

Если же речь идет о суждениях, то нельзя говорить об относительной и абсолютной истинности, поскольку каждое суждение или истинно, и тогда оно истинно всегда и везде, или же оно не истинно, и тогда оно не истинно нигде и никогда.

Твардовский признает, что о многих суждениях нельзя вынести решение, являются ли они истинными или ложными. Но из этого вытекает только тот факт, что есть много проблем, истина которых просто пока не доступна для человека. Этический и эпистемологический абсолютизм, по мнению Твардовского, уже существует, но для людей он на данный момент скрыт, недоступен. Только прогрессивное развитие человеческого разума может привести человечество к всеобщей истине.

1. Дробницкий О.Г., Иванов В.Г. Этика // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 387.
2. Гусейнов А.А. Об идее абсолютной морали // Вопр. философии. 2003. № 3. С. 3-12.
3. Волецький Я. Львовско-Варшавская философская школа / пер. с польск. М., 2004. С. 63.

4. Твардовский К. Теория суждений / пер. Б. Домбровского // Логос. 1999. № 7 (17). М., 1999. С. 49.
5. Домбровский Б. Казимир Твардовский (Жизнь и учение) // Логос. 1999. № 4 (14). М., 1999. С. 151.
6. Dąbbska I. O niektórych etycznych i metaetycznych poglądach w Szkole Lwowsko-Warszawskiej // Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria. 1994. R. Ol, № 4. S. 109.
7. Borzym S. Z dziejow szkoły lwowsko-warszawskiej // Polska filozofia analityczna. Wrocław, 1987. С. 64.
8. Jadczyk R. Absolutystyczne stanowisko Kazimierza Twardowskiego w teorii prawdy // Studia z filozofii i logiki. Toruń, 1997. С. 78.

Поступила в редакцию 11.04.2008 г.

Plyina Yu.A. The concept of the "ethic absolutism" by Kazimir Twardovski. The article is devoted to the analysis of the concept of the "ethic absolutism" of Kazimir Twardovski. Special prominence is laid upon K. Twardovski's consideration of the "Ethics within the theory of evolution" and "On so called truths", in which the opinions of the author on these problem are fully reflected.

Key words: ethics, morals, science, truth, K. Twardovsky.

## ТЕРМИНОЛОГИЯ РАЗРЫВА: ХАЙДЕГГЕР И ВОПРОС ОБ ИСТОРИЧНОСТИ ИСТИНЫ В МЕТАФИЗИКЕ

В.Г. Косыхин

Статья посвящена исследованию вопроса о новом понимании историчности истины в герменевтике. Автор рассматривает хайдеггеровскую стратегию разрыва с предшествующим метафизическим полаганием истины как основу для герменевтического понимания истины бытия. Особое внимание уделяется сравнению концепций истины в онтологическом дискурсе Аристотеля и Хайдеггера.

Ключевые слова: онтология, истина, историзм, герменевтика, терминология.

То, что мыслительная ориентация древнегреческих философов не формировалась абстрактной научной культурой Нового времени и что бесперспективно пытаться реинтерпретировать философские термины античности в духе их аналогов, принятых в европейской традиции последних столетий и исходящих из уже другого мышления, сегодня представляется очевидным. Этой очевидностью, однако, мы практически всецело обязаны Мартину Хайдеггеру, философия

которого, можно сказать, взорвала те привычно-успокаивающие пейзажи древнегреческого мышления, которые рисовала себе рационально-позитивистская мысль XIX и начала XX в. Как отмечает Ханс-Георг Гадамер в своей статье «Хайдеггер и греки»: «В этом пункте Хайдеггер и стал для нас первопроходцем. Он наделил слова нашего языка функциями понятий и возобновил жизнь языка мыслей» [1].

Это «возобновление жизни», между прочим, подразумевающее период некой безжизненности мышления, было связано с хайдеггеровской попыткой наведения своего рода герменевтического моста между контекстом современной и античной мысли, контекстом, лишь отчасти затрагивающим собственно терминологию.

