

Ирония и свобода философского размышления

В записках К. Ясперса о философии М. Хайдеггера, помещенных в недавно изданном Украинским философским фондом сборнике, есть такая пометка о стиле мышления автора фундаментальной онтологии: «Нема свободи, бо бракус іронії» [9, с. 86]. Эти слова обратили мой исследовательский взор, кроме прочего, к проблеме участия иронии в организации философского взгляда человека на мир и себя самого, заставляя продумать «свободопорождающие» возможности иронии. Проблема иронического мышления многократно становилась предметом философского изучения, что отмечено, в частности, в перечне источников в списке литературы, куда можно было бы добавить и Ф. Шлегеля с его утверждением иронии как основной формы романтического мировоззрения, и Гегеля с его критическим анализом романтической иронии, не оставляющей места ни для чего священного и истинного, и многих других.

Все же требуют очередного размышления и разговора отдельные аспекты проблемы участия иронии в формировании философской мысли, остающиеся без достаточного изучения. Это прежде всего вопрос, насколько ирония способна обеспечить свободу философского мышления и насколько предельны ее возможности в осуществлении этого. Актуальность сформулированной проблемы очевидна, поскольку современная философия, заблудившись в иронически-скептических играх в игру, утратив подлинные абсолютные основы бытия мира и человека, должна найти выход к новым бытийственным и познавательным основаниям и ориентирам. Это возможно только на пути тщательного философского самоанализа, открывающего философии ее конститутивные черты, среди которых важнейшей является ироническая позиция, обозначенная приведенными словами Ясперса в качестве приметы свободного философского мышления.

Целью предпринятого в данной статье размышления и будет поиск свободопорождающих возможностей иронического мышления и их ограниченности, если таковая обнаружится. Для достижения этой цели следует получить ответ на целый ряд вопросов, что и станет задачей данного исследования. Это такие вопросы.

В каком смысле следует понимать взаимосвязь иронии и свободы философского мышления? От чего освобождает ирония философствующего субъекта, если мы признаем ее источником свободы размышления? К чему она направляет освобожденный разум философа, если действительно направляет? Прояснение этих вопросов важно, прежде всего, для уяснения природы философской рациональности, которая должна включать, как следует из замечания Ясперса, ироническую составляющую.

Философское мышление укоренено в универсальной рефлексии, открывающей человеческому разуму бытие самой мысли и то, что мир является человеку в формах его сознания. Столкнувшись с противоречивостью человеческих представлений о мире (здоровому мед сладок, а больному горек; весло в воде сломано, а на воздухе цело etc.), философско-рефлексивный разум осознает проблематичность человеческого познания и существования мира, побуждает человека «ставить под вопрос самого себя и понятную для него действительность мира» [7, с. 204]. Поскольку он стремится к построению достоверного, обоснованного знания о сущем и возможностях его познания, ему необходимо прояснить не тематизированные нерелективной мыслью предпосылки всех ее собственных полаганий, совершённых в нефилософской установке. Стремясь стать свободной от непроясненных предпосылок и от связанной с ними опасностью получения неистинного знания, философия должна лишить значимости все представления о мире, полученные за пределами философского размышления, а это означает, что само конституирование философской позиции включает в себя иронию ([см.: 5; 7]). Обнаружив противоречивость познавательного опыта, полученного в естественной установке, столкнувшись с существованием разных точек зрения на один и тот же предмет, философский разум не может продолжать наивно считать данные представления истинными, а постигаемую в них действительность подлинно сущей. Поэтому он действует иронически: обесценивает все предъявленные ему позиции и лишает абсолютной значимости саму действительность, пока не найдет новых убедительных оснований принятия определенной позиции как истинной и не сформулирует признаки подлинного бытия, по которым можно будет сверять реальность, в которой он себя обнаруживает.

Ироничность философской позиции проявляется прежде всего в признании того, что всё фактическое могло бы быть другим, поскольку всё действительное окружено бесконечным множеством

возможностей [7, с. 204]. Фиксируя, вследствие такой неизбежной релятивизации разных представлений, неабсолютность всех утверждений о действительности, ирония расчищает путь философской мысли к построению истинного знания. Иронический взгляд на мир делает мысль свободной от наивного принятия ею любых ее заключений в качестве безусловно истинных, распространяя начатую релятивизацию чужих представлений и на все ее собственные выводы [5, с. 57]. Так формируется философское сомнение, тот неизбежный скептицизм, который Гегель справедливо полагал моментом любой философии.

