

## Вопрос о логике

К. А. Павлов

«...что если именно то, что служит общим основанием, и оказывается под вопросом? На каком же очевидном основании обсуждать, например, вопрос об очевидности? В какой логике выяснять вопрос о том, что такое логика, что значит быть логичным? Каким умом думать о том, что такое ум?»<sup>1</sup>

А.В. Ахутин

### План постановки вопроса

**Центральное теоретическое различие.** Для того чтобы сразу уйти от сомнительных споров, связанных с обсуждением «истинной» природы *логики*, имеет смысл особо подчеркнуть, что предметом моего исследования являются именно *логические рассуждения*, их природа и условия их возможности, а не вопрос о том, «что такое *логика*?». Тем не менее, мне представляется удобным эпизодическое использование слова «логика» потому, что оно служит удобным средством экономии языка. Слово «логика» иногда можно безболезненно употреблять, при условии, однако, что мы его предварительно лишим той завышенной значимости, которую придает ему (логический) платонизм. Несколько метафорически говоря, в наших исследованиях хотелось бы противопоставить логическому платонизму – логический аристотелизм. Как станет ясно позже, аристотелевская терминология здесь уместна потому, что предметом нашего внимания является *энергия логики* (логика как «энергия», т.е. логика «эн эрго» – «на деле»), а не те абстракции, которые во множестве образуются по ходу логических, и особенно формально-логических исследований, и которые ассоциируются ныне со словом «логика». Мы попытаемся показать, что идея отождествления «логики» (как таковой) с некой универсальной системой логических инструкций и законов никак не способствует прояснению вопроса о том, в чем же заключается тайна образования *логических рассуждений*, которые могли бы способствовать *критике* имеющихся представлений, а не простому следованию имеющимся «правилам рассуждений». Чтобы подчеркнуть это различие, следует заметить, например, что идеальной формой осуществления правилосообразного построения рассуждений является, например, первобытное мышление туземцев, которое, как мне кажется, к «логике» не имеет никакого отношения. Логика, говорил И. Кант, следуя в этом вопросе Платону и Аристотелю, «необходима как *критика знания*»<sup>2</sup> (курсив И.Канта). Вопрос о том, в какой мере на это способна те платонистские идеи логики, которые, в частности, разрабатывались в XX-м веке, подлежит еще своему внимательному исследованию. Дело в том, что изначальный замысел логики предполагает возможность образования такой коммуникативной и смысловой среды, главной особенностью которой является идея создания сообщений, *целенаправленно создаваемых для их критики*. Логика имеет смысл *логики* (а не просто некоей правилосообразной деятельности, как в случае с мифическим мышлением) только в коммуникативной среде, открытой для критики. Далеко не является ясным то, каким образом мог бы «платонистский» (в частности, формалистский) подход к логике содействовать достижению этой цели.

<sup>1</sup> А.В. Ахутин. Тяжба о бытии. М.: Русское феноменологическое общество, 1996, стр. 13.

<sup>2</sup> И.Кант. Трактаты. Санкт-Петербург, Наука, 1996, стр. 434. См. также стр. 428-431, где Кант говорит о том, что логика – это 1) наука о формах *мышления*, а не формах *выражения* мысли, как то принято считать ныне, 2) это наука о правильном применении рассудка и разума, а не просто абстрактная форма, и 3) логика есть *канон* всякой критики.

**Ведущие вопросы исследования.** Реальной подоплекой нашего интереса к теме логического рассуждения, как мы уже сказали, является проблема обоснования, рассмотренная в самом широком контексте. Это значит, что «логическое рассуждение» нас будет интересовать в максимальной полноте смысла этого понятия, а не в плане тех или иных частных его аспектов. Однако достижение этой полноты возможно только на путях анализа уже сложившихся к сему времени представлений о «логике», считающихся наиболее существенными. К современному списку существенных для понятия «логики» идей, несомненно, относится 1) идея «идеального механизма», и 2) идея «знака». Обе эти идеи так или иначе имеют своим источником интуицию возможности «заменить рассуждения вычислениями». Действительно, коль скоро логические рассуждения призваны служить увеличению ясности знания и его основательности, недостаток которых проистекает из двусмысленностей и неясностей рассуждений, совершающихся в «голове», в «мышлении», то возникает вопрос: почему бы не попробовать снабдить «процесс рассуждения» более надежным, однозначно функционирующим «носителем». Смысловая среда, в которой живет сознание человека, слишком текуча; она лишена устойчивой опоры в самой себе. В качестве более устойчивого «носителя» (или «среды», или «материи») процесса рассуждений можно попробовать сделать *знаки*, совокупность которых систематически связана между собой; и благодаря этому можно попытаться произвести замену рассуждений *машинообразным* оперированием со знаками. Во всяком случае примеры из математики явно говорят о том, что такой подход вполне правомерен в *определенных* границах; и поэтому, по крайней мере, задача установления точных границ правомерности такого подхода является осмысленным и корректно поставленным вопросом. В связи с тем, однако, что развитие логики двигалось преимущественно в этом направлении, а успехи этого развития даже сформировали *ощущение всеобщности* подобного подхода к логике, то, по-видимому, назрела необходимость поставить под вопрос идею толкования *общего* понятия «логики» через понятия «механизма» и «знака». Соответствующие сомнения можно сформулировать в виде двух следующих вопросов:

- 1) Вопрос первый: можно ли *исчерпывающим образом* воплотить способность «рассуждать логически» в идеально работающем *механизме*?
- 2) Вопрос второй: в какой степени логические рассуждения «схватываются *знаками*»?