Именно в том, что Хайдеггер сумел услышать в древних словах их тайное происхождение и скрытое настоящее, можно, вслед за Гадамером, видеть непревзойденное величие этого философа. Гадамер вспоминает, что для него стало откровением то, что греческим термином, выражающим «бытие», является слово *oûsjá*, которое использовали и Платон, и Аристотель, и которое, собственно говоря, означало имущество крестьянина, его усадьбу, земельный участок. Гадамер говорит, что такое значение *oûsjá* было зафиксировано еще Аристотелем. «Но то, что для Аристотеля было еще само собой разумеющимся, впервые постиг, осмыслил Хайдеггер» [1]. Это гадамеровское «впервые» со всей ясностью указывает на разрыв в традиции (и с традицией), в самой истории мышления бытия: то, что было очевидным для Аристотеля или Парменида, ухитрилось пройти незамеченным перед взором известнейших мыслителей Нового времени, рассматривающих бытие как «самое бедное понятие» или как «просто полагание» не только в рамках собственных мыслительных схем, но и предписывающих такое же свое понимание древнегреческим мыслителям. Такое освоение лишь маскировало, отчуждало инаковость, саму свойственность, если воспользоваться термином Деррида, чужой мысли, что приводило в лучшем случае к казусу Парменида как предшественника Декарта, а в худшем и вовсе игнорировало само содержание мысли. И дело здесь не только и не столько в своеобразном «романтизме мысли» (хотя, видимо, не случайно именно эпоха романтизма стала для современной западной философии классической: бессмысленно отрицать факт принадлежности Гегеля, Фихте, Шеллинга к поколению романтиков), отказывающейся мыслить себя в контексте собственной истории, чтобы не ставить тем самым под вопрос свои исторические предпосылки, сколько в принципиально новой постановке вопроса о значении самой историч-

ности, в т. ч. о ее значении в истории философии и в истории бытия.

В конце концов онто-герменевтика означала открытие нового измерения историчности, когда понятие историчности было распространено и на историчность самого понятия. Это открытие «двойного дна» историчности неизбежно должно было означать определенный разрыв, разрыв с предшествовавшим как недостаточным и неудовлетворительным. Здесь любопытный вопрос: а не была ли история философии всегда, начиная с Аристотеля, с первых глав его «Метафизики» [2], своего рода «историей предшествований»? В этом случае хайдеггеровское онто-герменевтическое вопрошание историзма, сама постановка вопроса об истории бытия имела целью пересмотр такой «постоянно предшествующей» истории и ее замену на «историю соучаствующую», которая уже не «отталкивается от», но «вслушивается» в «голос бытия», сказывающийся в мысли того или иного философа.

Что касается понимания предшествующего как недостаточного, то в истории философии преодолеваемое таким образом мышление обычно было принято именовать метафизическим, может быть, больше для очистки совести, т. к. немного непонятно, почему то, что подвергалось философской атаке, непременно должно было быть наряжено в одежды этого псевдоаристотелевского термина. То, с каким достойным лучшим применением упорством каждый мыслитель, начиная с Канта, обрушивался на метафизичность предшественников, чтобы затем самому быть уличенным в той же метафизичности. И даже Ницше, питавший большую нелюбовь к метафизике во всех ее проявлениях, считая ее уже в платоновской диалектической предыстории «отвратительной, педантичной возней с понятиями» [3], в глазах Хайдеггера был последним мыслителем этой самой метафизики, что наводит на мысль даже не о сизифовом труде ниспровергателей метафизики, но, скорее, о неверном выборе терминологической мишени: когда под маской критики метафизики критикуют совсем другое, приписывая ему пугающие (интересно, почему?) метафизические контуры.

Итак, речь зашла об определенном разрыве внутри традиции. Как отмечает В.А. Подорога, «начиная с работ 30-х годов и вплоть до

позднейших мысль Хайдеггера определяется стратегией разрыва (Riss)» [4]. Не вдаваясь в подробности прослеживаемых Подорогой дериваций разрыва (Riss) в виде цепочки Grundriss – Auf-riss – Um-riss – Auf-riss в хайдеггеровском «Истоке художественного творения», хотелось бы, однако, отметить, что эта стратегия разрыва определяет мышление Хайдеггера уже начиная с первых параграфов «Бытия и Времени» и курса лекций по основным проблемам феноменологии, что относится к 1927 г., и даже ранее, если учитывать саму интенцию хайдеггеровского онто-герменевтического проекта.