Таким образом, благодаря иронии, препятствующей принимать значимость непроверенных выводов, философия обретает свободу от возможной неистинности. Но позволяет ли такая *свобода-от* автоматически обрести *свободу-для*, свободу для продвижения к истине? Достаточно ли самой по себе иронической установки сознания, чтобы философский разум, опираясь только на нее, получил истинное знание? Позволяет ли вообще природа иронии направлять внимание на предмет познания с целью получения истинного знания и формулировать некоторые *позитивные* суждения? Ирония ли мотивирует поиск истины философским разумом?

У меня уже был повод утверждать, что ирония, являясь непременным участником конституирования философской установки, должна быть непременно ограничена, приостановлена в рамках философского размышления, иначе сама философия оказывается невозможной как достоверное знание о сущем, его бытии и познании [5, с. 58], поскольку последовательное развитие иронической позиции в конечном счете обращается и на само ироническое мышление, делая его выводы тоже обесцененными, и самое большее, на что можно в таком случае рассчитывать, — это скептическая позиция, это отказ от познания природы вещей и вечное *эпохе*.

Ирония представляет собою некоторую игру смыслами, когда она, говоря словами Кьеркегора, уничтожает действительность посредством самой данной действительности [6, с. 178]. Иронический субъект не просто играет нашими заведомо узкими горизонтами ожидания, он в акте иронического осмеяния оставляет существующее существовать в таком виде, *как если бы* оно продолжало быть действительным, делая при этом маску «*как если бы*» заметной, чем дезавуирует мнимую значимость [7, с. 206]. При этом философская ирония приобретает универсальную направленность: она лишает значимости не одну какую-либо видимость, а разоблачает каждое

возможное утверждение как неабсолютное, помещая его в бесконечный горизонт возможного [7, с. 207]]. То есть ирония прежде всего является, как справедливо ее определил Кьеркегор, говоря о романтической иронии, *бесконечной абсолютной отрицательностью* [6, с. 176], поскольку отказывает в абсолютной значимости всем возможным представлениям. Такая ирония не способна дать истинное содержательное знание. Ведь иронический разум, обращаясь в акте рефлексии в конце концов на себя самого, все свои собственные заключения рано или поздно тоже ставит под вопрос, и если бы в философском поиске этим дело ограничивалось, не было бы возможным построить философское знание как определенное и достоверное. Истина оказалась бы недостижимой для разума, обнажившего посредством иронического опыта свою конечность и самоудостоверившегося в этом. Такой вывод вполне может быть распространен и на те формы иронии, которые Кьеркегором не определяются, в отличие от романтической, как полная негация. Сократическая ирония, согласно утверждению Кьеркегора, не только отрицает, снимая значимость реальности, но и отсылает к самому себе и собственному сомнению как к некоему несомненному источнику, что позволяет в конце концов достичь истины [6, с. 182-183]. Достигается ли в этом случае истина исключительно иронизирующим умом? Что еще есть в сократовской мысли, кроме иронии? Должно ли быть в философской мысли еще нечто, что последовательно развивающуюся ироническую установку заменяет позитивной, то есть нечто, способное ограничить действие иронии, с определенного момента становящееся разрушительным? Что может превратить достижение иронической позиции – *свободу-от* – в то, что превосходит, как представляется, возможности иронии – *в свободу-для*? Найденное нам придется рассматривать, наряду с иронией и сомнением, в качестве внутреннего компонента философского размышления, устранение которого, видимо, разрушит философскую мысль вообще.

