

УДК 1.16.165.1

М.В. Гончаренко**НЕПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ ЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ
НЕПРОТИВОРЕЧИВОСТИ КУЛЬТУРЫ**

Рассматривается феномен непротиворечивости знания с точки зрения актуальности культурно-исторического дискурса; эпистемологический релятивизм подтверждает природу «объективности» конституирующих принципов. Способ понимания реальности обеспечивается конкретным методом формирования модели реальности. Непреодолимость границ дискурса обусловлена не объектом восприятия, а нашим возможным восприятием этого объекта. Предполагается, что неотъемлемый элемент и обязательное условие дискурса – пресуппозиция.

Ключевые слова: эпистемологический релятивизм, концепт-симулякр, языковая реальность, дискурс, пресуппозиция.

В истории философии и научной мысли релятивистский подход всегда имел несколько ослабленные позиции, поскольку «относительная» природа его оснований достаточно часто вызывала недоверие оппортунистического толка, изменения в восприятии релятивизма начали происходить в преддверии эпохи постмодерна: теория относительности была одним из первых шагов в этом направлении. Другими словами, релятивистский взгляд на мир внушал недоверие признанием невозможности истинного положения дел. Размышляя о природе эпистемологического релятивизма, Фейерабенд отмечает следующее: «Мнения, не связанные с традициями, находятся вне человеческого существования, они не являются даже мнениями, если их содержание не связано с конституирующими принципами той традиции, к которой они принадлежат. Мнения могут быть «объективными» только в том смысле, что не содержат никаких ссылок на эти принципы...они выглядят так, как если бы возникали из самой сущности мира, хотя на самом деле они лишь выражают особенности определенного подхода» [1. С. 96–97]. Объективация вне человеческого существования для человека вряд ли возможна, поэтому, если учитывать фактор трансляции «самой сущности мира» посредством человеческого индивидуированного существования, то именно в этом случае мы и можем говорить об объективации субъекта или объективности какого-то научного подхода. Таким образом, обусловленность данной разновидности «объективности» определена именно процессом трансляции «сущности мира», непонимание которого (вернее, невозможность понимания) приводит нас к перманентному переосмыслению прежнего опыта и новым заключениям: механики Ньютона, теории относительности, квантовой физики и т.д.

Идеальный мир Платона и проблема универсалий – это не проблема субъекта. Поэтому одновременное постулирование бессубъектного знания и формирующих систем знания – это классический пример подмены различных уровней языка, посредством которого мы конституируем различные модели реальности.

Согласно Фейерабенду, «критерии, определяющие естественный язык, не исключают возможности его изменения» [1. С. 349], – процесс деривации действительно совершенно естественное состояние языка, потому что язык – это картина мира. Но дериваты являются частью того же языкового уровня, что и слова, от которых они образованы, хотя при этом возможен семантический сдвиг, то есть процесс деривации модифицирует языковую картину мира как картину представления, но уровень метафизический остается в этом случае без изменений, так как объектом последнего есть сам язык. [Язык и языковая реальность пребывают между собой в таких же отношениях, как язык и речь: они не тождественны, но невозможны сами по себе в отдельности]. «Если же изменение понятий [...] остается на уровне самого языка, но не достигает уровня метаязыка (в противном случае мы бы говорили о изменении свойств вещей, но не употребления слов), и если в итоге мы получаем не отдельный термин, а единую концептуальную систему, тогда мы имеем ситуацию [...] английский, на котором мы начинаем свое объяснение, – это совсем не тот английский, на котором мы его закончили» [1. С. 350], – продолжает Фейерабэнд. В связи с этим возникает вопрос о правомерности соизмеримости таких понятий, как «изменение свойств вещей» и метаязык; свойства вещи (как аспект и конкретная актуальность мира) – это, прежде всего, именно способ видения («картина представлений», по Витгенштейну), а главным и единственным объектом метаязыка является язык как инструмент, формирующий представление: «Мир – это факты в логическом пространстве» [2. С. 5]. «Наполнение» логического пространства и само логическое пространство – это не одно и то же. Таким образом, метаязык имеет отношение не к модели реальности, а к тому, что ее репрезентирует, к языку. Безусловно, мы можем привести бесчисленное количество примеров, которые будут констатировать «параллельность» процессов изменения как языковой картины, так и картины представлений, но последние являются для нас доступными/понятными как раз по причине понимания языка.

