комментатор Милля Петр Лавров, упрекавший Милля за "недостаток внимания к психологизму" и отсылавший его к трудам новейших психологов.<sup>10/</sup>

Европейский рационализм представляется закрытой формой. Обратимся к рассуждениям Декарта.<sup>11/</sup> Является ли речью к истине декартово "cogito, ergo sum" /"мыслю, следовательно существую"/? На первый взгляд здесь нет никакого "другого отношения", а есть только чистая манифестация речи. Однако, "другое отношение" здесь неявным образом содержится в "я" как единстве речи – такое единство предполагает свое другое, определяющее это единство. Декарт развивает идею этого другого, называя его "телем" или "протяженной субстанцией". Тем не менее декартов дуализм оказывается логически необоснованным и немедленно отбрасывается Спинозой, честно развивающим логические потенции философии Декарта.<sup>12/</sup> В самом деле, чтобы обосновать "протяженную субстанцию" Декарт предварительно апелльзовым способом доказывает существование Бога, находя в своем мыслящем "я" идею Бога. После этого, как мы сейчас покажем, речь Декарта становится не речью к истине, но, так сказать, речью в истине, в себе самой как в истине и, следовательно, не имеющей отношения к истине . Действительно,

идея Бога либо также /т.е. максимально/ совершенна как ее субъект /в схоластическом смысле: здесь - Бог/, либо менее совершенна.<sup>13/</sup> Пусть менее совершенна. Тогда заключение от меньшего совершенства идеи к максимальному совершенству ее субъекта будет неправомочным /если только не принять представляющееся надуманным предположение о "квантовом" характере совершенства, то есть о том, что множество степеней совершенства не является всюду плотным/, так как между степенью совершенства идеи и предполагаемым максимальным совершенством ее субъекта найдется еще бесконечное число промежуточных степеней совершенства, также отвечающих возможным субъектам этой идеи.<sup>14/</sup> По-просту говоря, это означает следующее: если я представляю себе что-то очень совершенное, это не значит, что ничего более совершенного не может быть, а значит только то, что ничего более совершенного мне представить не удается - причем этот вывод сохраняет силу даже с учетом всех априорных поправок на слабость моей способности представлять. Значит, идея Бога максимально совершенна, как и сам Бог. Поскольку допущение о существовании двух максимально совершенных вещей противоречиво,<sup>15/</sup> заключаем, что идея Бога есть Бог, то есть совпадает со своим субъектом. Далее: если в мыслящем "я" присутствует сам Бог, причем Бог, созерцаемый "ясно и отчетливо", то есть, так сказать, Бог целиком и полностью, то "я" либо существенно превосходит Бога, либо существенно совпадает с ним. Первое противоречит максимальному совершенству Бога, следовательно, остается второе. Тогда "я", будучи Богом, приобретает и божественный атрибут свободно полагать истинность и ложность своих речей, не прибегая ни к какому "другому отношению" /критерию/ и, следовательно, не говорит к истине.<sup>15a/</sup>

Является ли эмпиризм всеобщей и единственно возможной формой открытости? С нашей точки зрения, абсолютизирование топологической структуры внутреннего/внешнего и понимание открытости исключительно как чувственного опыта существенно искаивает структуру открытости. С одной стороны, сам по себе сенсу-

алистический принцип "Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu" /"в интеллекте нет ничего такого, чего ранее не было бы в чувствах"/ еще не дает открытости и допускает кантовскую трактовку при которой чувственная "данность" рассматривается как вполне пассивная материя, не вводящая нашу речь ни в какое "другое отношение". С другой стороны, как еще до заявлений эмпиризма было ясно, например, Платону и на что позже указал Гуссерль, структурой открытости обладает такая "внутренняя" с точки зрения эмпиризма наука как математика.<sup>16/</sup> Нам представляется исторической случайностью или, говоря определенное – ошибкой то, что европейский рационализм как закрытая форма полностью вытеснил открытость в чувственный опыт, что привело к неоправданному отождествлению чувственного опыта и открытости. С кантовской трактовкой чувственного опыта связано другое, тоже, по нашему мнению, одностороннее понимание открытости. Согласно Канту, открытость возможна в сфере "практического", где человек выступает как свободное моральное существо, как гражданин, как "нумен" и невозможна в сфере "теоретического", где человек автоматически подводит "данность" чувственности под раз и на всегда определенные "априорные формы" в интересах "объективности". Весьма убедительным представляется суждение Риккerta, согласно которому идущая от Канта философская традиция акцентирования практического в качестве существенного в противоположность теоретическому /вместе с в общем не адекватной, но в тоже время и не вполне произвольной трактовкой кантовского практического как "жизненного", вне-теоретического по приемуществу/ сыграла важную роль в становлении тех закрытых по самому определению форм, которые Риккерт объединил под названием "философии жизни" и к которым можно было бы также причислить марксизм.<sup>17/</sup>

---

Обратимся теперь к спору Платона с софистами. Этот спор представляет собой спор закрытой и открытой форм – софистики и философии / в платоновском понимании последних двух терминов/. Особенно интересен для нас в этом отношении диалог "Софист". Софист<sup>18/</sup> вслед за Парменидом утверждает, что есть только бытие, а небытия нет, и, следовательно, любая речь

уже постольку, поскольку она существует как звучащая, истина - "быть", "истинно быть", "быть истинным" отождествляются одинаково всеми участниками диалога. Сказать, что существует ложная речь - все равно, что сказать, что существует некоторое небытие, то есть, попросту говоря, существует то, что не существует, чего нет - говорить так, значит впадать в противоречие. Однако Платона<sup>19/</sup> не устраивает такая истинная речь, которая ничем не отличается от ложной, и он ищет способ допустить необходимое для различия истинных и ложных речей существование небытия.

