

ФИЛОСОФИЯ КОММУНИКАЦИИ

Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского
Философия. Политология. Культурология. Том 1 (67). 2015. № 2. С. 30–52.

УДК. 1(091)

КОНТЕКСТЫ ОСМЫСЛЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Зарапин О.В.

В статье на историко-философском материале реконструируется проблема осмысления философской рефлексии. С этой целью анализируются три контекста, в которых философская рефлексия обнаруживает свой смысл. Первый контекст, реконструируемый в традиции картезианской философии, определяет смысл философской рефлексии в отношении Истины. Вторым контекстом, реконструируемым в традиции кантовской философии, определяет смысл философской рефлексии в отношении Воли. Заключенный в рефлексии философский смысл направлен в противоположные стороны. С одной стороны, его теоретическим ориентиром служит Истина, отражающая неумолимую необходимость закона и данная человеку в познании. С другой стороны, имеется практический ориентир, представленный в виде Воли и осознаваемый человеком в актах нравственного выбора. Тематически и методологически философия разбивается на теоретическую и практическую, что не может не вызвать вопрос о её единстве. В третьем контексте, выявляемом в учении И. Шеллинга, ставится проблема взаимодополнительности Истины и Воли. В статье делается акцент на том обстоятельстве, что предложенное шеллингианством решение проблемы – представить произведение искусства как основу взаимодополнительности Истины и Воли – служит источником эстетистского мировоззрения в философии. Его особенности и характерные черты помогает выявить анализ творчества Ф. Ницше. Тезис Ницше о том, что «истина есть метафора воли», репрезентативен для эстетистского мировоззрения в философии. В качестве специфического признака эстетистской направленности философской мысли отмечается стремление Ницше к построению философского текста по образцу литературного произведения. В статье делается вывод о том, что приближение философского текста к литературному произведению активизирует особую философскую функцию метафоры как посредника между метафизическими смыслами Истины и Воли.
Ключевые слова: истина, воля, рефлексия, контекст, текст.

Объектом исследования выступает философская рефлексия. **Цель** исследования – реконструировать контексты осмысления философской рефлексии.

Проблему можно сформулировать серией вопросов: Что такое философский текст? Как он организован? Как создается? Кому предназначен? На первый взгляд, эти вопросы должен задавать филолог – литературовед или лингвист, а вопросы философа должны касаться идей или концепций. Тем не менее, интерес к текстам и их устройству для современной философии вполне уместен, а заданные нами вопросы вполне понятны. Традиционный и привычный образ философа-ученого, мыслящего на языке понятий и терминов, – не единственный в современной культуре. Рядом с ним – образ философа-писателя, выбравшего для мысли язык метафор и символов. Вытеснит ли писатель ученого и можно ли говорить о серьезном влиянии литературы на современную философию? Связаны ли литературно-художественное творчество и философская рефлексия?

Фигуры Рене Декарта и Фридриха Ницше наиболее ярко выражают интеллектуальную и личностную разницу между двумя образами философов, а также силу разногласий, которая бывает в философской культуре. Декарт – воплощение преданности научному идеалу, бескорыстного служения истине и стремления к понятийно строгому и ясному языку выражения. Язык Ницше, напротив, напоминает танец мысли, где череда символов сплетается в калейдоскопический узор, меняющийся с каждой страницей текста и приходящий к новым сочетаниям. Различия между текстами Декарта и Ницше общеизвестны, нас же интересует вопрос о том, насколько они вписываются в наши представления о сути философии. Что стоит за исторически объяснимой разницей в понимании роли и задач философского познания? Как рефлексия формирует контекст философской культуры? И как связан этот контекст со смыслом философского текста?

Ответы на эти вопросы требуют уже изрядно подзабытых в наши дни пролегоменов – размышлений о том, что есть философия и неспешного погружения в историко-философский материал. Мы постараемся вычитать из него ответы в процессе реконструкции основных, на наш взгляд, моментов истории философской мысли, которые повлияли на эволюцию проблемы рефлексии и самосознания в проблеме языка и текста.

Внешние культурно-исторические обстоятельства (полисная демократия и колонизация средиземноморского побережья в античную эпоху) сами по себе не могли породить философской культуры. Они способствовали и служили внешним толчком тому, что должно было придти изнутри самой мысли и изменить её. Философия не появляется ни в культуре, ни в личности в результате стечения обстоятельств. Обстоятельства лишь высвобождают силу, дремлющую внутри мышления, но сама по себе эта сила не подчиняется им, это – сила рефлексии.

Философ может быть ученым, писателем, проповедником, политическим лидером и т.д., если его действия выражают акт рефлексии. Философ обращается к ней не потому, что этого требует научная задача или нравственный вопрос, а потому что, в первую очередь, это его способ жизни. Формулировать вопросы и находить задачи для философа жизненноважно настолько, что он делает это даже вопреки здравому смыслу и сверх насущной потребности. Такое поведение может нести в себе и разрушительный заряд, может обернуться трагедией, как об этом напоминает судьба Сократа или Кьеркегора.

Философская рефлексия с неизбежностью есть саморефлексия: постигаемый в ней смысл сообщает нам о самих себе. Осуществленный И. Кантом «коперниканский переворот» представляет собой впечатляющую попытку философа взглянуть на себя со стороны. При пристальном самоисследовании философия открывается не в виде упокоительной мудрости, дарующей проницательность просветленного ума, а в виде серьезного выбора. С одной стороны, мы можем философствовать, ориентируясь на Свободу, олицетворяющую способность разумного существа к самоопределению. С другой стороны, нам доступен ориентир Истины, олицетворяющий дух подчинения необходимости природных законов.

Идея, высказанная Кантом, еще раз демонстрирует то, как в философии соединились языческая и христианская традиции. Мысль о том, что универсум представляет собой космическое событие, неподвластное человеческой переделке и предназначенное к созерцанию, пришла к нам из античности и легла в основу картезианской традиции, в которой ясно звучат мотивы интеллектуального созерцания и научной истины. Из недр христианской культуры пришла и была успешно инкорпорирована в философию противоположная мысль: универсум вообще не есть «вещь», которой мы могли бы наслаждаться, предаваясь философской «феории», а глядя на мир, мы наблюдаем акт все еще не закончившейся истории становления мира. Мы не просто соглядатаи, мы необходимые соучастники этого акта, смысл которого может быть выражен исключительно в нравственных категориях спасения и искупления. Данная культурная установка, внешняя по отношению к теоретическим потребностям разума, стала ядром практической жизни европейца и сформировала идейную основу политики и экономики.

Когда Кант говорит, что разум и рассудок имеют «два различных законодательства на одной и той же почве опыта, не нанося ущерба друг другу» [6, с. 172], в этом слышна культурно-историческая проблема взаимодействия двух традиций, которая разрешилась в разницу языков выражения мысли. Между тем, как мы говорим о мире с позиции объективного теоретического наблюдения, и как обсуждаем конкретные и волнующие вопросы живущих внутри мира существ, пролегает водораздел, который не мешает ни науке, ни жизни. Он служит препятствием только для философии, поскольку она претендует на универсальность своего охвата. Задача философской саморефлексии здесь превращается в настоящую апорию: в той мере, в какой разум одновременно и действует в мире, и наблюдает свое действие, позиция философа не может быть описана ни в терминах только события, ни в терминах только акта. Но на каком основании мы говорим о них в одном контексте, возможно ли здесь языковое и понятийное согласие? Полагаю, что в поисках ответа на этот вопрос мы приходим к особой реальности – к тексту. Текст оказывается вполне подходящей «кандидатурой» на роль реально действующего механизма, приводящего Истину и Свободу к взаимному согласию и таким образом разрешающего апорию философской рефлексии. Именно как авторы текстов Декарт и Ницше не просто по-разному философствуют, они олицетворяют различные пункты единого исторического акта становления философской мысли.