Рассмотрим пример контекстуального употребления / использования следующих концептов: телеологический [принцип], детерминистический [принцип] и каузальный [принцип]. Собственно, между телеологическим и детерминистским принципом концептуально установлено различие: в первом случае – это целесообразность и, естественно, заранее predetermined цели, а во втором случае – это объективная закономерность и причинная обусловленность явлений. Именно это конвенциональное различие и обусловило концептуальное использование данных терминов: метафизика причинности Аристотеля и диалектический материализм, сориентированный на безграничность и объективность познавательного процесса. Парадигма объективности исключает возможность целесообразности, потому что последняя чаще всего не может быть установлена и признана как таковая в виде объективной закономерности, которая, в свою очередь, обладает признаками объективности (следовательно, и рациональности, то есть признаками рациональной постигаемости). Другими словами, если целесообразность предопределяет цели без участия познающего субъекта, то объективная закономерность «обнаруживается» и «устанавливается» исключительно субъектом познания, то есть само определение так называемой объективной закономерности факти-

чески отождествляется с реальностью этой объективной закономерности. Из чего следует: исключительно критерий рационального является индикатором, обладающим правом определения объективных закономерностей, к которым целесообразность отнесена быть не может. (Не по этой ли самой причине телеологические принципы средневековой схоластики были абсолютно неприемлемы с точки зрения детерминистической картины мира?) При этом важно обратить особое внимание на то, что схоластический дискурс не страдает хронической иррациональностью: принципы доказательства существования Бога Фомы Аквинского оказали большое влияние на становление картезианской философии. Но во многом рациональный характер средневековых спекуляций совершенно недоступен представителям новоевропейской философии: «Как и для Аристотеля, для Гегеля идея закона – это, прежде всего, идея внутренней связи, которая постигается путем рефлектирующего понимания, а не индуктивное обобщение, которое устанавливается путем наблюдения и эксперимента. [...] Объяснение заключается не в том, чтобы сделать явления предсказуемыми на основе выявления их действительных причин, а скорее в том, чтобы сделать эти явления телеологически понятными» [3. С. 47], – отмечает Г. фон Вригт.

Таким образом, использование телеологического и детерминистического принципов обусловлено способом понимания реальности, который и обеспечивается конкретным методом формирования модели реальности. Что же касается концепта каузальности, то здесь необходимо обратиться к метафизике причинности: «Каузальный анализ можно проводить не только от данного состояния системы к прошлому, но также и к будущему ее состоянию» [3. С. 88]. По сути, если телеология и детерминизм – это метод организации понимания, то каузальность – это сама возможность понимания (возможность как архетип, конституирующий реальность).

Непреодолимость границ дискурса [1. С. 357] обусловлена не объектом восприятия, а самим нашим возможным восприятием этого объекта. Независимо от того, что последнее всегда вариативно и объект, естественно, тоже многовариантен в представлении, мы пребываем в состоянии, которое Фейерабенд обозначил как повторяемую ошибку, обнаруженную уже в работах Платона и Аристотеля: «быть для» не следует «быть» и «истинно для» не следует «истинно» [1. С. 444]. «Ибо все идеи суть то, что они суть лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся вне нас [их] подобиям [...] Эти находящиеся в нас [подобия], одноименные с [идеями], тоже существуют лишь в отношении друг к другу, а не в отношении к идеям: все эти подобия образуют свою особую область и в число одноименных им идей не входят» [4. С. 355].

Правомерен ли вопрос о непротиворечивости культуры, т.е. можем ли мы с присущей западным рационалистам «исключительно выверенной» системой обоснований констатировать, что любой культурно-исторический период задан определенным [конкретным] набором типовых схем, репрезентация которых происходит посредством науки, религии, искусства, философии, идеологии и общественной мифологии, права, техники, способов ведения хозяйства и т.д.? По всей вероятности – да (хотя трудно не согласиться с Вит-

генштейном в том, что вероятность связана с сущностью неполного описания). Характер изменений, обуславливающий системные изменения, определяется возможной целесообразностью: «Наука принимается в качестве истинного описания мира не потому, что он является таким истинным, а потому, что ее изучение именно с такой точки зрения поможет вооружиться. “Прогресс науки” остановился бы без такого рода событий» [1. С. 113]. Если «прогресс науки» – не движение в сторону истинного понимания/описания, а целесообразная точка зрения, то аргумент рационального дискурса исчезает, что само по себе уравнивает как научный, так и ненаучный дискурс: «Существует глубокая общность между дифференциальным исчислением и динамическим государственным принципом эпохи Людовика XIV, между государственным устройством античного полиса и Эвклидовой геометрией, между пространственной перспективой западной масляной живописи и преодолением пространства при помощи железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и экономической системой кредита...» [5. С. 41]. «Еще более важно, что законы природы безусловно не обнаруживаются, независимо от конкретной культуры» [1. С. 115]. Другими словами: способ бытия является конкретной реализованной формой культуры. Оценка явления и само явление, конечно же, тождественны, но как первое, так и второе предопределены культурно-исторически: «Требуется специальная ментальная позиция [...], соединенная порой с совершенно уникальными историческими условиями для того, чтобы [...] сформулировать [...] такие законы [...], как, например, второй закон термодинамики» [1. С. 115]. Теория, как результат системы аргументированных (или принимаемых за таковые) рассуждений, невозможна вне взаимообусловленной структуры горизонтального и вертикального дискурса, в которой последний и выступает в качестве «специальной ментальной позиции», что, в свою очередь, обусловлено каузальностью контекста: «Каузальный анализ можно проводить не только от данного состояния системы к прошлому, также и к будущему ее состоянию» [3. С. 88]. Горизонтальный дискурс (уравнение Максвелла, теорема Пуанкаре и т.д.) – это конкретный исторический момент возможной реализации представлений, предопределенных ментальной позицией.