В европейской философской традиции правота Платона в споре с софистами обычно подтверждалась, однако в нашем веке, после становления в Европе тоталитарных режимов, симпатии либеральной мысли определенно склонились в пользу софистов. Платона стали рассматривать как родоначальника того направления европейской мысли, которое привело к созданию этих режимов, а софистов, напротив, как гуманистов и либералов. Такой взгляд имеет определенные основания, если иметь в виду спор релятивизма софистов с идеей Платона государственного строительства в строгом соответствии с "эйдосом", возводимым к "беспрепосыльному началу"<sup>19a/</sup> и готовность Платона в случае, если поиски "беспрепосыльнного начала" не приведут к немедленному и окончательному успеху, заменить его чем-нибудь более или менее подходящим и никому, кроме узкого круга "ночных стражей"<sup>20/</sup>, об этой подмене не рассказывать. Однако, противопоставление условному безусловного - не единственный и, по нашему мнению, не главный пункт спора Платона с софистами. В "Софисте", например, речь вообще не идет об условном и безусловном! Главное - это спор открытой формы с закрытой. "Если любая существующая речь истина, то она ничему не соответствует, не отвечает, кроме самой себя. Но мы прекрасно знаем, что даже безыскусная речь гончара может соответствовать положению дел в гончарном ремесле - тогда можно ждать, что и горшки у него выйдут хорошие, и мы скажем, что это умелый, знающий свое дело гончар - а может и не соответствовать - тогда, наверняка, у него и горшки выйдут кривые, и мы скажем, что это плохой гончар, не знающий как следует своего ремесла." - на такого рода

соображениях строит Платон свою аргументацию в споре с софистами.<sup>21/</sup> говорит об "эмпиризме" софистов, подразумевая, по-видимому, их сенсуалистические тенденции<sup>21/</sup>. Но разве не эмпириком выступает в споре с софистами сам Платон – конечно, не в смысле сенсуализма, а в смысле внимания к "τόποις" // "существующему"/, в смысле открытости – когда он, выражая Софисту, утверждающему, что ни одно мнение не является более или менее истинным, чем любое другое, говорит: "Τους πολλοὺς οὖν, ὃι Θεάτητε, – τῶν τότε ἀκούοντεων ἐρ' οὐκ ἀλγήκη χρόνου τε επελθόντος – ἀντοῖς οὐκανοῦ καὶ προσδύοντος ἡλικίας τοῖς τε οὖσι προσπίπτοντος – εγγύθει καὶ διὰ ταχυμάτων ἀλυκαζομένοις ἔνθεργοις εφῆτεσσοις – τῶν δὲτων, μεταβαλλειν τὰς τότε γενομένας δόξας, ὥστε οὐκορά μὲν υπίνεσσοις τὰ μεράτα, χαλεπά δὲ τὰ ράδια, καὶ πάντα πάντη – ἀκητετράψαν τὰς ἐν τοῖς λόροῖς ἵπται τῶν ἐν τοῖς πράξεσιν ἔργων – παραγενόμενων;"

Sophista 234d

// "Не приходится ли, в самом деле, Теэтет, многим слушателям /софистов/. живущим уже достаточно долго, по мере достижения /своего/ возраста близко сталкивающимся с существующими /вещами/ и в переживаемых событиях вынуждаемым иметь дело с существующим явным образом, изменять имеющиеся мнения; и так малому – /не приходится ли/ оказываться большим, тягостному – легким, а всему речевому<sup>22/</sup> – /не приходится ли/ быть сплошь перевернутым практическими делами, в которых /слушателям софистов/ случается участвовать?" /Софист 234d // <sup>23/</sup> Думается, что противопоставление "эмпиризма" и "гуманизма" софистов "тоталитарному" мышлению Платона основано на произвольном перенесении европейского спора эмпиризма как открытой формы и рационализма как закрытой формы на греческую почву. Не входя в подробные разъяснения, заметим, что тоталитаризм существенно определяется закрытостью, и что то направление мысли, которое Платон назвал "софистическим" и с которым он спорил, можно с не меньшим успехом сопоставить с практикой тоталитарных режимов, чем мысли самого Платона. /Очевидным образом это касается идеологической практики./

Анализ "Софиста" позволяет нам прояснить структуру открытости как таковой. Платон показывает: чтобы вообще говорить об истинности и ложности речей нужно допустить противоречивое – небытие. Думается, что этот вывод общ в том смысле, что не зависит от той онтологической формулировки, в которой он сделан. Мы переформулируем тезис Платона следующим образом: противоречие есть необходимое условие речи к истине. Речь здесь идет об "удерживающемся", а не "снимающемся" как у Гегеля противоречии – такое противоречие мы будем называть парадоксом. В самом деле, если мы в речах будем, скажем, различать словесную оболочку и смысл, то существование речей станет вполне нейтральным физическим /объективным/ существованием и проблема целиком переместится в область смысла: в соответствии со смыслом речи "речь к истине" некоторые речи, обладая смыслом /в соответствии с исходным различием смысла и словесной оболочки/, в то же время в некотором "другом отношении" бессмыслены и могут считаться ложными.<sup>24/</sup> Если мы кроме смысла будем различать в речах, например "соответствие факту" и положим по определению, что соответствовать или не соответствовать факту могут только осмысленные речи, то нейтральной, теперь уже грамматической категорией станет и смысл, а проблема полностью уйдет в "соответствие факту".<sup>25/</sup> "Утопив"<sup>26/</sup>, говоря словами Гегеля, парадокс небытия в объективном существовании, мы получаем парадокс бессмыслицы /абсурда/. Утопив парадокс абсурда в грамматике, мы получаем парадокс "несоответствия".

Ниже мы попытаемся установить, при каких условиях и в каком смысле попытки разрешить тот или иной парадокс можно считать плодотворными. Сейчас напомним, что рассмотренный "непотопляемый" парадокс есть именно парадокс речи к истине – ее необходимое условие. Пока речь все о себе знает, она не имеет "другого отношения" и не есть речь к истине. Парадокс /речи/ – это по-видимому единственная для речи возможность что-то о себе не знать и требовать "другого отношения" или, иначе говоря – свидетеля.