Каким же образом, **поставив вопрос об истине, рефлексия приходит к понятию «текст»?** Для ответа на этот вопрос нам понадобится пространный экскурс в его генезис и реконструкция основных этапов истории философской рефлексии, на основе которой формировались различные контексты философской культуры. Сначала мы восстановим картезианский и кантианский контексты, потом покажем, какой трансформации они подверглись в эстетизированном шеллингианстве, затем выясним, какой критике и деструкции подверглись основания философской рациональности в ницшеанстве и как ницшеанский контекст способствовал стилистической трансформации философского текста, после чего выясним, какую критику и какую реабилитацию получил литературный текст в 20 веке, и ответим на вопрос, чем философский текст отличается от других типов текста и каково его место в текстовой культуре вообще.

Картезианский контекст

В современной философской культуре смысл рефлексии тесно связывается с актом сомнения. Данной связью мы обязаны, конечно, наследию картезианской традиции. Рефлектировать – означает ставить под вопрос не сущее, а наше представление о сущем с точки зрения его достоверности. Подобного рода вопрос подразумевает специфическое основание, философом он может быть задан лишь при условии определения источника, из которого возникает. В качестве источника рефлексии картезианство предполагает сомнение, которое, в отличие от психологического переживания, играет роль интеллектуально контролируемой процедуры поиска несомненной истины. Слово «Истина» в картезианском прочтении – с заглавной буквы. Оно отсылает к идее общезначимого критерия, позволяющего отделить достоверное знание от недостоверного. Если такую Истину удастся разыскать, то, согласно Декарту, это обеспечит прочное основание всей системы научного знания. Картезианская логика вполне понятна: наука возможна при условии того, что истина достижима для человека, следовательно, основанием науки служит демонстрация подобной возможности. Как известно, открытием Декарта стало положение о том, что сомневаться можно во всем, кроме самого акта сомнения, то есть, самого себя. В «Метафизических размышлениях» Декарт пишет: «... пусть меня обманывает кто угодно, – он не сможет никогда сделать, чтобы я был ничем, пока я думаю, что я нечто; он не сможет сделать так, чтобы когда-нибудь стало истиной, будто я никогда не существовал, если истинно, что я существую теперь ...» [5, с. 95]. Самосознание здесь уравнивается с Истиной. На древний вопрос «что есть истина?» мы располагаем вполне убедительным ответом: истина в том, что «я существую».

Стоит только задать смысл рефлексии посредством процедуры сомнения, и мы обнаружим, что этот смысл удваивается одновременно с тем, как сомнение распадается на пару несомненное/сомнительное. Если самосознание оказывается, условно говоря, смыслом А, которому соответствует несомненность, то сознание Другого будет смыслом В, соответствующим сомнительности. Рефлексия осуществляется не только в отношении к себе, но одновременно и в отношении Другого. Осознание несомненности себя неизбежно сопровождается осознанием

сомнительности Другого. Существование другого человека так же сомнительно и недостоверно, как существование «вещи протяженной» в сравнении с «вещью мыслящей». Вспомним классический пассаж из «Метафизических рассуждений», где Декарт задает вопрос о том, ощущение или мышление является источником знания о внешнем мире. Его решение, как известно, – в пользу мышления. Но любопытно, что выстраивая свою линию аргументации на примере восприятия воска, Декарт проблематизирует реальность другого человека так же, как он проблематизирует реальность куска воска: «... если я случайно вижу из своего окна проходящих людей, то непременно говорю, что вижу людей, совершенно так же, как говорю, что вижу воск ...» [5, с. 93]. Следовательно, к человеку, которого мы видим из окна, можно применить высказывание «Вполне возможно, чтобы то, что я вижу, не было в действительности воском...» [там же, с. 93].

Обратим внимание на подобного рода допущение. Оно играет важную роль в понимании картезианского типа рефлексии. В той мере, в какой рефлексия вносит вопрос о достоверности нашего знания о мире, она имеет теоретическое значение. В теоретическом смысле, действительно, ничто не препятствует рассматривать Другого в качестве недостоверно сущего. Другой не способен заявить о себе с такой очевидностью, с какой я воспринимаю себя. Если его относится к Другому как к alter ego, то исключительно на основании своей доброй воли. Никакая данность не может теоретически принудить мое сознание к признанию другого сознания в качестве равноправного. В этом пункте картезианская мысль находит свою естественную границу, мы покидаем сферу теоретической функции разума, осуществляющейся в терминологии «нам дано», и вступаем на почву практической функции, действующей язык нравственного выбора считать Другого лишь «воском» или равным мне лицом. Выбор того, кто есть Другой, косвенным образом есть также мой выбор самого себя, в этой игре взаимоотражений, как показывает в «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерль, присутствует двусмысленность, которая для теоретической мысли представляется явным противоречием или интеллектуальной уловкой, напоминающей нечленораздельное высказывание: «... второе ego не просто наличествует, данное для нас как оно само, – оно конституировано как alter ego ... «другой» указывает на меня самого; «другой» есть мое собственное отражение, и в то же время не является таковым, это – мой собственный аналог, и, опять-таки, аналог не в обычном смысле слова» [4, с. 190].

Кантианский контекст

В том, что Другой есть не только предмет познания, но и предмет воли, можно видеть точку разделения, посредством которой рефлексия из области теоретической философии перемещается в область практической философии. Проблема демаркации оказывается в центре внимания критической философии И. Канта. Ответ на теоретический вопрос «Что я могу знать?», выдержавший самую скрупулезную проверку сомнением, не удовлетворит практический интерес, озвученный в вопросе «Что я должен делать?». Сохраняя внешний контур проблематизации, рефлексия меняет интенцию и тем самым обретает качественно иной смысл. Теоретической фиксации истины в терминах несомненное/сомнительное противостоит практическая фиксация воли в терминах

автономия/гетерономия. Вопросу о достоверности нашего знания о мире противостоит вопрос о нравственности нашего поступка.

Что служит источником философской рефлексии в сфере практического? В «Основах метафизики нравственности» Кант подчеркивает: «... я не нуждаюсь в какой-нибудь глубокой пронизательности, чтобы знать, как мне поступать, дабы мое воление было нравственно добрым» [7, с. 239-240]. Нравственное основание поступка человек обнаруживает в себе независимо от философских размышлений и обнаруживает в виде готовности или неготовности стать на место Другого, что подтверждает или опровергает общезначимость максимы предполагаемого поступка. «Не сведующий в обычном ходе вещей, – пишет Кант далее, – не приспособленный ко всем происходящим в мире событиям, я лишь спрашиваю себя: можешь ли ты желать, чтобы твоя максима стала всеобщим законом?» [там же, с. 239-240].

Сцена нравственного выбора между частным и общечеловеческим интересом разворачивается в виде столкновения эгоистического желания и морального долга и, надо это подчеркнуть, разворачивается в человеческой душе не в виде решения интеллектуальной задачи, где ответ нужно подтвердить доказательством его правоты. Попытка привнести в спор аргумент, апеллирующий к единственно верной истине как в математической теореме, тут же блокируется необходимостью признать специфику морально достоверной истины, как пишет Декарт, «достаточной для того, чтобы управлять нашими нравами, или равной достоверности вещей, в которых мы не сомневаемся касательно правил нашего поведения, хотя и знаем, что в смысле абсолютном эти правила, может быть, и неверны» [5, с. 289]. Привлеченное в сферу решения нравственных вопросов, знание ведет себя в противоречии с требованиями теоретической строгости. Оно вынуждено принять неверные истины, ограничившись соображением достаточности.

Неизбежная погрешность моральных истин говорит о том, что нравственный выбор вообще не является проблемой того, каким надежным и достоверным является наше знание. Основу нравственности образует не стремление к истине, открывающей нам глаза на то, что и каким образом есть в природе, а стремление к воле, открывающей для человека возможность существовать иначе, чем это позволено природой. Интенция нравственного стремления направлена в сторону того, чтобы освободиться от принудительной силы внешних обстоятельств, побуждающих действовать объективно. Нравственная жизнь начинается там, где сам человек, а не внешняя причина в виде стечения обстоятельств, управляет поведением и принимает решение о том, как поступить. Добро и зло оказываются вовсе не антагонистическими силами света и тьмы, сталкивающимися в человеческом сердце в борьбе за господство над душой. Это нравственные символы воли, в которых зашифрована идея выбора между тем, чтобы в своем поведении продолжить цепочку объективно сложившихся во внешнем мире причинно-следственных связей или оборвать её решением поступать на основании доводов, подсказанных внутренним голосом совести.

