

Д.А. СКОРОДУМОВ

**ДИАЛЕКТИКА ЗНАНИЯ:
МОЖЕТ ЛИ СУБЪЕКТ НА ЧТО-ТО ПОВЛИЯТЬ?**

В статье моделируется механика перехода теоретического знания в реальность: рассматривается диалектика знания и практики. Ставится вопрос о возможности влияния субъекта на реальность и даётся на него ответ в терминах христианской логики парадокса, представляющей знание действующим через не-действие, и среднего термина, осуществляющего связь, – желания. В анализе привлекается теория становления Г. Гегеля, оправдывающая применение категории истины и истинного знания в современном деконструированном мире.

Ключевые слова: *знание, желание, практика, диалектика, логика парадокса*

Скородумов Дмитрий Анатольевич - очный аспирант кафедры философской антропологии, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского. E-mail: daskorod@gmail.com

D.A. SKORODUMOV

**DIALECTICS OF KNOWLEDGE:
CAN THE SUBJECT INFLUENCE ANYTHING?**

The article simulates mechanics of the transition from theory to reality; it examines the dialectics of knowledge and practice. The answer to the question about the influence is given in terms of Christian logic of paradox, which represents knowledge as acting through non-acting with the mediation of a middle term – desire. The article touches upon Hegel's theory of truth in the contemporary deconstructed world.

Keywords: *knowledge, desire, practice, dialectics, logic of paradox*

Скородумов Дмитрий Анатольевич - postgraduate student at the Department of Philosophical Anthropology, Lobachevskij Nizhnij Novgorod State University. E-mail: daskorod@gmail.com

В 11-ом тезисе о Л. Фейербахе К. Маркс пишет: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». Кажется, с этой мыслью нельзя не согласиться – изменение мира гораздо важнее, чем его теоретическая интерпретация. Но что в таком случае заставило Г. Гегеля в своём письме Ф. Нитхаммеру от 28 октября 1808 года написать следующие строки: «Теоретическая работа – в этом я убеждаюсь ежедневно – даёт больше, чем практическая; стоит только революционизировать царство представлений, и действительность уже не в силах устоять» [3, с. 301-302].

Здесь возникает оппозиция между теорией (знанием) и практикой (действием), а также ряд вопросов, связанных с этой оппозицией, например: «Может ли знание на что-то повлиять и что-то изменить?», «Как вообще структурирована взаимосвязь теории и практики?», «Есть ли какой-то средний термин в этом отношении?».

Что же является преимущественно первым по отношению к субъекту (Я)? Его тело или его знание? Можно представить себе субъект без тела, но нельзя предста-

вить себе субъект без знания, ибо в таком случае он не будет субъектом. Ибо знание и является той внутренней онтологией, которая делает субъекта субъектом в его отличии от всего остального внутренне «тёмного» мира. Знание, по сути, и есть самосознание. Ибо это тот единственный способ, которым самосознание проявляется. Ведь самосознание – это прибавление представления «я знаю» (*cogito*) к любому другому представлению, как это сформулировано И. Кантом в «Критике чистого разума» [7, с. 128]. Таким образом, справедливы слова Р. Декарта о связи мышления и существования. Действительно, Я существует в той мере, в которой мыслит. Содержанием существования Я является знание, структурными элементами которого являются суждения. Мы знаем что-то и одновременно знаем то, что знаем это.

Однако знание не ограничивается одним «логическим» измерением. Оно является также объектом желания и производства. Знание, захватывающее наше желание, является знанием *интересным*, тем знанием, которое чем-то нас задевает и, стало быть, определяет нашу волю. Но не

всякое знание является таким, а только сопряжённое с истиной. Действительно, изречение истины – очень опасное занятие ещё со времён Древней Греции. Занятие, подвергающее человека риску смерти из-за затрагивания интересов людей и общественного спокойствия. Речь, высказывающая правду смело и открыто, порождает знание – как ту силу, которая может «освободить» человека. Вследствие чего, с точки зрения властей, считается опасной для молодёжи, ибо это «освобождение» с позиции господствующей инстанции является безусловно «порчей», что подтверждается, например, инцидентом с Сократом.

