

### Источники и литература

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. – М., 1995.
2. Гуторов В.А. Современные концепции гражданского общества // Гражданское общество в России: стратегия и тактика формирования. – СПб., 2002.
3. Карнаух В.К. Россия и глобальное гражданское общество // Стратегия формирования гражданского общества в России. – СПб., 2002.
4. Общая и прикладная политология. Под общей редакцией В.И. Жукова, Б.И. Краснова. – М.: МГСУ, 1997.
5. Фливиберг Б. Хабермас и Фуко: мыслители для гражданского общества // Вопросы философии. – 2002. – № 2.
6. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М., 1992.

**Рыскельдиева Л.Т.**

### ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА

Данная статья имеет *целью* выявление специфики философских текстов. Задача её выявления имеет большое значение для современной истории философии, понятой в качестве практической герменевтики. *Актуальность* постановки вопроса о практическом статусе историко-философской дисциплины, о герменевтике философских текстов с точки зрения практической (моральной) философии – весьма типичный для философской атмосферы Украины феномен. Отраден факт того, что именно здесь практическая философия европейского типа в последние годы развивается органично и самобытно. В этой связи укажем на существование киевского «Центра практической философии» и его регулярное издание «Практическая философия», выходящее с 1999г. *Предмет* рассмотрения данной статьи – текст практической философии в контексте *идеи полноты философского дискурса, её задача* – выявление специфики текста практической философии и осмысление методологической роли *философской деонтологии*.

Со времени общеизвестного «поворота к языку», осуществленного в XX веке и аналитической и герменевтической философией, язык занял место объективной реальности или бытия, а текст – предмета познания или объекта исследования. В каком бы свете ни рассматривалось пресловутое «практическое значение» философии и «общественно-историческая роль» философа, собственно философская деятельность, в конечном счете, во все времена всегда была связана с текстовой деятельностью, а чтение и письмо всегда были основными занятиями философа. Начиная со странствий души в диалогах Платона, «феоретических» размышлений Аристотеля, поучений древнеиндийских мудрецов, у ног которых собирались ученики, и строгой герменевтики слов Будды в энциклопедии Васубандху, воплощением всех философских поисков оказывался письменный текст – результат «одевания» мыслей в одежду букв и «снятия покровов» в процессе их осмысления читателем. «Осмысленный текст» есть топос философского творчества и «рабочее место» философа, он же – единственный путь саморефлексии. Именно поэтому есть непроходимая грань между текстами культуры, в отношении которых возможны любые аналитические, деконструктивистские и грамматологические процедуры, и философским текстом, любая операция с которым неизбежно влечет за собой ответственность оперирующего. Тексты культуры (поэзия, театр, музыка, религия и др.) создаются как её выражение, воплощение в культурных формах, так или иначе структурирующих так называемую «текстуру», материал жизни и опыта человека, личности, этой культуре принадлежащей и на языке этой культуры выражающейся. Мифопоэтический, народный, популярный, анонимный слой культурного текста неизбежен и нормален, но представить себе «философский фольклор» или анонимный философский трактат нельзя (хоть и «Псевдо-», но всё-таки Дионисий!). Автор – и написанного и прочитанного текста здесь главное действующее лицо и текстопорождающий механизм, анонимными в мире философии могут быть только анонимки.

Бессмысленны ли словосочетания «философская литература» и «философская поэзия», каков их статус в философском текстовом пространстве? Очевидно, маргинальный, пограничный и тем самым весьма значительный, ибо «топос маргинального» есть то место, откуда может начаться процесс осмысления, то есть собственно философское творчество. Кто лучше О.Мандельштама выразил проблему телесности: «Дано мне тело, что мне делать с ним, таким единым и таким моим?» Кто М.Пруста показал феномен времени? Кто лучше Ф.М.Достоевского обозначил пропасть между сущностью и существованием? Кто лучше Дж.Джойса погрузил в микро-мегамир? Поэты и писатели становятся философами тогда, когда им удалось пережить и осмыслить метафизический опыт, но когда дисциплинарно они не встроены в философскую культуру или определенную философскую традицию. Художественные средства бывают востребованы философами тогда, когда, пережив метафизический опыт и будучи конечным, телесным существом, они не оставляют надежды на создание адекватного метафизического текста, используя замену интеллектуальных построений на чувственно-образные с помощью метафор.

