

УДК 141.32

ПРОБЛЕМА БЫТИЙНОГО ОБРАЗА ЗНАНИЯ

Тимохин А. М.

Основу неклассических эпистемологических концепций составляет анализ «развивающегося» знания, т.е. знания не в смысле адекватного представления о предмете, а в смысле его релевантности другим таким же представлениям. Относительно изменяющегося знания неуместно противопоставлять его начальное состояние последующему в терминах полного и неполного знания, нельзя видеть в ранних формах теории первое приближение к истине, а не ее саму. Поэтому утверждение чего-то в качестве знания не означает его подверженности стандартным процедурам обоснования или критической проверки

Пересмотр ряда классических постулатов эпистемологии, возможно, обусловлен тем, что «развивающееся» знание нельзя рассматривать отдельно от его феноменологических экспликаций, поскольку фиксируемое в знании нарастание различий вызвано не развитием предмета, а особенностями жизни сознания. Другими словами, нечто выступает как знание благодаря признанию в качестве такового в непосредственных определениях сознания, без предварительного соотнесения с предметом, и может сосуществовать в сознании с по-другому исполняемым переживанием, но с тем же содержанием и тоже в модусе знания.

Определение знания как состояния сознания, в отличие от адекватной репрезентации предмета, наряду с принятием специфических онтологических определений сознания, приводит к необходимости разработки неклассических процедур эпистемологического анализа. По словам Сартра, «необходимость онтологического обоснования познания удваивается здесь новой необходимостью эпистемологического обоснования»[1, с. 64]. Нас интересует обратное, в какой мере пространство «развивающегося» знания можно рассмотреть онтологически, т.е. решить, не отчего нечто существует как знание, а отчего знание существует, причем, некоторым не редуцируемым к случайности человеческого присутствия в мире способом. Описать знание онтологически, значит описать замкнутый на себя объект, существование которого включает в себя все определения знания, в том числе оставаться токовым в развитии. В каком-то смысле должно быть оправдано мнение, что знание не развивается вместе с изменением характеристик рациональности, исследовательских техник, грамматики и лексики языков и т.д., мнение о том, что знание не развивается, а как бы «живет» в этих изменениях.

Ж.-Ф. Лиотар, анализируя динамику утверждения различных дискурсивных практик в качестве социально-легитимных форм знания, склонен интерпретировать кризис общей теории знания, единого пространства его понимания с так называемым, «упадком объединяющей и имитирующей силы великих рассказов о спекуляции или освобождении»[2, с.93]. Последствием этого становится

невыполнимость принципов наукоучения, стремящегося задать вечные и неизменные границы наук, построить их иерархию – классификацию, дать прогноз и единое основание.

«Спекулятивная иерархия познаний даст место имманентной и, если можно так выразиться, «плоской» сети исследований, границы которых постоянно перемещаются» [2, с.96]. Невозможность адекватного описания знания в его статических состояниях, выявившаяся через обнаружение его имманентного развития на уровне оснований, одновременно конституирует принципиально новый объект, анализ которого должен позволить построить описание эпистемической картины единого существа знания в его конкретных формах с механизмами изменений. Эмпирическая картина развития знания является эпифеноменальной по отношению к «жизни» самого объекта в когитальном мире, определяющие закономерности и история которого не те же самые, что в естественном. Наличие в основаниях знания «живой» материи позволяет осмыслить дискретность последних внутри ее развития, а не наоборот. Кстати, в классических научных теориях как нельзя лучше продемонстрирован живой, сознательный механизм жизни теории, порождающий аподиктическое знание.

