

Ф и л о с о ф и я

Н. Суанников

ОБ ИСКРЕННОСТИ ГЛАОСОЧЕСКОЙ РЕЧИ

1. Слова обманывают.

К любым услышанным или прочитанным рассуждениям их слушатель или читатель всегда относится с недоверием. Известно, что слова могут обманывать. Только ребенок доверяет словам. Взрослый человек знает им цену. Однако способность слов обманывать основывается на их способности сообщать ложь. Словами можно так убедительно и соответственно истине описать некоторое событие, положение дел или предмет, что это описание сохранит свою убедительность и тогда, когда описание на деле уже не будет соответствовать действительному положению вещей. Иначе говоря, словесное описание и сообщение автономны от действительности: они не разрушаются, когда действительность изменяется. А они самодостаточны: они могут подменять собой действительность. Такая их способность свидетельствует о внутреннем принятии слушателем эквивалентности между реальностью и ее словесным описанием. Если бы такой эквивалентности — т.е. абсолютной внутренней истинности слова — не признавалось, то и обман стал бы невозможен.

Помимо внутренней истинности слова, для способности обманывать необходима еще принадлежность слова языку. Под принадлежность слова языку здесь имеется в виду отчетливое представление у слушателя или читателя о том положении дел, которое соответствует отрицанию ^{небытия} этого словесного описания. Так, если говорится, что "дождь идет", то известно, что на улице сухо. Если говорят, что вещь "не красная", то ясно, что она обладает каким-то цветом из определенного набора цветов и т.д. Следовательно, предполагается, что можно установить, соответствует ли описание действительному положению дел, или нет. Иначе говоря, известно "в каком смысле" говорится то или иное: "смысл" как раз и определяется тем, что предполагается в реальности, если сказанные обманывают, т.е. отрицаются слушателем.

Способность речи обманывать заставляет слушателей и читателей предъявлять определенные требования к говорящему. А именно, говорящий должен быть "честен" и "искренен", т.е. он должен говорить то, что соответствует действительному

положение вещей. Честность говорящего доступна индуктивной проверке: слушатели, проверяя соответствия слов говорящего реальности на протяжении некоторого отрезка времени, могут прийти к выводу, что такому-то можно доверять, а такому-то — нет. Честность является основой для функционирования слова, для нормальной жизни общества в целом.

Однако, честность, хотя и важна в указанном случае, т.е. в случае принадлежности слова языку, ее значение подчинено возможности объективной проверки истинности словесных описаний. Если про нечто сущее известно, что оно то бывает, то отсутствует, то словесное его описание всегда может быть проверено на соответствие действительности. Такое словесное описание всегда присутствует в форме, удовлетворяющей закону исключенного третьего. Ниже говоря, присутствие сущего в этом случае столь же отчетливо дано, как и его отсутствие.

Но помимо описаний того, что может быть, и может и не быть, в речи встречаются описания и имена того, что есть и не может не быть. В частности такими описаниями являются описания всех тех вещей, которые могут быть, и могут и не быть, но описаны в обеих этих инстанциях. А также все то, благодаря чему эти вещи лежатся, пространство, в котором они лежатся и т.д. Все эти описания можно назвать метафизическими. Описания наземляющихся вещей — т.е. вещей, описаниям которых присуще как бытие, так и небытие — определяются всегда в рамках некоторой теории — некоторого единого усмотрения мира — и формулирование этой теории осуществляется в терминах, отрицание которых не имеет смысла. Т.е. отрицание которых не соответствует никакому отчетливо понимаемому положению вещей.

Так, все земные вещи постигаются только в присутствии Земли. Земля здесь является тем неустранимым, о чём нельзя сказать, что она не есть. На это можно возразить, конечно, что Земля — лишь одна из планет Солнечной системы и ее могло бы и не быть. Но такое представление о Земле предполагает другую иную теорию — теорию "внеземных" вещей, — которая, в свою очередь, предполагает космос как нечто неуничтожимое.

С другой стороны, хотя Земля может рассматриваться как "космическая вещь" и в этом смысле "космический проходящий", сам космос является "земной вещью", будучи, в сущности, материальной конструкцией в умах людей - жителей Земли. Этот пример иллюстрирует следующее положение: любая вещь, которая полагается уничтожимой и конечной, предполагается такой лишь в рамках некоторой теории, в которой существование этой вещи противопоставляется устойчивое описание ситуации ее несуществования, т.е. нечто, существующее абсолютно в ее отсутствии. С другой стороны всегда оказывается возможным такое рассуждение, в рамках которого сама вещь дается как неуничтожимая. И более того. Представление о вещи как о неуничтожимом бытии существует - логически и исторически - представление о ней как о конечной и уничтожимой. Так Земля, которая была долгое время неуничтожимым горизонтом всякого земного опыта, воспринимается теперь как нечто уничтожимое. Но в то же время всегда оказывается возможным вернуться к такому мышлению, для которого воскресает неуничтожимость той или иной вещи. В этом отношении всем вещам присуща неуничтожимость, поскольку все они имеют словесное описание. Но (а) это описание автономно от их существования или несуществования в рамках действительности, рассматриваемой через призму теории, которой предполагается их несуществование и (в) это автономное описание может войти в основание теории, в которой их несуществование оказывается невозможным.

Таким образом, если в начале настоящего рассуждения утверждалось, что все слова принадлежат языку, то есть что несуществование всех предметов словесных описаний ясно определено и для говорящего и для слушателей, то теперь становится ясны, что принадлежность слов языку имеет место только при наличии некоторых метафизических описаний, которые языку не принадлежат и что каждое словесное описание может стать таким метафизическими описанием и приобрести статус абсолюта. Поэтому всякое утверждение или отрицание двусмыслия и следует различать утверждения и отрицания обычные (внутритеоретические) и метафизические. Отрицание метафизического описания не соответствует никакого отчетливого пред-

ставления внутри теории - оно "не имеет смысла", "непонятно". Оно оставляет после себя пустоту. Эта пустота может быть заполнена только новой теорией, альтернативной предыдущей и обладающей новой системой терминов. В рамках этой новой теории "метафизическая вещь" старой теории должна быть описана как нечто конечное, как то, несуществование чего может быть понимано и спозиано.

Возникшее в результате многообразие теорий есть уже нечто иное, нежели рассматривавшееся до сих пор многообразие описаний внутри одной общепринятой теории. Нельзя обратиться к опыту, чтобы определить, какая из теорий верна: ведь само такое обращение уже предполагает наличие извноторой теории, в рамках которой оно осуществляется - на деле одной из многих. Возможность объективной проверки утрачивается. И вместе с тем, как и прежде, речь полняется утверждениями и отрицаниями, каждое из которых в каком-то смысле оказывается теперь неопровергнутым. Единственным ориентиром в этом хаосе остается все та же искренность, честность говорящего - но теперь уже не поддающаяся объективной проверке.

2. Говорящий должен обладать авторитетом.

Етак, слова обманывают, а объективная проверка невозможна. Относительно каждого утверждения можно установить такой смысл - такую теорию - который делает это утверждение всегда истинным. Но что делает саму теорию "справедливой"? Что заставляет думать, что она не ловкий обман с целью выдать чёрное за белое? Видимо, гарантом здесь может быть лишь искренность и добросовестность говорящего. Иначе говоря, если признано, что никакая теория не может претендовать на истину и что с другой стороны всякое высказывание можно обосновать, если прибегнуть к однобоким имеющихся теориям или придумать новую, то доверие к говорящему может возникнуть только в том случае, если предполагается, что он "верит в то, что говорит".

Но говорящий может верить в то, что он говорит только в том случае, если он верит в ту теорию, или в тот "смысл", которые придает истинность его высказыванию. Можно, конечно, полагать, как это делают некоторые логики-позитивисты

каждого времени, что говорящий верен себе, когда он не выходит за рамки принятой им теории и соответствующего этой теории употребления слов и что "внутренней искренности" ему не требуется. Однако сам акт принятия говорящим этой теории и ее формализма уже может быть актом лицемерия. Говорящий, зная о том, что ситуация искренности данной исповедуемой им теории соответствует истинность других - альтернативных - теорий, оказывается в ситуации человека, который хотя и не обманывает, но может обмануть. Однако нет объективной проверки, удостоверяющей его честность. Следовательно критерий должен быть иным. А именно, говорящий должен исходить из такой теории, истинность которой невозможно было бы себе представить, т.е. из такой теории, отрицание которой ничего бы не соответствовало. Но такой теорией может быть только теория, которая а) создана самим говорящим и б) содержит в себе и объясняет все другие теории таким образом, чтобы ее отрицание повлекло бы за собой также и отрицание всех остальных возможных теорий, что оставило бы иначе не заполненную пустоту. Только опиралась на такую теорию, говорящий может претендовать на искренность, ибо альтернативой бытия, заключенного в ней, была бы абсолютная пустота, которая сама по себе отсутствует как альтернатива, ибо ее в полном смысле слова нет.

Доказки авторитетного говорящего сводятся тем самым к доводам человека, который не может солгать, даже если бы захотел. Естественно поэтому так часто прибегают к независимому, к тому, от чего человек не может удержаться, в отношении чего у него нет выбора. Потому-то так ценился немальный румянец, неожиданно сорвавшийся с губ слово, вопрос под лягкой, сини и средование речи в забытьи. Представляется, что в них человек обнаруживает себя. Таким образом, искренность речи судится не столько по тому, что именно говорится, сколько по условиям, в которых это говорится, по ситуациям, в которой находится человек. Если можно видеть, что человеку из чего выбирать, что он в таком состоянии, что не контролирует себя и говорит первое попавшееся, то тогдачуому особенно доверяют.

Такие ситуации часто канонизируются в различных антро-

психологических концепциях. Ведь внутренний мир человека недоступен для прямого наблюдения. Здесь приходится верить на слово. Подобно многообразию теорий многообразие человеческих чувствований открыто только в слове. Вот почему любые слова человека о себе вызывают подозрение и слушатель стремится уловить между слов невольно высказанное, или поставить говорящего в различные невозможные, "ограничные" ситуации, чтобы вырвать у него искреннее слово о себе. Так в языческих храмах накуривающиеся дурианы и фими изрекали истину посетителям, а современный психоаналитик толкует сны пациента. Конкретизированные процедуры подобного рода предполагают постулирование неких скрытых сил - демонов, либидо и т.д. - проявляющихся в указанных экстремальных ситуациях. Обычное литературоведческое чтение между строк также предполагает наличие скрытых сил - духа эпохи, духа народа и т.д. Предполагается, что человек находится с этими силами в прямом и непосредственном контакте, что они действуют "изнутри него" и, что, следовательно, изменение жизненной ситуации человека: сну, сильнению, сперминости речь и т.д. - соответствует некоторое изменение его метафизической ситуации, что и превращает его речь в рупор этих сил, чье действие ранее сперхивалось другими метафизическими силами, также находящими себе аналогию в жизненной практике.