Разработка этих вопросов, разумеется, немыслима без одновременного анализа той интуиции, которая скрывается за идеей «логики». Ведь если понятия «механизма» и «знака» призваны прояснить понятие «логики», то, очевидно, сперва необходимо уточнить смысл проясняемого понятия. Иначе будет совершенно неясно, прояснением *чего* же должны служить указанные понятия. «Интуиция» логики, или лучше сказать, некоторое *пред-понимание* логики должно уже иметь место. Стало быть, необходимо спросить: какая особенность «логики» дает о себе знать как неотъемлемое ее свойство, на которое можно было бы положиться как на основание, безусловно присущее логике? Своеобразной подсказкой может служить следующий вопрос. А на каком основании считается правомерным привлекать *философский* анализ для выяснения вопроса о природе «логики»? Ведь не требуется же никакой философии для того, чтобы успешно развивать теорию шахматных игр, или же теорию квадратных уравнений.

Универсальным вопросом, позволяющим заранее, исходя из одного только общего наброска той или иной науки, определить специфичность некоторых ее фундаментальных черт, как раз и является вопрос об отношении этой науки к понятию «универсальности». Это значит, что предварительную проблему, с которой следовало бы начинать исследование природы логики, можно сформулировать так: в каком отношении к понятию «универсальности» находится *тот вопрос, который решают* исследователи, разрабатывая идею логики? Входит ли универсальность в список требований, изначально предъявляемых логике?

Исходя из самых общих соображений, здесь можно усмотреть два равновозможных варианта ответа на этот вопрос.

1) Первый (отрицательный) вариант: замысел «логики» заключается в том, чтобы создать некую *частную* дисциплину, некий замкнутый, автономный, ни от чего независимый мирок, живущий по своим правилам и занятый бесконечным процессом само-описания, неограниченной дедукцией следствий из собственных следствий. Этот вариант логически вполне правомерен, но совершенно не интересен в философском отношении. Так, например, уже упоминавшиеся шахматы являются собой гениальную выдумку человеческого ума, тем не менее, они не имеют никакого отношения ни к понятию «универсальности», ни, следовательно, к философии, что, разумеется, нисколько не умаляет их самобытной значимости. Если бы можно было показать, что действительный замысел логики аналогичен замыслу игры в шахматы, то это послужило бы доказательством того, что привлечение философии для уточнения понятия «логики» является совершенно неоправданным. Ведь «логику» следовало бы тогда понимать исключительно исходя из тех *произвольно выбранных* правил и дескрипций, которые целиком и полностью образуют ее частно-научную, специфическую определенность.

2) Второй (положительный) вариант: замысел «логики» заключается в том, чтобы создать *универсальный* органон, неотъемлемым моментом смысла которого является возможность его применения к *любым* человеческим рассуждениям, нацеленным на открытие и обоснование «истины». Такой вариант, очевидно, являлся бы философски значимым, поскольку требование универсальности автоматически исключает здесь возможность понимания логики как частной, самодостаточной дисциплины, построенной на неких автономных, *произвольных* основаниях. Требование универсальности фактически эквивалентно требованию *обоснованного, а не произвольного* способа определения основоположений логики.

Не трудно заметить одну фундаментальную сложность, с которой неминуемо столкнется идея логики, если предположить, что в ее замысел входит требование универсальности. Дело в том, что требование универсальности имеет своим следствием наличие «круга» в определении *цели* «логики». Логика как *универсальный органон мысли* невозможно, подобно шахматам, определить исходя из неких *внешних* соображений; самый *источник ее определенности* должен быть доступен для ее же собственного логического анализа. Иначе, наше *пожелание* создать *универсальный органон* фактически останется нереализованным; вместо универсального органаона мы получим частную дисциплину, *стоящую на логически непроясненных основаниях*. Обоснованность начал логики означает *логическую* обоснованность этих начал. Следует ли отсюда, что логическая обоснованность начал логики *полностью устраняет* человеческий «произвол» в этом вопросе или же нет, является, пожалуй, одним из самых туманных вопросов философии логики; и эта трудность связана с тем, что само существо произвольности имеет смысл связывать с сущностью *субъекта*<sup>3</sup> как такового, в отрыве от которого, однако, понятие «логического рассуждения», как мы будем показывать ниже, теряет всяческий смысл. Иными словами, есть основания считать, что сам замысел логики *парадоксален*, поскольку он, по-видимому, подразумевает наличие определенного рода «произвольности» как *неустранимое* условие возможности «логических рассуждений» как таковых. Однако, несмотря на все эти сложности, заведомо можно сказать, что логическая обоснованность начал логики означает следующее: 1) логика не может базироваться на *нормативно* определенных началах. Ниже мы будем показывать, что идея «нормативности», во-первых, противоречит требованию универсальности логики, и во-вторых, приводит к апориям типа «скептического парадокса». Но это означает еще и то, что 2) логика не может базироваться также и на *интуиции* «правильности», как не может базироваться и на той или иной форме «очевидности», поскольку всякая

<sup>3</sup> Г.Б. Гутнер. Риск и ответственность субъекта коммуникативного действия. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2008.