Чтобы яснее представить отличие феноменологического обзора знания от его логического анализа необходимо обратиться к одному обстоятельству тесно связанному с самой физической теорией, но не относящемуся к ее дискурсивному развертыванию. Речь идет о самой возможности в рамках той или иной теории ставить задачу, формулировать ее условия, ждать решения. Чтобы такая возможность имела свои права, требуется, чтобы некоторые места в аксиоматических высказываниях, образующих теорию были не пусты в особом смысле. Приходится констатировать осознанность тех реалий, к которым данная теория относится, осуществляющую антиципацию понимания самой теории. Другими словами, знание проблемы иницирующей познавательную активность, отличается от знания ее результатов. Если бы эти условия не выполнялись, то отличить физическую теорию от логической не представлялось бы возможным. Иными словами, чтобы физическая теория имела место именно в качестве физической, ее созданию необходимо должна предшествовать ситуация ознакомления и фиксации условий истинностного ее значения, не анализируемая в терминах языка самой теории. Чтобы выделить закономерности физического процесса необходимо, чтобы он был, а это требует задания, как его исходных параметров, так и управляющих процессом законов в некотором апостериорном синтезе. Таким образом, жизни теории предшествует наличие точки «законосоразмерного созерцания», которому мы можем поставить в соответствие состояние субъекта в момент, когда он приступает к решению задачи. Очевидно, что это исходное состояние познания, и законосоразмерное созерцание является его эпистемологическим наполнением.

У И. Ньютона мы встречаем странное отождествлением абсолютного пространства, презентующего всю аксиоматику теории, и «чувствилища Бога», выразившего гносеологическую природу «абсолютного пространства». «Чувствилище Бога» в данном случае ничто иное, как феноменологически

прозрачная, интуитивно данная идея принципа инвариантности систем отсчета. Именно вездесущность Бога символизирует в эпистемологии классической механики принципиальную выполнимость актов восприятия законосообразного содержания абсолютного пространства вне зависимости от того в какой точке пространства находится или не находится воспринимающее существо. Можно, конечно, отнести встречающиеся в классической механике метафизические допущения на счет издержек в споре с аристотелевско-схоластической концепцией движения и тем самым проигнорировать эпистемологический смысл ньютоновского учения о «чувствилище Бога».

Но в истории философии имеется еще одна независимая попытка сформулировать ту же самую проблематику исключительно в гносеологическом аспекте. Вероятно, что в таком виде проигнорировать ее не удастся, поскольку в дело вовлекаются коренные предпосылки наших представлений о познании. Речь идет о первой опубликованной работе И. Канта «Мысли об истинной оценке живых сил», роль которой в формировании критических идей философа подчеркивает М. К Мамардашвили, говоря, что в работе видно «...бienie души, проснувшейся в чудовищном мире...» [3, с. 32]. Рассматривая соотношение понятий «сила» и «движение» тела, Кант задается вопросом о способе, которым сила, приводящая тело в движение, способна вызвать в душе представление об этом движении.

Основная трудность заключается в том, что движение тела как таковое не способно породить представление, если оно не производит изменение самой души, ее внутреннего состояния, заключающегося в наличии созерцаний, идей и понятий. Впрочем, дихотомия рационального и физического действия снимается, «если силу материи отнести не на счет движения, а на счет действий в *других субстанциях, которым нельзя дать более точное определение*» [4, с.66]. Именно на уровне других, трудноопределимых субстанций, допустимо рассматривать взаимодействия между телами и душой в качестве однородных. Последнее обстоятельство выступает необходимой предпосылкой для понятийного, рассудочного описания физических процессов. «Материя, приведенная в движение, действует на все, что связано с ней... она изменяет внутреннее состояние души, поскольку это состояние относится к внешнему.» [4, с. 66]. Отнесенность имманентного существования души к внешнему, ее связанность с материей, предполагает точку взаимодействия субстанций, некоторое место, которое Кант отождествляет с миром. Для того, чтобы мир был познаваем, а все его содержание носило принципиально интеллигибельный характер, требуется присутствие души в мире. Поэтому законы, по которым существует мир, одновременно являются онтологической презумпцией познающей этот мир души. На том же самом основании допускается дифференциация законов познания и познаваемых в интеллигибельном опыте закономерных связей явлений, первые с необходимостью задают априорный фундамент последних. Станным образом мысль Канта о необходимости осмыслить место души в мире в качестве условия порождения рационально понимаемого представления, подчиняющегося некоторой дискурсивной размерности познания, созвучно идеям Ньютона о «чувствилище Бога» в том, что задает феноменологические условия познавательного акта, делая знание релевантным

сознанию.