Но невольное же во всех антропологических теориях твердество и экстремальному. Исследовав готовность человека в спокойной обстановке соглашаться на те или иные доводы, можно видеть структуру этих доводов в качестве принудительных для разума законов логики, как это сделал Аристотель. Или, исследовав принцип убедительного употребления понятий, можно представить их в виде неотразимо действующих на душу идей, как это сделал Платон. Одним для всех упомянутых подходов является то, что источник убеждения и убедительности исходит из человека и из его метафизической ситуации, которой соответствует некоторая жизненная ситуация. Так, скажем, философа в платоновско-аристотелевском смысле слова можно легко узнать по его особому "философскому" отношению к жизни. А узцев, - проникнуться к нему доверием. Для греческой досократической и сократической традиции об-

есть конечных вещей и область мнений – тождественны. Это же потому и конечны, что их описание суть лишь мнения, теории, которые должны найти себе место в некотором единстве. Причины конечности вещей является способ существования среди них людей, придерживающихся разнообразных мнений. Восходя к единому, дух философа покидает эту сферу и начинает созерцать неизменное. Разнообразие мнений о вещах заставляет философа искать и находить то единство, относительно которого каждое словесное определение становится доступным отрицанию и, следовательно, описываемая вещь находит свой конец. Так камень, скажем, из чего-то неизменного превращается в определенную форму, которая в каждом данном случае может оформлять некую бесформенную материю, а может и нет. Камень тем самым становится чем-то конечным относительно бесконечных форм и материи, хотя на деле речь здесь идет лишь о мнениях по поводу того, что есть камень; но противоречия во мнениях превращаются в метаморфозы самого камня, вследствие чего то единство, что объединяет эти метаморфозы, приобретает характер субстанции с изменяющимися акциденциями.

Декарт прямо признал субстанцию вещей чистой мыслью. Он повторил сократическую революцию тем, что сформулировал принцип когито за пределами истин и лжи, за пределами любой возможной теории. Декарт отверг как сомнительное и обманчивое все, поддающееся воле, как способность принятия или отвержения, способность выбирать. Декарт признал в качестве абсолютно истинного лишь абсолютно неотразимое – понятие о Боге и реальность мышления. Декартовское когито осталось слушателем Бога. Требование искренности Декарт адресовал Богу. Но вместе с тем, принцип когито предшествует понятию о Боге, слушатель предшествует говорящему.. Гильнейшая эволюция европейской мысли поставила на место Божественной речи – невольную человеческую речь. Возникла новая теология – антропология. Начиная с Канта, антропология полностью подчинила себе вопрос об истине. Поскольку в основу определения истинности речи был поставлен вопрос о говорящем и поскольку вопрос о говорящем стал вопросом о его ситуации в мире – вопрос об истине стал вопросом антропологическим.

Поскольку же речь – искренняя речь – одна понята как речь искренняя, иначе говоря, естественная, природная – то вопрос об истине попадает в сферу гуманитарных наук, как наук изучающих особую область природного – природу человека.

Представление о том, как должен выглядеть тот, чья речь искренна, непрерывно менялось на протяжении истории европейской мысли. История же европейской мысли есть прежде всего история философии. Европейская философия складывалась и развивалась под влиянием двух традиций: греческой и еврейской. Обе эти традиции, в отличие от восточных традиций, утверждали, что мир открывается человеку как Слово: как изначальный Логос или как Божественная речь. Но в обоих случаях человек выступал в качестве слушателя речи. Мир, сущее само по себе не было речью – Логос молчалив, его можно только созерцать – оно лишь обращалось с речью к человеку, и авторитетность этой речи гарантировалась авторитетностью говорящего, а авторитетность услышанного – авторитетностью слушающего.

Тип юдейского дророка и тип греческого философа сменились в новое время новыми типами: просветителя, ученого, романтического поэта, социального лидера и т.д. Каждый из этих типов обладал определенными вполне узнаваемыми чертами. Каждый из них занимал определенное место в мире и этому месту соответствовало определенное метафизическое место, которое и обеспечивало его словом доверие. Каждая европейская философская система представляет собой установление и описание этого места. Ибо каждый европейский философ приходил в мир в условиях многообразия учений, теорий и мнений и поэтому ему необходимо было найти точку вне их – вне истины и лжи, вне добра и зла, вне прекрасного и безобразного – чтобы встать на эту точку, произвести затем различие. Так Декарт уравнивает истину и ложь, объявляя и то, и другое мыслью и укрепляется в чистом мышлении. Ницше уравнивает истину и ложь, волей к власти, Гуссерль – интенциональность и т.д. Каждый философ ищет принципа, идиодлерантного по отношению к истине и лжи, но каждый в то же время представляет свою систему как истинную.

Дело в том, что то метафизическое место, которое дает

возможность философу говорить искренно иначе еще должно быть выстроено, описано в языке. Тем самым создается порочный круг: авторитет философа, его место в мире обосновывает его речь, но само это место выстраивается только в его речи. Философ сам устанавливает признаки, по которым следует судить оносителе истины и сам же занимает это место. Здесь можно было бы говорить о хулиничестве и подтасовке, о намеренном обмане. Но бросается в глаза, что образ самого философа, описывающего метафизическую и жизненную ситуацию человека, говорящего истину, чаще всего — а проще говоря, всегда — с ней не совпадает, в нее не вписывается. В этом смысле философ — удивительный пример абсолютного бескорыстия, повсюду "любящий истину" и отказывающийся быть ееносителем. Иногда, правда, философи пытались стилизовать себя под созданный ими образ — Спиноза, например, с его геометрическими доказательствами или Ланде с его афоризмами — но это им всегда плохо удавалось и выглядело наивным.

Любая философская система предполагает три различных уровня описания человека и его ситуации: (1) внутритеоретическое, т.е. описание человека как части мира; (2) антропологически обосновывающее, т.е. описание его как говорящего истину и (3) историко-философское, как описание реального человека — создателя данной философской системы. Все философи пытались слить эти три описания в одно, но ни в одном случае этого им не удалось.

Классическая философия создавалась в обществах, в которых статус человека определялся богатством, властью, связями — чем угодно, но только не знанием. В этих обществах царило примерно сходное "донаучное" представление о мире и сходный этический и эстетический вкус. В наше время различные научные теории предлагают альтернативные взгляды на мир, и то же самое можно сказать о различных направлениях в политике и в искусстве. Соответственно каждое из этих научных, политических и художественных течений предполагает свою собственную антропологию, т.е. свое представление о статусе, облике и ситуации человека, знущего истину.

Все эти течения и направления — философские и нефилософские — затем становятся объектом изучения гуманитарных

наук, что все они являются продуктами деятельности людей, находящихся не в некоторой идеальной, а в реальной ситуации. Однако сами гуманитарные науки также разбиты на противоречия друг другу направления, и каждое из этих направлений обладает упомянутой трехслойной структурой.

Попытка обосновать истину слова антропологически, через описание ситуации человека в мире и поиск статуса человека говорящего истину, заняла тем самым в тупик. Эта попытка породила великие идеологии XX-го века, стремящиеся наделить статусом истины создание человека, определенным образом причастного классу, нации, традиции, космосу и т.д.. Но сейчас все эти идеологии переживают очевидное банкротство.

3. Традиция и лицемерие.

Многообразие традиций – это первое, с чем сталкивается человек, входящий в культуру. Этого многообразия невозможно скрыть никаким конформизмом. Любая ортодоксия всегда основывается в своем вероучении на ереси, которую удалось победить. Она просто не может изложить иначе свои принципы и обнаружить свою рациональность. Тем самым слушатель и читатель ортодоксальной речи немедленно оказывается в средоточии интеллектуального противостояния.

Для человека, следовательно, возникает необходимость выбрать между противоречивыми кругом другу традициями. Этот акт выбора может быть, конечно, актом произвола или актом простого принятия одной из традиций. Но такой выбор не дает человеку ни внутренней уверенности, ни доверия окружающих, ибо на нем лежит печать субъективного волевого усилия. Такой выбор является поэтому актом лицемерия, актом, лишенным искренности, невольности. Далее можно привести то, что предлагается традицией, в предположении, что люди прошлых лет не зря выбрали то, а не это. Но подобное решение требует либо слепой покорности, что тождественно предыдущему, либо поиска причин, по которым люди осуществляли и продолжают осуществлять свой выбор. Но такой поиск причин уже должен быть основан на искомом для создания некоторой новой теории.

Для того, чтобы найти основания для принятия или отвержения существующих теорий, следует найти ту точку их рассмотрения, которая от них независима. Ведь полемика между самими этими теориями разыгралась и развивается в уже утраченном историческом пространстве. Каждая из этих теорий, обладая целостным взглядом на мир и собственной антропологией, обосновывает сама себя и поэтому ее принятие или отвержение представляется делом вкуса. Убедительность теоретической аргументации с течением времени утрачивается и интерес переносится с вопроса о том, каковы аргументы за или против теории к вопросу о том, что делает или, точнее, никогда не было эти аргументы убедительными. Тем самым истина ищется уже не в самих аргументах, а в том, что вне них – в причинах их принятия или отвержения. Этот интерес, однако, может быть только историческим. Философ же не может им руководствоваться: он исходит из своей ситуации здесь и сейчас.