В этом смысле следует отличать знание от информации, ибо последнее не то, что несёт в себе интересубъективное значение. Теория познания разделяет информацию и знание. Знание – это информация, которая по определению является истинным. Достоверная информация = знание. То есть «информация» – это более широкое понятие, которое включает в себя знание. Но это деление не учитывает «экзистенциального» измерения знания, которое стоит включить, если преследуется цель исследовать глубже данный феномен. Пример: можем ли мы назвать *знанием* утверждение о том, что существует зелёная трава? Это – хотя и верное, но простое и абсолютно *скучное* утверждение, известное даже ребёнку. Следовательно, кроме всего прочего, знание должно обладать свойством новизны. А значит, оно должно быть *историчным* и устаревать. Таким образом, знание имеет в себе ещё что-то кроме информации, которую оно несёт. Знание обладает каким-то дополнительным измерением, что делает его особенно ценным и желанным, притягательным среди масс однообразной, однородной информации. С помощью этого измерения оно и становится той силой, перед которой «действительность уже не в силах устоять».

Медиаальная оптика исследования.

Аналитическая философия, наследуя Канту, предполагает формальное исследование знания, а не фундаментальное. Она начинает исследование с позиции «здорового смысла и науки (science)», то есть оставляет за бортом то, что не укладывается в эту позицию. В то время как не уложиться в неё может многое, ибо не всё, что обыденному рассудку кажется наиболее существующим, наиболее существует.

Проблема знания зажата между аналитической философией, с одной стороны, и тем, что А. Смулянский называет «философским дискурсом», с другой. Первая ре-

дуцирует знание, превращая его в информацию/научное знание, которое сводится к проблеме достоверности – то есть к вопросу о том, могли ли я быть уверенным, что та информация, которой я владею, истинна? С другой стороны, «философский дискурс» стремится к знанию, в словах не выраженному, к изменению, освобождению, разоблачению и революции. Но подобные призывы, как правило, заканчиваются только призывами, ибо интонация, с которой говорит этот дискурс, воплощена в настрой, названном Гегелем «задушевностью» в своей так до конца и не понятой «Феноменологии духа» – работе, смысл которой на самом деле состоит в том, что в ней с поразительной точностью предсказаны и описаны все характеристики и типы современного публичного высказывания, институт которого ещё только начал складываться в гегелевское время. Задушевность довольствуется, как правило, самим задушевым разговором, не будучи в состоянии дать чего-то конкретного. Такая позиция, как кажется, с одной стороны, уходит от «аналитической редукции», но, с другой стороны, она остаётся теоретически бессильной. Она не в состоянии породить чего-то нового, к чему сама и призывает. Поэтому в вопросе о знании необходимо занять своего рода «серединную позицию», которая, с одной стороны, сохраняет аналитическую строгость («при этом никакая, даже самая яркая «неклассика» не отменяет того, быть может, самого важного, на чём держалась ещё классическая философия, – рационально-рефлексивную установку, которая не может быть упразднена, если философия хочет быть философией» [1, с. 38]), с другой стороны не отворачивается от маргиналий (ведь «для того, чтобы понять познание во всём разнообразии его форм и типов, необходимо изучать эти до-научные и вне-научные формы и типы знания» [9, с. 20]), а с третьей сохраняет теоретическую насыщенность. Знание, модифицирующее субъект.

Интересное свойство знания замечает Б. Спиноза в «Трактате об усовершенствовании интеллекта»: «Ибо хотя я столь ясно мог постичь это духом, всё же я не мог отбросить всё корыстолюбие, любострастие и тщеславие. Однако я уяснил, что пока дух остаётся погружённым в эти размышления, до тех пор он отвращался от прежнего и усердно размышлял о новой задаче, и это было мне большим утешением» [11, с. 34].

То есть Б. Спиноза обращает внимание на то, что знание может изменять человеческие побуждения. Изменение состоя-

ния ума или души (что, согласно Аристотелю, и есть знание), «пока дух остаётся погруженным в эти размышления», приводит к изменению состояния тела и поведения человека.