очевидность имеет психологически обусловленный характер. Такова фундаментальная, двуединая трудность понимания логики как *универсального* органа мысли<sup>4</sup>. Ему постоянно грозит срыв либо в неоправданный «психологизм», либо же срыв в виде «платонизации» логики, т.е. превращения ее в некую изолированную, частно-научную область, наподобие современных видов формальной логики.

Всё сказанное выше можно сформулировать и несколько иначе; и заодно более определенно ответить на вопрос о том, при каких условиях логика могла бы быть предметом философского внимания. Можно теперь сказать, что философский интерес к логике оправдан только тогда, когда основным вопросом логики делается вопрос не о том, *как надо* рассуждать «правильно», а вопрос *что значит* рассуждать «правильно». Если вопрос о «правильности» следует считать уже где-то и как-то решенным, то, очевидно, тогда нет никакой необходимости подвергать критике кем-то и когда-то установленное понятие «правильности» посредством философского анализа. «Логика» как *частная* дисциплина предполагает вопрос о правильности уже решенным; «логика» как *универсальный* органон предполагает этот вопрос центральным вопросом логики, конституирующим смысл и направление исследований этой науки.

Как мы видим, требование универсальности логики имеет принципиальное значение для разрешения вопроса об ее *философской* значимости. Отсутствие философской значимости у «логики» ни в коей мере не повредило бы ей как частной дисциплине, случись так, что такое ее понимание входило бы в ее изначальный замысел. Однако мы будем показывать ниже, что замысел логики у Платона и Аристотеля изначально включает в себя требование универсальности, причем это требование имеет обоснованный характер (§ 2-1). Это будет означать, в частности, что общее понятие «логики» принципиально неотделимо от философии, и что только в контексте философских исследований оно и может полноценно рассматриваться<sup>5</sup>. С философской точки зрения не менее значимо и требование понимать логику как нечто релевантное для понятия *истины*, при условии, разумеется, что в исходный замысел *логики* входит стремление отличить ее от *поэтики* или, например, *грамматики*, или, например, *риторики*. На наш взгляд, все эти отличия были заложены в замысел логики с самого начала, со времени работ Платона и Аристотеля (§ 2-1), и поэтому любые попытки исключить понятие истины из списка тех, которые вообще делают возможным осмысленный разговор о логике, следует квалифицировать как явную или неявную узурпацию слова «логика» вследствие очевидной подмены одного предмета исследования совершенно другим.

Итак, наш предварительный разбор понятия «логики» позволяет нам предположить, что требование универсальности изначально входит в замысел логики. Это предположение, разумеется, требует доказательства, однако одна уже только осмысленность этого предположения делает обоснованной саму *попытку* философского анализа понятия «логики». Дальнейшее раскрытие основополагающих характеристик «логики» требует существенно более детального их рассмотрения. Для решения этой задачи, как мы уже сказали, необходимо проанализировать те интуиции, руководствуясь которыми велась разработка «логики», начиная, по меньшей мере, с Лейбница, ясно выразившего устремление «заменить рассуждения вычислениями».

Идея возможности механистической реализации «способности рассуждать логически» будет подвергнута критике по двум направлениям. Во-первых, это будет критика чисто нормативного понимания логики как чего-то такого, что допускает возможность *формального* «воплощения»: в виде ли «логических форм» (§1-1), в виде ли «алгоритмических инструкций» (§2-2), или как-то иначе. Мы постараемся показать

<sup>4</sup> см. также многочисленные трудности, которые обсуждаются в связи с такого рода вопросами в книге В.В.Целищев. Алгоритмизация мышления. Геделевский аргумент. Новосибирск: Параллель, 2005.

<sup>5</sup> см. об этом В.В.Целищев. Нормативность дедуктивного дискурса: феноменология логических констант. Новосибирск: Нонпарель, 2004.

обоснованность того предположения, что любая «логическая форма» допускает возможность контр-примера (§1-2), что немедленно влечет за собой множество отрицательных последствий как для идеи механистической, так и для идеи знаковой «воплотимости» способности *логически рассуждать* (§2-2). Во-вторых, будет проанализировано различие между понятием «логичности» и понятием «правило-сообразности», смешение которых приводит к полной девальвации самой идеи логического рассуждения. Анализ «первобытного мышления», имеющего чисто мифический характер, показывает, что миф – это идеальная машина, являющаяся воплощением чистой и безошибочной правило-сообразности (§2-2). Тем не менее, трудно придумать иное, столь совершенное воплощение анти-логической системы обращения с вещами (проблемами, представлениями, ситуациями). Ничто так не противоречит нашему пониманию «логического рассуждения» как «рассуждения» туземцев, безусловно следующих мифическим правилам обращения с чем бы то ни было. Впрочем, правильнее было бы говорить не об анти-логичности, а о *вне-логичности* мифической организации сознания. Суть чисто мифической организации сознания ведь как раз и заключается в том, что оно никоим образом не имеет отношения к «логике» и *никак* через него определяться не может (ни отрицательно, ни апофатически, ни как-то иначе). При этом, повторимся, оно является идеальным воплощением машинообразности и правилосообразности. Последнее обстоятельство, дополненное отсутствием последовательного различения между «правило-сообразностью» и «логичностью», является источником возникновения таких оксюморонов как «логика мифа».