Откладывая ее своей внутрирамочной позиции историю всех прошлых учений, философ, естественно, оказывается во внешнем по отношению к ним положении. Он может судить о них либо как о предикатах самих вещей, либо как о мнениях людей – в любом случае как о чем-то чисто мирском, предметном. Вместе с тем, обозревая их подобным образом и буквально скептичен по отношению к ним, философ оказывается тем самым просто человеком, не обладающим никаким специфическим статусом. Философ продолжает быть профессионалом, знающим то, чего не знает обычный человек с улицы, но вместе с тем, он лишается того антропологического статуса носителя истин, который соответствует каждой из наличных теорий и традиций. Отсюда возникает известный философский миф о чистой повседневности, об искренности, как о достоинстве простых людей, о внутреннем родстве между истинным философом и народом. Этот миф распространяется и на историю. Вся историческая сложившаяся культура с ее тщательно разработанной системой статусов кажется философу делом тщеславия, и притуженного порока. В уклонении от простоты и естественности правов философ видит негативные стороны человеческой природы. Он осуждает тем самым всю историю человечества и мыслит эсхатологически, т.е. стремится вынести начако истории в ее

финал, а себя полагает в той предельной точке разрушения первоначальной добродетели, из которой эта первоначальная добродетель только и становится окончательно видна.

Таким образом философ обвиняет традицию в лицемерии и порочности, в которых новинки, и то лишь отчасти, ее эпигони. Дело в том, что в традиции всякий статус был вполне создан и завоеван. Лишь эпигон использует традиционно закрепленный статус. Но и это использование не следует отождествлять с порочными намерениями. Лицемерие эпигона - это лицемерие чистого выбора, которое не объяснимо из иных иных побуждений. Философ же, полагая себя в качестве "простого человека", считает себя тем самым причастным всему человечеству, из чего следует, что он оказывается свидетелем всей мировой истории - ее участником: свидетелем ее порочности и участником ее волеизъявления собственной порочности. Философ тем самым полагает себя вне всякого статуса, вне традиционно склонившейся антропологии. Но в то же время он полагает себя таковым именно в качестве простого человека, т.е. полностью антропологично. Философ далее должен показать, что находясь в статусе "простого человека", он обладает возможностью судить и решать, подобно тому, как это делают люди, облеченные соответствующим и обненеизнанным статусом. И это заставляет философа обосновать свой статус простого человека, объяснить его, определить его. Т.е. создать некоторую новую антропологию по аналогии с предыдущими. Сам "простой человек" оказывается здесь лишь абстракцией, чем-то просто негативным по отношению к человеку, обладающему статусом. Для того, чтобы наполнить эту негативность положительным содержанием, нужно это содержание выстроить. И выстроить по аналогии с наличной традицией.

Борьба с лицемерием традиции составляет, по существу, единственную тему европейской философии. Сократ обвинил своих оппонентов-софистов в том, что они "не думают того, что говорят". Единственное, по существу, обвинение Христа фарисеям - обвинение в лицемерии. Лицемерие эпигонов традиции состоит в том, что они "хорчатут духом формы". Иначе говоря, они повторяют букву традиции, утрачивая ее суть. Но противопоставление сути традиции ее букве - не есть ли

отказ от нее? Суть традиции можно противопоставить ее букве только если полагают, что дух - это то невольное, что оказывается между слов и что непосредственно открывается понимание "простого человека". Дух традиции выявляется тогда, когда признается, что некая ее формулировка, отличная по букве от формулировки, в которой дает себя сама традиция, в каком-то смысле эквивалентна или аналогична этой исходной традиционной формулировке. Но для того, чтобы дать такую новую формулировку следует сначала установить тот смысл, в котором указанная эквивалентность имеет место. И далее, следует представить "букву" как нечто частное, а "дух" - как нечто общее, что возможно только в одном случае: если найденная аналогия аналогична и другим традициям, альтернативным рассматриваемой традиции "по букве". То есть "дух традиции" выявляется как раз в той точке, с которой оказывается возможным единосообразно осмотреть все противоречие друг другу теории и мнений. А это означает, что "модернизация" теории или традиции в сущности разносильна отказу от нее. Эта точка универсального синоптра, универсального "сконцеса", воспринимаемая как точка зрения "простого" или неискушенного сознания, на деле достигается продуцированием некоторой метафоры во всем имеющимся в наличии традициям - метафоры, которая позволяла бы говорить о них, как о чем-то сравнимом между собой в сфере единства духа.

4. О метафоре.

Метафора по внешней форме своего выражения напоминает дефиницию или формулировку естественно-научного закона. Так можно сказать: "человек человеку - волк", - и это напоминает: "действие равно противодействию". Часто говорят, что в основе метафоры лежит усмотрение сходства между предметами, относящимися к различным родам и видам. Это понимание идет от Аристотеля. Если далее предположить, что аристотелевские роды и виды тоже род метафоры, то метафора оказывается в основе усмотрения любого сходства единичных вещей, а следовательно, и в основе всякого мышления и речи.

Нельзя только, где источник искомого сходства: в самих вещах или в языке? При любом ответе метафора оказывается

"объективной" и аннесторичной. В то же время сам Аристотель говорил о том, что именно в акте метафоризации оказывается индивидуальность. Ценность метафоры пришлое сейчас видеть в том, что она "позволяет говорить об одном предмете на языке другого предмета". Это понимание, восходящее к А.Ригарду, Витгенштейну и Мерло-Понти, "существует в настоящее время в соответствующей литературе. Но что значит "говорить о человеке" на языке волка"? То сходное, что есть между человеком и волком уже заключено в метафоре "человек - волк" и больше отсюда ничего не выудишь. Язык возникает тогда, когда возникает отрицание: "человек - это не волк". Однако в горизонте приведенной метафоры это отрицание не имеет смысла. Оно приобретает его только благодаря новой метафоре: скажем, "человек - это не волк: человек - это баран". Само имя "человек" в аналогичном контексте приобретает метафорический смысл: "человек - это не волк: человек - это человек". Здесь имеется в виду, что в человеке "главное" то, что "отличает его от волка".

Таким образом, очевидно, что подлинное сходство обнаруживается не между реальным человеком и волком и не между функционированием их имен в языке, а между самими актами метафоризации. "Человек - это баран" говорится по аналогии с "человек - это волк", а не вследствие усмешения сходства человека и барана. Сходство же человека и барана служит не первоисточником метафоры и породившей ее аналогии, а лишь "объясняемым" метафоры, попыткой ее узаконить. В акте метафоризации не сравниваются готовые вещи, а выстраивается новая словесная формула по аналогии с уже имеющимися словесными формулами. И при этом составляющие метафоры также строятся по аналогии с их прототипами. Так в метафоре "человек - это человек", правый "человек" строится на деле по аналогии с "волком".

Теперь становится ясно как осуществляется метафоризация в сфере теоретической мысли. Нет никак речь функцирует, как уже было показано, с помощью особого рода антропологических моделей. Эти модели устанавливают корреляцию между отношением говорящего к его речи, с одной стороны, и положением говорящего как человека в мире, с другой сто-

ропи. Следовательно, если философ находит единую метафору в различных положениях в мире носителей современных ему теоретических конструкций, то затем он может, пользуясь известным правилом аналогии, выстроить и соответствующую ей метафору их метафизического отношения к речи. Таков обычно путь различных критических философий. Так, скажем, если все общественные статусы рассматриваются как способы экономической эксплуатации простого человека - пролетария, то, палео, может быть выстроено "классово-пролетарское сознание", "классово-пролетарская мораль" и т.д., которые представляют собой уже метафизические определения того говорящего, который представляет в своей речи пролетариат и отношения этого говорящего к своей собственной речи. Возможен и обратный "романтический" ход, когда определенная метафизическая позиция диктует жизненное новведение ее носителя. В любом случае, однако, рождение новой теории всегда означает повторение нового социального статуса, новой жизненной позиции и, в то же время, новой метафизической позиции, т.е. нового типа отношения говорящего к своей речи.

Новый акт метафоризации осуществляется вербально с помощью различных описаний, не использующих связку "есть" или ее языковые эквиваленты, как, скажем, в случае "человек есть волк". Описания подобного рода часто отождествлялись с описаниями действительности в рамках уже сформулированных теорий: теорий научных или теорий здравого смысла. При этом, как правило, игнорировалось их основное отличие: если отрицания внутритеоретических высказываний имеют смысл, то отрицания высказываний "метафизических", конститутивных для теории, смысла не имеют, ибо таким отрицанием разрушается вся теория. Не имеют также смысла и отрицания тех высказываний, из которых склоняется описание метафизического и реального статуса говорящего. Правда, уже в наше время феноменологическая и позитивистская традиции признали, что отрицание метафизических высказываний не имеет смысла, но на этом основании они отвергали как бессмысличные и сами эти высказывания. Для Гуссерля все утверждения о существовании и несуществовании, являются просто мнениями, от которых философ должен стремиться в акте возражения от сужде-

ней - эпохи. Смысл для него имеют только сами словесные единицы, рассмотранные как продукт деятельности единого трансцендентального создания. Здесь воспроизводится классическая позиция философа-наблюдателя: все мнения противостоят ему как внутримирские предметы. Суждения же об их "объективной" истинности и хожности считаются лишь свидетельствами "субъективной" веры говорящего.

Однако феноменологическая, или позитивистская позиции сама является некоторой "субъективной" позицией, встроенной по аналогии с предыдущей философской традицией. "Субъективная" вера имеет собственный критерий истинности - ее искренность. Той точкой, с которой философ может рассмотреть противостоящие ему в качестве внутримирских предметов доктрины и мнения, является метафора, которую он выстраивает к метафизическим и жизненным ситуациям, в которых находятся исподчи этих доктрины и мнений: эту метафору он делает ситуацией собственного существования. Следовательно, внутренняя оправданность собственной позиции философа, его собственная честность и искренность зависят от того, в какой мере серьезно он признает искренность и искренность тех метафизических ситуаций, от которых он отталкивается в своих построениях. Философ не может, следовательно, брать за основу двусмысличную и лицемерную ситуацию скептизма. Напротив, ему необходимо солидное основание. Этим основанием может быть только искренность речи, засвидетельствованная ядом и убедительным построением метафоры, описывающей ситуацию говорящего и его отношение к своей речи. История философии движется, таким образом, от метафоры к метафоре.

Каждая философская доктрина, однако, пытается затушевать свой метафорический характер. Метафора и многообразие внутримирских предметов рассматривается как их "сущность", относительно которой они оказываются "явлениями". Так формула H_2O , являющаяся метафорой воды, пара и льда, представляется в химии как их субстанция. Подобно этому и истина и ложь представляются Лекартом в качестве явлений мысли. Однако, с другой стороны, H_2O есть формула, чье материальное существование в качестве конкретной записи зависит от наличия в мире воды в большей степени, чем от льда и пара,

в положения философии Лекарта могут быть представлены как достоверные и ложные высказывания.