Таким образом, принципиальное отличие философского текста от поэтически-художественного обна-

руживается на пределе интеллектуальных возможностей, на «границе» мира физически-культурного – в зоне метафизики, а собственная специфика философского текста открывается после ответа на вопрос «что есть метафизическое?»

Метафизика в XX веке прочно обосновалась на месте ответчика в суде истории философии – что только не вменялось в вину «феоретическим» рассуждениям о сверхреальности! Призыв, высказанный автором «нового Заратустры» (метафизика – это «недоносок» и «недонаука», пишет Ф.Ницше в «Сумерках кумиров»), был подхвачен и расцвечен разными нюансами вины и ответственности, которые вылились в логофобию, логомахию, мизологию и мизантропию современной «новой философии». На этом фоне антиметафизические устремления классического новоевропейского сциентизма кажутся лишь вежливыми реверансами (Т.Гоббс, например, сравнивает метафизику с Эмпусой, греческим мифологическим чудовищем из окружения Гекаты, которое увлекает свои жертвы, принимая облик либо прекрасной девы, либо страшного призрака [1, с. 69]). Однако, как это ни странно, во второй половине XX века отмечена попытка реабилитации и реставрации метафизики именно со стороны аналитической философии (например, П.Стросон и У.Куайн). Именно поворот к обыденному языку, совершенный в рамках аналитической философии поздним Л.Витгенштейном, позволяет нынче начать реабилитацию фигуры «метафизического умолчания» – того, о чём нельзя высказаться ясно. Напротив того, гуманитарно-герменевтически ориентированная философия XX века оказалась вне метафизики, в основном, по причине феноменологии, пытавшейся сделать из усмотрения сущности строгой науки и с разработанными технологиями редукции физического. Судя по всему, однако, все возможные апологетические по отношению к метафизике процедуры будут безуспешными, если сохранятся 2 основные предпосылки: 1) поиски необходимости метафизического знания, мысль о прагматических ориентирах его реконструкции и каких-либо функциях; 2) сохранение дисциплинарной встроенности метафизики в корпус философского знания, мысль о метафизике как о некоем «разделе» философии. От подобных ориентиров аристотелизма, возрождение которых нельзя прогнозировать, но нельзя и избежать, радикально отличается отношение к метафизике М.К. Мамардашвили, философское творчество которого никогда не было ни строго дисциплинарным (ср., например, его лекции о Прусте), ни лишенным методологической определенности (ср., например, «Классический и неклассический идеал рациональности»). С одной стороны, он понимает под метафизикой не только познание высших принципов, первоначал бытия, но и, что главное, то условие, при котором возможно это познание («экзистенциальная методология»), с другой стороны, он утверждает произвольность акта метафизической рефлексии, его неангажированность целями и потребностями, встроенность в судьбу философа в качестве уникального события («метафизика апостериори»). Другими словами, его метафизика – это такая сверхопытная добавка к знанию, обнаружение которой есть уникальный экзистенциальный акт, делающий человека философом – метафизический акт, первичный по отношению к философскому опыту, но описание которого неизбежно требует таких метафор как «пробуждение», «страх», «смерть». Для описания неизбежных следов метафизического опыта в философском тексте мы используем метафору *тигеля*. Первое значение этого слова (прочный сосуд для плавки и варки) указывает на «прочность» как величину-величине души философа, её здоровье и целостности, что есть условия сохранения полноты жизненного опыта, нормальности и вменяемости, способности к самоанализу. Прочность тигеля подобна кантовской «спонтанности» или самостоятельности мысли, в отличие от реактивности, позволяющей выдерживать, длить, расширять до размеров всей души «экзистенциальные аффекты» или страсти, переплавляя их в дух. Второе значение слова – плита печатного станка, которая прижимает бумагу к печатной форме, буквам, фигурам, знакам и силой своей тяжести производит текст. Если уподобить метафизический опыт тигелю, то что будет представлять собой метафизический текст, каким образом можно выразить метафизический опыт, вместить метафизическое содержание в связную совокупность осмысленных суждений? Возможно ли суждение на основе метафизического опыта? Ответ: нет, оно невозможно. Не может быть логически корректного метафизического текста. Если суждение связано с единством, связностью опыта, если это единство осуществляется в актуальности мысли, то время остается непреложным условием мышления. Допущение другого, второго, неисчислимого, внутреннего (проходящего через нас) времени, из которого мы никогда не можем быть выделены, относится к *Homo metaphisicus* как носителю «чистого» метафизического опыта, тогда как вербализация мыслительного опыта предполагает *Homo naturalis* с конкретностью менталитета, языка и культуры. Логическая некорректность и даже невозможность чистого метафизического текста хорошо эксплицирована аналитической традицией, антиметафизической по стилистике и интенции. Чистый метафизический текст действительно «пуст», его смысл – «шуньята» Нагарджуны, показавшего невозможность использования никаких, даже доктринальных по происхождению, сакральных понятий для адекватной вербализации метафизического состояния. Их пустота обнаруживается именно в момент связи их друг с другом, при использовании необходимого лингвистического инструментария. Каждое из метафизических понятий-слов показывает свою «пустотность», попадая в высказывание, семиотическая осмысленность которого должна обеспечиваться тем, что в качестве понятий в нем фигурируют имена, то есть слова, которые что-то называют. Однако, метафизические слова – это не имена, или, точнее, не совсем имена, ибо у них есть содержание (мой метафизический опыт), но нет объёма (непредметный). Чистый метафизический текст, таким образом, стремится к самоорганизации по аналогии с текстом предметного мышления, как если бы непредметная мысль имела бы свое «что»: если «вера», то во что? если «абсолют», то какой? если «смысл», то в чем? если «разум», то зачем? И др. Содержание этих слов вмеща-

