

© 2007 г. Г.А. Ермоленко

ФИЛОСОФИЯ В СВЕТЕ СИНЕРГИИ МЕТАФОРЫ

Целесообразность обращения философии к метафоре не исчерпывается необходимостью языкового оформления новых фактов. Метафора становится сейчас не только функциональной частью языка философии, но и необходимым элементом познавательного процесса. Способствуя эффективному усвоению концептуального содержания философского знания, она выступает в качестве инструмента понимания философских текстов. Особая важность метафорического инструментария объясняется спецификой письменной фиксации философских смыслов, связанной с их выходом за пределы живого речевого общения. В философском тексте в отличие от речевого диалога интерпретатору прежде всего становится известно пропозициональное содержание составляющих текст предложений. Но вполне ясно, что им не исчерпывается вся глубина излагаемых в тексте мыслей. Содержание философского текста не может быть определено как неизменная данность. Та относительная независимость, которую обретает философское знание в письменной фиксации (традиционно называемая объективностью), не исключает проблему их понимания, а напротив, ставит её ещё в большей форме. Это образно описывает М.К. Мамардашвили. Называя словарное значение философских терминов «основанием айсберга», он замечает: «Когда я читаю текст Декарта или Спинозы, где сказано, что физическая субстанция есть только протяжение, то знаю, о чём идет речь. Это верх айсберга, а все остальное (то есть язык) скрыто» [1, с. 106].

Исследование сообщения философского текста невозможно ограничить анализом его знакового содержания без дальнейших поисков его культурно-исторического контекста. Ведь зачастую читатель оказывается отделенным от автора текста языковыми, пространственными, временными границами, да и просто индивидуально-психологическими особенностями восприятия. Понимание философского текста определяется целым рядом факторов. Оно не может состояться только как понимание целостности философской работы, так как во многом определяется сферой внетекстовых связей. Именно они делают его значимым для читателя. Тем самым понимание философского текста основывается не только на исследовании его содержания. Оно возникает как продукт взаимодействия текста и контекста и становится по сути результатом «борьбы между слушателем и автором» [2, с. 348].

Терминологический состав философских текстов представляет особую сложность для понимания. В нём далеко не всегда можно обнаружить строгую дефинитивную определенность. Чаще всего значения терминов в философии лабильны, они «присутствуют как отсутствующие и как искомые» [3, с. 138]. Понимание как поиск постоянно ускользающего смысла требует наличия особого философского опыта. Так, сравнивая язык философии с языком поэзии, Ф. Шлегель связы-

вает понимание языка философии с умением философствовать: «Нужно философствовать самому, если хочешь понять язык философии, тогда как для понимания поэтического языка нужно обладать лишь обычными, естественными способностями и некоторым развитием» [4, с. 88]. Будучи вариативной системой семантических отношений, философский текст характеризуется незавершенностью. Он не содержит готовых суждений. Его содержание рождается всякий раз заново. Так, известное высказывание Сократа «я знаю, что ничего не знаю», попав в поле зрения философов уже более двух с половиной тысяч лет назад, и сейчас не обрело точного значения. Каждое новое прочтение открывает ранее незамеченные глубины его содержания. В этом легко убедиться, обратив внимание лишь на некоторые интерпретации смысла сократовского «незнания».