Из сказанного выше о специфике «метафизического преодоления» понятно, что разрыв, о котором идет речь, неизбежно должен был стать очередным разрывом с метафизикой. В этом не было бы ничего нового, если бы сам этот разрыв не сопровождался еще одним, более глубоким разрывом, разрывом терминологическим, в котором уже вся предшествовавшая двухтысячелетняя традиция европейского философствования сама предстала как гигантский разрыв с собственным истоком, с мышлением о бытии, являясь его непрерывным и все усиливающимся забвением.

«Возобновление жизни языка мыслей», то оживление (в прямом и переносном смысле этого слова), что внес Хайдеггер в философию, имело, по своему замыслу, характер контрразрыва, т. е. разрыва, ликвидирующего разрыв. Внешняя сторона деструктивности (разрыва с метафизической традицией) онто-герменевтики, представшей поначалу в виде «фундаментальной онтологии», скрывала за собой свою деконструктивную (т. е. преодолевающую разрыв) суть. Кстати, термин «деконструкция» вовсе не был изобретением терминологического гения Жака Деррида, его впервые употребил тот же Хайдеггер, описывая специфику своего второго поворота (Kehre) от бытия (Sein) к событию (Ereignis).

Прислушаемся к Гадамеру: «Тем самым Хайдеггер пришел к выводу, что между словоупотреблением греков, которые разрабатывали свой опыт мира в терминах физики и метафизики, т. е. ориентируясь на устройство космоса, и нашим собственным современным опытом, несущим существенный отпечаток христианства, имеется глубокий раз-

рыв, определяемый влиянием таких понятий, как «душа», «сердце», «внутреннее», «самосознание» (или нечто такое, что коренится еще глубже, чем самосознание), на наше понимание своего бытия, на решение нами вопроса о том исторически конкретном бытии, которое есть мы сами» [5]. Здесь Гадамер имплицитно указывает на еще один, скрытый вид хайдеггеровского разрыва с традицией (разрыва, разрывающего ее разорванность и тем самым восстанавливающего ее), а именно, на то, что скрывается в нашем «решении... о том бытии, которое есть мы сами». Этот самый глубокий из серии хайдеггеровских разрывов-восстановлений происходит в постановке вопроса о бытии.

Онтологическая интерпретация бытия станет главным вопросом «Бытия и времени». В чем состояла причина необходимости постановки вопроса о бытии, наиболее «всеобщем» понятии в истории метафизики? Первый параграф «Бытия и времени» начинается с констатации факта забвения вопроса о бытии. Этот удивительный факт забвения смысла постоянно, на протяжении двух тысяч лет, осмысляемого термина не мог не вызывать к жизни попытки разобраться со сложившимся положением дел, ведь философия всегда имеет дело с необходимостью понимания.

Согласно Хайдеггеру, метафизика всегда мыслила бытие как сущее, имея в поле своего зрения сущее как таковое. Но всегда при таком представлении сущего бытие заранее уже высвечивает себя в дометафизической сфере непотаенного, неутаиваемого (именно так Хайдеггер предпочитает переводить греческое  $\#1/\rho\epsilon\iota\alpha$ ), что ставит под вопрос любую метафизическую самоуспокоенность в метафизике и в качестве самой метафизики, где бытие в своей истине не продумывается. «Поскольку метафизика расследует сущее как сущее, она остается при сущем и не обращается к бытию как бытию» [6].

Предшествующая традиция метафизики, по мнению Хайдеггера, игнорируя проблему онтологической разницы бытия и сущего, упускала из виду необходимость различия в способах вопрошания, в результате чего вопрошаемым в этой традиции европейской философии всегда выступало бытие сущего, но никогда бытие как таковое. В своей «Метафизике» Аристотель четко фиксирует это

положение: «Бытие самой вещи, обозначаемой как первичное и само по себе сущее, и сама эта вещь тождественны и составляют одно» [2].