ет в себя мой метафизический опыт и состояние неинструментального разума – Homo naturalis не имеет ни возможности, ни права выносить суждения из метафизического топоса. Именно к этому индивиду и его «неправовому» мышлению обращается Л. Витгенштейн, когда просит молчать о том, о чем нельзя сказать ясно.

Если уподобить метафизический опыт тигелю, то что означает его тяжесть и сила, с которой осуществляется давление на форму и бумагу? Как сказывается себя реальность метафизического опыта? Возможна ли осмысленная связь высказываний на его основе? Ответ: нет, невозможна, но непременно *должна быть*. По отношению к метафизическому опыту не работает механизм вытеснения, его нельзя забыть, но и нельзя вспомнить, пере-жить. Можно только добровольно отказаться на него «отвечать», снять с себя ответственность, в процессе самотрансформации остановиться на собственной «поверхности», созерцая её, по выражению Ж.Делёза, как «событие-эффект» Но если приложить усилия и попытаться осуществить должное, то есть сопряжение Homo naturalis и Homo metaphisicus, предметное и непредметное мышление, «пустоту» и осмысленность, если реализовать стремление к полноте философского дискурса, то результатом будет текст практической философии, а автор такого текста будет естественный индивид, но преобразованный метафизическим опытом – Homo moralis. Он призван осуществить герменевтически тонкую работу по «переводу» слов из метафизического топоса в языковую реальность. Деликатность процесса «перевода» потребует «укрыть» преимущественно «открытые» корневые образования всеми доступными флективными способами. Тогда «смысл» превратится в осмысленность (жизни), «абсолют» в абсолютность (принципов), «вера» станет уверенностью (в себе), «разум» - разумностью и др.

Таким образом, специфика текста практической философии может быть определена через *идею полноты философского дискурса*, включающего в себя, в соответствии с кантианской традицией, три части, три типа текстов: теоретической философии всегда соответствует всегда вербальный текст, метафизическому опыту соответствует никогда не могущий быть вербальным метафизический текст, практической философии соответствует текст, который должен быть вербализован. Практическая философия в нашем понимании начинается с рефлексии «должного» и всех связанных с ним коннотаций, а необходимой основой практической философии может стать деонтология, которая может сыграть ту роль, которую в теоретической философии играет методология. Понятно, что такая постановка вопроса возможна только в рамках кантианской традиции моральной философии, которую следует отличать от праксеологии как раздела теоретической философии, связанного со всем её корпусом прежде всего идеей «техники» в самом широком смысле и её экспликациями в разных областях сущего (см., например,[2]).