Так или иначе, на примере осмысления эпистемологических оснований познания мира, воплотившегося в теоретической базе классической механики, мы сталкиваемся не только с принципиальным несовпадением языка теории и способов рассуждения, позволяющих осмыслить комплекс явлений действительности, в том числе и самого познания. Выяснилось, что не только язык, но и само познание невозможно пролонгировать в область его оснований, и, следовательно, наш познавательный опыт никогда не становится опытом познания. Последний есть исключительно дело души в мире, засвидетельствованное на уровне теории наличием артефактов, которые формулируют условия «опытности» сущего, превращая его в феномен.

До сих пор речь шла только об анализе статичного знания с единственной целью: показать трудности, возникающие при стремлении описать феноменологические условия его существования. Легко догадаться, что при переходе к рассмотрению такого объекта как развивающееся знание смысловая гибкость используемых средств описания должна возрасти.

Первые шаги по наработке навыков анализа такого рода объектов были сделаны в контексте постпозитивистской философии науки, их результаты представлены в работах, посвященных трансформации и развитию научного знания.

Слово «парадигма», использованное Куном, – типичный пример новой эпистемологической номинации. Опираясь с ним можно существенно продвинуться в описании целого ряда надтеоретических феноменов. Схватывая определенный способ существования знания, а именно тенденцию к унификации схем его получения и запечатления, понятие «парадигма» позволяет по-новому подойти к рассмотрению исторического измерения науки. От оценочной шкалы, чьи значения распределены между определениями «лучше», «хуже», вводимыми в отношении функций теории на основе относительных критериев, удастся перейти к более корректным сравнениям.

Организуемая с помощью таких надтеоретических понятий аналитика знаний задает новые перспективы в теоретико-познавательной проблематике. Главная особенность новой диспозиции в отказе рассматривать знание в терминах парности субъективного и объективного, формы и содержания. Становится доступной «другая точка зрения, другой взгляд на познание, который в качестве своего исходного пункта может допустить, что акт познания является реальным событием какой-то действительности и не сводится к содержанию самого себя» [4, с. 16]

В ситуации обусловленной исчерпанностью потенциалов гносеологии и открытием новых горизонтов осмысления феноменов развивающегося знания работает также интервальная модель эпистемологии.

Среди таких задач приоритет принадлежит, пожалуй, объяснению феноменов полиморфизма, наблюдаемых как по отношению к существованию знания в культурно-историческом плане, так и в отношении непреодолимых различий теоретических принципов, сопоставляемых в общих познавательных установках. Параллельно встает вопрос о характере таких феноменов: что конституирует

полиморфизм знаний дискретность или непрерывность в структуре опыта? Полиморфизм первого рода может быть оправдан особенностями исторического изменения сообщества способных к познанию индивидов. Подобная импликация постулирует действие на познание силы, как бы навязывающей несовместимые формы воплощения знаний, разделяющей их в плане ценностной, практической, мировоззренческой ориентации. «Современность различных культур бьет в глаза и умы, оказывается реальным феноменом повседневного бытия современного человека» [6, с. 221] пишет В. С. Библер, характеризуя реальность не столько знания, сколько культурного опыта современного человека. Поэтому не на основе релевантных эпистемологии критериев осваивается в повседневности и далее различается обыденное знание от мифологического, религиозного и прочих типов знания. И хотя связи, соединения, позволяющие им быть вместе, сосуществовать в пределах одного сознания, допускают теоретическую реконструкцию, сомнительно чтобы последняя выявила их гносеологическую природу в чистом виде, не затрагивая жизненных обстоятельств. Подобная схема, строящаяся на допущении сложной, многовекторной силы действующей на познание, не срабатывает при объяснении многообразия как формальных, так и содержательных моделей описания действительности, возникающих при строго фиксированных и неизменяемых принципах рациональности. Разногласие между исследователями, чья работа подчинена единым нормативам уже не просто, точнее, невозможно списать на несоизмеримость получаемых результатов. Чем обширнее список общих регулятивов познавательной деятельности, чем прочнее связываемые с ним надежды на достижение консенсуса между ее участниками, тем сложнее осуществить требуемое понимание возможных и реально возникающих феноменов полиморфизма знания.