В качестве альтернативы подобному метафизическому подходу Хайдеггер предлагает мышление, озабоченное истиной бытия, т. е. собственно и в первую очередь бытием как противопологаемым сущему. Такая мысль, согласно Хайдеггеру, не довольствуется больше метафизикой, но она мыслит и не против метафизики, ибо мыслить подобным образом было бы равнозначно отречению от собственных корней. В таком мышлении-не-против очевидно наличествует стремление к наведению своего рода герменевтического моста-диалога с традицией. И одновременно здесь – место разрыва, поскольку сама метафизическая традиция всегда «мыслила против», т. е. пыталась не столько понять, сколько преодолеть своих предшественников-философов, оттолкнуться от них. То есть метафизическая традиция принципиально агерменевтична. То, что это так, очень легко представить себе на самом ярком примере: представим себе, что Аристотель поставил бы себе задачей не опровержение Платона, естественно, «ради истины», но только лишь и исключительно понимание того, что хотел сказать Платон, понимание не «против», но «вместе с». Тогда мы могли бы говорить об Аристотеле-герменевтике и онто-герменевтике самого Аристотеля. Однако в этом труднопредставимом случае метафизическая традиция тут же указала бы Аристотелю его «место», причислив его «всего лишь» к комментаторам, пусть даже весьма талантливым, но находящимся всегда уже в тени метафизического солнца истины. А это влекло бы за собой констатацию, с некоторой долей сожаления, разумеется, отсутствия самостоятельного метафизического мышления, а тем самым и лишение места в самой традиции метафизики, что придало бы мышлению Стагирита привкус неуместности, когда речь ведется о таких серьезных вещах, как истина или место вблизи от истины. История метафизики, понимаемая, начиная с Аристотеля, как история поисков истины, как история поэтапного накопления истины, с *герменевтической* точки зрения является историей [взаимных] опровержений. Каждый метафизический мыслитель стре-

митесь отстоять свое место в традиции через указание собственных предшественников, каждый из которых вносил свой вклад в копилку истины, заблуждаясь лишь в полноте своего охвата и в степени близости к ней, этой истине. Аристотель говорит в «Метафизике» (II, 1, 933в): «Никто не в состоянии достичь ее [истину] надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то о природе и поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но, когда все это складывается, получается заметная величина» [2]. Фактически, этими словами Аристотель закладывает основу для потенциально всякого метафизического взгляда на истину: ведь даже те, кто всячески дистанцирует себя от метафизики не могут от нее уйти, не преодолев метафизического понимания истины. Это видно хотя бы на примере Бертрана Рассела, считавшего себя противником метафизики, и тем не менее вновь, спустя две с половиной тысячи лет, повторяющего аристотелевский тезис об истине в контексте своих рассуждений о методах в решении философских проблем «с помощью которых мы можем последовательно приближаться к истине, причем каждая новая стадия возникает в результате усовершенствования, а не отвергания предыдущей» [7]. Близость позиций «метафизика» Аристотеля и «анти-метафизика» Рассела очевидна, ибо они разделяют со всей традицией метафизики то, как эта традиция трактует истину. К числу парадоксов метафизики относится тот ее главный парадокс, что метафизика, объявляющая, с одной стороны, себя наукой о истине сущего, считает, с другой стороны, эту истину принципиально недостижимой, т. к. «никто не в состоянии ее достичь». Иными словами, эту мысль Аристотеля можно выразить так: к истине всегда лишь приближаются и всегда не до конца; вопрос о значении подобного соприкосновения с истиной остается открытым. Уже у Аристотеля истина исторична, ведь каждый момент к ней что-то добавит, а сам факт возможности добавления указывает на принципиальную неполноту любого метафизического суждения об истине. Подобное преимущество метафизических мыслителей – привилегия, состоящая в возможности добавить, приписать (к) истине что-то свое, под своим именем, войдя тем самым в «историю истины» (как будто исти-

на имеет свою историю – но чем же иным как не историей истины является история метафизики?), несет в себе принципиальный упадок значения истины в глазах самой метафизики: ведь всегда можно, говоря словами Аристотеля, удовлетвориться какой-то «заметной величиной» в коллективных усилиях.