Каким же образом связаны человеческая нравственность и философская рефлексия? Рефлексия не привносит нравственность, напротив, она возникает на её почве и возникает как средство профилактики того, что Кант обозначает термином «естественная диалектика». Готовность встать на место Другого требует от человека самоотречения, принесения в жертву своего естественно оправданного личного интереса. «Отсюда – замечает Кант, – возникает естественная диалектика, т.е. склонность умствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнению их силу, по крайней мере их чистоту и строгость, а также, где это только возможно, делать их более соответствующими нашим желаниям и склонностям ...» [7, с. 242]. Естественной диалектикой, с чем призвана бороться философская рефлексия, Кант называет всякое суждение, посредством которого разум пытается убедить себя в том, что требующая солидарности с Другим позиция долженствования является выдумкой и не имеет никакой реальной силы.

В практическом смысле задачей философской рефлексии является разоблачение ложных толкований идеи нравственности. Компетенция этой идеи начинается, как только мы сталкиваемся с вопросами, уводящими разум в область казуистики. Имеет ли силу нравственная идея, если мы не наблюдаем примеров её осуществления? Ограничен ли смысл нравственного долга только случаям человеческого поведения или распространяется на всех разумных существ? Очевидно, что в повседневной жизни многие из этих вопросов выглядят избыточными, но разум склонен их задавать потому, что только таким казуистическим путем он способен себя переубедить. Философ вынужден принять на себя роль казуиста, ведь противостоять естественному искушению разума можно лишь путем разоблачения его диалектических хитростей. Став на путь диалектической веры в эмпирические основы нравственности разум, как ему кажется, знающий ответ на вопрос, почему нравственное нравственно, встречается с философским возражением, на острие которого парадокс – говоря о необходимости морального требования, «мы постигаем его непостижимость» и далее этого идти уже нельзя.

Итак, для понимания смысла философской рефлексии в кантианстве есть два контекста. Первый – теоретический, при котором речь идет о поиске достоверных оснований нашего знания о мире. Это путь картезианской философии, увенчавшийся великим открытием, что единственной непогрешимой истиной человека выступает существование его личного его. Второй – контекст практической философии. Это кантианский путь, ведущий в сферу нравственного единства всех разумных существ. В этом случае предметом, к которому применяется интеллектуальное усилие, выступает воля, а основной задачей рефлексии становится очищение нашего сознания от ложных толкований, так или иначе затемняющих идею нравственной солидарности.

Заклученный в рефлексии философский смысл направлен в противоположные стороны. С одной стороны, его теоретическим ориентиром служит Истина, отражающая неумолимую необходимость закона и данная человеку в познании. С другой стороны, имеется практический ориентир, представленный в виде Свободы и осознаваемый человеком в актах нравственного выбора. Тематически и

методологически философия разбивается на теоретическую и практическую, что не может не вызвать вопрос о её единстве.

Кант имплицитно ставит данный вопрос в «Критике способности суждения» и тем самым как бы возвращается к исходной позиции, с которой он начал путь критической философии. Посредством критического метода нужно было развести знание и нравственность, чтобы в итоге заново поставить вопрос об основаниях их возможного единства. Самый важный вывод, к которому подводит кантианство, состоит в том, что философия вообще нужна для того, чтобы предупреждать любую попытку перехода с территории знания на территорию нравственности. Фраза «я не должен лгать потому, что Бог есть» представляет собой изначальный для философской критики пункт, в котором заявляет о себе естественная омраченность ума, не видящего проблемы в том, что истина «Бог есть» служит основанием нравственного суждения. Требуется зрелая культура философского мышления, чтобы понять, что мы живем по нравственным правилам, которые устанавливаются независимо от наших знаний об устройстве мира.

Лишь с осознанием моральной автономии воли открывается иной путь единства, построенный на идее перехода от нравственности к знанию. В соответствующей редакции вышеприведенная фраза может звучать так: «я не должен лгать, поэтому Бог есть». В конечном итоге, кантианство противопоставляет теоретический разум практическому разуму вовсе не с целью разрушить естественное единство интеллектуальной жизни человека и добиться эффекта раздвоения личности. Противопоставление необходимо как промежуточный этап, в итоге которого мы обретаем единство интеллектуальной жизни, получившее философскую прививку, защищающую разум от саморазрушительных поисков того, кто делает нас мудрыми, добрыми и счастливыми.

Кант пишет, что хотя между областью природы и областью свободы «лежит необозримая пропасть, так что от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен никакой переход, как если бы это были настолько различные миры, что первый [мир] не может иметь никакого влияния на второй, тем не менее второй должен иметь влияние на первый, а именно понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы ...» [6, с. 174]. Из его дальнейших замечаний становится ясно, что переход, обеспечивающий философскую перестройку разума, не принадлежит ни сфере теоретической мысли, ни сфере практической мысли. Он также не образует отдельной предметной области, где мы наблюдали бы законодательство, аналогичное теоретическому или практическому типам. Среднее звено между рассудком как познавательной инстанцией и разумом как моральной инстанцией Кант именуется «способностью суждения», оставляя за ней право на собственный априорный принцип. Его реализацией выступает суждение вкуса – так в кантианстве обозначается переход от критики к построению системы.

Шеллингианский контекст

Переход от критики к систематике на первый план выдвигает проблему единства философского разума. Речь идет не просто о поиске логического

основания, связывающего разум в его теоретическом и практическом проявлениях, но о разработке основания в виде определенного рода практики и её результатов. Логическое основание философ находит в своём мышлении, но для его практического подтверждения требуется дополнительное свидетельство. Откуда оно приходит? Ответ на этот вопрос, данный Ф.В. Шеллингом, показателен и важен – он дает эстетическое обоснование единству философского разума, оно и будет затребовано и развито в интеллектуальных поисках XX века.

В работе «Система трансцендентального идеализма» Шеллинг пишет: «Одним словом, обретая теоретическую достоверность, мы утрачиваем практическую, обретая практическую – утрачиваем достоверность теоретическую; истина в нашем познании и реальность в нашей волеи одновременно существовать не могут. Это противоречие должно быть разрешено, если вообще существует философия, и решение этой проблемы или ответ на вопрос, как можно одновременно мыслить представления соотносящимися с предметами, а предметы – соотносящимися с представлениями, является не первой, но высшей задачей трансцендентальной философии» [13, с. 239].

Разумеется, продолжает Шеллинг, в точности следуя кантовской логике, что эта проблема не может быть решена ни практическими средствами, ни теоретическими средствами, требуется некая «более высокая философия», способная объединить свои разрозненные части на ином основании, чем истина и воля. В качестве более высокого основания Шеллинг предлагает мыслить не познание и не моральный поступок, а произведение искусства и эстетическую деятельность человека: «... общим органом философии, замковым камнем всего ее свода, является философия искусства» [там же, с. 241].

Что эти рассуждения значат для нас сегодня? Как минимум, они нам полезны – тем, что позволяют линейно интерпретировать последовательность историко-философского процесса, восходящего к Новому времени. В общих чертах данную последовательность Шеллинг изображает как переход от догматизма картезианской традиции к критицизму И. Канта и дальше – в направлении к идеализму, который в эстетическом созерцании Абсолюта находит основание для устранения противоречия между Истиной и Волей.

Умозрительная комбинация Шеллинга нашла историческое подтверждение, предвосхитив тем самым нашу сегодняшнюю проблему. Само по себе выражение «философия искусства» в первую очередь напоминает о дисциплинарном членении философии, где область искусства соседствует с наукой, нравственностью или религией. Все перечисленное способно быть объектом философской рефлексии и в этом плане искусство не представляет собой ничего особенного. Идея Шеллинга в том, что рефлексия, имеющая дело с проявлениями творческого гения, мыслит свой предмет так, что не противопоставляет природу свободе. Это обособляет и, как выясняется в дальнейшем, возвышает философию искусства, поскольку во всех иных случаях подобное противопоставление необходимо. Решение трансцендентальной проблемы единства свободы и природы будет найдено, как только мы переформулируем эту проблему в терминах философии искусства, где

эквивалентные природе и свободе сущности бессознательного и сознательного сойдутся в фокусе произведения искусства.

