
В.М. Петрушов,
кандидат філософських наук,
доцент Української державної академії залізничного транспорту,
м. Харків

“АРХЕОЛОГІЯ СКЕПТИЦИЗМУ” – КОНЦЕПТУАЛЬНЕ ВІДОБРАЖЕННЯ СУЧАСНОГО АДОГМАТИЗМУ

Античний скептицизм, на нашу думку, це – найглибший прошарок критичного мислення серед покладів історико-філософської ментальності, в надрах якої визрівав сучасний адогматизм. Проте і післяантичні періоди історії людства стають “епохами боріння духу”, коли нові філософські системи виникали поряд з уже існуючими, кожна з яких мала свій арсенал аргументації та аподиктичних доказів своєї світоглядної спроможності. То ж якщо традиційно досліджувати шляхи формування критичної думки, треба було б вже вкотре “переглядати” історію філософії. В свій час цю обставину помітив М.Фуко. Для сучасності суттєвим є не визрівання однієї якоїсь ідеї, а існування багатьох ідей, з’ясування не причинних зв’язків між елементами знання, а їх межі та пороги. Так з’явилася знаменита праця М.Фуко “Археологія знання”, в якій він сформулював погляди, достатньо далекі від традиційної “історії ідей”: “археологія знання” не шукає загальних засад, під які можна було б підвести всі події та явища, вона використовує такі концептуальні засоби, які виявляють взаємодію між різними видами дискурсивних практик.

На нашу думку, саме “археологія скептицизму” в генезисі ідей “археології знання” зможе наблизити нас до концептуальних засад дослідження проблем європейського адогматизму в контексті широкого розуміння критики як атрибуту становлення нового знання і головної рушійної сили – зміни світоглядної парадигми.

Філософський дискурс як різновид нарративу [2, 42] уявімо собі у вигляді текстуальної композиції епістеми (знань як таких) і доксеми — докси — (думок про ці знання), що відповідає структуралістському визначенню нарративної лінгвістичної моделі. Характер взаємодії епістеми з доксемою визначатиме жанр нарративу: релевантні відносини властиві оповідальним текстам, контрадикторні – критичним текстам, фантазмагорії визначатимуть зміст міфів тощо. Нас цікавитимуть критично спрямовані нарративи, в яких епістема опиняється на перехресті суперечностей, протилежних думок, парадоксальних суджень та висновків, які утворюють семантичне поле доксеми.

Людина, розмірковуючи над тією чи іншою когнітивною системою, яка передається їй у вигляді нарративу, піддається відповідним переживанням когнітивно-емоційного характеру: заглибленню, зацікавленості, сумніву і т.ін. Мабуть, для кожної людини найпершим виявом стану є сумнів, сумнів у тому, що ці світи вже такі, які нам уявляються. М.Фуко писав: “В житті бувають миті, коли, щоб продовжити дивитись або розмірковувати, не можна обійтися без бажання узнати, чи можна міркувати інакше, ніж міркуєш, і сприймати інакше, ніж бачиш... Але що ж і є таке філософія... якщо не критична праця думки над самою собою. І чи не в тому полягає її справа, щоб узнати – замість того, щоб узаконювати вже відоме, — як і до якої межі можна було б міркувати інакше” [8, 46].

Пробудження від “догматичного сну” [3] є початком скептичного ставлення індивіда до звичайного стану речей, яке у кожного досить варіативне: воно може коливатися від м’якої іронії до загостреного сарказму. На тлі скептичного сприйняття епістеми існуючі знання вже мають дещо інший вигляд – вони поступово втрачають свою переконливість. Поміркований скепсис, як і здоровий глузд, здатний надати імпульс до переусвідомлення застарілих, консервативних епістем. Але ж деякі форми радикального скептицизму,

скажімо, нігілізм, врешті-решт спричиняють зміни світоглядної парадигми в цілому. Відбуваються такі концептуальні зсуви, або як ще кажуть – тектонічні злами ідеології – за рахунок накопичення досить потужного критичного потенціалу в загальноохопній доксі (суспільній думці), внаслідок чого діюча епістема під впливом “атакуючої критики” починає змінюватися.

Вся історія філософії, як і культури людства загалом, — суцільний приклад таких змін, змін розуму, „ котрий досягає свого звільнення лише за умови, що йому вдається звільнитися від самого себе” [8, 43].