Все эти примеры показывают, что метафора остается метафорой и что ее функционирующая роль осуществляется лишь только в одном отношении - в том, благодаря которому она может быть оправдана в качестве метафоры. Помимо лицемерия эпигонства существует лицемерие иного рода - попытка представить свое сознание, свой взгляд на мир в качестве единственного мерида. Эта попытка сама собой направляется, поскольку все, противостоящее человеку, изначально скомпрометировано своей предметностью, погруженностью в мир. Но на деле для обоснованного суждения философи необходимо найти и предложить иную меру - свою метафору традиционной философской ситуации. И - доказав это, философ непременно расширяет веши мира и берет за основу речь другого в качестве искренней и аутентичной речи, способной на истинное описание ситуации "говорящего".

При этом не возникает никакой "диалектики", о которой так много приходится слышать. Суждения типа "истинное бытие - это ничто", или "истина - в основе своей ложь" отнюдь не являются диалектическими. Их нельзя вырвать из контекста, где они участвуют в описании метафизической ситуации говорящего, и рассмотреть как логически противоречивые в рамках некоторого единого языка. Эти высказывания не описывают какого-то положения дел, к которому имеется доступ независимо от них. Они не констатируют ничего объективного. Ещё говоря, они не являются внутритеоретическими языковыми высказываниями: они являются высказываниями теоретическими и, строго говоря, представляют собой ступени той лестницы, которую следовало бы отбросить, как это советовал Битгеннштейн, если бы только она не представляла собой на деле самого здания. По своей форме эти высказывания аналогичны высказываниям типа "человек - это волк". Они демонстрируют слушателю и читателю, с какого рода элементами ситуации говорящего ему приходится иметь дело и как эти элементы, выстроенные говорящим, отличаются от уже знакомых ему. Каждый философ начинает свою речь с того, что придает некоторым своим словам новый смысл, и описывает этот смысл. Благодаря этой операции философ оказывается в состоянии сформировать для себя новую ситуацию.

Так, Например, если бытие означает наличие предмета в мире, а небытие – его отсутствие, то говорящий находится по отношению к предметному миру в одной позиции. Если же признать, что и отсутствие предмета является особым родом предметности, ибо и на него должно быть направлено сознание, чтобы это обнаружилось как таковое, то ситуация говорящего меняется и это изменение отмечается формулой: "небытие есть вид бытия".

Тем самым, если внутритеоретические высказывания являются дескриптивными, то метафора является продуктивной. Она помещается в пространстве, где раньше было молчание. Она позволяет сформировать новую ситуацию, а не описать имеющуюся. Часто задается вопрос: если для описания теории нужна метатеория, а для описания метатеории еще метатеория, то не уходит ли этот список в бесконечность? Обычно на это дается стадийный ответ, что вроде да, уходит, но ограничивается пока только парой: теория/метатеория. Причина, по которой можно ограничиться этой парой, теперь ясна: любая данная метатеория одинаковым образом трактует любую теорию, она предполагает определенную ситуацию говорящего, определенный способ рассмотрения. И эта ситуация является искренней ситуацией, последней ситуацией. Отказ от нее может привести только к возникновению новой метатеории совсем иного рода, а не к будущей бесконечности. Метатеория – это не взгляд из бесконечного далека, а результат конкретного метафорического построения.

5. Закон гарантирует возможность искренности.

Как уже было сказано, метафора продуктивна и ее создание является творческим актом. Тема творчества является, однако, в философской традиции, самой опасной. Дело в том, что философия видит все сущее как нечто взаимосвязанное и закономерное. Для того, чтобы обозреть его, следует постоянно выйти в небытие, во зло, в разрушение. Поэтому у философии ко злу двусмысленное отношение: с одной стороны, она его осуждает, но, с другой стороны, признает, что "не согрешив, не показалась" и что, более того, все ее собственное движение связано с демоническим выходом за пределы законо-

послужного космоса. Философия обычно объясняет, что к этому взгляду извне ее приводят истории человеческих пороков и что она готова отказаться и от этого взгляда и от себя самой, если этот отказ приведет к восстановлению добродетели (будет отброшена лестница). Профаны же чаще всего винят в роковом шаге за пределы закона самого философа.

Это представление о законосообразном космосе лежит в основе современной науки с ее "законами природы". Но помимо своего естественнонаучного значения слово "закон" имеет и другое значение - юридическое. В юридическом своем смысле закон означает не законосообразность действия, а границу, которую это действие не должно переступить. Между законосообразностью и собственно законом лежит некоторое пространство того, что возможно (в том смысле, что не запрещено) и в то же время никогда не реализовалось и даже никому не приходило в голову. Вот это пространство и есть пространство творческой свободы. Многчисленные технические изобретения, которые все являются метафорами человеческих исканий и человеческих действий, размещаются именно в этом пространстве. Совершение творческого акта выводит человека из обычного движения жизни: он получает определенные преимущества и в то же время становится жертвой агрессивности окружающих. Открытое им немедленно попадает в густую сеть вторичных метаформаций: в нем могут увидеть и аналог добра и аналог зла и отреагировать соответственно. Но если в обществе господствует закон и если человек, совершивший творческий акт, не нарушил закона, хотя кому-то и может показаться, что он его хитроумно обошел - то этот человек ограничен законом.

Закон юридический предшествует естественнонаучной закономерности. Причина этому состоит в том, что, как уже говорилось, в основе всякого естественнонаучного правила лежит метафора - т.е. то общее, то существо, относительно которой формулируется закон, относящийся к явлениям. Формулирование любого естественнонаучного закона предполагает наблюдение, эксперимент, создание нового орудия и т.д. И сама формулировка закона всегда предполагает некоторое изменение в пространстве языка: введение новых терминов, обозначенений, способов выражения и т.д. Короче, установление всякой

законосообразности превышает всегда построение исследователем новой ситуации для себя как говорящего. А возможность такого построения гарантируется только юридическим законом, понятым достаточно широко.

Но закон нужен не только для того, чтобы творец мог занять новую территорию, выстроить себе новую метафизическую и измененную позицию. Закон предохраняет традицию от разрушения. Никакая вновь установленная закономерность не имеет смысла, если при этом разрушается то, относительно чего эта закономерность обнаружена. Какой смысл в правиле, что вода кипит при 100° , если в результате формулирования этого правила вся вода выкипает?

А между тем подобные события нередки в социальной сфере. Так например, "пролетарское сознание" и институты, которые его представляют, вполне уместны там, где есть пролетариат и есть капитал. Но там, где капитала нет, там и ситуация: "говорить от имени пролетариата" утрачивает смысл. Акт метафоризации, творческий акт, — имеет смысл только постольку, поскольку имеется то, что служит исходным пунктом для метафоры. В противном случае теория превращается в способ обоснования, ложный оправдания, и, в результате, она оказывается в состоянии объяснять и обосновывать все, что угодно. Ситуация говорящего утрачивается, он оказывается перед многообразием мнений, среди которых он не может сделать выбора и потому на помощь ему неизбежно приходит мирская власть и ее авторитет.

Таким образом закон выполняет двойную функцию: он позволяет осуществление творческого акта и мешает ему быть разрушительным. В условиях закона возникает тот плюрализм творчества, который и является, по существу, собственной сферой философии. Закон тем самым гарантирует возможность искренности. Разумеется, только возможность. Человек и в условиях закона может предпочесть внутреннюю неуверенность и недоверие к себе со стороны окружающих тому усилию, которого требует от него творческий акт. Но в условиях извне отсутствия закона неуверенность и недоверие являются нормой. Они представляют собой естественную атмосферу существования мира и общества, понятых как закономерность и Логос, а не их Закон.

6. Афины и Иерусалим.

Европейская философия всегда боролась против религии. Откровение и в то же время всегда находилась и находится в зависимости от нее. Куда какое Откровение всегда представлялось эллинизированному сознанию философа чем-то частным. Откровение требовало, как казалось философи, оправдания и разъяснения, исходящих из абсолютных принципов, которые, в свою очередь, могли быть получены только в результате непосредственного предстояния человека бытию, в результате анализа того непосредственного, благодаря чему проясняется все сущее, в том числе и само Откровение. Авторитет Откровения европейская традиция основывала на авторитете Бога как его источника. Е от Бога европейская философия легко перешла как к авторитету - к человеку. Если, точнее говоря, к той метафизической роли, которая была отведена человеку в европейских метафизических системах и которой коррелировала всегда с каким-то определенным типов человека, с определенной человеческой ситуацией в мире.

Откровение, с точки зрения философии, попадало в порочный круг: оно обосновывалось авторитетом Бога и в то же время само обосновывало Его авторитет. Творцы европейских метафизических систем пытались разорвать этот порочный круг тем, что передали часть Божественного авторитета человеку и, следовательно, самим себе. Однако, они сами попали в порочный круг постольку, поскольку их собственный авторитет обосновывался их собственными сочинениями. Они просто воспроизвели ситуацию Бога и Его Откровения, встав на место Бога. Эта акция выглядит богохульно. Но она богохульна лишь отчасти. Аналогия Бога и человека предполагается самим Откровением. Поэтому то, что философи соотнесли свои книги с Откровением довольно естественно. Неестественно то, что они постарались скрыть это обстоятельство.

В том, что авторитет Бога обосновывается книгой, нет никакого скандала и никакого вызова разуму. Порочный круг был создан искусственно, поскольку догма греческой и европейской философии состоит в том, что авторитет говорящих должен обосновывать истинность слова, а не наоборот, ибо слово может обманывать. Однако истинность слова в той

вере, в которой оно обращено к ситуации говорящего – в его искренности. А искренность узнается по тому, насколько говорящий стал в ситуацию, или которой у него нет альтернативы, для которой невозможно отрицание. По тому, насколько его ситуация является вынужденной, невольной. Такова ситуация Бога Откровения, который невольно является единим Богом. Такова и ситуация философа, если он достигает той точки, из которой ему открывается единый взгляд на сущее.

В рационализме европейской философии мало рациональности, поскольку в ее основании лежит миф: языческий миф о человеке, находящемся в непосредственном и исчерпывающем контакте с бытием. С бытием – Логосом, обладающим закономерностями, которая непосредственно открывается человеку. Кудеяскохристианская традиция отрицает такой прямой контакт, отрицает миф. Для нее разум также законодатель, но законодатель в юридическом смысле слова. Разум очерчивает границы того, что разумно, что допустимо, что уместно. Разум благоразумен. Разум не уподоблен языческому закону – року, он не в сердцевине вещей, а на их границе. Разум предоставляет возможность творчеству и ограничивает его неразумную разрушительную силу.