А.А. Гусейнов дает этическую интерпретацию высказыванию Сократа. Он считает, что Сократа приводит к выводу о сознании незнания простая последовательность мысли: знать, что такое добродетель, и поступать добродетельно есть одно и то же. Отсюда – знание добродетели означало бы ее неприложимое осуществление. Однако вполне понятно, что люди в своей реальной жизни далеки от идеала добродетели. И это становится для Сократа неопровержимым доказательством отсутствия у них реальных знаний. Тем самым сократовское «незнание» А.А. Гусейнов считает указанием на неосуществленность морали [5, с. 54]. А.Н. Чанышев полагает, что в высказывании «я знаю, что ничего не знаю» Сократ «формулирует свое превосходство над другими людьми» [6, с. 224]. Б. Рассел видит в нём стремление «изобличить людей, претендующих на мудрость» [7, с. 96]. Дж. Реале и Д. Антисери выделяют несколько аспектов содержания сократовского «незнания». Во-первых, оно указывает на невозможность отношения к знаниям человека как к неизменной данности. Сократ в связи с этим приобретает образ ничего не ведающего, всему лишь научающегося. Во-вторых, оно противопоставляет знание божественное знанию человеческому. И, наконец, не менее важен сильный иронический эффект, эффект благотворного потрясения слушателя, производимый заявлением об изначальном незнании. «Из него высекалась искра, рождавшая пульсацию диалога» [8, с. 73].

Многообразие истолкований высказывания Сократа демонстрирует семантическую незавершенность, открытость философского текста. Понимание текста может быть одновременно и пониманием того, что не соответствует авторскому замыслу. Чтение в этом свете приобретает характер творческого акта. Читая, мы актуализируем собственный опыт и в этом смысле – собственные читатели, «то, что мы понимаем при чтении текста (понимаемое), это то, что мы сами создали (сотворили), наш собственный текст» [9, с. 93]. Образно

об этом говорит М. Мамардашвили: «Если книгу ты прочитываешь, но только в той мере, в какой она есть зеркало, поставленное перед путем жизни, который по отражениям в нём выправляется и зависит, следовательно, от того, что в твоей собственной душе, то есть в этом смысле книга есть духовный инструмент, а не предмет, не вещь» [10, с. 157].

Очевидная недостаточность учёта при изучении философских текстов только логических процедур вывода требует включения в сферу исследовательских интересов проблемы понимания, что в свою очередь обосновывает необходимость тщательного изучения инструментария понимания, т.е. совокупности средств осуществления понимания. Между тем о сложности этого говорит отсутствие даже чёткого определения термина «понимание». Внимание ему уделяется только в немногочисленной специальной литературе. Будучи заимствованным из традиций герменевтики, он совсем недавно вошел в число понятий, используемых для анализа философских знаний и сразу же занял в нём далеко не последнее место: он стал предметом бурных дискуссий, отразившихся в ряде специальных исследований. Так, Э. Гуссерль рассматривает понимание как акт индивидуального сознания. Указывая на различие между выражением и значением, он замечает, что «идеальное единство значения» (идентичность интенции) существует во множественности суждений (наполнений интенции). Поэтому понятийное содержание гипотезы есть нечто объективное и идеальное. Поясняя свою мысль, Э. Гуссерль замечает, что выражение «три вершины треугольника пересекаются в одной точке» остаётся объективно значимым независимо от того, кто его будет высказывать, потому что оно относится к значению, которое не совпадает со смыслопридающим переживанием.

Понимание может быть также рассмотрено как интерсубъективное коммуникативное событие. Так, А.В. Родин определяет понимание как «коррелят индивидуально-предположения и рассуждения», как «знак того, что предположение и рассуждение действительно воспроизводится, а не просто механически повторяется» [11, с. 31–33]. В связи с этим понимание приобретает не всеобщий логический, а локальный эмпирический характер. Оно основывается на возможности многократного переформулирования полученного знания. Знание включается в новые локальные контексты и повторяется по-новому. Но это повторение не есть простое рефразирование. Посредством такого повторения обеспечивается возможность существования самого знания, так как знание становится отличным от мнения благодаря тому, что оно может быть по-разному высказано и от этого не изменится его содержание. Мнение же, изменив форму своего выражения, непременно изменит и своё содержание [11, с. 34].