Итак, использование принципа детерминизма или телеологического принципа неизбежно приводит нас к формированию различных моделей реальности, но эти модели, как методы конституирования реальности, не исчезают в принципе сами по себе, а просто становятся не востребованными в том или ином культурно-историческом контексте, то есть они «сохраняются «в мире»» [1. С. 116], исходя из фактора метафизики причинности, но «обнаружить» их при этом чаще всего не удастся, потому что уже «действуют» новые «созидательные методы» формирования моделей (правила и условия интерпретации дискурса становятся другими).

Если отсутствие непротиворечивости знания исключает рациональное основание дискурса, то из этого не следует отсутствие основания, во-первых, и, как следствие, возможность его иррациональной природы, во-вторых. То есть знание, как теория, опирающаяся на цели аргументаций, выводов, логических следствий и т.п., не лишается своей обоснованности в свете выявляе-

ния иррациональной природы его оснований, но знание при этом больше не обладает приоритетом по отношению к другим моделям реальности: оно лишено «магии» доказательства.

Как сегменты информации, так и различные ее источники всегда обусловлены пресуппозицией, поэтому точка зрения (или аспект видения) – неотъемлемый элемент и обязательное условие дискурса. Обратимся к известному примеру Витгенштейна: 1) швабра как инструмент для мытья и 2) швабра как конструкция, состоящая из нескольких элементов; первый и второй вариант представлений – это разные аспекты видения одного и того же сегмента информации, способы получения которой в этих двух случаях оказались различными. (Что же касается проблемы пресуппозиции, то, естественно, аспектом видения или точкой зрения она не может быть исчерпана, к ее рассмотрению мы перейдем позже). В этой связи сравним иррациональные основания единства культурно-исторического дискурса, по Шпенглеру, и позитивистское объяснение единства культурно-исторического континуума у Фрезера: «Интеллектуальный прогресс, который выражается в развитии науки и искусства и в распространении более свободных взглядов, неотделим от промышленного и экономического прогресса, а этот последний, в свою очередь, получает мощный толчок от военных побед и завоеваний» [6. С. 56]. Развитие, по Фрезеру, это то, что обеспечивается экспансией (если вспомнить работу К. Поппера «Открытое общество и его враги», то это вполне закономерно), а становление, собственно, культуры – это «интеллектуальный прогресс». Шпенглер же рассматривает «глубокую общность» как возможность (как возможность культуры), не задавая жестких границ этого понятия, т.е. перечисляя некие признаки, он указывает этим на реальность общности культурного континуума. Таким образом, способ получения/формирования оказывается различным и модели реальности, репрезентируемые им, тоже различны. Попытка понимания – это всегда попытка приращения смысла, нового смысла ранее известного понятия (или модификация ранее известных смыслов): теория генной модификации или теория клонирования организмов, безусловно, отдает блеском прогресса, но такие мифологические персонажи, как Кентавр, Сфинкс и т.д., были известны истории очень давно. Миф, теория – это формы, помогающие представить понятие необходимым, целесообразным образом. Фактически, высокая схоластика и континуум «потока сознания» («Улисс») представляют развернутую интерпретацию «актуального» и «потенциального» Аристотеля. «Когда человеческий интеллект переходит от потенции к акту, он имеет некоторое подобие со становящимися вещами... человеческий интеллект не сразу, в первом схватывании, получает совершенное познание вещи, но сначала понимает о ней нечто [...], а значит, познает особенности, акциденции и отношения, сопутствующие сущности вещи. ... Божественный и ангельский интеллекты сразу и совершенно обладают полным познанием вещи, [...] они сразу познают о вещи все, что мы можем познать посредством составления, разделения и рассуждения?» – делает заключение Фома Аквинский [7. С. 386]. «Но были ли они возможны, если их так и не было? Или то лишь было возможно, что состоялось? – А во тьме моего ума грузное подземное чудище, неповоротливое, боящееся света... Мысль – это мысль о мысли. Душа – это, неким образом, все сущее: ду-