Понятие «вне-логического» вообще будет играть для нас важную роль. Ведь очерчивая круг «вне-логического», мы тем самым получаем и более четкое представление о том, какое место в кругу *всех* рассуждений занимают *логические* рассуждения и каким образом они устроены. Понятие «вне-логического» имеет достаточно широкий спектр применимости. Вне-логический характер имеют, например, звуки, издаваемые попугаем, обученного произносить некие «логические истины»; или операции компьютера, запрограммированного производить некие вычисления, *формально* (как и в случае с попугаем) совпадающие со знаковой кодировкой действительно логических рассуждений (§2-2). Разбор этих трудностей приводит к пониманию того, что философски содержательное определение «логики» упирается в исконные и самые сложные вопросы философии, которые явно не имеют и не могут иметь своего решения в терминах одной только идеи «формальности», как то было принято считать в первой половине XX-го века. Понятие «логики», как мы увидим, ведет 1) к необходимости исследования организации *субъекта* логических рассуждений, и 2) к проблеме исследования процессов смыслоформирования и смыслополагания<sup>6</sup>. Без учета этих измерений логики, все т.н.

<sup>6</sup> Фундаментальный вопрос Аристотеля, связанный с вопросом о постижении первоначал, со всей своей неустранимой значимостью возник некоторое время назад и в пределах современных логических исследований. В.В.Целищев пишет: *«Дело в том, что если главным эпистемическим средством достижения математической определенности является доказательство, то возникает вопрос о математической определенности исходных утверждений доказательства. Таким образом, в центре внимания оказывается эпистемический статус аксиом... Постигание утверждений как истин является фактом эпистемическим, и как было уже указано, нужно предварительно знать, что же представляют собой эти истины, и на основании какого критерия они провозглашены таковыми»*. Серая233, 37 В частности, трудность состоит в том, что *«понятие математической аксиомы, в смысле фундаментальной, чисто математической истины, которая познаваема человеком с математической определенностью, не является само чисто математическим понятием, и не выразимо прямо в этом языке»*.<sup>40</sup> говорит Целищев, в точности повторяя мысль Аристотеля. Уточняя, в чем состоит особенность смысла исходных утверждений, Целищев говорит: *«...познание исходных утверждений с математической определенностью должно быть по своему характеру особым: согласно долгой традиции в математике, аксиомы должны быть очевидными. Очевидность зиждется в интуитивной ясности или в возможности непосредственного «узрения» истины... Отметим, что Гёдель в последние два-три десятка лет активно изучал феноменологию Гуссерля, пытаясь, видимо, найти очищенную сущность интуитивного схватывания истины»* В.В.Целищев. Алгоритмизация мышления. Геделевский аргумент. Новосибирск: Параллель, 2005, стр. 233.

логические исследования тонут в совершенной необязательности ввиду отсутствия эксплицитной разработки того вопроса, ответом на который должна явиться идея логики. Без философско-логической проработки проблемного поля, порождающего идею логики и дающего возможность тематизировать *условия возможности* логики (а также условия осмысленности *понятия* логики), любые попытки исследования природы «логических рассуждений» будут иметь характер размышлений, исходящих из расхожих представлений о «правильности рассуждений», из наивных ощущений «естественной понятности» того, что якобы «традиционно» подразумевается под словом «логика».

Содержательная тематизация вопроса о логике едва ли возможна вне *конкретных философских* различий, отсутствие принятия во внимание которых делает всякий разговор о логике слепым по отношению к его собственным предпосылкам и основополагающим понятиям. Философские различия, которые подразумеваются содержательным разговором о логике, таковы:

- 1) различие между *нормативными* рассуждениями и рассуждениями, ориентированными на *истину* (в частности, различие между логистикой и логикой);
- 2) различие между *условиями возможности* «логических рассуждений» и собственно «логическими рассуждениями»;
- 3) различие между «математической» и «философской» *формами познания* (в том смысле этих понятий, которые придал им И. Кант, следуя в этом вопросе размышлениям Аристотеля);
- 4) *коммуникативные* аспекты логики и регулятивные идеи, отвечающие за идею *понимания* как такового.

Поскольку тема соотношения «логики» с «коммуникацией» и «пониманием» является достаточно новой для *современных* логических исследований, то имеет смысл остановиться особо на этой проблеме.