Ю. Хабермас связывает проблему понимания с поиском рациональных оснований высказывания: «Лишь в той мере, в какой интерпретаторы раскроют также и основания, которые позволяют высказываниям автора выглядеть рациональными в его глазах, они смогут понять, что имел в виду автор» [12, с. 49]. Тем самым

понимание высказывания из эпистемологического поля переходит в область философии культуры, затрагивает вопрос доверия автору, направленного на обнаружение некой «имманентной рациональности». Вместе с тем Ю. Хабермас не склоняется к теории понимания как вчувствования, обоснованной в раннем творчестве В. Дильтея, в соответствии с которой понимание выводится из способности интерпретатора переместиться в сознание автора исследуемого текста. Теория понимания как вчувствования была подвергнута убедительной критике Х.-Г. Гадамером. Ю. Хабермас обращается к контекстуальному анализу высказываний и придаёт особое значение в процессе понимания языку культуры: «Интерпретаторы должны прояснить тот контекст, который автор, по-видимому, предполагал как общеизвестный для современной ему публики» [12, с. 50]. Тем самым его теория понимания приобретает аксиологический оттенок: понимание и поиск рациональных оснований рассматриваются как эквиваленты оценивания. Понять – значит оценить. Выражением понимания являются оценочные высказывания, содержащие положительные или отрицательные характеристики содержания интерпретируемого текста. В основе оценки, по Хабермасу, лежат определённые «стандарты рациональности», закреплённые в языке культуры. При этом «стандартизация» не имеет тотального характера и не приводит к абсолютизации и схематизации феноменов культуры. Её целью становится только объединение участников коммуникации в рамках определённого рационально прояснённого языкового пространства. Так, Хабермас отмечает: «Основания могут быть понятны лишь в той мере, в какой они принимаются всерьёз и оцениваются в качестве оснований. Поэтому интерпретаторы могут пролить свет на значение какого-нибудь тёмного выражения только тогда, когда они объяснят, как эта темнота возникла, то есть почему те основания, которые мог бы привести автор в своём контексте, для нас уже не столь безоговорочно ясны и убедительны» [12, с. 50].

Спектр трактовок проблемы понимания весьма широк. На одном его конце понимание рассматривается в объективно-онтологическом, безличном плане – как предпонимание, как неосознаваемые условия знания. На другом конце спектра – трактуется в субъективном, «распредмечивающем» смысле – как освоение уже существующего в человеческих произведениях свода знаний, как создание нового в основе этого освоения [1, с. 47]. Многообразие подходов, по всей видимости, основывается на двояком характере самой проблемы понимания. По сути понимание имеет отношение как к приобретению и освоению знаний, так и к осознанию субъектом познавательной деятельности того, что он познает. С этим связано параллельное протекание в понимании таких процессов, как рост и расширение знаний: «Глядя „вовне самих себя“ и решая проблемы, поставленные перед нами тем миром, в котором мы живем, мы расширяем наше понимание: вглядываясь внутрь и рассматривая, как именно мы решаем эти проблемы, мы углубляем его» [13, с. 23].

Ситуация понимания несводима к строго определенной структуре знания. Пробуждая творческую активность, она прорывает горизонт повседневной приспособительной прагматики. Динамика в понимании преобладает над статикой: «Ситуация понимания отнюдь не есть некая идиллическая точка успокоения, а скорее момент наивысшего беспокойства» [14, с. 243]. Однако, обратившись к традиции формирования термина «понимание», можно установить его непреходящее рациональное содержание. Оно связано с самой идеей понимания как прояснения, деятельности сознания, направленной на выявление смысла. Тем самым «понять» – значит «уловить смысл», поэтому на процесс понимания непосредственное влияние оказывает специфика различных теорий смысла. Классические теории смысла (Р. Декарта, Г.В. Лейбница, В. Гумбольдта) исходят из идеи логической целесообразности бытия. В контексте этой идеи понимание – вчувствование, поиск подлинного смысла, имманентно присутствующей реальности истины. Постнеклассические теории смысла (Г. Фреге, Б. Рассела, Р. Карнапа, У. Куайна, А. Чёрча, А. Тарского, Дж. Кемени, С.А. Крипке) отрицают тотальное подчинение бытия какой-либо сверхцели и рассматривают понимание как интерпретацию, улавливающую глубоко индивидуальные и в то же время значимые в контексте универсалий культуры реалии.