Этот вывод мы поясним, обратившись к Тертуллиану – европейскому классику парадокса. Тертуллиан<sup>27/</sup> полемизирует с Праксеасом по вопросу о том, суть ли Божественные Ипостаси "Отец" и "Сын" одно и то же

или же они едины, нераздельны, но представляют собой различные лица. /Тертуллиан защищает последнюю точку зрения./ Приведя все возможные разумные доводы в пользу защищаемой точки зрения, Тертуллиан соглашается со своим оппонентом в том, что по большому счету обе альтернативные точки зрения одинаково парадоксальны /что для Тертуллиана служит признаком того, что дискуссия идет в правильном направлении/. Тогда Тертуллиан говорит: конечно, все наши умствования это хорошо, но вообще-то говоря, нужно узнать, как же обстоит дело в действительности.<sup>28</sup> Для этого мы должны обратиться не просто к себе, к своему разуму, но посредством своего разума – к некой, говоря современным языком, независимой информации. Конечно, мы все равно никуда не уйдем от своего разума, однако, такой обращенный разум – это уже совсем другой разум, который Тертуллиан назовет скорее и не разумом вовсе, а верой.<sup>29</sup> Источником независимой информации, существенной для решения богословских проблем, для Тертуллиана служит св. Писание, и дальнейшие аргументы Тертуллиана в споре с Праксеасом представляют собой обычные для последующих средневековых диспутов ссылки / с соответствующими толкованиями/ на эту "базу данных". Кстати, доверие Тертуллиана к св. Писанию основывается не только на авторитетности этого источника, но и на высокой оценке Тертуллианом прогностической силы св. Писания по отношению к современной Тертуллиану жизни, причем, представляется, что этот последний аргумент является для Тертуллиана решающим:" Sed haec erit perversitas fidei, probata non credere, non probata praesumere." /"Было бы извращением веры не верить проверенному, а сразу принимать /на веру/ непроверенное"/. Итак, именно парадокс, именно легендарное " credo, quia absurdum" /"верую ибо абсурдно"/ делает подход Тертуллиана трезвым и взвешенным по самым критическим меркам.

В связи с проблематикой парадокса и открытости рассмотрим также интереснейшую полемику между Миллем и Спенсером по поводу " test of inconceivableness " /"испытания немыслимостью" в переводе Лаврова, reductio ad absurdum , доказательства от противного/, который Спенсер выдви-

гаєт в качестве высшего критерия истинности утверждений.<sup>31/</sup> Согласно Спенсеру, "немыслимость" некоторого утверждения равносильна несоответствию этого утверждения "past experience" /"предшествующему опыту"/ мыслящего субъекта, и, следовательно, каждое "немыслимое", то есть противоречивое утверждение должно быть этим субъектом признано ложным и отвергнуто как не согласное с опытом. Милль выдвигает два основных возражения против Спенсера. I/ Немыслимость /и мыслимость/ не обуславливается только совокупностью предшествующего опыта, но также зависит, говоря современным языком, и от научной парадигмы. Согласно Миллю, логика хотя и отвечает опыту, изменяется в соответствии с приобретаемым опытом и в этом смысле содержит предшествующий опыт, однако, отнюдь не тождественна опыту. Очевидным образом это касается исторически существовавших и существующих логик, в которых помимо опыта господствуют всевозможные "traditions" /"традиции"/, даже и те, которые не согласуются с позднейшим опытом. Однако, более существенно то, что хотя свою логику Милль, молчаливо исполняя предписание Ф. Бэкона, пытается очистить от любых "традиций" и обосновывать ее только на опыте, он отнюдь не отождествляет логику и опыт как Спенсер, но, напротив, строго их разграничивает. Второе возражение Милля сводится к следующему: 2/ даже если принять предположение о том, что немыслимость равносильна несоответствию предшествующему опыту, то тем более становится непонятным зачем ссылку на опыт заменять ссылкой на немыслимость, скрывая таким образом настоящий источник наших знаний. Не проще ли сказать, что высшим критерием истинности утверждений является их согласованность с опытом?<sup>32/</sup>

Итак, в чем же тут спор? Только ли в способе выражаться? Или же Спенсер просто не принимает во внимание тот "сухой остаток", который получится, если из логики вычесть опыт и который можно посредством избавления от "традиций" /бэконовых "идолов"/ свести к нулю или, по крайней мере, уменьшить настолько, насколько это вообще в человеческих силах? Думается, однако, что речь здесь идет не просто об "ошибке измерения" не принятой во внимание Спенсером и замеченной Миллем. Тем более спор этот - не чисто

терминологический. Для Спенсера<sup>33/</sup> опыт имманентен логике рассуждений, имманентен речи. Речь у Спенсера просто не отличается от опыта и становится ложной или истинной только сама собой – без всякого "другого отношения". Именно, она полагает себя ложной, приходя в противоречие с собой и считает себя истинной в противном случае. Милль, конечно, согласен со Спенсером в том, что противоречивые суждения неприемлемы в качестве истинных. Милль согласен со Спенсером и в том, что противоречие обуславливается предшествующим опытом. Однако, по Миллю, противоречие не просто содержит предшествующий опыт, но и требует для своего разрешения нового опыта, то есть выступает как парадокс, вводящий речь в "другое отношение" и дела <sup>ющий</sup> ее таким образом речью к истине. Мы видим, что за внешне незначительным временным различием "предшествующего опыта" и просто опыта, то есть "опыта сейчас" /см. второе возражение Милля Спенсеру/ лежит принципиальное логическое различие закрытой /Спенсер/ и открытой /Милль/ форм. Первое возражение Милля еще более очевидным образом имеет смысл спора открытой формы с закрытой – логика /речь/ у Милля обращается к опыту и, отвечая ему, с ним принципиально не сливается, всегда оставаясь по отношению к опыту в "другом отношении".

---

Если парадокс является необходимым условием речи к истине, естественно исследовать условия самого парадокса. Как возможен парадокс? Вопрос этот, однако, заключает в себе очевидную двусмысленность: парадокс в самом строгом смысле слова невозможен – по определению. Единственное, что остается – это исследовать условия, которые делают парадокс невозможным. Этот вопрос не бессмысленен наподобие предыдущего: парадокс по определению невозможен и можно попытаться найти условия, которые делают его таковым. Причем, так как нас интересует парадокс речи/ как условие речи к истине/, мы должны эти условия искать как отнесенные к речи. Общим условием парадокса речи является, очевидно, некое отношение к речи, которое делает речь невозможной и которое, конечно, должно быть "другим отношением", если мы ищем его всерьез и хотим высказываться к истине. Мы видим, что парадокс не предшествует речи к истине / пример с

Тертуллианом не должен быть истолкован в этом смысле/, но что речь к истине и парадокс существуют как условия друг друга .