При заданности норм, правил, эталонов познания возникновение несовместимых результатов допустимо объяснять, выводя их как следствие из самих оснований знания, то есть, принимая во внимание только факты гносеологической природы. Апелляция к сослагаемым познанию реалиям человеческого существованию, их возможностям влиять на мышление тривиальны в том отношении, что действительные детерминации и их следствия уже «упакованы», имплицированы на уровне базисных принципов, а воздействия учтены в выборе предпосылок. Однако, совершенно очевидная для любого знания особенность его существования, такая как незаметность полиморфизма для естественного индивида, оказывается проигнорированной в научном дискурсе. Тем самым проблематизируется тотальность знания в объяснении и описании мира. Совершенно невозможно себе представить адепта монотеистической религии, допускающего многобожие как религиозную истину или шамана, заявляющего о вероятностном значении своих слов и действий. Но нечто обратное оказывается реальностью современной науки. Оголение неэпистемологических оснований познания, вызванное этим, приводит к исчезновению восприятия собственной онтологии знания. Как следствие возникает замутнение смысла эпистемологической проблематики, а также той рефлексивной функции, которой она связана с конституированием феномена знания вообще. Из стремления привести в

соотношение близкое к тождеству онтологию теории и онтологию действительности теория познания превращается в регистр заблуждений и приближений к истине. Если задуматься о таком смысловом сдвиге, то нельзя не заметить, что в нем исчезает понимание знания как двояким образом соотношенного с миром и представлением человека. Собственно знание перестает быть знанием, когда отбрасывается вопрос о том, как оно соотносится с действительностью.

Наиболее ярко эти несуразиды прослеживаются в различных трактовках идеи «несоизмеримости». Центральное ее содержание может быть сведено к тезису о том, что «способы нахождения нейтрального теоретического языка, в котором можно выразить, а затем сравнить обе теории, не существует» [7, с. 28], причем под теорией подразумевается любая система языковых выражений, для которой заданны способы построения и критерии осмысленности. Несмотря на расширенное истолкование теории как формы знания, для нее, в общем-то, остается в силе все сказанное о научном дискурсе и том «переполохе», который с ним связан в эпистемологии. Впрочем, необходимо упомянуть об одной детали, ставшей необходимостью в постпозитивистской методологии. Концепция несоизмеримости, основываясь на достоверном факте полиморфизма научного знания, переходит необоснованно от признания его правомочности к утверждению об анормативной природе познания вообще, т.е. объявляет спецификацию знания, конкретность его воплощения игрой случая. Хотя при объяснении правил «игры в науку» очень многие доходят до обнажения неэпистемологических оснований знания, почти никто не желает признавать их гносеологических источников. Тем самым принципы ненаблюдаемости естественным субъектом полиморфизма сохраняется поскольку, как пишет Хаккинг, «дело обстоит не так, что вы держите в голове обе теории и сравниваете их пункт за пунктом: они для этого слишком разные. Вы постепенно обращаетесь в новую веру» [7, с. 29]. Но параллельно, происходит отказ от поиска эпистемологического объяснения феноменов развивающегося знания, следовательно, от построения их онтологии. Последнее обстоятельство впрочем, удерживая в некоторой неопределенности наше понимание знания, делает совершенно непонятным его трансформацию, что и фиксируется в констатации дискретности знаний.

Альтернативой представлениям о несоизмеримости конфликтующих теорий выступает идея о принципиальной интервальности всей области знаниевых отношений. Путь к этой идее лежит через переосмысление взаимодействия отличных друг от друга эпистемологических позиций, достижимых на их основе результатов и используемых при этом методов. Главным, однако, становится поиск в структуре дискретного знания моментов, которые позволили бы достроить к нему понимание опыта непрерывности, преемственности различных способов мыслить и знать мир. Слово «достраивание» не означает здесь некоторого искусственного прибавления к уже имеющемуся эпистемологическому образу. Напротив, им предполагается известное несовершенство, незавершенность последнего с сопутствующим признанием того, что есть нечто подлежащее достраиванию, допускающее его и позволяющее надеяться на успех начатого дела. Интервальный подход, таким образом, строится на допущении наличествования «запаса

прочности» у ставших классическими концепций познания, рассматривая неразрешимые для них вопросы как указания на направление работы. Такой областью, в которой устанавливается интервальное представление о знании, становится область обнаружения феноменов их полиморфизма. «К историческим истокам становления интервального стиля мышления можно отнести ряд устойчивых тенденций, характеризующих возрастание методологического значения категории меры в современном научном мышлении» [8, с. 9]. Прежде всего, речь идет о трех тенденциях, так или иначе, уже упоминавшихся выше: о тенденциях к дискретизации, релятивизации и полиморфизма знаний. Однако приведенные тенденции рассматриваются не как относящиеся к знанию в целом, но распространяющиеся на отдельно взятые конститuenty. Первое и третье связаны с содержательными аспектами познания, вторая – с генезисом способов его формирования.