Интересующий нас текст практической моральной философии отвечает на кантовский вопрос «что я должен делать?» и поэтому всегда имеет нормативный характер, даже если нормативность в тексте присутствует лишь имплицитно. Интеллектуальное творчество философа, воплотившего полноту философского дискурса, не всегда даёт возможность чёткого разграничения работ теоретического от работ практического характера, однако, обнаружение деонтологического по происхождению нормативного аспекта возможно, и с нашей точки зрения, может считаться одной из целей практически ориентированной истории философии. Такая философская дисциплина, соединяя в себе приемы и аналитической (лингвистической) философии и философской герменевтики, то есть стремясь и к знанию и к пониманию смысла текста, сможет выявить основы, на которых осуществляется и чтение и написание философского текста.

Основы *философской деонтологии* в целом заложены, разумеется, И.Кантом и его «Критика практического разума» в этом смысле является абсолютно автономным её образцом. Складывается такое ощущение, что вся послекантовская критика моральной философии вызвана именно этой автономностью и самодостаточностью, которая в наибольшей степени выразилась в его учении о долге. Долг у Канта становится носителем императива, когда свободная воля формулирует свой собственный закон, он же становится источником ригоризма и аскетизма, когда автономия И.Канта как автора текста рассматривается как посягательство на автономию моей воли, то есть воли Другого, то есть воли читателя. Текст «Критики практического разума», понятый как текст, в котором Кант сформулировал императив как максимуму И МНЕ, будет отличаться от того же текста, понятого как текст, в котором Кант сформулировал максимуму себе. Другими словами, если вопрос «что я должен делать?» принадлежит И.Канту как Homo naturalis, то ответ должен принадлежать ему же, но в ипостаси Homo moralis. Такая герменевтика сохранит полноту кантовского дискурса, снимет с неё обвинения в навязчивом морализаторстве, санкционирует кантовский ригоризм (к себе) и даст действительное моральное обоснование права.

Собственно *деонтология* как термин и как своеобразное учение о морали принадлежит, как известно, Дж.Бентаму, который почти одновременно с И.Кантом, но независимо от него сформулировал иной вариант учения и должном. Текст его «Деонтологии», критический и аналитический по стилистике, есть, по сути дела, полное развенчание самой идеи долга и морали, основанной на долженствовании. Выражения «должен» или «не должен», утверждает Бентам, следует употреблять только с одной целью – чтобы навсегда исключить их из словаря этики [3]. Осуществляя, в отличие от Канта, правовое обоснование морали, в каждом моралисте, мнящем себя законодателем или наставником других, он видит прежде всего узурпатора. Редукция долженствования к сфере интересов, добра к пользе, ликвидация оппозиции счастья и добродетели (чувств и разума), резкая критика моральной ценности жертвенности могут, конечно, вызвать сильные возражения (особенно у русскоязычных читателей (см., например,[4]). Однако, несомненно одно – в орбиту рефлексии И.Бентама попал и он сам как рассуждающий о морали и автор деонтологического

текста. Критика учителей, желающих своими советами осчастливить человечество, сочетается в его тексте с самоиронией и вежливостью по отношению к читателю. Благожелательность (benevolence) как главная добродетель, которую можно проявить по отношению к другому, делает его текст, во-первых, адресным, обращенным к тем, «кто чувствует, что расположен принять его услугу (service)»; во-вторых, лишенным назидательности. Он сравнивает себя с разведчиком-следопытом (scout), который взялся составить проект возможного будущего и предлагает его другим людям, дабы они с пользой для себя могли воспользоваться его расчетами и анализом в своих намерениях достичь счастья и избежать страданий.

Странно, что в истории философии, Дж.Бентам остался только как родоначальник утилитаризма, а его профессионально-этические соображения были восприняты в другом дискурсе. Существуют традиции медицинской и юридической деонтологии, так или иначе восходящие к Бентаму и считающиеся необходимыми дисциплинами в корпусе наук, имеющих отношение к коммуникативной сфере (врач – больной, юрист – клиент и др.). Современная коммуникативная философия, имеющая выраженный коммуникативный аспект, в полной мере воплощенный и в текстовой деятельности (автор – читатель) не может обойтись без философской деонтологии. История философии как герменевтика текста Другого, связанная с оппозицией «автор-читатель», приобретет деонтологическую определенность своего коммуникативного аспекта только при учёте адресности текста и тех метафизических оснований, которые этот текст позволяет выявить. Их сочетание должно дать возможность сформулировать цель текста практической философии – цель, которая не будет свидетельствовать ни об ангажированности философа, ни о гетерономности нормативов, содержащихся в тексте, ибо должна быть результатом авторского самоистолкования. Цель, преследуемая практической, то есть моральной историей философии, по нашему разумению, может быть понята при учёте адресности текста, взаимообращенности автора и читателя и их (его) автономии при полноте философского дискурса.