Особенность произведения искусства в том, что являясь творением человеческих рук, оно вместе с тем не принадлежит человеку целиком. Муки творческого поиска как раз и связаны с тем, чтобы превзойти свое мастерство и создать нечто, что выходит за пределы опыта и умения. Производство искусства как бы повторяет природу, но в обратном порядке. Природа, как замечает Шеллинг, начинает действовать бессознательно, «ее продуцирование нецелесообразно, но ее продукт целесообразен» [13, с. 472]. Человек действует иначе, приступая к творчеству, его «Я сознательно в своем продуцировании и бессознательно по отношению к продукту» [там же, с. 472].

Творчество – это акт перевода, в результате которого бессознательно действующий в природе закон находит свое выражение в качестве сознательно и свободно действующей в человеке воли. Шеллинг пишет: «Следовательно, идеальный мир искусства и реальный мир объектов суть продукты одной и той же деятельности; сочетание двух деятельностей (сознательной и бессознательной), будучи *бессознательным*, создает действительный мир, *сознательное* — оно создает мир эстетический» [там же, с. 241].

Художник или писатель ничего не придумывают от себя, они придают сознательность тому, что за пределами их личностей существует в бессознательном виде. Воля, о которой говорит практическая философия, есть субъективный эквивалент закона природы, о котором в свою очередь говорит теоретическая философия. Чтобы увидеть их связь друг с другом, необходимо специфическое зрение, такое, к примеру, каким обладает художник, взявшийся за создание произведения искусства.

Но как связаны философ и произведение искусства? Следует ли понимать дело так, что поставленная саморефлексией проблема связи теоретического разума с практическим требует от философа стать автором некоего философского произведения искусства? Нет, надо вспомнить, что Шеллинг оперирует трансцендентальным подходом и его основным методическим приемом является дедукция, призванная реконструировать основания опыта, в котором мы различаем теоретическую и практическую компоненты. Следовательно, как трансценденталист, Шеллинг мыслит ретроспективно. Полагаемое в качестве Абсолюта единство разума помещается не в конец интеллектуального процесса как цель, а в начало и служит скрытым источником, откуда разум приходит уже разделенным.

Внутренне философия не нуждается в искусстве и не испытывает потребности в произведении искусства, нужда и потребность приходят извне, когда философу требуется удостовериться результат собственной дедукции. Достигая созерцания Абсолюта в уме философ вынужден доказать, прежде всего, реальность происходящего и ответить на вопрос «как устранить сомнение, не основано ли оно просто на субъективной иллюзии, если не существует общей и всеми признанной объективности этого созерцания?» [13, с. 482]. Вот здесь и выясняется, что доказательством философских истин служит искусство. Шеллинг пишет: «Такой

общепризнанной объективностью интеллектуального созерцания, исключаяющей возможность всякого сомнения, является искусство. Ибо эстетическое созерцание и есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание. Только произведение искусства отражает для меня то, что ничем иным не отражается, ... то, что философ разделяет уже в первом акте сознания, что недоступно никакому созерцанию, чудодейственной силой искусства отражено в продуктах художественного творчества» [там же, с. 482-483].

Искусство лишь объективно отражает и тем самым подтверждает философское умозрение. Если связь сознательного и бессознательного в произведении искусства представляет собой объективное отражение умозрительно установленной связи теоретического разума и практического, в чем её специфика? Способ этой связи выражен понятием «гениальность». Вот, что пишет Шеллинг: «... то, что соединено в этом продукте, ... мы определяем таинственным понятием гения» [там же, с. 474].

Философу незачем превращаться в художника, достаточно того, чтобы в художнике видеть свое отражение. Единство теоретического разума и практического разума есть Абсолют, но его нельзя постигнуть лишь усилием мысли, как привычно философу. Мыслить единство разума еще недостаточно, оно должно быть не только мыслимым, но также и реальным. Последнее и есть самое сложное, реальность Абсолюта есть нечто вносимое в разум объективно – поверх и независимо от его собственного устремления.

Стоит подчеркнуть, что изображая связь свободы и природы в качестве эстетически действующего перехода, философия вынуждена допустить терминологию гениальности и вдохновения, становясь тем самым на позицию того, что данный переход не зависит от интеллектуальных усилий человека. Другими словами, эстетическая репрезентация единства философского разума уводит нас в сторону того, что это единство находит свое выражение в форме События, за которое человек не несет ответственности, поскольку оно неподвластно его намерениям. П.П. Гайденко обозначает подобную позицию с помощью понятия «эстетизм» и считает Шеллинга одним из родоначальников эстетистского мирозерцания. Оценивая рассуждения Шеллинга о гениальности как эстетическом отражении философского умозрения, Гайденко пишет: «Вот пафос эстетизма, бог которого – красота, храм – искусство, а священнослужитель – поэт, которому одному дарована способность являть бога во плоти художественного произведения. Эта способность есть особый редкий дар, не приобретаемый никакими усилиями, никаким трудом, – дар гениальности» [3, с. 113].

Ницшеанский контекст

В вопросе о литературной аберрации философского текста фигура Ф. Ницше привлекает к себе главное внимание не только потому, что он – законодатель философской моды на художественную литературу (хотя и этот повод весом). Ницшевская критика систематического мышления дает наиболее яркий образец того, что критиковать можно не только с позиции читателя, на манер Деррида предъявляя системе свидетельства ее несостоятельности. Позиция Ницше напоминает поведение хипстера, который выражает свое несогласие с социальной

системой демонстрацией альтернативного образа жизни. Критиковать в таком случае – значит не доказывать системе ее слабость, а показывать, как можно жить иначе, чем это прописано в правилах. Пример Ницше позволяет увидеть, что быть автором литературного текста для философа – значит иметь сильное орудие общественного воздействия.

Как можно понять из высказываний самого Ницше, решающую роль в создании такого орудия сыграл текст, намеренно прячущий свой смысл от читателя. Представим себе, замечает Ницше в «Ессе Ното», что книга говорит о переживаниях, лежащих за пределами опыта читателя. В таком случае у читателя попросту не будет возможности сравнить сказанное с тем, что лично ему известно. Выход из сложившейся ситуации может состоять в том, что читатель объявит все пустой болтовней или истолкует слова автора так, как ему будет удобно. Ницше пишет: «Кто думал, что он что-нибудь понимал у меня, тот делал из меня нечто подобное своему образу, нечто нередко противоположное мне, например «идеалиста»; кто ничего не понимал, то отрицал, чтобы со мной можно было вообще считаться. Слово «сверхчеловек» ..., которое в устах Заратустры, уничтожителя морали, вызывало на многие размышления, – почти всюду было понято в полной невинности, как ценность, противоположная тем, которые были представлены в образе Заратустры: я хочу сказать, как «идеалистический» тип высшей породы людей как «полусвятой», как «полугений»...» [9, с. 364].

В данном пассаже заслуживает внимание одна деталь – автор предложил публике текст, в котором он пользуется языком не как средством выражения своей мысли, но как средством выражения самого себя. Такой текст и написан как бы для себя, он по замыслу непроницаем для Другого и подобен зеркальной поверхности, отражающей всякую попытку проникнуть внутрь сказанного. Единственное, что видит читатель – свой собственный образ. Смысл текста за видимой многозначительностью оказался привязан к словам и слился с ними таким образом, что его уже нельзя от них отделить. Стоит ли удивляться тому, что взявшись за толкование, читатель заранее рискует выставить себя болваном, замахнувшись по глупости сказать то, о чем лучше бы ему промолчать. Не является ли переживание, превосходящее опыт читателя, литературным эпифеноменом, порождаемым текстом, который написан автором для самого себя? Писать так, как будто ты являешься единственным читателем своего текста – это не просто писательский прием, но оружие, посредством которого Ницше заявляет о своем неподчинении сократо-платоновской традиции и на основании которого фактически пересматривает установленную античностью связь языка и разума в **Логосе**. Что это за связь? Понять её нам поможет А.Ф. Лосев.