Творчество пророков и творческий акт Христа, давший образец европейскому человечеству, были возможны только в рамках указанного понимания закона. В отличие от аристотелевской логики, логика кудеяской и христианской традиции – это юридическая логика, логика аналогии. Расчитывать на признание и на оправданное место в рамках закона может только тот, кто доказал посредством аналогии это свое право и только в пределах этой аналогии. Другие же аналогии – негативные – порождают и специфические меры ограничения, которые вводят творческое право в непривиденное в правовые рамки.

Философия всегда ощущала свою связь с законодательством и с властью. И действительно. Философия строится на основе действием и мнением людей. Но философское обоснование излишне, если для основания достаточно приказа. Следуя своей традиции, европейская философия постоянно стремилась обосновать авторитет власти, или источник ееластной

речи – приказа, поскольку в Европе власть требовала такого обоснования. Центральная для философии проблема – авторитет говорящего и его коррелят в мире – совпадает с проблемой власти. И поскольку философия развивалась под знаком стремления к достижению единой картины мира, то и авторитет говорящего был ее признаком только за единой властью. Но говорилось о том, что философ – лишь любитель истины, а не ее носитель. Философ описывает статус носителя истины, но не является им. Его успех и его общественное положение в качестве философа, это престиж у коллег и отношение к нему общественности измеряется не теми критериями, которые он сам устанавливает для истинной речи в своих сочинениях. Напротив, ему надо вначале убедить других с помощью аргументов, что именно этот, а не другой тип речи и именно это, а не другое метафизическое и социальное положение говорящего обеспечивает речи истинность. Но при этом аргументы, которыми пользуется сам философ имеют, разумеется, совсем иную природу. Они составляют ту "лестницу, которую надо отбросить", по словам Битгемпеляна. Они образуют предварительный "неподанный" раздел любой философии. Но они, в то же время и составляют саму стихию философствования. Философ описывает определенную ситуацию говорящего, объясняет, как нужно понимать его описание и в каком смысле воспринимать речь говорящего. И это составляет суть его деятельности. Если затем "лестница отбрасывается", то это означает самоуничтожение философа и самой философии, поскольку философ ее персонифицирует: отказ философа от своих прав в пользу власти, в пользу своего философского идеала.

Радикальность этого отказа состоит в забвении языка аргументации – языка, в котором немизажно воспроизводится нираллизм философии, статус любой роли как одной из многих ролей и необходимость самоопределиться по отношению к другим ролям. "Отбрасывание лестницы" – это попытка избежать нирализма и дальнейшей метафоризации: дальнейшего поиска единой метафоры.

Закон как граница, закон как регулятор отношений между различными носителями друг к другу статусами говорящего – противостоит самоуничтожению философа. Граница статуса

говорящего совпадает, по существу, со структурой философии аргументации, оправдывающей этот статус. Тем самым закон выводит философа из двусмысленности, из лицемерного положения, в котором он находится, отставая право речи для другого и оставляя в тени вопрос о своем праве на собственную речь. Закон гарантирует речи философа искренность.

Тем самым становится ясно, что рационализм языческой философии - псевдорационализм, поскольку в его основе лежит миф о непосредственном отыскении человека к истине. Традиция же Откровения ясно признает, что изначальное знание есть уже всегда словесное знание, есть уже всегда текст, опиравшийся на определенную метафизическую ситуацию человека. И всякая иная альтернативная ситуация должна быть выстроена говорящим по аналогии с исходным описанием и таким образом, чтобы оправдать себя философски, т.е. убедительно продемонстрировать эту аналогию. Побуждение, заставляющее человека совершить акт метафоризации - это стремление восстановить к себе доверие у себя и у окружающих, преодолеть лицемерие. Акт метафоризации - творческий акт - совершается в поисках искренности и в границах разума.

8. Искренность - дело искусства.

Во всем предыдущем изложении "метафизическая ситуация говорящего" трактовалась как некая реальность. Но поскольку "метафизическая ситуация говорящего" - это отношение говорящего к истине мира, к тому, что можно сказать о мире в целом, то кажется, что эта ситуация чисто субъективна и непроверяема: любой человек может вообразить, что относится к истине мира определенным образом и доказать противного ему нельзя: ведь доказывая противное, сам оппонент остается для говорящего частью мира.

Однако метафизическая ситуация говорящего, если он ее описывает, все же получает определенное "объективное" место: между другими уже описанными ранее ситуациями. Можно, конечно, сказать, что все такие описания - это функция и что все их следует отбросить как заблуждение, но утверждающей подобное - сам занимает определенную метафизическую ситуацию в ряду других. Если теперь признать правомерность описаний метафизических ситуаций, то можно далее утверждать,

что нельзя сказать, какой из них отдать преимущество: они сами могут спорить между собой, но о них, или о вкусах, спорить нельзя. Такое понимание соответствует духу нашего времени и обосновывает себя постоянством человека: поскольку подобные описания – дело субъективное, то то всем им следует относиться с равным уважением и сделать между ними выбора нельзя. Такая позиция означает, разумеется, для философии еще один способ отречься от права на существование и уступить свои прерогативы власти: на этот раз уже власти вкуса, лишенной философского оправдания.

Наконец тем область чисто субъективного не является чем-то закрытым для критики. Ибо всеми признается один важный критерий: критерий искренности. Различные вкусы и творческие манеры могут противоречить друг другу, но требование искренности равно приложимо ко всем ним, оно является общим критерием по отношению к сфере субъективного.

Искренность чаще всего понимают по аналогии с эмпирической истинностью: как соответствие слов субъекта его мыслям, подобно тому, как эмпирическая истинность – соответствие слов фактам. Это соответствие, разумеется, непроверяется, поэтому его обычно подменяет соответствием слов субъекта его делам. Но это соответствие, хотя, по-видимости и проверяемо, на деле зависит от интерпретации действий субъекта, а именно в интерпретации и проявляется субъективность в чистом виде. Поэтому-то искренность понимается обычно как требование искренности, как императив "будь искренен". И притом как императив, в соответствии с которым субъект речи должен придерживаться интерпретаций, утвержденных традицией и принятых в обществе, в котором он живет. Таков императив философии от Сократа до Киркегора и Витгенштейна. Отказ от этого императива разрушает саму возможность понимания (отсюда – борьба против софистов и их софизмов), но, с другой стороны, выполнение этого требования непроверяется. Если, как это стремится показать Киркегор, требование искренней искренности не тождественно обращению к абсолютно-непосредственному и повседневности, а напротив, повседневность поддерживается императивом искренности, то очевидно, что этот императив неустраним, но в то же время не познаваем.

Однако есть сфера, в которой предикат "искренний" применяется без особых затруднений - это сфера искусства. И здесь критерий искренности вполне объективен: искренне то, что поистине ново. Под истинно новым здесь понимается то, что ново не по какому-то стандарту новизны, но что предлагает новый стандарт видения. Способ, каким достигается здесь искренность, уже описан: это построение метафоры к традиции искусства за пределами искусства. Художник таким образом оказывается на деле в той точке, из которой он может говорить о традиции и говорить о мире. Его искренность находит себе конструктивное соответствие.

Таким образом тот художник, который идентифицирует себя с какой-либо устоявшейся традицией, не может считаться искренним, або он отказывается от возможности выстроить для себя собственную сферу суждений и выражения и оказывается в двух местах одновременно: в традиции и вне ее, что и следует характеризовать как двоемыслие и лицемерие. С другой стороны, хотя художник и совершает творческий акт, в его интерпретации этого творческого акта может лежать зерно двоемыслия. Это происходит тогда, когда художник интерпретирует свое творчество как приложенное извне искусства, из области, внешнепознанной искусству: будь то область "святого" или область "профессионального". В таком случае художник вынужден апеллировать к силам, лежащим вне Откровения, которое несет в себе сама традиция.

То, что здесь было сказано об искусстве, относится и сфере субъективного в целом. Каждый человек получает от традиции знание о многообразии душевных состояний и движений, доступных человеку. Эти состояния и движения даны ему только как феномены, через свои описания. Они конституированы не самим человеком, а цивилизацией, в которой он живет и переданы ему для дальнейшего "субъективного осуществления". Однако человека, лишь воспроизвождающего готовые описания поведения, в обществе справедливо считают позором и не верят в его искренность. Искренним считается тот, кто нашел собственную форму выражения своих душевых движений, но в то же время соотнес ее с общепринятым таким образом, что его собственный душевный опыт ощущается как специфически "глу-

бокий". Глубина личевой жизни означает, однако, не более, чем ее метафоричность. Индивидуальный способ выражения должен быть таков, чтобы он соотносился с общепринятым, представляя его тривиальным и плоским. Так в лингвистике "глубинным содержанием" называется метафора к его "поверхностным выражениям" - предложением обиденной речи.

Историческая смена метафизических ситуаций "говорящего" проходит таким же образом. Каждый философ начинает произносить свою речь в мире, в котором имеется в наличии множество таких ситуаций. Поэтому его призвание состоит в том, чтобы дать новое и, по возможности, более "глубокое" описание, т.е. дать метафору, для которой сами эти описания не были бы метафорой.

Творчество в сфере общественных отношений, искусства и мышления, как правило, получает в европейской философии отрицательную оценку. Творчество рассматривается ее как уход от истины, искренности и ясного смысла, осуществляющийся под влиянием внешних для мышления сил: человеческих пороков. Творчество превращается в работу страсти, желания, порока. Это представление, в комбинации с представлением о том, что все сущее конституировано человеком (или человеческим мышлением), привело к именному доминированию гуманитарных наук. Свою искренность эти науки видят в том, что они честно признают, что весь мир создан человеческими желаниями и волей к власти. Они тем самым воспроизводят, правда, старую философскую схему, но в перевернутом мире: место понимания оказывается вне традиции, в человеческих страстиах, а культура и традиция - лишь насквозь над страстями, над человеком, от которого теперь его следует избавлять. Возникает, таким образом, бесконечное качание между абсолютно симметричными правой (традиционной) и левой (нетрадиционной) позициями. Качание, характеризующее иные атмосферу в гуманитарных науках. Их общей предпосылкой является их вера в то, что творчество есть результат действия некоторой силы, заложенной в человеке или в человеческом обществе.