Идея дискретности содержания знания имеет гносеологическое происхождение, связанное с порционным и оформленным характером информации о действительности, которой владеет человек. То есть имеющийся у него опыт подлежит разделению таким образом, что полученных в результате фрагментов достаточно для создания теорий о них и в тоже время незадействованные остатки опыта неоднородны или столь малы по сравнению с содержанием теории, что не в состоянии разрушить ее изнутри. Создание конкурирующей теории упирается либо в приобретение совершенно отличного опыта, либо существенной реквантификации уже имеющегося опыта. Описываемый механизм, в общем-то, аналогичен косным состояниям познания, переживаемым исторически отдельными людьми или научными сообществами. Однако интервальное описание дискретности знаний сохраняет обратную связь с представлениями о структуре реальности. Специфики корреляции гносеологических и онтологических принципов в рамках интервального подхода позволяет избежать «жесткости» как внутри знаниевой и бытийной реальности, так и в отношениях между ними.

Конечность предметного содержания теории может быть поставлена в соответствие с ограниченностью поведения наблюдаемых объектов, постоянство ряда параметров их существования. Подобная корреляция образует, можно сказать, интервал, в рамках которого эпистемологический анализ имеет смысл, так как содержательный аспект знания артикулирован в истинностном и экзистенциальном плане. Важно отметить, что границы интервала не прозрачны, его внутренних онтологических и гносеологических потенциалов недостаточно для одностороннего изменения структуры реальности или знания. Глаз, чье перцептивное поле будет ограничено условиями наблюдаемости объектов тождественными условиям существования объектов в рамках интервала, никогда не увидит ничего такого, что не могло бы быть описанным существующей системой понятий. Иной интервал, естественно, предполагал бы наличие не только особенной номенклатуры элементов теории, но и подходящих восприятий, допускающих эмпирическую экспликацию ее содержания порождающих ее оптическую тень.

Таким образом, утверждаемая здесь дискретность знаний носит куда более категоричный характер, чем в постпозитивистской философии науки, правда

относится она только к его содержанию. Полагание онтологического коррелята познания в случае полиморфизации последнего не разрывает действительность, не превращает ее в разбегающиеся в теоретических перспективах миры. Ф. В. Лазарев подчеркивает, что «Мир вовсе не представляет собой лишь совокупности интервальных ситуаций, он есть вместе с тем некоторая многослойная и одновременно целостная реальная структура» [9, с. 118]. Последнее обстоятельство гарантирует реализуемость смысла эпистемологического исследования, то есть прямого перехода от того, что нам известно к тому, что есть. Вспомним, что в связи с концепциями несоизмеримости, речь шла об опосредованности этого перехода социальными, историческими и прочими явлениями. Вследствие чего знание переставало быть самим собой, превращаясь, например, в «...инструмент, который служит какой-либо определенной цели...». [10, с. 519] В контексте же интервального подхода, зафиксировав онтологические и гносеологические границы рассуждения, мы вправе употреблять слова «знание», «истина», «теория» в их тривиальном значении. При этом речь не идет об абстракции или конвенции исследователей, но о факте известном с очевидностью. Впрочем, последнее слово требует дополнительного разъяснения причин и подтверждения тезиса о целостном характере мира, охватывающего собой интервальные реальности. Откуда известно, что два или более интервалов описывают один и тот же мир, если, следуя принципу непересекаемости интервалов, мы не в состоянии пронаблюдать что-либо межинтервальное, как имеющее бытийный статус. Или, иными словами, если знание отношений интервалов отличается от знания, достигаемого в интервале, как мыслимо достоверно судить, что относится оно к единому миру? И не является ли противоречивым то, что мы, обладая знанием только в интервале, узнаем и об их внутренних отношениях?