Такой силой в философской мысли может быть только *вера*. Вера в истину и в такой разум, который был бы способен ее достичь. Подлинная философия, на мой взгляд, всегда исходила не только из неперменных иронии и сомнения, но и из такой веры, даже тогда, когда осознанно могла утверждать только независимость своих выводов от каких-либо положений веры, как это было, например, у Декарта. Ведь, несмотря на заявления самой новоевропейской философии, ищущей обоснования изначальной достоверности, минуя

веру как источник высшей истины об абсолютных основах бытия и познания, ее можно рассмотреть как дискурс, «что разв'язуе суго *релігійне* завдання» [8, с. 55]. Наблюдая столетнее увядание позитивизма, третиовавшего философию за ее преданность себе самой, философия вполне может избавиться от напрасного смущения и перестать вуалировать присутствие веры как ее неотъемлемой части некими рациональными положениями или, стремясь оправдать необходимый и всеобщий характер знания, вовсе отказываться от веры. Что Декарт совершал именно такой камуфляж, сегодня уже не вызывает сомнений, несмотря на декларированный и строго соблюдаемый им отказ ссылаться на авторитет и принимать что-либо за истинное, опираясь на акт веры, несмотря на настойчивую критику им схоластики с позиций новоевропейских идеалов рациональности, требующих не полагаться ни на что, полученное в акте веры. Жильсон в своем раннем исследовании схоластических источников философии Декарта, Хайдеггер в «Бытии и времени» показали, насколько обремененной оказалась философия *cogito* Декарта (и, по мнению Хайдеггера, осознающая себя как неокартезианство феноменология Гуссерля) схоластическими предрассудками, прежде всего понятиями средневековой онтологии, против которой выступал сам Картезий, а вслед за ним вся новоевропейская философия. В то же время последователи Декарта некритически применяли эти понятия (речь у Хайдеггера, в частности, идет о понятиях, применяемых в средневековой метафизике, – рода, видового отличия и эйдетической сингулярности) при трансцендентальном описании жизни сознания, перенося в новое исследовательское поле определения той области, которая как раз подвергалась критике. И дело не только в этом неосознанном сохранении в декартовской философии схоластических онтологических импликаций. Само построение рационалистической методологии оказалось чревато «пережитками» средневековой веры. Так, Деррида показал, что Декарт, определяя *естественный свет* через серию принципов и аксиом (например, аксиому причинности, согласно которой в причине должно быть по крайней мере столько же реальности, сколько в следствии; а после того как эта аксиома позволит доказать существование Бога, – аксиому естественного света, который учит, что обман необходимо зависит от недостатка, доказывающую божественную правдивость), вводит эти аксиомы догматично, не подвергая их сокрушающему сомнению, а обосновывает задним числом, исходя из существования и правдивости Бога [4, с. 93].

Выходит, что здесь все рационалистические уловки скрывают под собою вытесняемую из сознания веру в истину и в возможности разума ее постичь, ибо мы обнаруживаем в конце концов в качестве источника и высшего гаранта истины Бога, к которому мы пришли, правда, не в акте веры, а путем вызывающего сомнения еще у Фомы Аквинского утверждения бытия совершенства, опирающегося на наличие в мыслящей душе идеи совершенства. Декарт искал пути к достоверному знанию, исходя из конечного разума человека, и, в конечном счете, именно этот разум сделал несомненным основанием познания. Разоблачая сомнительность опоры знания на веру, он все же привел нас круглым путем к тому же началу, который средневековой философией без ложной стыдливости принимался как Истина, как такой источник человеческого разума, в горизонте которого конечный разум обретал подлинный масштаб для истинности своих заключений. Человеческий разум изначально понимался ею как ограниченный, конечный, но, только восприняв бесконечную Божественную истину в акте веры, он получал возможность исчерпывающего познания всего, что пребывает в сфере его компетенции.

Философия сегодня может, пожалуй, рассматривать старинный схоластический диспут о полномочиях разума и веры как вопрос не об отношениях разума с верой, являющейся внешней по отношению к нему и сфере его возможностей, а как вопрос о внутренней сущности самого философского размышления. Если ирония освобождает разум от его конечности, обесценивая для него любые его заключения, по определению конечные (что, конечно, сдерживает от поспешных и наивных выводов и абсолютизации любых позиций и защищает разум от непродуманного принятия химер, возможно ложных выводов в качестве истинных), то *вера в истину* освобождает разум от его конечности *для познания истины*, поскольку предоставляет ему возможность поместить изучаемый на основании его собственных рациональных принципов объект в открываемый ею некий высший порядок сущего, в контексте которого только и обретается подлинный смысл.