Но творчество, искренность - это дело искусства. Искренность не овладевает человеком - она достигается им. Потребность же в искренности возникает из стремления к устой-

чивости и надежности человеческого знания и человеческих отношений. Эта потребность носит отнюдь не абстрактный, а вполне конкретно-экзистенциальный характер. Человек страшится смерти, боится несчастий и никакая решительность и никакое "бытие-и-смерть" его от этого страха не избавят. Человек создает себе новые стили жизни, новые потребности, новые нравы. Но это творчество он осуществляет не от развращенности нравов и желания пакостных наслаждений и не под научно-техническим диктатом или под властью монополий, а потому же, почему человек строит себе новый дом, если ему начинает казаться, что крыша старого дома скоро обрушится ему на голову.

9. Философ не говорит от имени человечества.

Предложенная здесь трактовка понятия "искренность" отличается, как уже говорилось, от той, которая сложилась в европейской традиции. Общепринята трактовка рассматривает искренность (1) как непосредственность, (2) как соответствие слов мыслям и (3) как родовую укорененность субъекта речи. Все эти три характеристики искренности теснейшим образом связаны между собой. Первые две из них были рассмотрены выше. Теперь следует рассмотреть третью.

Искренней чаще всего считают ту речь, в которой выражается то, что присуще человеку как человеку, вне всего того, что разделяет человечество и что рассматривается как нечто "искусственное", условное. Таким образом, искреннее как непосредственное и естественное укореняется во всеобщности человеческой природы, и противостоит словам культуры, как чему-то, искусственно вносящему разделение. Эта естественная непосредственность речь удовлетворяет такие, по распространенному мнению, критерии соответствия слов мыслям, ибо здесь мышление берется как вид активности, присущий всем людям без исключения — подобно еде, питью, сну и т. д. — и таким образом в той сфере, в которой заслуживание просто невозможно, ибо заблуждаться в ней — значит просто не быть человеком, подобно тому как означало бы не быть человеком — не есть, не пить, или не спать.

Таким образом самое искреннее слово есть, по распро-

странным именем, такое слово самое глубокое, самое "общечеловеческое" - ищущее из глубин человеческой общности, на поверхность разделяющих человечество культурных противодействий.. Вместе с тем, очевидно, что имена о чем имена так же разделяются, как имена о человеческой природе в целом. И если слово, сказанное в масштабе определенной культуры, еще может быть понято, то слово, сказанное о человечестве в целом, может быть услышано и понято только по аналогии с таким же словом, сказанным ранее. Таким образом, под "общечеловеческим" здесь, как было показано ранее, на деле имеется в виду продуктивная метафора ко многим человеческим культурам. Эта метафора остается, однако, лишь метафорой и ее действенность заключена не в деструкции этих культур с целью выявления за ними "общечеловеческого", а в их сохранении, что и придает этой метафоре рациональность.

Ескренняя речь не высказана тем самым ни из какого конкретного внутреннего статуса, в том числе из прелестного статуса - статуса человека как человека. Никакому человеку не присущи "естественно" какие-либо мысли. Никакая "тождественность" людей по их статусам, занятиям, имущественному положению и т.д. не означает тождественности их мыслей. Это положение приходит, как кажется, в противоречие с тем, что можно наблюдать на практике, а именно с тем, что связь между метафизической ситуацией говорящего и его внутримирской ситуацией существует и по тому, каков человек, как правило, можно установить и что он думает. Эта связь, однако, совершенно иного рода, нежели полагает язычески ориентированная европейская философия, для которой возможность взаимопонимания между людьми - их герменевтическая общность - основана, в конечном счете, на естественной социальности людей друг другу через их общую природу и их совместную причастность единому социальному целому. На деле все обстоит прямо противоположным образом. Люди идентифицируют себя с некоторыми культурными и интеллектуальными традициями и только через эту само-идентификацию с ними они соединяются друг с другом в совместной принадлежности им.

Философия дает философское основание, она обосновывает. Но люди для того, чтобы действовать не нуждаются в обо-

словами. За того, что люди действуют так или иначе, вовсе не следует, что они думают так, а не иначе. Они как правило просто не знают, что можно действовать иначе и что им следует как-то самоопределиться по отношению к этому иному способу действия. Люди нуждаются в обосновании своих действий тогда, когда они нуждаются в их оправдании, когда они сталкиваются с необходимости оправдаться и прибегнуть с этой целью к словам. Тогда и только тогда они начинают испытывать потребность в философе, который обосновал бы то, что они и без того делают. Им при этом, по существу, безразлично, каким образом философ это проделывает. Для них важно только, чтобы философ сделал это таким образом, чтобы не нанести им урона. Поэтому более, чем наивно представление философов о том, что они вскрывают "скрытые препосылки человеческих действий", иначе говоря, что они совершают трансцендентальный переход. На деле философи лишь находят такую метафору человеческой деятельности, в рамках которой становятся оправданными не только уже объясненные ее формы, но и такие ее формы, которые ранее не имели объяснения. Естественно, что именно эти новые формы ориентируют мышление философа, именно они становятся внутримирским коррелятом одииссиваемой им метафизической ситуации. В результате "последние становятся первыми" в группах людей, не имевших и даже не имевших теоретического обоснования для своих действий, внезапно становятся носителями истины в последней инстанции, т.к. именно их ситуация оказалась впервые объясненной, обоснованной и оправданной. Им видим подобное превращение, произошедшее усилиями Декарта и просветителей с европейской буржуазией в Новое время и с пролетариатом усилиями Маркса и его последователей и т.д.

Разумеется, подобное превознесение льстит выделенным таким образом социальным слоям и иногда они им настолько увлекаются, что устремляются и к практической гегемонии над миром. Но обычно стимуление тех, чье право на истину отстаивает философ, к самому философу и его системе довольно двусмысленно. В философе они склонны видеть слугу, который должен потакать всем их капризам. В самом оправдании их деятельности философом они инстинктивно предвидят источник

известного грядущего суждения. Ведь оправдание-обоснование, осуществляющее философию, связывая данную, внутримирскую ситуацию людей с их метафизической ситуацией, с их правом на истину, склоняет их, привязывает их к тому в их жизни и судьбе, от чего они склонны были бы отказаться. И, кроме того, поскольку это обоснованиедается в определенной словесной форме, оно в некотором смысле лишь условно, т.е. оно является на деле не безусловным оправданием (соответствуя философскому требованию беспредметности мышления), а оправданием, оправданным в свою очередь определенной системой метафор и аналогий. Философ тем самым помогает ситуации человека в описываемую им метафизическую и внутримирскую систему отношений, достаточно жесткую и могущую служить источником как оправдания, так и обвинения – систему правовых отношений.

И, наконец, люди, к которым обращена льстивая речь философа, чувствуют, что эта лесть является следствием не столько подлинного восхищения, сколько результатом автономного от них процесса решения философом своих собственных профессиональных задач. Философ, оказавшись перед лицом многообразия человеческих мнений и культур, ищет для них единства в предметном мире, поскольку они противостоят ему как звезды мира. Поэтому ему необходимо найти некоторый внутримирской эквивалент уже структурированных и обоснованных человеческих действий, среди действий не структурированных и не обоснованных. Философ поэтому берет те из них, которые представляются ему наиболее пригодными для его собственных профессиональных задач. Следовательно, лояльность философа той или иной социальной группе гарантируется только тем, что он видит в ее ситуации чистовенную метафору человеческой ситуации вообще. Как только философ перестает ее видеть в качестве таковой – снять-таки в результате своей чисто профессиональной эволюции – он вычленяет другую такую группу и представляет ее ситуацию мерилом истины. Более того, философ способен по аналогии и новинуясь своей профессиональной логике изобрести, придумать способ существования человека, который соответствовал бы статусу метафизического – пребывания человека в истине. Этот статус, являющийся ре-

зультатом творческого акта философа, может привлечь людей своей возможностью "создать новое", а не "справедливое общество". В результате группа формируется пост-фактум. Этот "изобретенный" характер человеческого действия можно обнаружить и в философских описаниях "реального" человеческого статуса. Ибо никакое такое описание не походит на его прототип - вполне ясное философ может покинуть духовно тех, кто устремился по указанному им пути, и тем самым "предать" их, если мысль его искала себе новую опору.

Таким образом философ неизъяснимо "выражает" чаяния людей или заявляет скрытые основания их деятельности, вследствие чего они затем, прочтя описание их у философа, преисполнились бы радости и благодарности к нему и приняли бы эти описания как очевидность. Известный парадокс - философ описывает извне сознание человека, будучи сам человеком - разрешается тем, что отрицается "сознание" и как источник и как предмет описания. Разумеется, имеются различные теории сознания. Но вне них самого сознания как их источника нет. И эти теории сознания имеют смысл только внутри философских систем и методов, когда сама по себе метафизическая ситуация говорящего уже выстроена. Поэтому и профессиональная деятельность и ситуация философа сами по себе лишены основания, подобно тому, как лишена оснований и деятельность прочих людей. Философ - по определению, любящий истину, а не владеющий ею - сам лишен статуса истины. Претендуя на самоочевидность, его метафизическая ситуация остается неописанной. На деле же взаимоотношения философа с другими людьми строятся не на очевидности и не на внутреннем тождестве их человеческих ситуаций. Они строятся на взаимном использовании, на взаимной выгоде. Общество готово уничтожить философа, если оно полагает, что даваемое им философское обоснование грозит обществу обвинением. И философ готов отвернуться от общества, если общественная ситуация перестает соответствовать его критериям истины. Философи соперничают в деле обоснования деятельности одних и тех же социальных групп, и различные социальные группы готовы идентифицировать свое мышление с одной и той же философской схемой.