Разъясняя, что есть логос, А.Ф. Лосев подчеркивает, что серьезным препятствием к постижению аутентичного значения античного термина служит склонность резко противопоставлять мысль и слово. Толкование, которое дает Лосев, имеет два варианта. Первый гласит: «мысль, адекватно выраженная в слове и потому неотделимая от него» [8, с. 275]. Второе толкование представляет собой инверсию: «слово, адекватно выражающее какую-нибудь мысль и потому от нее неотделимое» [там же, с. 275].

Обратим внимание, что в этом толковании заложена идея того, что каждое языковое выражение имеет две функции. Первую назовем эпистемической, подразумевая, что слово играет роль инструмента объективации мысли, посредством слова мысль выносится за пределы ума и оказывается узнаваемой для Другого. Вторая – онтическая и подразумевает, что до тех пор, пока мысль невербальна и находится в невыраженном состоянии внутри ума, её как бы и нет. Получается, что выражение есть не только эпистемическое средство сообщения о смысле чего-либо, но также и условие того, что есть о чем сообщить.

Эпистемическая и онтическая функции логоса находят свою реализацию в коммуникативной деятельности. Эпистемическая функция отвечает за сообщение, онтологическая – за восприятие сообщаемого. Эпистемически логос тяготеет к понятийно-терминологической организации языка, ведь сообщение требует языковой координации между сказанным и подразумеваемым в мысли. Онтически логос ориентирован на риторические символ, образ и метафору. Восприятие речи высвобождает подразумеваемое от привязки к сказанному и обогащает его новым содержанием, данным риторикой. Пытаясь понять услышанное, мы рискуем уловить в сказанном не то, что подразумевает автор, и оказаться там, где сказанное порождает возможность мыслить себя иначе, чем это предполагалось автором. Обращаясь к Другому с речью мы должны ориентироваться на простоту и прозрачность *значения*, тогда как стремление понять Другого напоминает нам о подвижности и вариативности *смысла*.

Логос располагается на границе между сказанным (язык) и подразумеваемым (мысль), связывая одно с другим или теоретически – в значении, или герменевтически – смыслом. Хотя оба эти способа кажутся несовместимыми, в философском логосе они образуют динамическое единство. На наш взгляд, идею динамического единства отражает метафора сужающегося к центру круга, которую подсказывает Т.Ю. Бородай. Эта действенная метафора раскрывает логос как в синхроническом, так и в диахроническом измерениях.

Выявляя философские особенности платонизма в виде схемы соотношения внутреннего и внешнего кругов, Бородай вместе с тем дает исчерпывающую картину логоса в его синхроническом проявлении. Она пишет: «Философия, по Платону, должна указывать к тому, что невыразимо только словами. Философ должен как бы описывать круги вокруг своего предмета, все уже и уже, пока не приблизится к нему насколько возможно. Первый, приблизительный, самый широкий круг – та самая «проза», «аподиктика», ясное и понятное изложение. Однако понятность – иллюзия; читателю кажется, что он все понял, в то время как он «схватил» не бытие, не сам предмет, а «только слова» в их взаимном сцеплении, то что мы называем «системой» философии. От того, кто стремится к познанию, требуются все новые душевные усилия к пониманию, и для этого иллюзию понятности надо разбить. На смену систематическому рациональному изложению приходит миф, метафора, другая система, не совместимая с первой, так что чем больше вы читаете Платона, тем меньше понимаете» [1, с. 9].

Диахроническую картину логоса, соответствующую метафоре сужающегося круга, можно найти в ранней работе Г.Г. Гадамера «Диалектическая этика Платона»

[2]. По его мнению, логос как понятие философской культуры античности обозначает процесс, прошедший в своем развитии три этапа. Платон в нем занимает промежуточное место, опосредуя развитие интеллектуальной традиции от Сократа до Аристотеля. Ни один из великих греческих мыслителей, взятый в отдельности, не приводит к пониманию логоса во всей полноте взаимодействия образующих его компонентов. Диалог должен превратиться в диалектику и только потом логос обретает свою зрелую форму в виде аподейтики.

Культивация логоса в последовательности перехода от диалога к диалектике и аподейтике своей начальной точкой имеет речь, которая «подает не саму вещь, а отыскивает то, что говорит в пользу этой вещи и то, что говорит против нее» [2, с. 40]. В начальном пункте развития логос осуществляется негативно – как деятельность по «очищению предметного поля» посредством приведения к самоупраждению гипотезиса, который запутывает нас в противоречиях и таким образом скрывает собой предмет. В конечном пункте мы наблюдаем его позитивно – логос реализуется в виде способности речи «не только обнаруживать какое-либо сущее в качестве нечто, но и выявлять это сущее ... в качестве существующего таким образом с необходимостью» [там же, с. 54].

По мысли Гадамера, присутствие Другого, к которому я обращаюсь с речью, есть необходимое условие того, чтобы в речи проявился логос. Но само по себе это условие еще не является достаточным. Необходимо, чтобы мое обращение было нацелено на то, чтобы сказанное стало понятным. Причем понятным – здесь означает не просто ясно выраженным, а выраженным с необходимостью, иначе говоря, обоснованным для Другого. По мысли Гадамера, внутри аподейктической стилистики философский логос вырезает и в зрелой форме выступает как «логос науки», проявляющий себя во взаимопонимании, где «ведущие беседу стали очевидными друг для друга в самом говорении об этой вещи» [там же, с. 57].

Последнее замечание важно, оно дает продолжение платоновскому движению мысли от внешнего круга к центру. Усилие мысли не завершается в центре – за личным пониманием, ускользающем от фиксации в виде значений, следует еще один акт – возвращение к внешнему кругу. Таким образом, логос реализуется в речи как трехчастный акт «сказать-услышать-ответить, подтвердив или опровергнув сказанное».

Наш экскурс в сократо-платоновскую традицию, внутри которой логос сформировал аподейктическое ядро философского мышления, проясняет позицию Ницше. Мысль, стремящаяся к обоснованности, – вот враг, на которого Ницше обрушивает свою критику. Его риторика известна: возвеличиваемая в веках аподейктика логоса есть следствие культурного и интеллектуального вырождения, начавшегося в эпоху Сократа. Зависеть от обоснования – это признак не силы, а слабости мышления. Только слабое мышление, боящееся говорить прямо и от своего имени, прячется за необходимость, от имени которой говорить безопасней: «это не мои слова», «это объективно так», «на это есть причины».

Мысль, ищущая опоры для себя, – утверждает Ницше – свидетельствует об интеллектуальной слабости и все попытки ресентиментального переворота, объявляющего слабость нормой и культурным завоеванием цивилизованного

человечества, не могут окончательно стереть следы изначального смысла того, что значит стремиться к мудрости. Хотя «Генеалогия морали» раскрывает ресентимент как механизм нравственной подмены, его деятельность не ограничивается вопросом о добре, ресентимент проникает и в вопрос об истине. Мышление философа, опирающегося на всеобщность логоса и общечеловеческие ценности, подобно добродетели раба.

В «Генеалогии морали» Ницше исследует происхождение нравственных представлений человека о добродетели. Генеалогический метод призван при этом продемонстрировать некую общую закономерность человеческого сознания – заблуждение, возникающее вследствие смешения причины с последствием. Представляя, например, значение понятия справедливости, мы полагаем, что преступник заслуживает наказания потому, что несет ответственность за содеянное и вполне мог поступить иначе. Подобное толкование кажется нам самоочевидным, но, как подчеркивает Ницше, с исторической точки зрения оно ошибочно и заставляет признать, что «скорее, все обстояло аналогично тому, как и теперь еще родители наказывают своих детей, гневаясь на понесенный ущерб и срывая злобу на вредителя, – но гнев этот удерживался в рамках и ограничивался идеей, что всякий ущерб имеет в чем-то свой эквивалент и действительно может быть возмещен, хотя бы даже путем боли, причиненной вредителю» [10, с. 279].