Думка М.Фуко про “самозвільнення розуму” (звільнення від самого себе) в наведеному контексті сприймається як квінтесенція в критико-скептичній протидії “всіляким догматизмам і деспотизмам”. Отже, коли йдеться про певний філософський наратив, в якому епістемна і доксемна складові перебувають в стані діалектико-метафізичного “звільнення розуму” від самого себе, то слід мати на увазі, що йдеться вже не просто про скептичний настрій філософа, а про настрій, який Ф.Ніцше охарактеризував так: “... Боротьба з Платоном... породила в Європі розкішне напруження духу, якого ще не було на землі...” [7, 560].

Саме таке “розкішне напруження духу”, насичене спалахами діалектико-метафізичного боріння за “звільнення розуму” від самого себе, і будемо вважати метафоричною трансляцією змісту адогматизму (трансляцією від німецького духу до сучасного читача).

Таким чином, досліджуючи скептицизм на археологічному зрізі історико-філософських “епістем” (в розумінні Фуко), ми поширюємо наративну модель на загальноісторичний процес еволюції критичного мислення, яке в сучасній формі адогматизму стає дедалі впливовішим чинником сьогодення. Згодом стане зрозумілим, що формула “наратив = епістема + доксема” містить в собі більш широкий контекст: “історія = розум + віра”, тобто історичний процес можна інтерпретувати у вигляді дисконтинуальних (discontinuite) стадій розвитку – циклів взаємодії розуму і віри. Тому попередньо зробимо одне важливе зауваження щодо розширення меж застосування наративної моделі як концептуального засобу дослідження адогматизму: “Показати дещо як наратив – не означає “екстерналізувати” деяку “внутрішню” реальність і надати їй лінгвістичної форми. Скоріше, навпаки, наративи являють собою форми, внутрішньо властиві способам здобування знання, яке структурує наше сприйняття світу і нас самих. Можна сказати інакше: той дискурсивний порядок, в якому сплітається світ наших сприйнять, виникає тільки як *modus operandi* самого цього наративного процесу. Тобто, спочатку ми маємо справу не з якоюсь репрезентацією, а з деяким специфічним способом конструювання і встановлення реальності” [8, 28].

З цього можна зробити висновок, що наратив, вміщуючи динамічно-рухомі складові у вигляді епістем та доксеми, здатен бути історичною проекцією (“історією”) драматичної долі розуму в його відносинах з вірою, тобто “історія” повинна мати вигляд *modus operandi* розуму й віри. При такому підході до інтерпретації наративу виникає проблема, яка потребує постійної уваги: ми повинні думати над тим, чи є наратизація (оповідування) життя та його проживання одним і тим самим, по суті, феноменом, чи “життя” та “історія життя” складно переплетені й залучені в один процес продукування смислів і значень. Отже, вказана проблема зводиться до екзистенціювання “історії”, з одного боку, і виокремлення феноменологічного “життєвого світу” в історичному контексті, – з іншого. Це означає, що ракурс історичної проекції відносин розуму й віри повинен бути як феноменологічним (при домінуванні епістем над доксою, яке породжує раціональний скептицизм і переростає в гуссерлівську критику натуралізму та історизму), так і екзистенціальним (при домінуванні докси над епістемою, що викликає ірраціональний скептицизм і переростає в кіркегорівську критику спекулятивної діалектики Гегеля).

Оскільки наративну модель слід вважати дедуктивною системою з “світовими складовими” (епістемі, докси, розум, віра постають предметами світоглядного значення),

то “подвійне знання” про них можна здобути: 1) феноменологічним (систематично-дедуктивним) виведенням, 2) екзистенціальним (повсякденно-звичним) тлумаченням.

Перше і друге, як відомо, перебувають в критичній опозиції, а це дає підстави для ситуативного домінування тієї “світової складової”, яка вміщує в собі більш потужний критичний арсенал і здатна до самовияву скептицизму щодо інших складових. Отже “подвійне знання” про предмет світоглядного значення – це здатність трансцендентальної свідомості до подвійної рефлексії, коли “і світло епістемі потребує контрасту докси” [8, 43], а ще виразніше – коли “світло відкриває людині красу, але воно ж відкриває нам і потворність... Жодна наука, жодне мистецтво не може дати того, що приносить з собою п'ятьма” [9, 110–111].