**«Классическая» метафизика науки и необходимость ее пересмотра.** На мой взгляд весьма существенным обстоятельством является то, что явным, хотя и не всегда явно оговариваемым, метафизическим основанием научной деятельности последних столетий была следующая предпосылка, которую с большой долей условности можно назвать «картезианской»<sup>7</sup>. Считалось очевидным думать, что 1) все исследователи являются чем-то тождественным и неизменным по своему устройству в качестве познающих субъектов<sup>8</sup>; 2) любой предмет исследования может быть понят с точки зрения своей собственной вневременной истинности, которую следует называть «объективной сутью» исследуемой вещи. Считалось очевидным, что различия между познающими субъектами являются несущественными в перспективе объективного познания, поскольку общим знаменателем совокупных исследовательских усилий является некий «объективный», сам по себе сущий и не зависящий от человеческих субъективностей мир, который *можно понять* как открывающийся в полноте своей истины «взгляду» Абсолютного наблюдателя<sup>9</sup> (вроде «демона Лапласа»). Идея (трансцендентальной) *тождественности* всех познающих субъектов фактически эквивалентна идее *единственности* Абсолютного наблюдателя, в уникальной перспективе видения которого

<sup>7</sup> С не меньшим успехом ее можно было бы назвать и христианской: «Постулат «вечных истин», равно как и смешение феноменально обоснованной «идеальности» Dasein с идеализированным абсолютным субъектом принадлежит к далеко еще не радикально выскобленным остаткам христианской теологии внутри философской проблематики», М. Хайдеггер. Бытие и время. Издательство «Ad Marginem», Москва, 1997, стр. 229.

<sup>8</sup> Например, К. Гёдель говорил об этом так: «в нашем мышлении мы не можем создать качественно новых элементов, и можем лишь воспроизвести и скомбинировать только то, что дано». цит. по В.В.Целищев, Алгоритмизация мышления: геделевский аргумент, стр. 235. Детально этот вопрос продумывался Кантом: отвечая на вопрос о том «как возможны естествознание и математика?», он ввел понятие «трансцендентального субъекта» как необходимое условие их возможности.

<sup>9</sup> необходимо учитывать роль *понятия* «бога» у Декарта, Ньютона, Лейбница (предустановленная гармония), и т.д. Впервые мысль о важности Абсолютного наблюдателя я вычитал из книги L. Smolin, The Life of the Cosmos.

только и можно увидеть мир «объективно», то есть так, как он *есть* «на самом деле». Таким образом, можно сказать, что вся новоевропейская наука жила в метафизическом горизонте, *субъект истины* которого характеризуется такой *теоретической идеализацией* как Абсолютный наблюдатель, а *объектом истины* которого является «сам по себе» суший мир, определенность бытия которого никак не зависит от форм его познания. Устройство этой метафизической системы содержало в себе ключ к самым фундаментальным философским вопросам, таким как *критерии истинности* знания, *критерии научности* науки, *критерии логичности* логических рассуждений и *критерии* того, что считать «понятным», а что считать «непонятным»<sup>10</sup>. Архитектоника этой метафизики считалась чем-то «естественным», «самоочевидным» и не нуждающимся в обосновании; важны были лишь детали ее устройства. Эту метафизическую установку можно назвать *фундаментально монологической* – и в том смысле, что она является метафизикой, подразумевающей один единственный смысл логичности логики, и в том смысле, что ее идеалом познания является *монолог* Абсолютного наблюдателя с самим собой, рассказывающего самому себе описание подлинного устройства предстоящего ему «объективного» мира. То обстоятельство, что во всех людях одинаковым образом заложены одни и те же «познавательные возможности», очень хорошо выражается словами «раннего» В.Дильтея, который еще в 1883 году считал буквально следующее: «если представить себе, что по Земле ступает всего один-единственный индивид, то он при достаточной для развития продолжительности жизни даже в полном одиночестве развил бы из себя»<sup>11</sup> философию, религию и искусство во всем их многообразии и объеме. Утверждение кажется фантастическим, и всё же оно есть лишь прямое следствие абсолютистской метафизики; (надо сказать, что «поздний» Дильтей радикально пересмотрел свою точку зрения).

Сегодня стало ясно, что абсолютистская метафизика – это не единственно возможная форма понимания критериев «истинности», «универсальности», «понятности», «логичности» и т.п. Для того чтобы пояснить одну из возможных альтернативных точек зрения, позволим себе для краткости прибегнуть к иносказательной форме разъяснения. Представим себе следующую (как бы фантастическую) ситуацию. Вообразим себе некоего «бога» (демиурга), который создал род живых существ, 1) способных *общаться* друг с другом и 2) стремящихся к максимально целостному видению некоего мира, в котором они очутились. Предположим также, что у бога был бесконечный «пазл» (puzzle), элементы которого являются частицами некоей *творческой способности*, позволяющей в разных аспектах «видеть» (понимать, распознавать) различие между «внешним» и «внутренним» миром. Первому поколению этих существ бог «вложил в голову» каждому по  $x$  штук *одинаковых* пазлов (познавательных возможностей), и у штук – *разных*, наугад выбранных «познавательных возможностей». Таким образом, бог даровал каждому существу «познавательную способность», состоящую из  $x+y$  элементов, с помощью которых они могут общаться, познавать самое себя (т.е. иметь доступ к своим «внутренним» мирам), узнавать нечто друг о друге и о прочих вещах (иметь доступ к «внешним» мирам). На всякий случай, бог оставил этим существам еще и неопределенно большую кучу «пазлов», чтобы они могли менять старые пазлы на новые при случае если они, конечно, догадаются как произвести надлежащую замену. После чего этот бог скрылся навсегда из созданного им «мира», бесследно унося с собой оставшиеся пазлы.