Получается так, что на поверхности моральное представление говорит об одном (он мог бы так и не поступать), а в глубине своего источника подразумевает совершенно другой смысл: отношения между кредитором и должником. Следствие подменяет причину и тем самым фальсифицирует прошлое, выставляя себя за начало.

Этот сюжет, на основе которого Ницше строит историю морали, можно применить также и к логосу. Всеобщность и необходимость как аподейктическая основа мышления, проявляющаяся в стремлении к истине, – исторически вторичный продукт, выдающий себя за начало философии. В действительности, стремление к истине вовсе не основа, а прикрытие, за которым скрывается жизнь, заявляющая о себе языком метафор. В черновых записях, датированных 1873 годом, на основании которых Элизабет Ферстер впоследствии издала работу «Об истине и лжи во вненравственном смысле» [14], Ницше пишет: «Под «истинным» понимается первоначально лишь то, что есть привычная узуальная метафора – всего лишь иллюзия, ставшая привычной от частого употребления и потому не воспринимаемая более как иллюзия; забытая метафора, т.е. метафора, применительно к которой забыли, что она именно метафора» [12, с. 444]. Нравственная проблематика, обозначенная в «Генеалогии морали», находит философское продолжение в идеях о вненравственном значении истины и лжи.

Общая мысль, связывающая обе работы, развивается в направлении вопроса о соотношении прошлого и настоящего. Дело в том, что настоящее время обладает, как бы мы сказали, объективирующей силой, осуществляемая вчера деятельность сегодня оборачивается готовыми результатами, функционирующими вполне самостоятельно и независимо от затраченных в прошлом усилий. Это, по сути, тривиальное наблюдение имеет решающее значение, если его перевести на

ницшевский язык морального анализа. На самом деле, Ницше имеет в виду культурную ситуацию конца девятнадцатого века, когда моральный образ европейца уже сформировался под воздействием христианской проповеди добродетели сострадания, этот образ и обращается к человеку в повелительном наклонении.

Ницше разворачивает этот образ и стремится реконструировать отвлеченный предмет сегодняшних моральных рассуждений как элемент практики вчерашней человеческой жизни. Такой подход, подкрепленный этимологическими экскурсами, обнаруживает, что на протяжении всей истории человечества существовали две конкурирующие морали. Первая проникнута аристократическим духом превосходства благородного человека над простолюдином. Это мораль знати, которая несет в себе специфический образ сильной и деятельной личности, готовой к сражениям и преодолениям препятствий, находящей радость в утверждении себя самого. Отличительным признаком «благородной морали» выступает пренебрежительное и вместе с тем снисходительное отношение господина к низкому человеку как представителю черни. Подлинному носителю аристократического духа не нужно самоутверждаться за счет других, его ощущение собственного достоинства и его счастье имеют внутренний источник. Благородный человек узнается по отношению к врагу, он не станет тратить силы на борьбу со всяким, кто выступает против него. Внимания заслуживает лишь такой враг, которого можно уважать, он равен во всем и поэтому сражение с ним будет поистине благородной схваткой.

Аристократическому идеалу нравственной жизни противостоит мораль «восставших рабов», ее основу составляет ресентимент. Мораль ресентимента несет в себе противоположный образ человека, который, однажды подвергнувшись насилию, превращает свое желание отомстить в основу нравственной жизни. Такой человек инертен и лишен воли к жизни, им движет не избыток жизненной силы, толкающий на авантюры и заставляющий искать приключений, а стремление к самосохранению и комфортной жизни. Ресентимент играет роль механизма, формирующего моральную реакцию черни на превосходство, демонстрируемое знатью. Не в силах фактически изменить свое положение, чернь играет смыслами так, что слабость и бездеятельное смирение объявляются вершиной добродетели вместе с тем, как сила, могущество и радость жизни клеймятся в качестве проявления порочных склонностей. Присутствие ресентимента легко распознать по отношению к врагу. Без врага немислимо счастье, стремление к отмщению превращает мораль в одержимое враждебностью преследование всего иного, что недостойно уважения и подлежит искоренению. Здесь схватка далека от соображений благородного соперничества, она нацелена на истребление врага.

Ницше пишет, что людям благородного происхождения «не приходилось искусственно конструировать свое счастье лицемерием собственных врагов, внушать себе при случае это и лгать самим себе (как это по обыкновению делают все люди ресентимента) ... » [10, с. 255].

Внимательный читатель вправе спросить у Ницше, какое отношение это имеет к сегодняшнему дню? Современное состояние морали имеет мало общего с тем

временем, когда человеческое сознание впервые прочертило для себя границу между добром и злом и ощутило силу нравственного начала жизни. И в чем польза генеалогического открытия, что «добро» и «зло» – это слова из плебейского языка?

Человек сам творит судьбу, он виновник своего торжества или падения – полагая так, мы не задумываемся, что тем самым сужаем жизнь до масштабов происходящего сейчас. И Ницше не приемлет буржуазную идеологию человеческого самоопределения, он отказывается принимать в качестве последнего основания своих рассуждений субъекта, самостоятельно распоряжающегося своими поступками. В «Набегах несвоевременного» сказано: «Все хорошее чрезвычайно дорого обходится; закон на все времена: обладающий и приобретающий – совершенно разные существа. Все хорошее есть наследство: что не унаследовано, то несовершенно, всего лишь начинание ...» [11, с. 95].

Возвещающий об интеллектуальном начинании декартовский принцип *cogito* прочерчивает линию, выглядящую непроходимым барьером для мышления, поскольку оно само отказывается ее перейти. Опасения понятны: перейдя черту, мы ступаем на территорию, где мыслящий субъект подчиняется другим законам. Здесь он не может сказать, что мыслить для него значит то же самое, что распоряжаться мышлением. В этом мире картезианская фраза принимается в иной последовательности, сущность перемены позволяет почувствовать язык юридического документа. У Декарта «я мыслю» звучит как бесспорное свидетельство, удостоверяющее самостоятельность личности. В прочтении Ницше «я мыслю» звучит как свидетельство о вступлении в наследство. В «По ту сторону добра и зла» на этот счет сказано: «Что касается суеверия логиков, то я не устану вновь и вновь подчеркивать один маленький факт, неохотно признаваемый этими суеверными людьми, а именно: что мысль приходит, когда "она" хочет, а не когда хочу я; так что будет искажением сущности дела говорить: субъект "я" есть условие предиката "мыслю"» [10, с. 28].

Нам знакомы и юридический смысл понятия «наследство» и биологический смысл понятия «наследственность», но у последнего существует также и свой исторический смысл, реконструируемый Ницше в «Генеалогии морали». Наследование – это особый тип исторической связи прошлого с будущим. Накопленный некогда запас морального опыта откладывается в личности в виде мгновенной инстинктивной реакции, которая представляется человеку свободой его собственного решения. Стремление начать жизнь с чистого листа так же трудновыполнимо, как мечта человека поселиться на планете, лишенной кислородной атмосферы. Мы дышим моральным воздухом и не замечаем атмосферного давления, образованного борьбой ресентимента и благородства. Сформулированная Ницше идея наследования проявляет основу нового философского самосознания, выражающуюся в антикартезианской очевидности того, что в мышлении мы не начинаем жизнь с нуля и всегда занимаем позицию, predeterminedенную нашим местом в структуре общества, принадлежностью культурной традиции или, наконец, особенностями родного языка.