Але ж чи можливо, щоб одна і та сама людина сприймала без вагань красу і потворність, застосовуючи однакову шкалу цінностей? Чи можна сплутати істинне з хибним за відсутності надійних критеріїв вірогідності? Ці та інші питання з наявними протилежностями – питання одного порядку: відповіді на них не є безсумнівними. Сумнів зумовлюється невизначеністю чинників, їхньою розмитістю, нечіткістю. Прагнення позбутися такого негативу в пізнанні, прийнятті рішень підштовхує людину до пошуків шляхів та способів подолання “ап'юріорної невизначеності” або ж можливості докорінно змінити саму ситуацію (чи гносеологічну, чи життєву). Та все ж повністю уникнути сумніву неможливо. Це природно-психічний стан людини, яка або заблукала в лісових хащах і не може знайти правильну стежину, або в роздумах над певною теорією помітила те, що до неї ніхто не помічав раніше – якусь невідповідність, що потребує зміни самої теорії. Філософський сумнів поєднує в собі і перше, і друге: якщо в світі відбуваються події, подібні “блуканню в хащах”, а існуючі теорії вже не відповідають життєвим запитам, то вже настав час поставити радикальні питання, над якими треба замислюватись і які потребують відповіді.

Проте, щоб сумнів не перетворився в “поглинаючий” стан, в стан недовіри, потрібні або рішуча дія (вчинок), або захоплююча ідея, які б спрямували потенцію сумніву в енергію творчості: критичного перетворення існуючого або ж творення чогось цілком нового.

Згадаємо вислів: “Філософи тільки по-різному інтерпретували світ; справа ж полягає в тому, щоб змінити його” (К.Маркс). Здається, все зрозуміло, але це на перший погляд. То хіба має місце справжня протилежність між інтерпретацією і зміною світу? Хіба будь-яка інтерпретація не є вже зміною світу – за умови, що ця інтерпретація буде працею думки? І, з іншого боку, хіба тією зміною світу не припускається заздалегідь теоретичне передбачення як інструмент? Все це — для “пробудження від догматичного сну”, підґрунтя для появи сумнівів! А тому Гайдеггер ставить питання: “Про які зміни світу тоді йдеться у Маркса? Про зміни у виробничих відносинах. Але де виробництво має своє місце? А чим зумовлена практика? Відомою теорією, яка формує поняття виробництва як виробництва людини нею самою. Маркс має, таким чином, теоретичне уявлення про людину – досить точне уявлення, яке містить в якості свого підґрунтя гегелівську філософію (тут Гайдеггер іронічно доповнює: “Без Гегеля Маркс не зміг би змінити світ”. – *Авт.*). Перевернувши своїм способом гегелівський ідеалізм, Маркс вимагає, щоб буттю була надана перевага перед свідомістю” [4, 136].

Тож Гайдеггер подивився на проблему “зміни світу” не з позиції “революційної необхідності”, а з позицій: 1) феноменології – виявлення смислових значень понять “інтерпретація” та “зміна світу”; 2) екзистенціалізму – знайшовши дійсне буття як людське буття, а не буття як виробництво. Це є наочним прикладом подвійної рефлексії. В даному випадку доксема Гайдеггера домінує над епістемою Маркса, яка хибним чином пристосувала до себе філософію Гегеля, через що ірраціоналізм гайдеггерівського буття виявився дієвішим в критичному плані, ніж штучна діалектико-раціональна вимога Маркса вважати примат буття виробництва перед свідомістю.

Наведемо інший приклад, коли епістема в наративі домінує над доксемою, а раціональний підхід до вирішення проблеми виявляється дієвішим за ірраціональний. О.Ф. Лосєв, долаючи кризу російського символізму, розробив свій метод — як досягти пізнання вищих світів, як через “реальне” вбачати “найреальніше”. У цьому методі мислитель поєднав два філософських принципи. По-перше, це гегелівське покладання і зняття суперечностей у предметі; а, по-друге, — це феноменологічна редукція, вияв — шляхом “винесення за дужки” внутрішніх прошарків предмета, межею чого є оволодіння в глибині його ідеєю — самою річчю в її бутті.