Осуществляя «движение в смыслах», понимание приводит к практическому владению смыслами. Придание смысла понимаемому философскому тексту осуществляется гипотетико-дедуктивным способом. Текст, как правило, допускает множество интерпретаций, и мы выбираем одну из них. Понимание предполагает, по выражению М.М. Бахтина, «встречу» субъектов, взаимодействие реальных позиций сознания [15, с. 285]. Понимание текста, следовательно, сопряжено не только с осознанием его содержания, но и, что наиболее важно, с переживанием того духовного состояния, которое испытывал автор в момент создания. Слову «переживание» принадлежит здесь особая роль. Его содержание, оформившись в философии жизни и феноменологии в теоретико-познавательное понятие, несёт оттенок непосредственности, с которой воспринимается все действительное в противоположность тому, в чём нельзя удостовериться посредством собственного жизненного опыта. Переживание несёт в себе информацию о культуре и выражается на языке культуры. Оно содержит в себе самое указание на жизнь индивида. Ориентируясь на жизненный опыт, переживание составляет основу понимания. Находясь, на первый взгляд, вне подлинного смысла, метафора оказывается связанной с ним. Случайность в ней приобретает закономерный характер, непознаваемое познается. Эссеизация философии приводит к тому, что философ к неопределимому в жизни относится так, как обычно относится к тому, что может быть с уверенностью определено. Г. Зиммель удачно сравнивает эпистемологическую стратегию современного философа с приключением. Философа он называет «искателем приключений в области духа», так как он «предпринимает безнадежную – но

поэтому не бессмысленную – попытку выразить в познавательных понятиях жизнь души, её настроенность по отношению к себе, к миру, к Богу. Он рассматривает эту неразрешимую задачу так, как будто она разрешима» [16, с. 218].

В контексте новой научной рациональности актуализируется аналитическая функция метафор. Её подчинение принципу сознательной фиктивности, ориентированному на признание разнородности образа и значения, позволяет усматривать в метафоризации рациональные основания. Являясь формой философского анализа, процесс метафоризации включает в себя два аналитических этапа:

– обобщение, позволяющее обнаружить различные уровни отношений разнородных объектов посредством сопоставлений и анализа;

– дифференцирование значений в соответствии с общезначимыми ценностями.

В связи с этим характерной чертой метафорического конструирования реальности мы можем назвать опору на традиционные знания, достоверность которых не вызывает сомнения, очевидна. Метафорическое осмысление нового факта производится за счет реконструкции его семантических связей со сферой познания. Последняя включает в себя не только широкий спектр теоретических знаний, но и не менее важные результаты опыта повседневной жизни. Метафоризация не претендует на коренное преобразование традиционной системы знаний, ее эвристическая роль сводится к введению непознанной области реальности в контекст очевидных истин. В метафорах ярким образом отражается мировоззрение эпохи, представляются жизненные приоритеты культуры. Процесс метафоризации производит объединение результатов теоретических усилий субъектов с их «жизненным миром». Вводя понятие «жизненный мир», Э. Гуссерль намеревался развеять укоренившуюся в европейской науке подмену живого человеческого мира миром объективированных абстракций. «Жизненный мир» отождествляется им с совокупностью феноменов, порождённых сознанием. В исследовании этих феноменов Э. Гуссерль вполне обоснованно видит единственно возможный путь преодоления философской наивности, воплощенной в «научности» традиционной объективистской философии.