Таким образом, продумывая содержание своего Я, своего мышления, следя за своей речью и отдавая себе в ней отчёт, можно, согласно замечанию Спинозы, прийти к тому, чтобы сами желания в человеке изменились. Вместе с этим замечанием в исследовании возникает средний термин, через который происходит опосредование знания и практики – желание.

Что это за форма знания, которая приводит к подобным изменениям? Это такое знание, которое погружает человеческий дух в себя, – соответственно, это знание глубокое, систематическое,ходящее до предельных оснований, знание философское.

Собственно с первых своих шагов философское знание именно так и использовалось, и первым практиком подобной «метафизической фармакологии» был Сократ, который с помощью беседы и внимательного отношения к произносимой речи, её анализа, ставил человека в затруднительное положение: ставил человека перед его желанием (как это было, например, в диалоге Алкивиад I, где Сократ обнаруживает по окончании беседы, что у Алкивиада «совсем другие замыслы» [10, с. 221] нежели те, которые он заявлял вначале). Это высказывание истины о человеке приводило к самым разнообразным последствиям: от благодарности со стороны слушающего до смерти высказывающего истину (парресиаста [13, с. 16] – так назывались в Древней Греции люди, свободно говорящие то, что есть, перед лицом кого бы то ни было).

Подобная сократическая работа со знанием характеризуется как минимум двумя чертам, сформулированными софистами, с которыми он спорил: 1) «ты заставляешь меня говорить то, что я не хочу говорить»; 2) «ты разрываешь мою речь на маленькие кусочки». Эти аналитика и поиск приводят человека к знанию о самом себе, к знанию, которое, человек, быть может, и не хотел осознавать. Поэтому это знание он часто встречает с сопротивлением. Это знание, которое добывается путём дробления целостности речи, рассматривания её со всех сторон, пристального к ней отношения, доведения до состояния ясности и отчётливости, то есть до состояния очевидности и истинности. Только такая речь – представленная в своей истине – может оказать воздействие, возмущающее реальность. Но

возможна ли такая речь? Возможна ли истина в ситуации постмодерна?

Истина как полемос.

Истина – суть то, что побуждает человека к действию. Следовательно, то философское знание будет наиболее влиятельным на человеческий субъект, которое истинно. Почему истина обладает таким влиянием? Потому что она крепко повязана с наслаждением. Действительно, если мы всматриваемся в однородные пласты знания, то мы не находим там того, что могло бы привести в действие нашу душу. Набор простых положений и суждений покоится мёртвым грузом до тех пор, пока в дело не вступает истина. Истина вносит различие в систему знания. И вот уже одно знание становится более предпочтительным, а другое менее. Когда истина внедряется в структуру знания (информации), то часть знания становится для нас отличной от другой части. Это может привести к чему угодно, но факт в том, что такие положения (истинные) заставляют нас относиться к ним с признанием, а, следовательно, являются нервами, затрагивающими наше желание. Ибо то, к чему стремится человеческое существо, – это, прежде всего, *признание* [8] со стороны других таких же, как он, человеческих существ.

Действительно, вспомним речь, прочитанную В.М. Молотовым 22 июня 1941 г. И его последние слова: «Наше дело правое, враг будет разбит, победа будет за нами». В. Молотов апеллирует к истине («наше дело правое») то есть он позволяет людям наслаждаться собственной правотой. Ведь если ты прав, то ноги будут бежать быстрее, руки крепче сжимать винтовку, а удар по врагу будет безжалостнее.

Возможна ли истина? Скептический аргумент нивелирует возможность доступа к чистой истине. С другой стороны, сегодня слово «истина» сразу вызывает подозрение в том, что человек, его произносящий, является носителем «тоталитарного сознания». Это утверждение вызвано тем, что в истине предполагается «репрессивный характер». Хотя на это можно только удивиться вместе с А. Бадью: как истина вообще может подчиняться? [2]. И кого может репрессировать утверждение $2+2=4$? Скорее, наоборот, сама истина, таким образом, ставится в позицию жертвы репрессии.