Можно выразиться резче: когда истина понимается как история истины, когда в понятие истины закладывается предположение, что у истины может быть своя история вечно незавершаемого становления, тогда истина, как все-присутствие Логоса и всеобязательность  $\#1/\alpha\epsilon\iota\alpha$  уже просто не интересует метафизику. О какой же истине говорит тогда метафизика? Что означает уже метафизическая истина? Быть может, в своей глубинной сущности метафизика вообще не претендует на истину? Это достаточно странное предположение исходит из следующего: если истина исторична (т. е. недостижима, говоря словами Аристотеля), то любой проект истины в рамках метафизики оказывается уже заранее вписанным в историю, историю поиска истины, и предполагает, в силу своей принципиальной неокончателности, другой, «более полный» проект, которому также суждено стать, естественно, не истиной, но лишь фрагментом ее истории. Собственно истина, вызвавшая к жизни саму метафизику, оказывается для нее необязательной. Хотя бы просто потому, что истина не может быть неокончателной. Введение понятия «относительной истины» здесь ничего не меняет; можно вспомнить еще Платона, для которого т. н. относительная истина была всего лишь правильным мнением, пусть даже приближенным к истине, но мнением.

Спустя две с лишним тысячи лет после Платона последует знаменитое открытие Фридриха Ницше: метафизика не ставит своей задачей познание истины – парадоксальное открытие, которое, по своей сути, вовсе не было парадоксальным, т. к. такое отношение метафизики и истины легко выводимо из трудов самого основателя метафизики, Аристотеля. Под влиянием своего открытия о необязательности истины для метафизики Ницше пишет свой знаменитый фрагмент «Как «истинный мир» наконец стал басней. История одного заблуждения», где мы читаем: «Истинный мир – недостижимый! Во

всяком случае недостижимый. И как недостижимый, также неведомый. Следовательно, также не утешающий, не спасающий, не обязывающий: к чему может обязывать нас нечто неведомое?» [8].

Данное открытие Ницше будет «возвращено к жизни» Мартином Хайдеггером: метафизику интересует истина, только истина, все что угодно, кроме истины. Истина в метафизике, как и бытие, находится под знаком вычеркивания. Это означает: метафизика должна быть преодолена. Все вышесказанное не снимает вопроса: о какой же истине тогда говорит метафизика? Вслед за Хайдеггером и Деррида можно предположить, что метафизика всегда мыслит истину в аспекте самоотдаления. В этом контексте понятно следующее рассуждение Деррида: «Здесь следовало бы прибегнуть к хайдеггеровскому употреблению слова *Entfernung*: это отстранение, отдаление и, одновременно, отдаление отдаления, отдаление дали, отдаление, где истребительное (*Ent*) есть составляющее далекого как такового... Отстраненное раскрытие этого *Entfernung* пропускает истину, дает ей место... Бесконечным безосновным основанием поглощает и искажает оно всякую сущность, всякое тождество, всякую свойственность... это бездонное отстранение истины, эта не-истина есть "истина"» [9].

Обобщая мысль Деррида, можно сказать, что метафизика самоотдалена по своей сути от претензии на истину в последней инстанции (что, кстати, отмечал и чем возмущался еще Гегель). Это всегда давало метафизике прекрасную возможность дистанцироваться от теологии, но, вместе с тем, через постоянную апелляцию к истине как «своей свойственности», метафизика самой своей близостью к истине маскировала, т. е. отдаляла свое отдаление от нее.

Здесь уместно задать один очень простой вопрос: если метафизика понимает свою историю как историю поисков истины, то не будет ли находиться в странном противоречии с этим метафизическое требование самостоятельности мышления? Что означает подобное само-стояние в истине?