Важнейшее открытие, сделанное Ницше, состоит в том, что прошлое не противостоит настоящему, оно незаметно присутствует и сопровождает настоящее

так же, как солнечный свет сопровождает открывающееся нашему глазу многообразие видимого мира, или тишина – звук. Вопреки расхожему мнению, о том, что прошлого не вернуть, опыт генеалогического познания убеждает нас, что его и не надо возвращать. Граница времени преодолевается иначе: стоит только представить настоящее как затвердевшую оболочку из предметных сущностей, внутри которой спрятано расплавленное ядро прошлого, где нравственность еще не превратилась в оторванный от жизни и обремененный «духом тяжести» моральный образец, вещающий сверхъестественным голосом должного. Психологически прочитанная история морали предстает в этом свете как философский опыт самосознания, приводящий к мысли о том, что прошлое – это и есть нераспознанное человеком его настоящее. Распознать свое настоящее – значит увидеть действие прошлого в себе. Так закладывается основа генеалогической модели восприятия исторической реальности. Прошлое соотносится с настоящим не в горизонтальной развертке последовательности состояний (заставляющей предположить некую связующую их конечную цель или первопричину). Внутри генеалогического восприятия они нанизаны как бы на вертикальную ось, делающую прошлое связанным с настоящим так, как связаны глубина и поверхность.

Эту же связь можно обнаружить в рассуждениях «Об истине и лжи во вненравственном смысле». Ницше начинает с притчи о планете, населенной существами, которые открыли для себя интеллектуальную способность к познанию. Но вот звезда, обогревающая планету, погасла и существа исчезли, не оставив после себя и следа. В чем же смысл стремления к истине? Если вечная истина мироздания открывается человеку в познании, это должно быть кульминацией вселенского масштаба, а тут не послушный всевидящей истине случай гасит звезду и вместе с ней гаснет свет разума.

Как можно растолковать притчу? Познание изображает мир таким образом, что поднимает интеллект над чувственностью. Преходящие и изменчивые чувственные образы переплетаются друг с другом, образуя хаос взаимоналожений – для их выражения естественна метафора. Давая имена предметам, мы разделяем их по родам, иначе язык не складывается. Говоря «роза», мы употребляем это имя в женском роде и тем самым проецируем в мир человеческую двуполость. Слово *Shlange* указывает на змею в ее способности извиваться и в этом смысле также применимо, например, к червяку. Посредством языка не только человек проецирует себя в мир, но также и в самом мире вещи взаимосвязаны и ссылаются друг на друга.

Конечно, с точки зрения истины, создаваемая естественным языком ситуация, где мир представляется панорамой взаимоотражений, квалифицируется не иначе как ложь или, в более мягкой форме, погрешность, вносимая языком в восприятие и порождающая художественно-иллюзорный образ реальности, не имеющий ничего общего с самой реальностью. Мир не подобен человеку, хотя имя «мир» употребляется в мужском роде. Вещи не обязательно связаны друг с другом одной сущностью, хотя их объединяет в языке один корень.

Научное мышление предполагает соответствующий требованиям истины язык понятий, призванный разделять то, что метафора связывает. Внося свои

исправления, язык понятий вместе с тем претендует быть языком, описывающим реальность в ее собственном виде. Коль скоро понятие фиксирует объективную реальность, а метафора передает всего лишь субъективный человеческий образ, ясно, что понятие предшествует метафоре, как объект предшествует своему отражению в субъекте.

Однако дело не ограничивается постановкой вопроса о первичности. Логическую конструкцию разум выдает за действительное устройство мира и тем самым ставит истину в основание жизни. Разделяясь на понятие и метафору, язык проявляет иерархически упорядоченную структуру мира, где есть верх и низ или, точнее, поверхность и глубина. На глубине залегают умопостигаемые сущности, на поверхности видны лишь их чувственные проявления.

Аналогично тому, как в истории морали Ницше вскрывает фальсификацию добродетели, исследуя происхождение понятия, он обнаруживает, что понятие заняло место метафоры. Как и в случае морального ресентимента здесь работает принцип исторического переописания. Следствие выдает себя за причину и тем самым добивается легитимации, снимающей вопрос о том, по какому праву понятие и познание присвоили себе привилегированный взгляд на вещи, при виде которого метафора, интуиция и воображение вынуждены отойти в сторону и уступить свое слово. «Мы по-прежнему не знаем, откуда приходит стремление к истине, – пишет Ницше, – до сих пор мы слышали лишь об обязанности ...»¹ [14, с.146].

Если бы понятие схватывало объективную и всеобщую сущность вещей, на которую оно указывает, его притязания были бы вполне оправданы. В действительности же, само понятие и соответствующая ему сущность являются продуктами, произведенными в языке, развившемся под действием метафор, и, следовательно, по своему происхождению никак не могут претендовать на статус первоначала.

В результате какой деятельности создаются понятия? Это деятельность состоит в стирании различия между вещами. Ницше пишет: «Каждое понятие возникает посредством того, что делает неравное равным» [там же, с. 145]. И тут же приводит пример: ни один лист не похож на другой, каждый отличается своим рисунком и формой. В понятии индивидуальные особенности стираются, и остается некий лист вообще, по образцу которого, как решает наш разум, и скроена реальность растения. Сущность, извлекаемая разумом из реальности и получаемая в результате деятельности мышления, объявляется основой самой же реальности. Следствие занимает место причины.

Тем самым Ницше приводит нас к мысли о том, что осуществляемое в понятиях научное познание, претендуя на объективное постижение истины самих вещей, в действительности ничем не лучше воображения. Познанием движет тот же антропоморфизм, только в оболочке логической мысли. Единственное и сомнительное преимущество научной мысли состоит в том, что она настолько мастерски замаскировала собственную антропоморфность, что сама поверила во

¹ Перевод с англ. здесь и далее мой – З.О.

вселенскую миссию, возложенную на познание. Существо, увлеченное интеллектуальной деятельностью настолько, что полагает свою мысль центром бытия, подобно комару, открывшему в себе летательный центр мира. «Познание, – пишет Ницше в своем дневнике, – есть лишь работа с особенно любимыми метафорами...» [12, с. 443].

Заявление, что познание не сообщается с объективной реальностью и понятия под видом сущностей дают всего лишь логически антропоморфный образ вещей, требует радикальной ревизии смысла истины. «Итак, что есть истина? – спрашивает Ницше и тут же отвечает – Подвижная армия метафор, метонимий и антропоморфизмов, короче, сумма человеческих отношений, которая была возвышена, перенесена и украшена поэзией и риторикой и после долгого употребления представляется людям канонической и обязательной; истины – иллюзии, о которых люди забыли, что они иллюзии; метафоры, которые износились и утратили чувственную мощь, монеты, на которых стерлось изображение и на которые смотрят как на металл и более не видят монет» [14, с. 145].

К какому выводу можно прийти, следуя путем ницшевской ревизии? Философская мысль, осознавая себя в стремлении к истине, забыла, что в действительности истина есть метафора. Если философ вспомнит, кто он есть на самом деле, требование логоса (говорить с другим на прозрачном и доступном для него языке понятий) будут более не властны над ним. С другим можно говорить так, будто говоришь с собой, возвращая понятия к их метафорическому и лично тебе известному источнику. Разумеется, что при такой расстановке акцентов коммуникативное ядро философского мышления, сформировавшееся в сократо-платоновской традиции в виде аподейктического логоса, попросту «обесточивается». Его функции не востребуются мышлением, стирающим границу между тем, кто говорит и кто интерпретирует сказанное.

Однако дисфункциональность коммуникативного ядра не означает, что философская мысль оказывается внутренне пустой. Отсутствие центра чревато распадом, но Ницше – не декадент. Место коммуникации занимает текст, а переход от языка понятий к языку метафор делает этот текст если и не тождественным литературному, то, по крайней мере, подобным. «Так говорил Заратустра», как гласит подзаголовок «книга ни для кого», потому что она создана автором для себя и вместе с тем она «для всех», потому что автор есть лишь один из возможных читателей. Сложно представить себе коммуникативный акт, содержательно наполненный сентенциями Заратустры, на каждом шагу мы оказываемся в плену недоразумений и вместо того, чтобы сказать, будем вынуждены объяснять, что хотели бы сказать. Подобная стилистика свидетельствует о том, что значит философствовать, перейдя с позиции логоса на позицию текста.