Попробуем теперь представить себе ту ситуацию, в которой оказались эти существа. Заложенное в них богом стремление к целостному видению мира (разумеется, при условии определенного устройства соответствующих «пазлов») позволит им вскоре обнаружить, что 1) у каждого из них по-отдельности не получается сложить целостное видение мира, и 2) что у каждого из них видение мира отличается от видения всех прочих,

<sup>10</sup> Здесь уместно вспомнить размышления Н.Бора, справедливо утверждавшего, что необходимо понять, что значит «понять».

<sup>11</sup> В. Дильтей. Введение в науки о духе, Дом Интеллектуальной Книги, Москва, 2000, стр. 723.

что, тем не менее, наводит на мысль о возможности *коллективного* соединения «пазлов» в единое, согласованное целое (поскольку в результате общения можно обнаружить, что некоторые пазлы одного существа дополняют пазлы другого). Это будет означать, что если возможность целостного видения и может быть достигнута, то *исключительно* при условии *непрерывного общения* между *всеми* этими существами.

Очевидно, тем не менее, что у этих существ будет иметься как минимум две фундаментальных трудности. Во-первых, поскольку никто никогда не видел целостной картины мира (ведь они даже не знают, существовала ли она когда-нибудь), то возникает проблема с формированием *критериев правильности* «познавательных стратегий», которые избираются этими существами для достижения своей цели. Во-вторых, неустранимость коммуникации быстро позволит обнаружить еще одну трудность – *проблему перевода* с «языка» одного существа на «язык» другого. Иными словами, для того, чтобы коммуникация состоялась, познавательную способность  $x+y1$  одного субъекта необходимо проинтерпретировать в терминах познавательных способностей  $x+y2$  другого субъекта, и наоборот. Ведь для того, чтобы один субъект сумел увидеть «мир» глазами второго субъекта, нельзя просто подставить  $y2$  *вместо*  $y1$ : необходимо сделать так, чтобы первый субъект смог сформировать *образ*  $y2$  в терминах  $y1$ , чтобы потом суметь сконструировать расширенный способ видения вещей, который условно можно обозначить как  $x+y1+y2'$ , где  $y2'$  это *образ*  $y2$  в терминах  $x+y1$ .

Начиная с этого момента, в игру вступают принципиально важные детали, кажущиеся поначалу чисто техническими, хотя на самом деле имеющие решающее значение для понимания того, эти существа будут иметь дело с *альтернативной метафизикой*, отрицающей метафизику Абсолютного наблюдателя в силу ее совершенной нерелевантности для «познания» подобного мира. Действительно, обратим в первую очередь внимание на то, что принципиальное значение может возыметь то, кто первым начал диалог – первый субъект или второй. Нет никаких оснований считать, что ситуация «коммукативна», как говорят математики; коммуникация, начатая « $X1$  и продолженная  $X2$ » может иметь иной результат нежели начатая « $X2$ , а продолженная  $X1$ ». Иными словами, если первым начинает диалог второй субъект, рассказывая первому свое «видение мира», то у первого субъекта формируется нечто вроде  $x+y1+y2'$ , где  $y2'$  это *образ*  $y2$  в терминах  $x+y1$ . Соответственно, когда *в ответ на это* первый субъект начинает сообщать нечто второму субъекту, то второй субъект уже будет иметь дело с первым субъектом не как с  $x+y1$ , а как с  $x+y1+y2'$ . Стало быть, представления второго субъекта о первом будет чем-то вроде  $x+y2+(y1+y2')$ , где  $(y1+y2)'$  это образ первого субъекта в «голове» у второго, с учетом того обстоятельства, что у первого субъекта «в голове» уже имеется некоторый образ второго субъекта. Нетрудно догадаться, что если существует  $n$  коммуницирующих субъектов, то если каждый из них поговорит со всеми другими хотя бы по одному разу, то «на выходе» мы получим очень сложную картину, которая сильно отличается от исходной.

Но дело, конечно, далеко не только в том, что итогом первого этапа общения будет нечто «очень сложное» (хотя, конечно, нельзя недооценивать и экспоненциально растущую степень сложности складывающихся ситуаций). Если предположить (а такое предположение сделать логически необходимо, поскольку у нас нет никаких априорных оснований отказа от него), что искажающий эффект перевода *необратим* (т.е. его невозможно ни стереть, ни устранить из сознания), то это означает, что всякий акт коммуникации, т.е. акт перевода с одного «языка» на другой, не только расширяет (хотя и в искаженном виде) перспективу видения, но еще и *раз и навсегда отсекает альтернативные формы видения* «мира»! Если коммуникация не только «некоммукативна» (т.е. если итог коммуникации  $X1.X2$  не равен итогу коммуникации  $X2.X1$ ), но еще и необратима, то *история мысли* этих существ (т.е. история формирования их представлений о себе и о мире) будет историей раз и навсегда утраченных возможностей альтернативных форм понимания «истины», которые, тем не менее, были



бы ничем не хуже той, которую сумели актуализировать эти существа в результате реальной истории своей коммуникации. Сейчас мы постараемся показать, что подобная история мысли является не просто отличающейся от понимания истории Гегелем (и всеми теми, кто следует ему в этом вопросе), а еще и делающей совершенно бессмысленной идею Абсолютного наблюдателя как *субъекта истины «исторического» (и, стало быть, всякого) знания*.