В современной западной философии хорошо видны 2 основные линии-тенденции-традиции, берущие своё начало, во-первых, в трактатно-созерцательной деятельности греческих натурфилософов и, во-вторых, в агонистически-диалогическом вопрошании Сократа. Если в первом случае адресность не предполагается вовсе, а автор теоретического трактата, проникая в «природу вещей», просто выражает свои мысли на бумаге, то во втором, можно сказать, она присутствует в виде инверсии, когда Сократ, трикстерствуя и делая вид, что интересуется мнением собеседника, сам навязывает ему своё. Огрубив, но не искажив смысла, можно сказать, что «теоретический» эстетизм нынче воплощается в текстах аналитической философии, а игра в многосмысленность – герменевтической. При этом следует признать, что аналитической традиции свойственна здоровая доля критицизма по отношению к тексту Другого, ясность и прозрачность написанного, высокая степень редуцированности текстов, их свобода от «шума и ярости» жизни. Однако, следует признать неизбежную их монологичность, порой граничащую с «аутизмом», пусть даже и гениальным: «то, что солипсизм подразумевает, совершенно правильно...» (Витгенштейн). Герменевтическая (в самом широком смысле) философия преодолела агрессивность и критицизм по отношению к Другому, приобрела установку на понимание и «герменевтическую воспитанность» (Гадамер). Однако, и здесь мы сталкиваемся с завуалированной формой эгоцентризма и безразличия к Другому, ибо главной целью герменевтического процесса, в конечном счете, признается самопонимание как смысл «герменевтического круга». Кроме того, утверждение принципиальной двусмысленности текста приводит не только к герменевтике текста, но и к герменевтике автора, которая в союзе с психоаналитическими процедурами становится совершенно нелегитимной – у философских текстов автор всегда есть и его согласие на сеанс «герменевтической терапии» обязательно.

Возможно ли соединение двух противоположных тенденций? Невозможно, а главное, бессмысленно, ибо они уже соединены смыслом, осмысленностью, то есть философией, которая и создаёт коммуникативную ситуацию. Нормативное «априори коммуникативного сообщества», по К.-О. Апелью, обосновывает этику аргументации: кто хочет понять, тот должен разделить ответственность за философскую деятельность, цели и ход аргументации. В этом свете история философии, основанная на искусстве читать и анализировать философские тексты, проясняется как коммуникативная деятельность (чтение и письмо), ангажированная осмыслением (я могу понять тебя...), которое прорывает герменевтический круг и прерывает монолог (...если ты хочешь быть понятым), освобождая коммуникацию как от аналитической агрессивности и глухоты к Другому, так и от герменевтической многосмысленности и невразумительности. Глухота-надменность, как и насильственная интерпретация есть не что иное как модификации насилия по отношению к тексту Другого, а тезис Э. Левинаса о присутствии в европейской философии «онтологии войны» в этом свете звучит неожиданно уместно. Деонтологическая компонента философской деятельности («чтение-письмо»), думается, поможет избавить философию от агрессивности стилистики и дать необходимые ориентиры на пути к интеллектуальной и, в конечном счете, культурной *ахимсе*-ненасилию.

Таким образом, специфика философского текста, по нашему мнению, может быть определена, во-первых, как деонтологическое по происхождению требование определения его дискурсивной топологии и соответствующей адресности (требование к автору). Во-вторых, это требование усилия по реализации деонтологической презумпции понятности и осмысленности Другого (требование к читателю). Реализация этих требований может обеспечить появление методологической перспективы в виде столь актуального для нашего агрессивного мира интеллектуального ненасилия как специфической цели практической философии.