Обходной путь решения проблемы предлагает Г. Гегель в своих парадоксальных высказываниях об истине. С одной стороны: «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система её. Моим намерением было

– способствовать приближению философии к форме науки – к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени любви к знанию и быть действительным знанием» [4, с. 3]. Кажется, что Г. Гегель заковывает истину в саркофаг системы – системы чётко оформленной, ясно представляемой, выраженной в слове. Действительно, «для Гегеля не существовало невыразимого, которое находилось бы за пределами языка, для него не было непосредственной единичности (или трансцендентности)» [6, с. 34]. Таким образом, с одной стороны, для Г. Гегеля истина – это нечто чётко и ясно выраженное в слове и представимое в виде системы. Но, с другой стороны, Г. Гегель также утверждает: «Вопреки этому следует указать, что истина не есть отчужденная монета, которая может быть дана в готовом виде и в таком же виде спрятана в карман» [4, с. 20]. То есть истина не может быть раз и навсегда изображена и запечатлена, как на чертеже, и положена в копилку общечеловеческого знания. Но это противоречит первому утверждению: истина – это и нечто застывшее, ясно определённое, и подвижное, неуловимое.

Эти тезис и антитезис можно объединить в лучших традициях диалектики самого Гегеля – путём введения категории *количества*. То есть *отчасти* истина – нечто определённое, а *отчасти* подвижное. Это можно представить в виде всеобщего полемоса (войны), в котором рождается истина – в виде спора, в котором каждое утверждение является ясно выраженным и высказанным, но в то же время и приемлющим дальнейшее своё развитие – и в этом смысле не может быть «отложено на полку».

Такой подход к истине можно называть конвенциональным или коммуникационным [9, с. 18]. Истина – то, что люди согласны называть истиной. Естественно, в этом случае невозможно опросить всех людей и привести всех к какой-то одной идее. Но можно выделить некоторые сообщества, в которых будет решаться вопрос об истине, путём публичного обсуждения и вопрошания, путём мышления о том, что может быть истиной. В беседе людей, в споре смертных, в их войне (языковой) друг с другом выковывается истина. Благодаря своей публичности и интересубъективности истина получает доступ к наслаждению, так как является объектом признания.

Таким образом, кажется, что вопрос разрешён. Субъект может на что-то повлиять. Далее можно сказать двояко: либо он может повлиять *при помощи* теорети-

ческого знания, либо он может повлиять *непосредственно*. Эти высказывания одинаковы в том смысле, что субъект и есть знание. Переход же от области чистой теории к влиянию осуществляется через *желание*, которое возбуждается вследствие того, что знание субъекта оказывается причастным к *истине*. Истина утверждается возможной, а, следовательно, приходит в действие и вся последующая цепочка рассуждения.

Однако анализ был бы незавершённым, если бы вопрос о знании рассматривался односторонне – с позиции его действительности. Однако в этом случае знание о знании было непротиворечивым, а, значит, по выражению Г. Гегеля, расщепленным или попросту *неинтересным*. Поэтому необходимо взглянуть и на другую (если она есть) точку зрения на знание, на его *бессилие*.

Антитезис: субъект разрыва.

Существует и обратный (Спинозе – Сокрытому) тезис, согласно которому соединение теории и практики проблематично в том смысле, что сколько бы субъект ни занимался теоретическими изысканиями, в конечном счёте решение остаётся за (иррациональной) волей. Более точно (но вместе с тем туманнее) эту мысль можно высказать, полагая наличие разрыва между теоретическим и практическим разумом. Это можно различить, например, в философии И. Канта: он выводит категорический императив и утверждает, что ему должны подчиняться все разумные существа, но почему? Почему мораль Канта должна действовать и приниматься людьми на вооружение? Ход вещей говорит о том, что, если она и должна, то она не действует. В этом проявляется разрыв между теоретическим (должным) и практическим (сущим). Действительно, если бы императив морали был бы сколь угодно правильным и разумным (хотя что значит «разумный»?) я всё равно, из чистого противоречия, мог бы ему не следовать. И. Кант назвал бы таких людей безумными (тех, кто не хочет следовать велению чистого разума) и вычеркнул бы их из числа тех, с кем можно было бы разговаривать. Если в эпоху Просвещения эта практика поведения могла бы быть уместной, то сейчас: 1) таких людей (своего рода безумцев) становится всё больше – их уже нельзя так легко вычеркнуть; 2) с самим безумием после М. Фуко становится ясно, что дело обстоит не так просто; 3) равно как и с операцией «вычёркивания», которую желает совершить просвещённый субъект, как обстоят дела сейчас, после Аушвица, тоже понятно. Таким образом,

разрыв теоретического и практического разума не заглаживать простым исключением всех элементов, нарушающих соединение этих двух частей субъекта.