Наконец, ницшевский тезис о том, что истина есть метафора, приводит нас к пониманию квазиметафизической функции литературного текста, в пространстве которого теоретическая и практическая части разума находят для себя связующий центр. Почему квази-? Обозначенная Кантом проблема систематизации сферы разума, здесь решается за пределами понятийного содержания мысли, которую философская традиция определяет в качестве метафизической сферы. И уводит в

открываемую текстом риторическую область тропа. Поднятый М. Хайдеггером вопрос о том, является ли Ницше метафизиком, дает повод для парадоксального ответа – и да, и нет, одновременно.

Истина есть забытая метафора Воли – это решение не логическая конструкция, подкрепленная рациональными аргументами (поэтому «нет»), а литературная фикция, востребующая воображение (поэтому «да»). Мысль о том, что бытию присуща Истина, представляет собой скрытый от логического взгляда перенос на мир собственного представления человека о необходимости быть правдивым. Ницше пишет: «Добрый человек тоже хочет теперь быть правдивым и верит в правду всех вещей. В истинность не только общества, но и мира. А тем самым в познаваемость. Потому что зачем же миру его обманывать? Значит, он переносит свое влечение на мир и думает, что и мир должен быть по отношению к нему правдивым» [12, с. 428].

Если философия и способна устранить расщепленность разума, вызванную, к слову, самой же философией, то лишь при условии, что она представит нечто такое, что можно было бы приравнять к произведению искусства и рассматривать в качестве эстетического артефакта. Такую роль, как мы в результате понимаем, и способен выполнить философский текст, написанный в стилистике Заратустры.

Список литературы

1. Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона / Бородай Т. Ю. – М., 2008. – 284 с.
2. Гадамер Г. Г. Диалектическая этика Платона (Феноменологическая интерпретация Филеба) / Пер. с нем. О. А. Коваль. – СПб., 2000. – 256 с.
3. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / Гайденко П. П. – М., 1997. – 495 с.
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб., 1998. – 315 с.
5. Декарт Р. Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии. / Пер. с фр. Н. В. Ивановского и др. – Луцк, 1998. – 302 с.
6. Кант И. Критика способности суждения / Сочинения в 6 тт. // Под. ред. В. Ф. Асмуса. – Т.5. – М., 1966. – С. 161 - 530.
7. Кант И. Основы метафизики нравственности / Сочинения в 6 тт. // Под. ред. В. Ф. Асмуса. – Т.4. Ч.1. – М., 1965. – С. 219 – 310.
8. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. / Лосев А. Ф. – Кн. 2. – М., 2000. – 688 с.
9. Ницше Ф. ЕССЕ НОМО. Как становятся собой / Собрание сочинений в 5 тт. // Пер. с нем. Ю. Антоновского, Я. Бермана и др. Т.5. СПб. 2011. – С. 331 - 413.
10. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер» / Полное собрание сочинений: В 13 томах // Пер. с нем. Н. Н. Полилов, К. А. Свасьян. – Т5. – М., 2012. – 480 с.
11. Ницше Ф. Сумерки идолов. Антихрист. Ессе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер / Полное собрание сочинений: В 13 томах // Пер. с нем. Ю. М. Антоновского, Я. Э. Голосовкера и др. – Т6. – М., 2009. – 408 с.
12. Ницше Ф. Черновики и наброски 1869-1873 гг. / Полное собрание сочинений в 13 тт. // Под ред. В. А. Подороги. – Т7. – М., 2007. – 720 с.
13. Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма / Сочинения в 2 тт. // Под ред. А. В. Гулыги. Т.1. – М., 1987. – С. 227 – 489.

14. Nietzsche F. On Truth and Lying in a Non-Moral Sense / The Birth of Tragedy and Other Writings / Ed. R. Geuss, R. Speirs. – Cambridge, 1999. – P. 139 – 153.

Zarapin O.V. The Contexts of Philosophical Reflection Conceptualization// Scientific Notes of Crimea Federal V.I. Vernadsky University. Philosophy. Political sciences. Culturology. – 2015. – Vol. 1 (67). – № 2. – P. 30-52.

The problem of philosophical reflection conceptualization is reconstructed in this article on the history of philosophy material. It is analyzed in three contexts for this purpose, in which philosophical reflection detects its concepts. The first context, reconstructed in the Cartesian philosophy tradition, defines the philosophical reflection concept in relation to the Truth. The second context, reconstructed in the Kant philosophy tradition, defines the philosophical reflection concept in relation to the Will. The philosophical concept is directed in opposite sides. On the one hand, it serves as a theoretical truth for knowledge. On the other hand, it is a moral will towards human practical life. Thematically and methodologically philosophy is divided into theoretical and practical one, that raises the question of its conceptual unity. It is reconstructed the problem of complementarity Truth and Will in the context of Schelling philosophy. The article focuses on the fact that Schelling proposed a solution - to introduce art work as the basis of complementarity of Truth and Will as a source of aesthetic worldview in philosophy. Analysis of F. Nietzsche's philosophy helps to identify features and characteristics of aesthetic worldview. Nietzsche's thesis, that «Truth is the metaphor of the Will», is representative for aesthetic worldview in the philosophy. A tendency to build a philosophical text on the model of a literary work is marked as a specific feature of aesthetic orientation of Nietzsche philosophy. The article concludes that the approach of a philosophical text to the literary work activates a special philosophical function of a metaphor as a mediator of Truth and Will metaphysical concepts.

Keywords: truth, will, reflection, context, text.

References

1. Boroday T. U. The Birth of Philosophical Concept. God and Matter in the Plato's Dialogues / T.U. Boroday. – Moscow, 2008. – 284 p.
2. Gadamer H.-G. Platos Dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretation zum Philebos. / H.-G. Gadamer. – Leipzig: Meiner, 1931. – 160 p.
3. Gaidenko P. P. The Breakthrough Towards the Transcendental. The New Ontology of the XX century / P.P. Gaidenko. – Moscow: Republic Publishers, 1997. – 495 p.
4. Husserl E. Cartesian Meditations. / E. Husserl. – Saint Petersburg: "Nauka", "Yuventa", 1998. – 315 p.
5. Descartes R. Discourse on Method. Metaphysical Meditation. Principles of Philosophy. / R. Descartes. – Lutsk, 1998. – 302 p.
6. Kant I. Critique of judgment / I. Kant. // Collected Papers in 6 Vol. Ed. by V. F. Asmus. Vol. 5. – Moscow, 1966. – P. 161 – 530.
7. Kant I. Groundwork of the Metaphysics of Morals / I. Kant. // Collected Papers in 6 Volumes. Ed. by V. F. Asmus. Vol. 4.1. – Moscow, 1965. – P. 219 - 310.
8. Losev A. F. History of Ancient Aesthetics. The Results of the Millennium Development. Vol.: 1-2. V. 2. / A.F. Losev – Moscow, 2000. – 688 p.
9. Nietzsche F. ECCE HOMO. How to Become What You Are / F. Nietzsche. // Collected Papers in 5 Volumes. V.5. – Saint Petersburg, 2011. – P. 331 – 413.
10. Nietzsche F. Beyond Good and Evil. On the Genealogy of Morals. The Case of "Wagner" / F. Nietzsche. // Collected Papers in 13 Volumes. V.5. – Moscow, 2012. – 480 p.
11. Nietzsche F. Twilight of Idols. The Antichrist. Ecce Homo. Dionysian Dithyrambs. Nietzsche Contra Wagner / F. Nietzsche. // Collected Papers in 13 Volumes. V.6. – Moscow, 2009. – 408 p.

12. Nietzsche F. The drafts and sketches 1869 – 1873 / F. Nietzsche // Collected Papers in 13 Volumes. V.7. – Moscow, 2007. – 720 p.
13. Shelling F.W.J. The System of Transcendental Idealism / F.W.J. Shelling. // Works in 2 Volumes. V.1. – Moscow, 1981. – P. 227 - 489.
14. Nietzsche On Truth and Lying in a Non-Moral Sense / The Birth of Tragedy and Other Writings / Ed. R. Geuss, R. Speirs. – Cambridge. 1999. – P. 139 - 153.