Что означает, что парадокс является необходимым условием речи к истине? Значит ли это, что если мы хотим говорить к истине, мы должны каким-то образом пытаться удерживать парадоксы, смиряться с парадоксами, должны, поняв, так сказать, парадоксальность действительного, "умерить претензии разума" и искать интуитивную связь с этим действительным? Как раз наоборот! Признав парадокс хоть в малейшем отношении возможным, мы сразу уничтожаем его невозможность, то есть его самого. Случай парадокса – это тот самый случай, когда мы, пытаясь сберечь, теряем, а пытаясь потерять, сберегаем. Впрочем, вторая альтернатива /"пытаясь потерять, сберегаем"/ вовсе не столь однозначна как первая. Когда мы пытаемся разрешить парадокс и у нас это не получается, мы никогда не знаем – то ли это происходит оттого, что перед нами действительный /неразрешимый/ парадокс, то ли – просто оттого, что у нас не хватает ума разрешить головоломку. Более того, мы всегда обязаны предполагать последнее /недостаток ума/ и можем только тайно надеяться на первое /действительность парадокса/ – только предположение недостатка ума и всевозможные усилия по исправлению этого недостатка и разрешению головоломки дают нам хоть какую-то почву для надежды на действительность парадокса, а значит и на речь к истине. Строго говоря, мы не знаем, существует ли хотя бы один парадокс. Мы также не имеем права предположить, что существует хотя бы один парадокс и строить гипотетические рассуждения, основанные на таком предположении, так как предположив парадокс, мы бы допустили возможность парадокса, потеряв таким образом, всякую надежду на действительность парадокса. Единственное, что мы можем – это констатировать, что перед нами затруднение речи – апория. Далее, мы должны предположить эту апорию головоломкой, направить все усилия на ее разрешение, и именно эти усилия /в случае неудачи/ дадут нам основание надеяться на то, что перед нами действительный парадокс. Однако эта надежда никогда не должна перейти ни в уверенность, ни в предположение. Сказанное вовсе не означает какого-то самообмана речи. Предположим, мы хотим найти несгораемый предмет /несгораемый

в точном смысле слова/. Предположим, что мы уже имеем несколько предметов - кандидатов на то, чтобы считаться несгораемыми. Что мы будем делать, чтобы найти среди этих предметов действительно несгораемые или же убедиться, что среди них несгораемых нет? Конечно мы будем всеми доступными нам средствами пытаться их сжечь, надеясь при этом, что хотя бы некоторые из них не сгорят. Эта надежда может быть не тайной, но и вполне открытой - лишь бы она не давала нам повод обманывать самих себя и фальсифицировать результаты наших попыток. Единственное важное отличие этого примера от случая парадокса состоит в том, что кандидаты в несгораемые предметы мы предполагаем несгораемыми; мы можем, также, сделать количественную оценку вероятности этого предположения, зависящую от количества и качества проведенных испытаний - скажем, после определенной серии испытаний мы сможем утверждать, что данный предмет является несгораемым с вероятностью 0,99 и разница между этими 0,99 и единицей может иметь для нас очень мало значения.<sup>35/</sup> В случае парадокса, этот путь закрыт /мы не можем предположить парадокс/, и это означает, что несмотря на многочисленные попытки разрешения классических апорий /например, апорий Зенона/, мы по существу находимся в том же положении, что и наши предки, за тем незначительным исключением, что мы знаем несколько больше вариантов попыток решения этих апорий, которые, однако, ничего не говорят о действительности или недействительности парадокса /то есть о том, что перед нами - парадокс или сложная головоломка/. Здесь же мы должны уточнить наши слова о парадоксе небытия /см. стр.8/. Строго говоря, мы только констатировали апорию и

указали на некоторые неудачные попытки ее разрешения - и неправомерно говорили о парадоксе. Теперь мы можем оценить эти попытки /попытки разрешения апорий как таковые/ - они в высшей степени ценные, если имеют в виду

действительно разрешить эту апорию, то есть решить ее как головоломку, и эти попытки бессмыслены и представляют собой только бесплодное "multiplicatio essentiae "/"умножение сущностей"/, если они не подразумевают этой задачи, а призваны, скажем, только "двигать понятие".

Обратимся, наконец, к диалогике – философскому учению, развивающемуся В.С.Библером /Россия/ и группой его последователей.<sup>36/</sup> Один из тезисов диалогики состоит в том, что разнообразные исторические логические формы /"логики", "разумы"/, которые, согласно Гегелю уже давно / в историческом времени/ существуют только как "aufgehoben" /"снятые"/ в современных формах, на самом деле после соответствующего герменевтического ремонта /"актуализации"/ вполне могут служить для формулирования хорошо определенных апорий, в том числе и таких, которые не формулировались ранее или формулировались только случайно и не продумывались как таковые /"диалог разумов"/. Более того, нет вроде бы никаких оснований считать, что когда-нибудь эти исторические логические формы устареют настолько, что такой ремонт станет невозможным /если, конечно, производить его достаточно регулярно – в противном случае, может быть, например, начисто забыт язык, на котором представлены эти формы/. Здесь мы согласны с диалогикой, хотя мы и не придаем именно такому способу формулирования апорий, того исключительного значения, которое видит в нем диалогика, утверждая, что этот способ необходимо специфичен для современности и ближайшего будущего.<sup>37/</sup> Наше основное разногласие с диалогикой лежит дальше. На самом деле, диалогика говорит не об апориях, а о парадоксах.<sup>38/</sup> Диалогика принимает парадокс за чистую монету, что уничтожает, как мы показали выше, и парадокс, и надежду на парадокс, и надежду на речь к истине. Такое положение дел в диалогике не является результатом какого-то недосмотра, а обусловлено основным определением диалогики /"диалог разумов"/. В самом деле, чтобы попытаться разрешить апорию, нужно предположить, что перед нами простая /или сложная/ головоломка – и только такое предположение и может дать надежду на парадокс, если оно будет подкреплено усилиями по разрешению головоломки – то есть нужно, говоря словами диалогики, понять эту апорию как головоломку одной логики /"монологики"/, как противоречие собственной речи. Это диалогика категорически отказывается сделать, так как в соответствии со своим основным определением она всегда усматривает в апории парадокс, и за видимостью парадокса

ведь на

самом деле парадокса у диалогики нет, как его вообще нет "у кого-то" / - "два разума", "две логики". Если теперь вспомнить историко-логические штудии диалогики, то легко увидеть, что диалогика выступает как обычный историцизм - попытка связать исторически "различные разумы" посредством "диалога" в основе которого лежит некий парадокс и при этом сохранить абсолютную отдельность, "всеобщность" этих разумов; утвердить возможность "общения, но не обобщения" этих разумов, то есть утвердить невозможность логики в которой лежащий в основе диалога парадокс / видимость парадокса/ был бы апорией / мог бы быть предложен головоломкой с надеждой на действительный парадокс/ - не представляется убедительной.