**Источники и литература**

1. Гоббс Т. Основ философии часть первая. О теле./ Т.Гоббс.Сочинения в двух томах.– Т.1. – М.,Мысль, 1989.
2. В.Гьосле. Чому техніка стала ключовою філософською проблемою? / Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – К.,2003.
3. Bentham J.Deontology together with a Table of the Springs of Action and the Article of Utilitarianism. – Oxford, Clarendon Press, 1983.
4. Примечания к «Деонтологии...» Бентама Н.А.Серно-Соловьёвича. // Вопросы философии. – 1984. – №7. – С.128–141.

**Товарниченко В.А.****СОВРЕМЕННАЯ ФОРМА НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

Поводом для написания статьи послужила неадекватность современным реалиям антисциентических представлений постмодернистов, принижающих роль науки.

В традиции постмодерна все есть текст, и тексты, построенные в парадигме научной рациональности, вовсе не обладают каким либо приоритетом. "В сознании постмодернистов рациональность – это самая амбициозная традиция Запада, которая возвеличена сообществом новоевропейских метафизиков" [5, с. 20].

Возникнув сначала в русле художественной литературы и архитектуры, постмодернизм, в котором выражается протест против элитарности, присущей модернистскому искусству, затем распространяется на философию, религию, науку. Часто авторы, пишущие в русле постмодерна, относят к модерну классическую науку [См. подр. напр. 10, с.85- 86 ].

Неприятие науки и научной рациональности, которое получило свое развитие в постмодернизме, уходит корнями в Новое время, когда возрастающая роль классической науки вызывала культурную напряженность, являясь причиной неустойчивого положения науки в обществе. "...Она (наука В.Т.) заставила героически принять безрадостные последствия рационализма, она же вызвала и яростное неприятие, движение иррационалистов" [8, с. 22.].

Проблемой роли информационных технологий, науки и рациональности в ситуации постмодерна занимались Абрамов С.А., Делокаров К.Х., Зима Е.В, Йолон П.Ф., Крымский С.Б., Курош А.Г., Лук'янець В.С., Парохонский Б.А., Планк М., Пригожин И., Пярнпуу А.А., Ратников В.С., Свицерский В.И., Старостин Б.А., Стенгерс И., Холтон Дж., Шелест А.Е., Эйнштейн А., и др.

Представители постмодерна пытаются создать иллюзию отсутствия принципиального различия между знанием и незнанием, между истиной и ложью, между наукой, ненаукой и псевдонаукой. Атака постмодерна на научную рациональность во многом связана с претензией классической науки и науки времен Эйнштейна – Бора освоить мир в тех формах рациональности, которые так удобно служили людям на протяжении конца XVIII – начала XX веков и сопровождалась открытиями и изобретениями эпохального характера. Но оказалось, что этих форм рациональности недостаточно. Начиная с середины XX века действует новая форма научной рациональности, – "информационная, компьютерная рациональность", общие черты которой в сравнительной характеристике с рациональностью прежней науки приводятся ниже. Новая рациональность захватывает не только науку, но практически и все прочие сферы активности людей. Справедливо говорить об экспансии информационной рациональности. Мы живем в ее эпоху, способствуем ей, являемся участниками этого процесса. Все, что не охватывается этим процессом, остается в тени, вне истории, на обочине прогресса.

**Цель статьи** – сравнительный анализ рациональности классической науки и науки вплоть до середины XX века с рациональностью современных научных технологий.

**Задача статьи** – показать возрастание роли науки и научной рациональности в современной культуре, проникновение критериев современной научной рациональности в соседние области: политику, юриспруденцию, литературу, искусство, – но в новой форме.

Классическая наука создает свой мир рациональности. Ее главное представление состоит в том, что если правильным образом задать природе вопрос, то принципиально возможно найти способ разрешить головоломки. Наука похожа на игру, в которой невозможно предугадать результат, но само его наличие подразумевается. Для классической науки языком, на котором ученый разговаривает с природой, является математика. Задача считалась решенной, когда для нее получена математическая формула. Потребность в решении практических задач приводит к интенсивному развитию математики. Для описания реальных процессов недостаточно простой арифметики и алгебры. Вследствие этого алгоритмы решения задач усложняются. Для построения математических моделей физической реальности требуются операции дифференцирования и интегрирования, над которыми работали Лагранж, Лейбниц, Ньютон.

В физической теории содержится наиболее полная форма научной рациональности классического типа. Все положения теории выводятся из основных постулатов. Ведущим философским направлением, в