Итак, возникает естественный вопрос: если различие «у»-ой компоненты познавательных способностей играет существенную («искажающую») эпистемическую роль, то на что тогда могут рассчитывать эти «познающие существа», которые не только не видели оригинала познаваемого ими мира, но еще и понимают, что кумулятивный эффект этого искажения может привести к совершенно непредсказуемым эпистемическим последствиям?

Обратим внимание на несколько вещей. Во-первых, когда мы говорим о том, что необратимый эффект перевода с языка X1 на язык X2 является *неустранимым*, то есть не допускающим возможности устранения (стирания) своей фактичности из сознания субъектов, то мы касаемся одной из самых существенных сторон (древне)греческого понимания «истины». Слово «истина» в греческом языке, в котором оно впервые обрело свою философскую и логическую значимость, передается словом «ἐπίστημι». «Α-ἐπίστημι» значит – не-забываемое, не допускающее возможности стирания из памяти. Истина-ἐπίστημι не может кануть в Лету, реку забвения; она не может забыться, уйти в за-бытие. Невозможность уйти в за-бытие означает – истина это *есть* то, что *есть*. Истина не «за» бытием; она и есть само «бытие», как *ему выпало* быть. Могло бы выпасть быть и другому «бытию», но тогда была бы и другая «истина».

Заметим теперь, что именно эта форма понимания «истины» и диктуется нам альтернативной (коммуникативной) метафизикой, понимающей каждый акт общения как *необратимое изменение* коммуникативной ситуации, раз и навсегда отсекающее конкурирующие возможности. «Необратимая не-коммутативность» каждого акта общения означает – альтернативные сценарии общения являются *не со-возможными*. Они взаимно исключают друг друга. История мысли этих «сущств» имеет характер радикальной, производящей необратимые изменения актуализации каждый раз лишь одного – и только одного – из членов неопределенно длинных дизъюнкций (или-или-или...)

Было бы огромной ошибкой считать, что познавательные стратегии этих субъектов приводят к «континууму» совершенно различных «финальных» представлений о том, как должен выглядеть мир «на самом деле». Употребление математического понятия «континуума» было бы тут *логически* некорректным. В том-то и дело, что не «континуум» (с его великолепно устроенной топологией и линейной упорядоченностью), а, скорее *хаос*<sup>12</sup> *несчетного числа не-со-возможных альтернатив* является *горизонтом* развития осуществляемых коммуникаций. Этот горизонт не «невозможно», а совершенно бессмысленно пытаться понять с точки зрения Абсолютного наблюдателя, поскольку бессмысленно рассматривать *хаос* не-со-возможных исходов истории.

Пародией на позицию Абсолютного наблюдателя в данном случае могла бы явиться бы современная ситуация с СМИ. Складывается ощущение, что ныне одно и то же событие освещается таким образом, что источники сообщают одно, другие – нечто противоположное, а остальные сообщают либо нечто промежуточное, либо нечто совершенно противоположное всем остальным. В итоге потребитель всей этой «информации» получает *нулевую* «объективную» информацию; он не может даже понять, произошло ли нечто или вообще ничего не произошло. Бредовая парадоксальность этой ситуации хорошо сформулирована Ж. Бодрийяром: «О телевидении можно сказать, что

<sup>12</sup> Априори совершенно не ясно как могла бы выглядеть топология «горизонта исходов». Говоря псевдоматематическим языком, это больше похоже на «вполне не-упорядоченное» множество.

оно абсолютно безразлично к тем образам, которые появляются на экране, и, вероятно, преспокойно продолжало бы существовать, если бы человечество вообще исчезло»<sup>13</sup>.

Итак, горизонт исходов различных коммуникативных сценариев – это хаос не-со-возможных дизъюнкций, устроенных так, что в каждую дизъюнкцию вместе со всяким ее элементом включено и неограниченное число отрицаний этого элемента. Горизонт не-со-возможных исходов логически несовместим с идеей континуального горизонта, ибо в последнем случае имеет место континуум *равно*-возможных исходов, каждая точка определена *сама по себе*, а не через идею не-со-возможности со всеми остальными «точками» исхода. Математик, наблюдающий за процессом построения числового континуума, «созерцает» сооружаемую им конструкцию как множество *со*-возможных точек, а отнюдь не как множество не-со-возможных элементов<sup>14</sup>. Метафора Абсолютного наблюдателя в случае с континуумом как раз оказывается очень даже уместной. И наоборот, позиция Абсолютного наблюдателя ничего не добавляет к пониманию *истории* «познавательных стратегий», процесс актуализации которой предполагает «необратимую не-коммутативность» устройства актов коммуникации (равным образом, ничего не убавляет отсутствие такой позиции).