Применение нами понятия «жизненный мир» при анализе процесса метафоризации позволяет осветить мировоззренческое значение метафор. Основываясь на традиционных нормах культуры, метафоризация лаконично запечатлевает их базовые принципы. Абстрактные смыслы соотносятся в метафоре с опытом повседневности, становятся феноменами сознания. Поэтому метафора приобретает статус организационного принципа деятельности сознания. Организационными принципами становятся некоторые семантически ёмкие метафоры. П. Рикёр называет такие метафоры «доминирующими», М. Элиаде – «символическими парадигмами». Отмечая определяющее значение их для мышления, В. Вжозек в работе «Историография как игра метафор: судьбы новой исторической науки»

пишет, что конститутивные для мышления метафорические выражения навязывают миру определённый «диагноз», становятся своего рода эвристическими моделями.

Так, «эвристическими моделями» истории европейской цивилизации В. Вжозек считает метафоры революции и развития, подчиня тем самым метафоризацию исторической науки «модели непосредственно антропоморфизации». Метафорическая организация исторических фактов в её контексте производится в соответствии с образом судьбы отдельного человека, который рождается и умирает. Метафорическая деятельность сознания в связи с этим возвращает современную науку и философию к решению жизненных вопросов человека. Рациональная, рассудочная форма сознания сочетается в метафоре с другими его формами – восприятием, воображением. Более того, в метафоре фиксируются предпочтения культуры к какой-либо определённой форме сознания, что во многом обуславливает её базовые принципы.

Так, Х. Ортега-и-Гассет видит основания своеобразия античной философии в предпочтении восприятия, а философии Нового времени – воображения. «Коренной метафорой» античности он считает «метафору печати с её слабым, оттиснутым на воске следом» [17, с. 215]. Доминирование этой метафоры приводит, на его взгляд, к особой интерпретации сознания: «Сознание – это впечатление» [17, с. 215]. Объект познания оставляет у человека отпечаток, впечатление от которого и есть знание об объекте. Возникновение новой метафоры – метафоры «сосуда и содержимого» – приводит, согласно Х. Ортега-и-Гассету, к существенным изменениям представлений о сознании в философии Нового времени. Сознание отождествляется с творчеством, так как работает в режиме воображения. Предпочтение воображения переориентирует процесс познания. Если в эпоху античности он направлялся на вчувствование в мир, в окружающую человека реальность, то в эпоху Нового времени он сосредоточивается на самом субъекте: «Содержание мысли не может войти в нас извне, мы должны извлечь его из собственных глубин», «вещи не входят в сознание извне, они содержатся в нем как идеи» [17, с. 217].

Х. Ортега-и-Гассет полагает, что способность воображения предпочитает и современная эпоха. Это подтверждается на примере ряда факторов: «Лейбниц сводит реальность к монаде, чья суть – в стихийной мощи представлений. Кант создает систему, ось которой – *Einbildungskraft* (воображение). Шопенгауэр заключает, что мир – это наше представление...» [17, с. 217]. Рассмотренные механизмы воздействия метафор на формы миропонимания подчеркивают высокую мировоззренческую значимость метафоризации. В её основе, как было показано, лежит принцип антропометричности метафоры. Он проявляется в соизмеримости сопоставляемых в процессе метафоризации объектов с человеческим сознанием. Указанное соизмерение производится безотносительно к реальным сходствам и различиям их сущностей и исходит из принципа «человек познаёт мир через осознание своей предметной и теоретической деятельности в нём» [17, с. 4].

Метафора тем самым запечатлевает самоощущение человека, становится организационным принципом сознания. Будучи целиком и полностью связанной с индивидуальными мыслительными процессами она оказывается несводимой к исключительно субъективным аналитическим актам. Продуцирование метафор опирается на общезначимые ценности, отражая характерное, устойчивое в сознании. В основе метафоризации лежит пересечение, переплетение объективированных смыслов. Они выражают главным образом не специфику индивидуального восприятия, а то, что будет достоверно для каждого сознания, то, что соответствует его интересам субъективному миру. Таким образом, метафоризация – феномен интересам субъективного сознания, воссоздающий непосредственное смысловое поле значения между сознанием и предметами. Метафорические конструкции демонстрируют нередуцируемость, несводимость сознания, предметного мира – цельность бытия. В них находит отражение «жизненный мир», объединяющий теоретические и практические знания.