Поэтому более чем наивной выглядит попытка гуманитарных наук приписать определенный тип мышления "нефилософским массам" и, с другой стороны, эксплуатируя разрыв между собственной речью философа и отстанающей им "истинной речью", представить философа в виде частного человека, а затем интерпретировать его философию в терминах "духа времени" или "духа народа", которые он якобы разделяет с другими людьми, приписав тем самым философу нечто вполне отличающееся от его собственных взглядов. В обоих случаях философское мышление рассматривается как симптом культуры определенного народа наряду с другими ее симптомами и делается попытка раскрыть "механизм мышления культуры в целом". Ложная попытка. Ибо такого механизма нет. Люди действуют не мысля, по традиции. Их стремление обзавестись мыслями отвечает особой их потребности вписаться в соответствующую правовую ситуацию. Эту потребность удовлетворяет философ. В то же время сам философ, пользуясь своим собственным статусом, предлагает и отчасти навязывает людям определенные ситуации и роли. Разумеется, тот или иной выбор, совершенный философом, может быть объяснен из его человеческой судьбы, если учений - гуманитарий окажется способен найти в ней соответствующую аналогию. Так, профессиональная жесткость философа часто уступает место известной сентиментальности и привязанности к определенным людям, общественным группам и т.д. Но при любой подобной интерпретации нельзя ни объяснить философского описания метафизической ситуации говорящего из корректировкой ему внутренней ситуации философа (по типу: философский идеализм является оправданием господства господствующих классов), ни, обратно, сопоставлять реальной ситуации человека-в-мире его метафизический коррелат (по типу: философский материализм - победа сатанинского лука). Ученый-гуманитарий, делаящий и тот, и другой ход, попадает в печальную ситуацию философа, с построениями которого никто не может идентифицироваться, ибо кандидаты на идентификацию все уже умерли.

Это не означает, разумеется, что гуманитарные науки не имеют собственной сферы исследования. Но их сфера состоит именно в описании деятельности людей вне статуса ис-

тенистые, отсутствие мышления. И методики такого описания есть лишь метафоры подобных описаний, наилучшее из которых: описание человека, как существа, чья речь лишена истины. Такое описание философии и философов, а также людей — вообще, как и всякая метафора, верна лишь отчасти и не задевает по существу, истинной речи в том, где она истинна, т.е. в ее правовых границах определенных философской традицией. Таким образом, искренность есть не субъективное отношение говорящего к слову, а "объективное" качество самого слова. Искренней может быть только речь философа, в то время как отношение к ней самого философа является профессиональным, а не философа — инструментальным.

10. Философия как деятельность требует обоснования.

Таким образом, искренность как внутренняя истинность речи оказывается ситуационной, историчной. Подобно тому, как эмпирические высказывания (типа "этот дом — белый") требуют сообщения им временной и пространственной определенности — для установления их истинности, так и "теоретические высказывания" требуют знания о пространственно-временных условиях их произнесения для установления их искренности. Так появление "Мир состоит из воды" является искренним высказыванием в устах Гераклита, но двусмысленным в устах его эпигонов — после установления многих истин о мире, с которыми это высказывание должно быть заново соотнесено, чтобы к нему вернулась его искренность. Именно искренность, а не "объективная истина", которой оно в любом случае не имеет, будучи суждением неэмпирическим.

Сказанное не означает, разумеется, того, что во времени и в другом месте пространства теоретическое суждение теряет всякий смысл. Поскольку это суждение составляет часть описания метафизической ситуации говорящего, оно может быть актуализовано и понято каждым в любой пространственно-временной точке. Здесь вновь уместно сравнение с эмпирическими высказываниями. Помимо потока жизненных впечатлений, в памяти каждого имеется набор некоторых общих повсеместно воспроизводимых описаний экспериментов, осуществляемых в рамках определенных теорий. Эти эксперименты, благодаря своей повторяемости воспроизводят в любое время эмпи-

рические высказывания как часть своих описаний. Вместе с тем, чтобы быть полными оправданием, каждый такой эксперимент должен соответствовать определенной привлеченной теории. Так и каждая теория, хотя она и может быть воспроизведена для понимания, должна быть объяснена, функционирована и оправдана здесь и сейчас для того, чтобы она могла стать фрагментом искренней речи. Все многообразие речи можно тем самым разделить на внутритеоретические эмпирические высказывания и на высказывания собственно теоретические или, иначе говоря, меттеоретические. То есть чисто теоретические высказывания относятся не к какому-либо внешнему объекту — внешнему миру в целом, или сознанию как таковому и т.д., а лишь оправдывают правомерность определенного корпуса внутритеоретических эмпирических высказываний и определяют метафизическую и внутримирскую ситуацию говорящего, способного делать высказывания из этого корпуса, определяют ее по аналогии с уже зафиксированными возможными ситуациями говорящего. Здесь под метафизическими ситуациями имеется в виду предварительное описание того, что может или не может встретить говорящий в своем внутреннем опыте, в отношении, в котором говорящий стоит к тому, что наличествует и отсутствует, а под внутримирской ситуацией — признаки, по которым можно определить человека, находящегося в качестве говорящего в той или иной метафизической ситуации.

Таким образом обнаруживается, что философ "ничто знает", а не только любит знание. А именно, философ способен дать адекватное описание метафизической ситуации говорящего в терминах ее соотнесения с другими возможными ситуациями. И более того, способен породить в явле метафоризацией такое новое описание в качестве "глубинного" и абсолютно искреннего. Очевидно, что вышеизложенное в этой работе описание делает в отношении философа то, что философ призван делать в отношении всех кругих". А именно, оно представляет собой описание метафизической ситуации философа как говорящего истиннее. Здесь естественно возникает подозрение, что автор этого рассуждения создает что-то вроде "метафилософии", пользуясь приемом, который сам же осудил: т.е. будучи сам философом, пытается описать философию имене.

Но дело обстоит совсем не так. Философия здесь берется не как "философский идеал", или "такое философии", внутренне разделяемый автором, а как объективно присутствующая в мире традиция. Это, разумеется, делается не впервые, но не делалось уже Сократом, и Декартом, а ближе к нашему времени феноменологией.

Феноменология Гегеля пыталась сформировать совокупность и историю философских систем. Но она восприняла их лишь как предельно к собственной системе, а их инициальную смену как способ доказательства, обоснования этой предельной гегелевской системы — лишь как лестницу, которую следует, правда, не отбросить, но сохранить.

Феноменология Гуссерля признала за философскими построениями автономное значение, но рассмотрела их как изолированные друг от друга феномены, связанные между собой только конституирующей активностью трансцендентального "Я". Эта раздельность философских построений друг от друга явилась результатом гуссерlianского требования радикального эпохи: поскольку философские системы метафорически связаны между собой как раз суждениями о существовании и несуществовании. В результате и философия пришла в целом оказалась у Гуссерля лишь одним из видов конституирующей активности "Я", а его собственная философия превратилась как нечто радикально иное, чем вся прецедентурующая традиция.

Наконец, Хайдеггер признал "приоритет герменевтики бытия". Но для Хайдеггера всякая философия есть метафизика, поскольку она строится каждая на своей "метафоре бытия" и тем самым определяет бытие через сущее, фиксируя в то же время границу между ними, которая и преодолевается затем в метафоре. Тем самым у Хайдеггера история философии представлена последовательностью независимых друг от друга метафор бытия, связанных между собой таким образом, что каждая следующая метафора является все более удаленной от бытия — от его первой поэтической метафоры. Разумеется, это возможно только в том случае, если на деле все эти метафоры не независимы, но, в свою очередь, связаны друг с другом метафорическими отношениями. Хайдеггер, отрицая это, вынужден ввести некоторый субъективный принцип: забвение бытия — который он затем укрепляет в действенности самого бытия. Тем

самым философская ситуация лицензия оказывается у Хайдеггера онтологической конституцией, конституцией самого бытия. Отказ от двусмысленности требует признания того, что раскрытие бытия с самого начала осуществляется в речи и двусмысленность, возникающая в результате этого, преодолевается, а не создается и не увеличивается дальнейшей метафоризацией. Иначе само хайдеггеровское обращение к бытию становится чем-то непомятным после целой истории его забвения.

Вопрос об искренности и об оправдании говорящего мире, тем вопрос о философии, как о специфической форме человеческой деятельности. Как уже говорилось выше, этот вопрос является центральным для сферы искусства и науки, а также для многих аспектов повседневной жизни жизни. Однако именно в философии вопрос об искренности составляет суть дела, является, по существу, единственным вопросом. А оправдание говорящего является единственным занятием философа. Поэтому следует обратиться именно к ситуации философа, чтобы выявить структуру и природу искренности, искренней речи. Здесь философи как группа выделены именно для того, чтобы выявить метафизическую и внутримирскую ситуацию искренней речи вообще.

Этот подход тем более плодотворен, что ситуация философов как говорящих не описана до сих пор. Философи, тем самым, как человеческая группа пребывают в неком состоянии абсолютного лицензии. Здесь следует еще раз подчеркнуть, что искренность прямо противоположна естественности. Ди-карь, как и ребенок, всегда коварен, лицензен, неверен. Для говорящего в повседневной жизни критерием искренности является неуклонное следование им определенной принятой на себя системе воззрений и оценок. К такому говорящему применима и оценка его искренности "но его делам". Однако помимо этой общепринятой искренности, базирующейся на идентификации говорящего с определенным описанием метафизической и внутримирской ситуации речи, имеется и искренность другого рода. Искренность первого рода Хайдеггер удачно назвал "решимость". Искренность же второго рода есть собственно искренность, которая преодолевает двусмысленность "решимости" и которая была описана выше.

Так вот, философ, не обладая речимостью, остался в состоянии "естественном", т.е. лицемерном. Апеллируя к "естественному", к дикарю, в поисках винной точки зрения на цивилизацию, философ забыл или, скорее, притворился, что забыл, что дикарем является он сам. Описание ситуации философа есть первый шаг к сообщению ему писцами, к цивилизации его.

Теперь иено, как разрешается вопрос об истине описанного, предлагаемого в этой работе. Оно является тем, что можно назвать постоянно действующей метафорой деятельности философа. Иначе говоря, оно берет философию лишь как частный случай искренней речи вообще. И если вследствие этого приведенное описание станет само объектом метафоризации, то оно в любом случае сохранит свою собственную метафоризирующую силу, ибо оправдывает само себя некоторой конструкцией, являющейся метафорой философии, как особого рода роли, какой она и была, и есть, и останется, даже если при этом она есть и нечто иное.

Из всего сказанного следует, что искренность в собственном смысле слова присуща не всякой речи, а только обосновывающей, оправдывающей речи. В этом родстве философии и риторики: и та, и другая оперируют посредством метафор и аналогий. Но риторика ориентирована на защиту любой возможной позиции, она в этом смысле "беспринципна", философия же использует риторические приемы для построения ситуации говорящего предельно искренним образом. Риторика всегда имеет в виду альтернативу для своих утверждений: риторик сознательно использует ораторские приемы, чтобы склонить мнение слушателей в определенную сторону, в то время как для них возможен иной выбор, который риториком постоянно имеется в виду. Риторик в этом отношении фундаментально лицемерен. Философ же искренен, поскольку его метафизическое описание создается им впервые, служит метафорой для всех известных ему философских построений и потому не имеет альтернативы.