Итак, что же у нас получается? Если надежда на парадокс / а значит и надежда на "другое отношение", на речь к истине/ возможна только при предположении, что никаких парадоксов нет, а есть только головоломки - а значит и при предположении, что противоречия речи суть простые оговорки, результат самооговаривания речи, и при предположении об отсутствии всякого "другого отношения" речи - то различаются ли - не феноменально, то есть по собственным претензиям, а по существу - открытые и закрытые формы?<sup>39/</sup> Другими словами, что означает надежда на речь к истине, так сказать, практически? Ведь ситуация, когда мы про какую-либо апорию сможем сказать, что она есть действительный парадокс, вводящий речь в "другое отношение" и значит делающий ее речью к истине, или хотя бы сможем предположить такую возможность с той или иной долей вероятности, абсолютно исключена. Как тогда надежда на речь к истине может иметь хоть какое-нибудь значение? Практическое значение надежды на речь к истине, обуславливающее действительное различие открытой и закрытой форм, состоит в направленности речи. Речь и в открытой и в закрытой форме пытается избавится от своих противоречий как от самооговорок. Однако, если избавиться от самооговорок не удается, то речь в закрытой форме предпочитет замолчать, в то время как речь в открытой форме будет только с большим энтузиазмом снова и снова пытаться избавиться от этих оговорок, так как эти попытки питают ее надежду на действительный парадокс. Если речи удается избавиться от

самооговорок в одной фразе, то в закрытой форме речь будет в дальнейшем произносить только эту фразу, в то время как в открытой форме речь будет произносить только другие фразы, так как имение эта фраза уже ничего не будет давать для ее надежды. 40, 41/

## Примечания

- I/ Мы пишем "аттрибут", а не "атрибут" так как такое написание соответствует латинскому "attributum" и передает этимологию этого слова: atribuere / при-давать/. Ср. также русские "аттракцион", "аттрактор", "аттестат".
- 2/ Конечно, можно и в этом случае получить регресс в бесконечность, говоря: я существую; истинно, что я существую; истинно, что истинно, что я существую ; и т.д., однако такой регресс не является необходимым следствием присутствия атрибута истинности при исходном предложении и при всех последующих, если мы допускаем, что каждое из этих предложений остается в "другом отношении" истинным и без того, что произнесено последующее. В общем виде: если атрибут истинности Б находится к речи А в "другом отношении", то при А/Б  $n$  раз/ присутствует атрибут истинности независимо от речи А/Б  $n+1$  раз/, где  $n = 0, 1, 2, \dots$ .
- 3/ Так как мы еще только ищем возможность речи к истине, наши определения открытой и закрытой форм несят сугубо предварительный характер.
- 4/ Термины "эмпиризм" и "рационализм" /ниже/ мы употребляем здесь в широком смысле, не уточняя их специальным образом.
- 5/ John Locke *An essay concerning human understanding*.
- 6/ То есть как простой сферы.
- 7/ По Локку, идеи возникают в человеческом уме не только посредством впечатлений от "внешних вещей", однако именно этот способ возникновения идей моделирует структуру открытости. Ср. критику интроспекции /другой источник идей по Локку/ у Канта / Auguste Comte *Course de Philosophie Positive* 1.1/
- 8/ Ayer (ed.) *British Empirical Philosophers. Introduction*
- 9/ J.St. Mill *System of Logic* b.1, ch.3, par.7, 8 "Body having now been finded the hidden external cause to which we refer our sensations.  
... Mind is their unknown recipient."
- 10/ Милль Система логики. пер. и вступ. статья П. Лаврова
- II/ Rene Descartes *Principia philosophiae*

I2/ Конечно, мы не хотим этим сказать, что интерпретация философии Декарта Спинозой - единственная возможная интерпретация.

I3/ Cf. " IX: Realitas objectiva nostrarum idearum requirit causam, in in qua eadem ipsa realitas, non tantum objective, sed formaliter vel eminenter, contineatur"; " Per eminenter intelligo, cum causa perfectius continet omnem realitatem effectus, quam effectus ipse; per formaliter vero, cum aequo perfecte illam continet." (Spinoza Renati Des Cartes Principiorum philosophiae. Axiomata)

Ср. " IX. Объективная реальность наших идей требует причины в которой та же самая реальность содержится не только объективно, но формально или эminentно.;" ; "Под эminentно/ содержащейся реальностью/ я разумею случай, когда причина содержит всю реальность эффекта более совершенным образом, чем сам эффект ; под формально /содержащейся реальностью/ я разумею случай, когда /причина и эффект/ содержат реальность одинаково совершенно."

/Спиноза Основы философии Декарта. Аксиомы/

I4/ Если  $A < B$ , то всегда найдется  $C$  такое, что  $A < C < B$ . Для рациональных или действительных чисел это так, для целых чисел это неверно.

I5/ См. Spinoza op.cit. p.I. t. II

15a/ Декарт предвидел такой вывод из своих рассуждений и спешил от него отмежеваться: " Et quia summas illas perfectiones, quas ideam habemus, nullo modo in nobis reperimus, ex hoc ipso recte concludimus eas in aliquo a nobis diverso, nempe in Deo esse..." ( op.cit. p.1, ch XVIII )

/"И поскольку те высшие совершенства, идею которых мы имеем, мы никаким образом в себе не находим, мы делаем вывод, что они существуют в чем-то /ком-то/ отличном от нас, а именно в Боге"/ Первоначала философии ч. I гл 18/ Наш анализ, однако, показывает непоследовательность Декарта в этом вопросе.

I6/ Открытие математики мы предполагаем обосновать в одной из последующих работ.

I7/ Риккерт Г. Философия жизни.

Важную роль в становлении "философии жизни" и особенно марксизма сыграла также философия Гегеля.

I8/ Собирательный образ, не являющийся непосредственным участником диалога.

I9/ Оппонентом Софиста является Элейский Гость, которого мы для краткости отождествляем с Платоном /что в принципе для наших целей несущественно/.

I9a/ „ἡ ἀρχή ἀντόδετον“ (Respublica 510b, cf. ibidem 511b&533d)

20/ То есть членов "σωτηρίας τοῦ τῶν ἀρχόντων νικηφόρου θεοῦ"  
— ло́ды"

(Leges 968b)

/"ночного комитета спасения"/, который по замыслу Платона должен был состоять из десяти человек.