Принципиально важным следствием такого понимания «истории коммуникации» является еще и то, что «итог» истории ни в каком смысле не является *дедуктивным следствием* ее собственного «начала», как это выходит у Гегеля. «Конец» не есть лишь полностью развернутое «начало». Наоборот, здесь выходит, что история мысли есть *безвозвратная утрата* «начала». История мысли, осуществляемая благодаря актуализации «познавательных стратегий», не может быть понята как стремление к исчерпывающей теоретической развертке своего *исходного пункта*. Из поколение в поколение здесь будет происходить постепенное переосмысление и самих задач исследования, и средств достижения, и всего понятийного инструментария, доставшегося в наследство от предыдущих поколений исследователей. Более того, имеется большая вероятность того, что с определенной периодичностью будут наставать такие времена, когда очередное поколение исследователей *так* устроенного мира будет не в состоянии понимать поколения прошлых исследователей, далеко от них отстоящие; стало быть, будет безвозвратно теряться информация, некогда казавшаяся «очевидной» и «раз и навсегда установленной», будут меняться «интуиции» и всё, что их конституирует<sup>15</sup>. Иными словами, здесь имеет место ситуация, когда «оригинал» мира (исходное его состояние) оказался раз и навсегда унесенным создавшим этот мир богом; этот оригинал теперь *не входит в качестве элемента* того хаоса не-со-возможных «истинных» картин мира, к (постоянно меняющемуся) горизонту которого устремлены в своем познании существа. Понимание мира, к которому стремятся эти существа, необратимо *усложняется*, мутирует; необратимо *обогащается* истина-алетейя этого мира

<sup>13</sup> Ж. Бодрийяр. Прозрачность зла. ДОБРОСВЕТ, Издательство «КДУ», Москва, 2006, стр. 12.

<sup>14</sup> Если иметь перед глазами образ числовой прямой, реализующей одну из возможностей понимания устройства континуума, то нетрудно понять, что каждая из точек ее не отрицает существования всех прочих точек, а наоборот, предполагает существование ряда предшествующих точек. Числовой континуум получается из 0 и 1 путем совершения различных математических операций над ними, включающих возможность предельного перехода. Несчетный хаос не-со-возможных исходов устроен (по-видимому) совершенно иначе.

<sup>15</sup> Размышления вокруг теоремы Левенгейма-Сколема могли бы навести на мысль о том, что бешеная работа исследователей по формализации *наличного на данный момент* знания имеет обратной своей стороной непрерывный дрейф смысловых, неформальных контекстов рассуждения. Этот дрейф приводит к тому, что «подразумеваемое» знание со временем превращается нечто далекое от исходных подразумеваний. Вполне резонно допустить, что формализация всегда уже опоздала по отношению к порождающим ее процессам смыслоформирования. Это означает, что уровень логических рассуждений залегает преимущественно на неформальном уровне. Парадокс в том, что этот уровень «формализуем», но всегда лишь «задним числом». И наоборот, процесс формализации и обоснования имеющегося знания порождает всё новые и новые смысловые образования, не укладывающиеся в «формат» «готового знания» (нечто вроде «диагонального эффекта»).

бесконечно удаляется от своей бедной содержанием отправной точки, становясь всё более и более *несоизмеримой* с ней.

Теоретическая идеализация, которую мы набросали только что, являет собой по сути целый спектр возможных «альтернативных метафизик», противостоящих метафизике Абсолютного наблюдателя. Этот спектр явно содержит в себе как «плохие» варианты (т.е. неинтересные, с бедными выразительными возможностями и мало что объясняющие), так и «хорошие» варианты метафизических конструкций. Мне думается, что среди всего многообразия «познавательных сценариев», допускаемых бытием *нашего* мира, наилучшим является, скорее всего, вариант, представляющий собой «хорошую» альтернативную метафизику, являющейся равноудаленной как от метафизики Абсолютного наблюдателя, так и от «плохих» метафизических систем. Важно подчеркнуть, что *коммуникативный* аспект, как мне кажется, действительно *неустранимо* важен для человеческого познания и само-познания, причем неустранимость эта связана именно с теми причинами, которые мы указали выше. Каждый человек входит в этот мир не только с *общим* для его поколения набором «понимательных способностей», но и постепенно формирует совершенно *уникальный* собственный набор *форм понимания*, имеющий своим источником именно такой, а не иной набор прочитанных книг, именно такой, а не иной набор состоявшихся бесед, отрефлектированных жизненных ситуаций, изученных фрагментов чужих языков и т.п. Всё это принципиально влияет на устройство его интуиций, на организацию его смыслового пространства, с помощью которого он интерпретирует любые свои теоретические построения. Перефразируя Толстого, можно сказать, что все конечные *мыслящие* существа конечны по-своему, и лишь бессмысленное одинаково бессмысленно.

Однако еще и еще раз хочется подчеркнуть: альтернативная (коммуникативная) метафизическая установка такова, что идея Абсолютного наблюдателя становится совершенно бессмысленной в этой перспективе, ибо она оказывается не имеющей никакого содержательного эпистемического значения. Какие последствия для понятий «истинности», «логичности рассуждений», «понятности» (и т.п.) несет в себе эта метафизика должно быть еще тщательно исследовано. Априори совершенно не ясно, что считать «истинным», «логичным» и т.п. в подобном мире. Здесь мы переходим в план «чистой имманенции», как сказал бы Делез, для исследования которого вместо постоянной оглядки на Абсолютного наблюдателя требуется непрерывное осуществление коммуникативных усилий. Означает ли это неизбежность редукции всего человеческого знания к *социологии* или не означает, должно быть еще установлено. Поспешные выводы современных апологетов социологии как единственно правильного взгляда на источник формирования и хранения человеческих знаний и умений необходимо подвергнуть должной критике, ибо они во многом кажутся сомнительными. Одним из инструментов критики социологического понимания вещей является внимательное рассмотрение условий возможности самой социологии.