Гуманитарные науки склонны рассматривать философию как бессознательную риторику. Ученый гуманитарий, классифицируя доступные ему продукты человеческой культуры, в том числе

и философские построения, сопоставляет их между собой и, если он ученик герменевтическо-структуралистского толка, то он приходит к выводу, что то или иное философское учение объективно, хотя бы сам его автор об этом ничего не знал, противостоит какому-то другому учению в определенных отношениях. Так, например, японская философия противостоит в каких-то отношениях европейской традиции и т.д. Полагая далее, вслед за самой философией, что очевидность философских учений заложена в их соответствии сущности человеческого мышления, ученик-гуманитарий приходит к заключению, что японский и европейский философи оба сделали какой-то подсознательный выбор, оба незаметно для себя ответили на какой-то скрытый вопрос, но разошлись в своих ответах, что и привело к различию в соответствующих традициях. Тем самым предполагается, что перед нами стояла дилемма, на которую они откликнулись какими-то лоречевым решением. Так, Хайдеггер утверждает, что философа следует понимать, исходя из того, что он не говорит.

Этот подход превращает философа в пленку в герменевтическо-структуралистской игре, ибо подлинное значение его слов оказывается результатом соотнесения их с тем, с чем они не были и не могли быть соотнесены самим философом. Что напоминает знаменитую манеру советских судов определенного периода судить человека на основании его "объективной вины". Другим примером того же рода является неразличение между актом творческого описания метафизической ситуации говорящего, предпринимаемого философом, и дальнейшей идентификацией с этой ситуацией определенных социальных групп. В результате такого неразличения, оппозиции, существующие между различными ^Увнутримирскими ситуациями людей, перемещаются на их метафизические ситуации. Так, скажем, культура целого периода является "буржуазной", хотя соответствующую ей метафизическую позицию можно понять и занять и не будучи буржуа.

Все это происходит только потому, что гуманитарные науки предпринимают попытку интерпретаций многообразия философских систем, не совершая при этом нового акта метафоризации, который только позволил бы им говорить об этом ино-

гособразии обоснованно. Сказанное не означает, разумеется, что гуманитарным наукам отказано в праве строить собственные аналогии. Предметом гуманитарных наук может быть только человек в его чистой фактичности, т.е. там, где он действует без обоснования. Здесь следует поставить вопрос о том, какова сфера того, что совершаются человеком необоснованно и неоправданно. Но этот вопрос лежит вне рамок настоящей работы. Достаточно сказать, что, как выше было показано, и философ, и нефилософ обращаются к обоснованию необоснованно, т.е. лишь внутри некоторой традиции, требующей их правового закрепления посредством словесного оправдания. Таким образом, и философ, и не-философ открыты для изучения их гуманитарными науками, но только вне сферы той речи, которая обосновывает и является обоснованной. И, разумеется, не с помощью фиктивного выдуманного основания, которым наделяет их действия ученый-гуманитарий.

Вся же сфера обосновывающей и обосновываемой речи лежит вне доступа гуманитарных наук и, напротив, как раз и обосновывает гуманитарные науки. Этой сфере соответствует в качестве ее внутреннего коррелята правовая система, удовлетворяющая критериям плюрализма, описанным выше. Следовательно, развиваемое здесь обоснование философской речи противостоит только одному: тоталитарному использованию философии, при котором тоталитарно-господствующая философская система вынуждена в своих собственных недрах возрождать все то, что было уничтожено ради ее торжества, умножая тем самым до бесконечности ситуацию тотального лицемерия.

То, что справедливо для философии, справедливо также и для любых других форм искренней речи: в искусстве, науке или повседневной жизни. Философия является парадигмой любой апологетики – творческой апологетики. Европейская традиция философии началась с платоновской "Апологии Сократа". Апологетикой была и иудейская пророческая традиция, и новозаветная, и новоевропейская. Апологетика есть подлинная форма искренней речи, в которой "доказательства" приводятся не в формальном-логическом, а в юридическом смысле этого слова. Равно как и очевидность восходит к "очевидцу" – свидетелю и является скорее "свидетельством", чем "суждением". И потому всякая

"очевидность" – в том числе и декартовская "очевидность" – является не "самоочевидной", – а обоснованной в рамках "законодательства разума".

11. Етак, следует подвести итоги. Европейская философия представляет собой особый тип отношения ее носителя – философа – к истине. Философ "дебатирует", но не владеет ею. Это означает, что философ не способен обосновать то, что он говорит, апеллируя к уже сложившемуся пониманию вещей. Действительно: весь смысл сократовского акта основания философской традиции состоит в том, что Сократ обратился от частных мнений и теорий к тому горизонту понимания – языку формулирования – в котором все мнения и теории себя определяют и отстаивают посредством аргументов, апеллирующих к устойчивым представлениям их слушателей – представлениям, которые слушатели разделяют с говорящим. Но Сократ обратился к этому общему горизонту понимания не с целью его списания, а лишь с целью указания на него и на срепотва, которыми прямое совершение этого горизонта может быть постигнуто. Иначе говоря, он лишь обратил других к этому горизонту, оставившись сам в двойственной маниакальной позиции: совершающего и обосновывающего совершение.

Следовательно, аргументы, проводимые Сократом, уже не есть аргументы, обращенные к общему горизонту понимания, ибо Сократ вышел за этот горизонт и его совершение, аргументируя и обосновывая это совершение. Каков же тогда источник убедительной силы самой сократовской аргументации? Он может лежать либо в мифе: все люди некогда совершили или постоянно совершают горизонт понимания, но забыли об этом, и Сократ им напоминает, – либо в аналогии между Сократом и божеством. В аналогии, которая только и может обосновать самий миф, ибо только божество может напомнить людям о том, что они фундаментальным образом забыли. Отсюда "демон Сократа", пророчество Дельфийского оракула и т.д. Сократ иронизировал себе по аналогии божественного авторитета, оставаясь при этом простым афинским гражданином. Это нечто совершенно иное, нежели быть афинским гражданином и апеллировать к здравому смыслу своих сограждан, или быть служителем божест-

ва и специализировать в традиции. Сократ представил здравий смысл афинян, как нечто божественное само по себе. Этот акт перенесения — похищения — божественного авторитета и был источником гибели Сократа. Параллели между судьбой Сократа и Христа очевидны. Жертва Сократа есть, как это и говорили христианские апологеты, предвестие жертвы Христа. Ибо жертва Сократа еще осталась в пределах мифа, в то время как жертва Христа означала выход из мифа.

Европейская философия представляет собой зрение метафорических соответствий, устанавливая авторитет говорящего. Разумеется, аналогия и метафора не являются показательством в строгом смысле слова. Именно поэтому философия плюралистична. Аналогия достаточна для оправления авторитета, но не достаточна для утверждения его в качестве единственного авторитета, мыслящего "беспрепосыпочно". Такое мышление является лишь иллюзией, возникшей вследствие того, что каждая последующая философская система имеет возможность трактовать предыдущую как внутреннеобразование, забывая о том, что ее собственный авторитет строится по аналогии с авторитетом этой предыдущей системы и что, следовательно, сама структура самоописания философских систем и методов воспроизводит всю совокупность метафорических связей между ними.

Сама же причина перенесения авторитета с одного типа речи на другой, с одного говорящего на другого диктуется стремлением к искренности как подлинному основанию всякой речи, состоящему в построении такой метафизической и внутренней ситуации говорящего, которая дает ему возможность судить о сущем в целом, как о совокупности всех наличных "иений". Любое сущее обладает тем самым некоторым "субъективным" измерением, данным, однако, вполне объективно. А именно, всякому сущему соответствует некоторое описание, в котором это сущее всегда есть. И только при наличии такого описания и по аналогии с ним может возникнуть новое описание, соответственно которому это сущее может быть, а может и не быть, что требует построения единой метафоры к этим двум состояниям сущего: бытию и небытию. Таким образом то, что говорится здесь о философии как о совокупности философ-

ских систем, говорится и о сущем в целом и о всяком отдельном сущем. В этом лежит смысл того, что мы называем миром техники, в котором Хайдеггер вполне справедливо видел внутреннее родство с миром европейской метафизики. Оба этих мира имеют единое основание, лежащее в христианстве. Ибо именно христианство, опираясь на иудейскую традицию, имело человека из-под власти мифа. Открытость иудео-христианской традиции в слове означает, что всякий человек, вне какой-либо своей принадлежности к чему-либо, используя только средства продуктивных метафор и аналогий – средства указания на них – может наглядным для себя и для других образом выстроить позицию для авторитетной речи.

В новоевропейской философии было установлено различие между разумом и рассудком: разум обосновывает, а рассудок судит. Но сам разум, авторитет разума остается необоснованным. Вследствие этого, возникает базис иррационализма, имеющий возможности иррациональной философии. Но разум есть ratio, т.е. основание, объяснение, мотивировка. И различные мотивировки и объяснения все же противоречат друг другу. Разум не является антигетичным, внутренне противоречивым. Разум был бы таким, если бы он строился по аналогии с рассудком, т.е. обладал бы собственным языком. Но разуму не присущ язык и поэтому формально отрицающие друг друга суждения не приводят в сфере разума к взаимному действительному отрицанию, к противоречию, которое следовало бы как-то – логически или диалектически – разрешить. Утверждения, кажущиеся взаимо-отрицающими, являются на деле элементами описания разных метафизических и внутримирских ситуаций говорящего, элементами словесных построений, выстраивавших систему метафизических связей. Разум не является чем-то однородным, а представляет собой совокупность многих взаимосвязанных ratio. Это поле многих ratio и их взаимосвязей открыто для изучения. Дисциплина, изучающая их, может быть названа рацнологией. Рацнология здесь мыслится именно как философская дисциплина, т.е. как дисциплина, ориентированная на поиск истинного основания и на ответ на вопрос: что есть рацнологирующая метафора и как она строится в отличие от гуманитарных наук, изучающих совокупность ratio вне их отношения к истине. Но задача самого рацнологического анализа выходит, разумеется, за рамки этой работы. 190.