Метафора, попав в сферу философского анализа ещё в античности, продолжает и сейчас оставаться объектом пристального научного и философского внимания. Особая эффективность метафорических структур в области философии обуславливается широкими возможностями метафорических средств выразительности: метафора допускает, с одной стороны, незавершённость, иносказательность знания, с другой – его наглядность и ясность. Современное расширение объекта познавательной активности философии культуры, связанное с возникновением нового типа рациональности, приводит к существенным изменениям в понимании природы метафоры. Метафоризация приобретает научную легитимность и когерентную достоверность. Традиционно она рассматривалась как сопоставление двух застывших семантических структур. В XX в. метафоризация включается в динамично развивающуюся языковую систему культуры и образует её особый семантический ресурс. Обращаясь к иносказанию, иронии и даже мистификации, метафора становится формой культурно-философской рефлексии.

Резюмируем сказанное. Важной задачей культурно-философской рефлексии является понимание, а не объяснение и умозрительное гипостазирование. Будучи вариативной системой семантических отношений, философский текст характеризуется незавершенностью. Он не содержит готовых суждений. Его содержание рождается всякий раз заново. Ситуация понимания несводима к строго определенной структуре теоретического знания. Пробуждая творческую активность, она прорывает горизонт повседневной приспособительной прагматики. Динамика в понимании преобладает над статикой. Осуществляя «движение в смыслах», понимание приводит к практическому владению смыслами. Понимание – это *интерсубъективное коммуникативное событие*, которое предполагает мысленный диалог, «встречу двух субъектов» и имеет ценностные координаты. В основе понимания языка культуры лежит обращение к многообразию его выразительных средств. Важным ресурсом понимания языка

культуры являются метафорические высказывания: их способность не только выражать смыслы, соответствующие обыденным представлениям (упрощать), но и противоречащие этим представлениям (вызывать удивление и даже шокировать). Понимания метафора достигает не только традиционными способами: перенесением неизвестного в область известного и попыткой объединить знание и незнание на основе единых ассоциативных комплексов. Синергия метафоры позволяет понимать непонятное через ещё более непонятное. И в этом философская метафора близка поэтической. Как и поэтическая, она утверждает действительное тождество отличных друг от друга понятий и на обнаружении этого отождествления строит свое содержание. Однако если поэтическую метафору главным образом интересует возникающая при этом художественная выразительность, то философская метафора задаётся целью понять смысл, передать духовный опыт культуры.

Литература

1. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М., 1996.
2. Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М., 1970.
3. Бибихин В.В. Язык философии. М., 1993.
4. Шлегель Ф. История европейской литературы // Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. Т. 1. М., 1983. С. 35–101.
5. Гусейнов А.А. Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 48–63.
6. Чаньшиев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.
7. Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т. 1. Новосибирск, 1994.
8. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4 т. Т. 1. СПб., 1994.
9. Хакуз П.М. Проблемный анализ как направление изучения науки и философии. Екатеринбург, 1997.
10. Мамардашвили М.К. Литературная критика как акт чтения // М.К. Мамардашвили. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 155–162.
11. Родин А.В. Математика и стиль // Стили в математике. Социокультурная философия математики. СПб., 1999. С. 25–36.
12. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.
13. Тулмин Ст. Человеческое понимание. М., 1984.
14. Поляков А.В. Понимание и творчество // Загадка человеческого понимания. М., 1991.
15. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
16. Зиммель Г. Избранное: В 2 т. Т. 2. М., 1996.
17. Ортега-и-Гассет Х. Две главные метафоры // Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 203–218.