20a/ "Σκοτῷκεν δή, περὶ τίνος ὅρα καὶ ϕάσιν ἔστοιτο τοῖς  
λογικούς" (Sophista 232c)

/"Посмотрим же о чем именно такие /люди/ обещают научить спорить"

"Софист" 232c/ ; 21/ Guthrie History of Greek Philosophy v.3

22/ Опираясь на европейскую эмпирическую традицию, "τὰ ἐν τοῖς λόγοις" можно было бы здесь перевести как "умозрительное" /в смысле - надуманное, непроверенное/, однако это привело бы к слишком большим двусмысленностям /прежде всего в связи с "теорийной" проблематикой у Платона/ и поэтому мы сохранили буквальный перевод. Впрочем, такой буквальный перевод оказывается для нас даже более выгодным, так как лучше отвечает терминологии, принятой в этой работе.

23/ Ср. перевод С. Ананьина: "Не является ли, дорогой Теэтет, необходимостью для многих из слушателей, когда по прошествии достаточного времени и достржании зрелого возраста они приходят в столкновение с действительностью и становятся вынужденными под ее воздействием ясно постигнуть существующее; не является ли необходимостью изменять приобретенные раньше мнения, так что малое окажется великим, легкое трудным и все пред-

ставления, образованные с помощью речей всячески переворачиваются фактами, имевшими место в их деятельности?" Главное, в чем мы не согласны с переводом Ананьина – это употребление переводчиком перфектных конструкций /"по достижении .. возраста", "...становятся вынужденными.. ясно постигнуть существующее"/ там, где у Платона никаких перфектных конструкций нет. Перфект во всей этой фразе употребляется Платоном единожды: *ἀκτεράρχων* / от *ἀκτέρω* / /"быть / становиться/ перевернутым"/.

Таким образом Платон подчеркивает, что "речевое" не просто колеблется и уточняется, а именно совершенно */perfecto* / переворачивается /и именно этот перфект Ананьев не передает/. Никакого, так сказать, положительного перфекта, который указывал бы на некий окончательный результат "столкновения с действительностью" /"ясно постигнуть существующее"/ у Платона нет. Отсюда понятно, почему мы использовали для перевода глагола *εφαπτω* его более широкое значение /в мед. залоге/ "соприкасаться /с чем-л./", "быть причастным /чему-л./" /мы перевели "иметь дело /с чем-л./"/, а не более узкое значение "постигать". К вопросу о соотношении оппозиций условного/безусловного и открытого/закрытого у Платона ср. также размышления Секста Эмпирика о том, является ли Платон "догматиком" или "скептиком". /Пирр. полож. 222/24/ Такого рода попытку разрешить парадокс речи к истине предпринимает Спиноза / op.cit. App., p.1 /. Саркастически заявляя: "Unde non satis mirari possum illorum ingenia subtilissima, qui medium quaesiverunt, non sine magno detimento veritatis, inter Ens et Nihil" /"Не могу надивиться утонченнейшему остроумию тех, кто во вред истине искал середину между Бытием и Ничто"/, Спиноза сам различает (*ens*) *Verbale* /"вербальное бытие"/ и (*ens*) *Rationis* /"rationальное бытие"/ . Рациональное находит свое выражение в вербальном, связывая различные "termini" /"термины"/ определенным образом, однако вербальное может существовать и без рационального – как случайный и произвольный набор терминов. Так " *Chimaera*" /"химеры"/, то есть противоречивые рациональные конструкции /вроде "круглого квадрата"/ не суть рациональные или хотя бы воображаемые существа /"neque in intellectu

*est neque in imaginatione* /, а суть " *praeter verbum nihil* "/ "слова и больше ничто"/. Это "ничто", звучащее как случайный оборот речи, явно выдает Спинозу, подспудно придающего здесь этим "пустым словам" смысл и бытия, то есть как раз "*medium inter Ens et Nihil*" , обеспечивающего возможность различения "необходимого" и "противоречивого" соединения "терминов".

Вся первая часть "Приложения" к "Основам философии Декарта" представляет собой попытку разрешить парадокс речи к истине. С одной стороны, Спиноза защищает по сути наш тезис /см. стр. I/: /I/ истинной не может быть какая-то вещь, но может быть только некое отношение чего-то к чему-то /"*convenientia ideae cum suo ideato* " - ср. наше "другое отношение"/ Квалификация данного вещества как "не истинного, а фальшивого золота", по словам Спинозы, ничего не говорит об этом веществе /кроме того, что оно - не золото/, а обусловлена только нашим ожиданием. Таким же образом, говорить о данном куске золота, что это - истинное золото, можно только "metaphorice" /"метафорически"/. С другой стороны, как мы уже сказали, Спиноза /2/ не допускает никакой "середины" между Бытием и Небытием. Пытаясь совместить эти два тезиса, Спиноза приходит к противоречиям, которые ему не удается разрешить. Прежде всего, он говорит, что " *Ens Rationis nullo modo ad entia revocari possint* " /"Рациональное Бытие не может быть отнесено к существам"/ наряду с "химерой". Здесь Спиноза разделяет Бытие и Рациональное, и это разделение крайне важно для Спинозы так как именно оно может обеспечить возможность говорить об истинности, если допустить, что Рациональное неким образом отвечает /относится к / Бытию. С другой стороны, как ~~затем~~ замечает Спиноза, делению /на Бытие и Рациональное/ здесь подвергается само Бытие, то есть Бытие делится на Бытие и Небытие, что противоречиво и значит незаконно: " *Male dividi Ens in Reale et Rationis ... (quia) dividunt enim Ens in Ens et Non-ens aut in Ens et modum Cogitandi*" /"Неправильно делить Бытие на Реальное и Рациональное /так как это равносильно/ делению Бытия на Бытие и Небытие или на Бытие и необходимый способ Мышления"/ .