Ответ на такого рода вопросы тесно связан с интерпретацией эпистемологического релятивизма. Укажем лишь на наиболее очевидный инструмент распознавания единства мира, даже если открывается он нам только внутри интервала. Своим источником он имеет переосмысление понятия системы отсчета, выполненное на материале истории его развития в классической и релятивистской механике. Основным результатом такого развития, как известно, становится элиминация идеи об абсолютной системе отсчета и, соответственно, связанной с ней требования соответствия получаемых в опыте наблюдений. Результаты наблюдений теперь ставятся в зависимость не только от системы отсчета, но и от способа ее отношения к другим инерциальным системам. Выявленный гносеологический смысл неоперациональных понятий механики позволил считать понятие «системы отсчета» связанным с возможностью законосообразного содержания теории, фиксирующим область его эмпирической экспликации. В частности, у Канта факт описываемости мира физической теорией указывает на определенные топологические характеристики души. Изменение способа описания, обнаружение «незаконных» явлений или новых законов, не согласующихся с уже имеющимися, превращается в освидетельствование ряда онтологических перемещений. Осуществляется как бы сдвиг в области бытийных основаниях знания, заставляющий нас отказаться от сложившихся стереотипов

мышления и опыта вообще. Очевидно, что создание релятивистской механики и, прежде всего, отказ идеи абсолютной системы отсчета в контексте нововременной эпистемологии есть не что иное, как подтверждение фактичности подобного сдвига. Правда, классическая эпистемология умалчивает о характере такого сдвига и не говорит, сохраняется ли с ним непрерывность опыта или нет. Интервальный подход, и в этом его отличие от постпозитивистской философии науки, усматривает условие знаниевой непрерывности опыта в процессе трансформации бытийных оснований знаний. Таким условием может быть соизмеримость двух и более интервалов. «Процедура сравнения осуществляется познающим субъектом, выполняющим роль теоретика... Теоретик мысленно помещает себя в метаинтервальную позицию, пытаясь рационально увязать данные интервальных наблюдений» [10, с. 115].

Введение в трактовку познавательных механизмов деления субъекта на внутриинтервального наблюдателя и занимающего метапозицию теоретика представляется тем самым инструментом, с помощью которого удастся восстановить непрерывность опыта в среде развивающегося знания, а вместе с ним – и единство мира. Гарантией последнего выступает бытийное единство наблюдателя и теоретика. И хотя теоретик никогда не достигает универсальных возможностей, позволяющих ему эксплицировать связь всех интервалов и раз и навсегда провозгласить их соизмеримость, важно совсем другое. Полиморфизм знаний оказывается осмыслен посредством единой эпистемологической модели, что само по себе является условием сохранения целостного образа знания, гомогенного по своей структуре. Противопоставление идеи соизмеримости интервалов различным концепциям несоизмеримости, критическое отношение к попыткам редукции оснований развития знаний к социальным, историческим и прочим причинам, поиск собственно знаниевых источников многообразия представлений о действительности – все это способствует прояснению смысла теоретико-познавательной проблематики. И, наконец, создание методологических предпосылок, позволяющих перейти от констатации дискретности содержательного аспекта теоретической деятельности к поиску реально скрепляющего ее единства, выдвигая на передний план вопрос о возможных ее вариантах и инвариантах, открывает новые стороны предмета эпистемологического исследования.

Список литературы

1. Сартр Ж.П. Бытие и ничто. – М.: Республика, 2000.
2. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна – СПб.: Алетейя, 1998.
3. Мамардашвили М. К. Картезианские вариации – М.: Аграф 1998.
4. Кант И. Сочинения в восьми томах. Т. 1 – М.: Чоро, 1994.
5. Мамардашвили М. К. Стрела познания. – М.: «Школа» языка русской культуры» 1997.
6. Библер В. С. на гранях логики культуры. - М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
7. Хаккинг Я Представление и вмешательство. - М.: Логос 1998.
8. Лазарев Ф. В. Диалектика и формирование интервального стиля мышления// Диалектика и современный стиль мышления. – Севастополь, 1983.
9. Лазарев Ф. В. Принципы интервальности // Диалектика и современный стиль мышления. Севастополь 1983.
10. Франк Ф. Философия науки. - М.: Наука, 1961.