Знание человека о том, что человеку выгодно, в чём состоит его благо и как ему следует поступать, никак, иными словами, на человеческом поведении иной раз и не сказывается. Об этом свидетельствует (кроме непосредственного житейского опыта) и ярко иллюстрирует, например Ф.М. Достоевский: «... этот господин тотчас же изложит вам, велеречиво и ясно, как именно надо ему поступить по законам рассудка и истины. Мало того: с волнением и страстью будет говорить вам о настоящих, нормальных человеческих интересах; с насмешкой укорит близоруких глушцов, не понимающих ни своих выгод, ни настоящего значения добродетели; и – ровно через четверть часа, без всякого внезапного, постороннего повода, а именно по чему-то такому внутреннему, что сильнее всех его интересов, – выкинет совершенно другое колесо, то есть явно пойдёт против того, об чём сам говорил: и против законов рассудка, и против собственной выгоды, ну, одним словом, против всего...» [5, с. 63-64].

Об этом разрыве свидетельствует и практика дзен-буддизма в том виде, как её преподносит Д.Т. Судзуки: «В состоянии неведения знание отделено от действия, а знающий – от того, что он знает» [12, с. 152]. Эта фраза даёт примерное описание сути происходящего со знанием, даёт изображение раскола. Однако у Д.Т. Судзуки встречаются и другие более простые, но от этого не менее любопытные и показательные фразы: «Он презирал философское резонёрство (которое называл дришти или даршана), поскольку оно заводило в никуда, не приносило практического результата в духовной жизни» [12, с. 69].

В этих двух отрывках мы имеем два термина: «знание» и «философское резонёрство», и их не стоит смешивать. Ко второму Д. Судзуки относится скептически, в то время как первое, по сути, является целью буддизма. Обладание знанием приравнивается к ликвидации разрыва между знанием и действием. В то время как «резонёрство» – это такое «знание» (хотя оно, конечно, ни в коей мере знанием не является), которое человека не приближает к подобным изменениям. Хотя в аналогичных рассуждениях должен настоятельно сам тон, призывающий к изменениям, ибо он есть свидетельство слабой теоретической позиции. Это есть тон «философского дискурса».

Как бы то ни было эти примеры изображают невозможность того, чтобы знание могло на что-либо повлиять. Знание сводится к резонёрству, к умствованиям, которые движутся по одному кругу в том смысле, что итогом движения мысли остаётся одно и то же – ничего. Знания становятся похожи на беззубого проповедника, который стоит перед разбойником и читает ему мораль: разбойник, конечно, кивает, улыбается, но продолжает совершать злодеяния.

Обрисовав такое положение дел со *знанием*, мы оказываемся в позиции, в которой невозможно остановиться. Нельзя принимать это положение на вооружение, ибо в таком случае следовало бы откеститься от всякого *знания* (как чего-то большего, нежели достоверная информация, как чего-то связанного с желанием) и прекратить об этом говорить. Но в таком случае мы бы оказались в позиции *прекрасной души*, не желающей вступать в мир чётко высказанных и выраженных определённостей. Однако кроме такого мира в философии не существует ничего, таким образом, данное действие было бы теоретическим самоубийством. Тем не менее озвучить этот антитезис было необходимо, чтобы создать *противоречие*, которое было бы признаком истины, признаком того, что речь зашла о чём-то существенным, о *знании*.

Логика парадокса и инверсия знания.

Логика парадокса говорит: *credo quia absurdum*. При переносе этой логики в топику знания мы получаем: блуждание в лабиринтах знания бессмысленны, поэтому они приведут к выходу.

Эту логику хорошо иллюстрирует теология смерти Бога: единственная возможность быть сегодня верующим – это согласиться, что Бог мёртв, ибо в противном случае будет невозможно сказать что-то адекватное о Боге. Христианская речь в постхристианском мире будет неразличима и нераспознаваема. Произойдёт падение в прошлое, и речь субъекта, носителя этой позиции станет неинтересной – к ней не будут прислушиваться.