Метафизическая истина (и это усмотрел еще Ницше) в своем историческом пространстве распадается на серии самостояний, где каждый мыслитель считает себя особым образом стоящим ближе к истине, чем предше-

ственники, подлежащие, как следствие, тщательному опровержению. В этом, конечно, вслед за Ницше, можно видеть своеобразную волю-к-власти, власти над метафизической истиной, но хотелось бы обратить внимание на другой, на присваивающий, аспект такого мышления: в истории метафизики истина всегда присваивается. Она присваивает (в качестве *causa finalis* мышления), но она же и присваивается. Хайдеггер правильно установил это отличие метафизического мышления истины бытия от дометафизического, т. е. досократического в глазах Хайдеггера, понимавшего, в противоположность метафизике, истину и логос как «присущие всему», а значит, принципиально не присваиваемые никем. Такая истина,  $\#/\varrho\epsilon\iota\alpha$ , не только несокрытость, но и неприсваиваемость, обладала чертой анонимности, не требуя под собой метафизической подписи. Она присутствовала в самом бытии, а не в месте само-стояния-вблизи присвоившей ее мысли, как это было в метафизической бытийной истории, нетрудно заметить, что данное место само-стояния-вблизи находится внутри самой истории метафизики как истории истины. В результате  $\#/\varrho\epsilon\iota\alpha$ , анонимная истина досократиков, истина безымянная, а стало быть, никому не нужная в блестящей истории метафизики, истории блестящих имен, и оказалась в забвении. Но именно к этой анонимной истине обратился Хайдеггер в своих попытках вернуть из забвения утрачиваемый все более и все более с каждым новым метафизическим именем тускнеющий смысл бытия.

Это возвращение к анонимности, собственно, и будет проходить сквозной нитью через все мышление Хайдеггера, достигая апогея, даже, если можно так выразиться, двух апогеев в проектах анонимности *Dasein* и *Ereignis*. Здесь следует обратить внимание еще вот на что: если истина и логос присущи всему, а не только тому-одному-кто к ним в наибольшей степени приблизился, если истина в первую очередь присваивает (себе) и только затем присваивается (сама), то та самостоятельность нахождения вблизи истины, на которую претендует история метафизики, оказывается принципиально агерменевтической, не способной к «мышлению вместе с», к со-мышлению. Противоположное герменевтическому мышление является герметичным по своей сути, т. е. закрытым в своем само-

стоянии от других. Эта герметичность метафизической традиции обнаруживается также в стремлении занять свое место вблизи истины, не позволить ей ускользнуть к другим, присвоить ее; и даже не просто присвоить – это было бы еще не вполне герметично, – но вот как: присвоить ее себе, а себя ей, создав тем самым двойное кольцо герметичности.

Поэтому вполне понятно, что в рамках онто-герменевтики Хайдеггера, в мышлении об истине бытия как противоположном любовью герметичности, в мышлении, размыкающем двойное кольцо метафизической ограниченности, метафизика должна была быть не отброшена, т. к. это означало бы по-прежнему оставаться внутри самой метафизической стратегии, но преодолена.

1. Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки // Логос. М., 1991. № 2. С. 63.
2. Аристотель. Соч.: в 4 т. / ред. В.Ф. Асмус. М., 1976. Т. 1. С. 70-71, 197, 94.
3. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 248.
4. Подорога В.А. Erectio. Геология языка и философов М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 102.
5. Гадамер Х.-Г. Философия и литература // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 128.
6. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 27.
7. Рассел Б. История западной философии: в 3 кн. Новосибирск, 1997. Кн. 1. С. 756.
8. Ницше Ф. Сумерки идолов или как философствуют молотом // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 572.
9. Деррида Ж. Шпоры-стили Ницше // Философ. науки. 1991. № 2. С. 124.

Поступила в редакцию 23.06.2008 г.

Kosykhin V.G. Terminology of break: Heidegger and the question of historicity of truth in metaphysics. The article deals with the investigation of the question of a new understanding of historicity of truth in hermeneutics. The author examines Heidegger's strategy of the break with previous metaphysical positioning of truth as a basis for hermeneutical understanding of truth of being. Special attention is devoted to comparison of truth conceptions in ontological discourse of Aristotle and Heidegger.

Key words: ontology, truth, historicism, hermeneutics, terminology.