ша – форма форм», – рассуждает Джойс [8. С. 23–24]. Во-первых, схоластический дискурс актуального – потенциального невозможен вне схемы: Божественное – ангельское – человеческое; во-вторых, познание человеческое, по определению, представлено у Аквинского ретенциально – протенциально (феноменологический аспект). У Джойса отсутствует многоуровневая схема познания (вернее, она не представлена явно), потому последнее рассматривается как результат познающего разума, обладающего тьмой, возможность невозможности вызывает вопрос у автора, но разрешается им так же, как и у Аристотеля. Из этого сравнения следует: причины появления / создания дискурсов в целом идентичны, но способы формирования данных дискурсов различны, хотя в основании первого и второго «Метафизика» Аристотеля.

В этой связи обратимся к одному из центральных понятий фундаментальной онтологии Хайдеггера – понятию «деструкция». Деструкция, по Хайдеггеру, должна помочь решить проблему «истинной конкретизации» истории вопроса о бытии, так как «вопрос о бытии не только не разрешен, не только удовлетворительно не поставлен, но при всем интересе к метафизике предан забвению» [9] в истории философии. Другими словами, чтобы интерпретация бытия стала возможной, необходимо «отстраниться» от сложившихся философских традиций экспликации данного понятия (субъектно-объектного принципа познания во многом сложившегося в древнегреческой традиции и окончательно закрепившегося в картезианской философии). То есть деструкция в данном контексте, обладая функцией разрушения исторического дискурса, одновременно наряду с этим, конституирует новый дискурс [принципы новой экспликации данного понятия]. Совершенно справедливо Фейерабенд указывает на то, что «Философы также потерпели неудачу в своих попытках сделать использование теоретических понятий распространенной привычкой» [1. С. 151–152], потому что эти теоретические понятия, описывающие мир истинный (или мир истинной реальности), по определению, являются такими абстрактными с точки зрения «мира явлений», как и теоретические понятия конкретных научных направлений (к примеру, «постоянная Планка», «ускорение», «дискриминант» и т.д.). У Платона сформулирована и сама проблема экспликации понятий: «Если бы кто-то спросил нас о самом простом... о глине – что это такое, а мы бы ответили ему, что глина у горшечников, и глина у печников, и глина у кирпичников, – разве бы не было это смешно?...потому, что мы стали бы полагать, будто задавший вопрос что-то поймет из нашего ответа: «Глина – это глина», стоит нам только добавить к этому: «глина кукольного мастера»...Или...кто-то может понять имя чего-то, не зная, что это такое?» [10. С. 197–198]. Образование и экспликация понятий, очевидно, имеют традиции, но последние периодически меняются, и мы как-то это не всегда определенно и четко объясняем, например: рациональность принципов доказательства существования Бога у Аквинского и иррациональность идеи «большого взрыва» Лапласа мы соотнесим с соответствующими парадигмами познания (высокая схоластика (Оккам, Кентерберийский, Абеляр) и картезианская модель знания (Декарт), хотя парадоксальность здесь и присутствует явно, но на нее почему-то принципиально не обращают внимание). Что же касается дескрипции как «порочного круга»: «Глина – это глина», то проблема такого рода тавтологий исчерпыва-

ется констатацией «порочного круга», но последнее не является констатацией бессмысленности таких дефиниций: остенсивность не может быть объявлена «вне закона» по причине того, что она не имеет отношения к «истинной» реальности. Различные виды знаний как модели (а значит, и определений) – это всего лишь различные способы структурирования реальности: «Громадное множество типов информации и принципов упорядочивания...представляют самые разные виды знания» [1. С. 149].

Литература

1. *Фейерабенд П.* Прощай, разум. М.: Астрель, 2010.
2. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Философские работы.* М.: Гнозис, 1994. Ч. II. С. 5–73.
3. *Вригт Г.* Логико-философские исследования // *Избранные труды.* М.: Прогресс, 1986.
4. *Платон.* Парменид. М.: Мысль, 1999. С. 346–412.
5. *Шпенглер О.* Закат Европы. М.: Мысль, 1993.
6. *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. М.: АСТ: Ермак, 2003.
7. *Фома Аквинский.* Учение о душе. СПб.: Азбука-классика, 2004.
8. *Джойс Д.* Улисс. М.: Республика, 1993.
9. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Академический проект, 2011.
10. *Платон.* Тезет. М.: Мысль, 1999. С. 192–274.