По аналогичным причинам нельзя рассматривать деление Небытия на Небытие и Рациональное. Итак, Рациональное – это само Бытие или само Небытие. Последнюю альтернативу Спиноза даже не обсуждает – очевидно, она перечеркивает его собственные усилия. Тождественность же Бытия и Рационального означает, что "Si...res aliqua existet, necessario existet" /"Если какая-либо вещь существует, /она/ существует необходимо"/. Но как же тогда быть с истинностью в смысле "согласия идеи и идеата"? Как Рациональное будет чему-то отвечать, если оно есть Бытие и больше ничего нет /= есть Небытие/? Тогда Спиноза говорит, что "In Rerum investigatione entia Realia cum entibus Rationis non confundenda" /"При исследовании вещей не следует смешивать Реальные существа и Рациональные существа"/. То есть Реальное и Рациональное все же различаются, но не как различные "бытия", а просто как разные сущие. Однако, такое деление еще не спасает истинности. В самом деле, в каком смысле Рациональное может находиться "в согласии" или "в разногласии" с Реальным? Ведь любое "Рациональное существо равно как и любое "Реальное существо" необходимо как сущее. Тогда Спиноза говорит: иногда мы принимаем за Рациональное то, что на самом деле таковым не является, а есть только пустые слова, "химера" , "ens Fictum" /"Фиктивное бытие"/. Однако в отношении "слов" /"ens Verbale"/, немедленно возникают все те трудности, которые мы только-что преодолели в отношении Рационального: если Вербальное бытие понимать не как особое бытие, а просто как определенный род сущего, то это сущее необходимо как таковое, и в каком тогда смысле одни Вербальные сущие отвечают Рациональному /имеют смысл/, а другие – суть только "химеры" /бессмысленные наборы слов/?

25/ Этим путем идет Милль /op.cit. b1/ . Осмысленность речи Милль вслед за Гоббсом понимает как согласие речи с заключенной людьми ранее договоренностью об употреблении слов. Однако, для Милля такого рода согласием или несогласием дело не исчерпывается. " No person at bottom ever imagined that there was nothing more in truth than propriety of expressions; than using language in conformity to a previous convention." (ch5)

/"Никто в глубине /души/ никогда не представлял /себе дело так/, что истинность - это не более чем правильность выражений, не более чем использование языка в соответствии с принятой ранее договоренностью."/ гл.5//

И далее: " ...we reserved one class of propositions, which do not relate to any matter of fact, in the proper sense of the term at all, but to the meaning of names. Since names are entirely arbitrary, such propositions are not, strictly speaking, susceptible of truth or falsity, but only of conformity or disconformity to usage or convention; and all the proof they are capable of, is proof of usage; proof that the words have been employed by others in the acceptation in which the speaker or writer desires to use them." (ch.6)

/"Мы выделили класс предложений, не имеющих отношения ни к какому действительному положению дел, а только - к значению имен. Так как имена и соответствия имен их значениям /выбраны/ совершенно произвольно, такие предложения не подходят, строго говоря, под "истинность" или "ложность", но только - под соответствие или несоответствие принятому способу выражаться, то есть договоренности. Все доказательства, проводимые с помощью таких предложений суть доказательства принятого способа выражаться, доказательства того, что оратору или писателю нравится употреблять слова таким же образом, как их ранее начали употреблять другие."/ гл.6//

Итак, для Милля "круглый квадрат" является примером не неправильного /ложного/, а просто непривычного "соединения терминов" не имеющим никакого отношения к истинности и ложности./Впрочем, что касается терминологии, Милль как и Спиноза противопоставляет "Реальное" /" Real "/ и "чисто словесное" /"merely Verbal "/. однако "чисто словесными" у Милля оказываются уже, например, математические доказательства, а не только бессмысличные наборы слов./ Об истинности и ложности речи можно по Миллю говорить тогда, когда речь имеет отношение к действительному положению дел /"matter of fact "/ - тогда можно задавать вопрос о соответствии речи и фактов. Факт Милль понимает как ощущение вызванное "неизвестной внешней причиной " /см. прим. 9/. Милль в отличие от Спинозы

заранее предполагает "другое отношение" / отношение логики к фактам/ и потому проходит мимо тех противоречий с которыми сталкивается Спиноза. В самом деле, на чем основано различие ощущений и логики? С одной стороны, когда мы логически рассуждая говорим об ощущениях, ощущения уже суть нечто логическое. С другой стороны, логика сама есть факт /ощущение/. Если нет, значит мы не ощущаем, что мы мыслим и опять-таки не можем различить, когда мы мыслим, а когда чисто пассивно ощущаем "внешнее". /Ср. спор Локка с Декартом по вопросу о том, всегда ли мыслит человек или не всегда /Locke op.cit. /, а также критику В.Соловьевым "cogito, ergo sum"

/В. Соловьев Первое начало теоретич. философии гл. XI-XXI //

Ниже мы в общем виде покажем, что предположение "другого отношения" означает окончательный отказ от "другого отношения" и от речи к истине.

26/ Заставив "gehen zu Grunde"

27/ Tertullianus Adversus Praxeas

28/"Plane nihil Deo difficile. Sed si tam abrupte in praesumptionibus nostris hac sententia utamur, quidus de Deo configere poterimus, quasi fecerit, quia facere potuerit. Non autem quia omnia potest facere, ideoque credendum est illum fecisse, etiam quod non facerit. Sed an fecerit, requirendum." (ibid.,X)

/" Ясно, что Богу ничто не трудно /сделать/. Однако, если бы мы стали использовать это утверждение в своих предположениях, то мы смогли бы / с полным правом/ придумывать /произвольным образом/ что якобы Бог ничто сделал /и считать свои суждения правильными уже / на том основании, что /Он/ мог /это/ сделать. Но /только/ на том основании, что /Бог/ все может сделать, /вовсе/ не следует верить /равным образом/ как в то, что /Он действительно/ сделал, так и в то, чего /Он в действительности/ не делал. Требуется /установить/, что /на самом деле/ сделал /Бог/"/

29/ От современника можно, напротив, ожидать возражение, что-де только обращенный разум и есть разум, однако для христианской традиции характерно именно противопоставление разума как закрытой формы и веры как открытой.

30/ Tertullianus Adversus Gnosticos ,XI

31/ Mill op.cit. b.1 ch.7

Отождествление Бытия и Рационального Спинозой /прим.24 / утверждает по сути эту же точку зрения, противоречащую, как мы показали в прим.24 пониманию истинности как "согласия идеи и идеата" Покажем отдельно на примере Спинозы /ср. cit./, что такая точка зрения необходимо связана с закрытостью. " Incipamus igitur ab Ente, per quod intelligo (:) Id omne, quod cum clare et distincte percipitur, necessario existere, vel ad minimam posse existere, reperimus. Ex hac autem definitione...sequitur, quod Chimaera...nullo modo ad entia revocari possint. Nam Chimaera ex sua natura existere nequit. ..nomine Chimaerae ... intelligatur id, cuius natura apertam involvit contradictionem."