Иллюстрацию этой логики даёт фильм 1973 года «Изгоняющий дьявола». На экране нас встречает отсутствие Бога (как, впрочем, и во всех остальных фильмах про экзорцизм). Экзорцизм никогда не срабатывает. Но именно это и даёт возможность тому, чтобы, в конечном счёте, изгнание завершилось успешно. То есть священник, совершающий обряд, бессилен и смешон в своей попытке противопоставить непреодолимой силе (злому духу), яростно и легко поднимающей

предметы в воздух и выкручивающей тело одержимой девочки в самых жутких позах, холодный крест, зажатый в дрожащей руке, и тихие слова молитвы. Это абсурдно. И это, конечно, не действует и не работает, и священник, как правило, погибает (что и должно было произойти по законам рассудка). Но, в конечном счёте, именно это приводит к тому, что экзорцизм срабатывает. Правда, не совсем так, как предполагалось, а благодаря какому-то избыточному усилию – самопожертвованию отца Карраса.

Действие Бога здесь напоминает его поведение из известного анекдота. «Церковь затопляет. В ней молится о спасении священник. Мимо него проплывает ряд предметов: бревно, спасательный круг, лодка. Но он не обращает на них никакого внимания и продолжает молиться до тех пор, пока не тонет. В раю священник возмущённо спрашивает Бога, почему Он его не спас? На что Бог замечает, что Он давал ему и лодку, и круг, но священник не захотел ими воспользоваться». Этот анекдот иллюстрирует искривлённую, изогнутую линию действия Бога.

Более того, Бог только так, как выясняется, и может действовать. Ибо в противном случае (при успешном формальном экзорцизме) у нас будет не Бог, а машина, которая реагирует на нажатие кнопки (молитву) и выполняет заложенный в ней алгоритм. Но это уже не будет религией – это магия.

Действие Бога незаметно, его не сопровождает громогласная музыка или землетрясение, но оно действует, достигая цели. Действует не прямо, а косвенно. Действует через недействие. Его сила заключается в бессилии.

В условиях современного «перевернутого» по выражению Гегеля, мира это единственный способ существования знания действительного и практически эф-

фективного – в виде знания бессильного и ироничного. Ибо прямой ход знания, как это описал Достоевский, будет приводить к блужданию по замкнутому кругу желаний. Необходим парадоксальный, искривлённый и изогнутый ход знания, который и рисует христианская логика парадокса. Иронический ход конём, который, казалось бы, не должен достичь своей цели, но в смещённом мире, где смещена сама истина, именно такое движение коня попадает туда, куда нужно.

Список литературы

1. Автономова Н.С. «Статья трёх авторов» в свете опыта пост-современности: сопоставительные заметки // На пути к неклассической эпистемологии. – М.: ИФ РАН, 2009.
2. Бадью А. Краткий трактат о метаполитике // Бадью А. Краткий курс метаполитики. – М.: Логос, 2005.
3. Гегель Г.В.Ф. Письма // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет в 2-х т. Т. 2. – М.: Philosophisches Erbe, 1971.
4. Гегель Г. Феноменология духа. – СПб.: Слово о сущем, 2006.
5. Достоевский Ф.М. Записки из подполья. – СПб.: Азбука, 2011.
6. Ишполит Ж. Логика и существование. – СПб.: Владимир Даль, 2006.
7. Кант И. Критика чистого разума. – М.: ЭКСМО, 2007.
8. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. – СПб.: Наука, 2013.
9. Лекторский В.А. О классической и неклассической эпистемологии // На пути к неклассической эпистемологии. – М.: ИФ РАН, 2009.
10. Платон. Алкивиад I // Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор. Т. 1. – М.: Мысль, 1999.
11. Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании интеллекта // Спиноза Б. Этика. – СПб.: Азбука, 2007.
12. Судзуки Д.Т. Введение в дзен-буддизм. – СПб., 2002.
13. Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II. – СПб.: Наука. Ленинградское отделение, 2014.