Лосєв не приховував того, що, створюючи діалектичну феноменологію, він спирався на методи Гегеля та Гуссерля. В конструкціях Лосєва вигадливо — але при цьому досить органічно — поєдналися відкриття російського містицизму (ім’яслав’я) з прийомами німецького раціоналізму [6]. Так, центральним уявленням в “філософії імені” Лосєва є взаємодія предметної сутності з меоном (свідомістю). У філософському плані це означає взаємодію одного з іншим, яка породжує складну діалектичну гру категорій. Але в міфологічному розумінні за цією взаємодією стоїть просвічування “буттєвим світлом меональної пітьми” (тема діалогу Платона “Парменід”) [1, 54].

З концептуальної точки зору співвідношення епістем і доксеми в критичних наративах є показовим індикатором скептицизму з боку самого критика, який може займати або раціональну, або ірраціональну точку зору. Можна припустити, що об’єктивно виважена критика адогматичного характеру повинна уникати крайнощів (як то когнітивізму чи неопозитивізму). Рівень скепсису коливається між прийняттям чи неприйняттям відповідної світоглядної позиції як раціональної, так і, можливо, ірраціональної орієнтації. Тому в критичному відношенні наративи здатні відображати різноманітні світи — дійсні, пов’язані з реальним існуванням, а також евентуальні (імовірні, можливі, уявні, віртуальні) світи, котрі існують лише за певних умов, наприклад, трансцендентні світи, які пов’язані з досвідом переживання і відчуття містичного (містичне як спосіб відкриття буття в нових вимірах) [5, 148].

Чому зараз йдеться саме про ірраціональний бік наративної концепції адогматизму? Насамперед, тому, що критика — це дискурсивний прояв компетентності (про що говорив О.Ф. Лосєв). Умберто Еко звернув увагу на те, що читачам або слухачам літературного твору треба багато чого знати про реальний світ, щоб розглядати його в якості надійної основи вигаданого світу. З одного боку, вони перебувають в дійсному світі, а, з іншого, — в універсумі наративного дискурсу. Це саме та ситуація, яка припускає наявність певної моделі світу.

Існує ще один довід, чому ірраціональне і раціональне — це рівноправні форми пізнання світу та мислення. Зараз йдеться про “археологію скептицизму”, яка здійснюється внаслідок різних ментальних прошарків свідомості й підсвідомості. І між ними немає чітких меж (в ідеальному розумінні їх можна умовно визначити, але в повсякденному мисленні ці межі розпливаються і не фіксуються), тому відмовитись від сприйняття ірраціонального означало б, що ми вдалися лише до “поверхневої археології”, не розкопуючи глибинні пласти епістем і доксеми. За таких умов скепсис може сприйматися в критичному середовищі як приклад недоречності, а докази не матимуть сили переконання.

Адогматизм не можна вибудувати суто раціональним чи суто ірраціональним, він має бути “універсальним сумнівом”, як з одного боку, так і з іншого, пізнавальним, а не наскрізь заперечувальним. Адже вся історія людства пронизана постійними зіткненнями раціональних та ірраціональних світоглядів. Цей факт знайшов своє відображення в наповненому змістом понятті епістемі, яке запропонував Фуко: епістема — це прихована від безпосереднього спостереження мережа відношень між “словами” та “речами”, на основі якої будуються властиві тій чи іншій епосі коди сприйняття, практики пізнання, народжуються ідеї і концепції. Доксеми (докси) епістемо-генетично (епістемологічно) містять у собі критичний потенціал, який реалізується філософами, вченими, митцями в наративних формах відображення позитивно-негативних сторін різноманітних творів.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бонецкая Н.К.* Имеславец – Схоласт // Вопросы философии. – 2001. – № 1.
2. *Брокмейер И., Харре Р.* Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. – 2000. – № 3.
3. *Вейль Г.* Математическое мышление. – М., 1991.
4. *Гайдеггер М.* Семинар в Ле Торе, 1969 // Вопросы философии. – 1993. – № 10.
5. *Льїн В.В.* Апологія ірраціонального. Філософія для тебе. – К., 2005.
6. *Лосев А.Ф.* Из предисловия к книге “Философия имени” // Философия, мифология. Культура. – М., 1991.
7. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Сочинения. – Харьков, 1998.
8. *Фуко М.* Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. – 1993. – № 5.
9. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления. – Ленинград, 1991.