/"Итак, начнем с Бытия, под которым я разумею все то, что при ясном и отчетливом восприятии представляется необходимо существующим или как минимум возможно существующим. Из этого определения...следует, что химера не может быть отнесена к существам. Ибо химера по своей природе не может существовать. ...химерой..я называю то, природа чего заключает очевидное противоречие."/

Итак, оказываются возможными три случая: 1/ вещь необходимо существует, или, другими словами, ее сущность влечет существование; 2/ вещь существует только в возможности, то есть ее сущность не решает вопрос о ее существовании; 3/ вещь необходимо не существует, то есть ее сущность влечет несуществование /химера/. При ближайшем рассмотрении оказывается, что к случаю 1/ относится только одна вещь, именно Бог /Его сущность влечет за собой существование по ансельмову доказательству - см. стр.3-4/. Случай же 2/ на самом деле сводится либо к случаю 1/, либо к случаю 3/. Для такого сведения нужно рассмотреть не только данную вещь, но и причину ее существования, находящуюся в окружающих данную вещь других вещах /ведь ее собственная сущность не решает вопрос о ее существовании/ - на самом деле нужно принять во внимание наряду с данной вещью все окружающие ее вещи, то есть вообще все вещи, вообще Все, то есть, по Спинозе, Бога. Говоря

языком теологии, для выяснения вопроса о существовании некоторой отличной от Бога /конечной/ вещи нужно понять эту вещь как Божие творение. Итак, "essentia (&) .. existentia ... tamen non nisi Ratione distinguuntur" /"сущность и существование разделяются только Рациональным"/ тогда как "в себе" это одно и то же/, и "Possibile et Contingens esse tantum defectus nostri intellectus" /"Возможное и Случайное суть только дефекты нашего интеллекта"/, а на самом деле, конечно "Si ... res aliqua existat, necessario existet; sin minus, impossibile erit ut existat." /"Если какая-либо вещь существует, она существует необходиимо; иначе, она не могла бы существовать."/ Однако этот вывод заключает в себе очевидные двусмысленности. Как понимать "дефект нашего интеллекта"? Совсем лишенным "дефекта", очевидно, может быть только максимально совершенный, то есть Божественный интеллект, поэтому, если "мы" не совпадаем с Богом, этот дефект есть существенное определение "нас", то есть нечто необходимое. Но тогда какой, так сказать, человеческий смысл имеет "si ... existat, necessario existet"? Может быть "мы" являемся потенциально всеведущими, максимально совершенными /т.е. Богом/ в возможности, то есть речь идет о дефекте, который должен быть исправлен /или по крайней мере - исправляем/ в процессе постижения Божественной необходимости? Однако, так как возможность есть несовершенство, "максимальное совершенство в возможности" есть "несовершенное максимальное совершенство", то есть "химера", противоречивая конструкция. Получается, что "возможное" и "случайное" - просто неудачные обороты речи и на самом деле никакого "дефекта интеллекта" у нас нет, то есть "мы" уже есть Бог /Все/ и любое "другое отношение" для нас исключено.

32/ Ср. у Лейбница: "Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse" (Нouveaux essais sur l'entendement humain) /"В интеллекте нет ничего такого, чего не было бы раньше в чувствах, не считая самого интеллекта"/

33/ В рассматриваемой полемике. *Слл 39/ислн 37*

35/ Впрочем, такие оценки в свою очередь только вероятностны. Здесь мы

имеем дело с известной трудностью т.н. "классического" определения вероятности. Вероятность выпадения орла при подбрасывании монеты  $\approx 1/2$  если монета симметрична/ нельзя считать равной пределу последовательности, членами которой являются отношения количеств выпадений орла к общему числу бросаний, произведенных на данный момент, так как эта последовательность не имеет предела в обычном смысле слова - нельзя назвать уже число бросаний достаточное для выпадения хотя бы одного орла. Можно только утверждать, что вероятность того, что очередной член указанной последовательности лежит в заданной окрестности  $1/2$  увеличивается с увеличением номера члена.

- 34/ Таким образом, куновское описание науки как "puzzles' solving" ( T.S.Kuhn The structure of scientific revolutions) вовсе не делает науку бессмысленным или обусловленным посторонними целями мероприятием.
- 35/ Мы здесь не предпринимаем систематической критики диалогики, а затрагиваем только один существенный /как для нас в этой работе, так и для самой диалогики/ ее аспект. Впрочем, диалогика на сегодняшний день сама не имеет систематической формы.
- 36/ В этом тезисе легко усмотреть гегелевское "снятие", хотя спор со "снятием" и составляет существенный пункт диалогики.
- 37/ Там, где мы излагали позицию диалогики нужно везде заменить слово "апория" на слово "парадокс", чтобы получить ее собственные утверждения.
- 38/ Здесь мы должны, конечно, уточнить приведенные на стр.2 определения открытой и закрытой форм. Теперь мы понимаем под открытой формой философскую речь, надеющуюся на "другое отношение" /на речь к истине/ и под закрытой формой - философскую речь в другом случае.
- 39/ В связи с новым определением открытости мы должны переосмыслить и приведенные выше квалификации конкретных философских речей как открытых или закрытых форм. С этой новой точки зрения можно сказать, что эмпиризм, предполагая "другое отношение" так сказать неправильно распоряжается своей надеждой на речь к истине, переводя эту надежду в предположение и тем самым эту надежду окончательно для себя закрывая, не получая, ко-

нечно, и "самой" речи к истине. Следовательно, в смысле нового определения открытости эмпиризм / у Локка и Милля/ является не открытой, а закрытой формой. Напротив, рационализм Спинозы in op.cit. /, "открыто" бывающее над разрешением апории речи к истине, представляется теперь открытой формой. Квалификация спора Платона с софистами/ в "Софисте"/ как спора открытой и закрытой форм остается неизменной.

41/Укажем на один дополнительный результат наших рассуждений. В самом начале работы мы нашли, что употребление атрибута истинности, удовлетворяющего аксиоме:  "Если А истинно, то "истинно, что А" тоже истинно" невозможно, если речь, к которой прилагается этот атрибут не есть речь к истине. Другими словами, эта аксиома возможна /как предположение/ если возможна /предположена/ речь к истине. Но как мы показали в работе, речь к истине не может быть предположена. Следовательно утверждение "Если А истинно, то" истинно, что А" тоже истинно" не может быть выдвинуто в качестве аксиомы /т. е. оно внутренне противоречиво/ Ср. так называемый "парадокс третьего человека".