Фр. Шлегель, характеризуя романтическую иронию, определил ее как *трансцендентальную буффонаду* [7, с. 206], т. е. как шутство, комическое представление. Буффон, персонаж итальянской комедии XVIII века, паясничая перед публикой, изображая себя неловким, глуповатым, смешным, тем не менее, мог произносить вполне серьезные вещи, и часто только ему и было позволительно их

произносить. Ироничность, двусмысленность ситуации состояла в явном несовпадении подчеркнуто шутливой формы и серьезного содержания. Можно представить, что философский разум, реализуя ироническое отношение к действительности и к результатам собственной познавательной деятельности, ведет себя, в соответствии с определением Шлегеля, как площадной буффон, которому хорошо известна вся нарочитость его шутства. Этот разум знает, что ироническое разрушение абсолютной значимости любых представлений, ведущее к непременному радикальному сомнению, – это только трюк, методический прием, предостережение самому себе от забывчивости своей ограниченности, действующее в контексте стремления к истине и обезоруживающее все сомнения веры в нее. Истинное знание о мире и его познании возможно, как мне представляется, только в случае сочетания иронического обесценивания любых суждений и веры в возможности разума познать истину, преодолевающей скептические следствия из иронической позиции.

Трансцендентальный горизонт буффонады спасает иронический разум от бесконечной регрессии, когда «ирония иронии» начинает надоедать сама себе, а иронический субъект рискует истончиться до исчезновения, когда утрачиваются все возможные основания для получения истинного знания. Трансцендентальная субъективность в новоевропейской философии, как раз с целью сохранения достоверного знания, постепенно приобретает абсолютные черты и начинает трактоваться телеологически. У Декарта *cogito*, ограниченное человеческое мышление еще не имеет абсолютных черт, но его существование, удостоверяемое философским сомневающимся разумом, определяется как абсолютное бытие, единственное не дающее повода к сомнению, а потому положенное в основание теории познания. Декарт понимает, что основанием может выступать только нечто безусловное, не вызывающее сомнения, то есть сохранившее свою значимость перед лицом самой изощренной иронии, каковым ему открылось бытие самой мысли. Но затем, пытаясь обосновать возможность истинного знания, Декарт вводит в игру Бога-не-обманщика как гаранта истины, опираясь в доказательстве его существования на *содержание* человеческой мысли, ограниченность и неабсолютность которой как раз потребовала от Декарта поиска всех основоположений. То есть Декарт положил в основу доказательства бытия Бога нечто заведомо неабсолютное, вполне дающее повод к сомнению, что нарушало

принятый самим Картезием принцип. От философии теперь требовалось в самом трансцендентальном сознании, тематизированном Декартом, найти некоторые безусловные черты. Трансцендентальное абсолютное Я, выделенное Фихте наряду с конечным Я, воспринимается как надсубъективное, божественное начало, обуславливающее и гарантирующее возможность достоверного знания. В феноменологии Гуссерля трансцендентальный субъект как полюс смыслополаганий, от которого исходит вся смыслоконституирующая деятельность, который является условием возможности знания, в конце концов трактуется как абсолютный Логос, имеющий сверхтрансцендентально-субъективную природу [2, с. 199], причем отмечается, что «*абсолютный предел*, полюс, располагающийся поверх всякой конечности, к которому направлены все подлинно человеческие стремления, есть *идея Бога*» [3, с. 115]. Не трактуя Бога как реальную трансценденцию, в силу запретов феноменологической редукции, Гуссерль настойчиво подчеркивает, что Полюс всегда есть «*по ту сторону для Я трансцендентального сознания*» [2, с. 200], являясь «имманентно трансцендентным», полагает его в качестве *телоса*, в качестве регулятивной идеи, телеологически организующей человеческое познание: «Из каждого Я ведет *его* путь, но все эти пути ведут к одному и тому же сверхмировому, сверхчеловеческому полюсу — Богу» [2, с. 200]. Конечно, у Гуссерля в пределах его феноменологической философии речь не идет о Боге в религиозном его понимании, в частности, христианском, отождествляющем Бога и Истину. Истина для Гуссерля безусловна и абсолютна, и еще в ранних своих работах он неоднократно замечал, что даже Богу (в его религиозном толковании) не под силу ее изменить, как не под силу исполнить на скрипке дифференциальное уравнение. Истина есть *абсолютно сущая объективность*, а Бог принимается в качестве *полюса трансцендентальной субъективности* как некая абсолютная основа деятельности конечного человеческого разума и постулируется как вечная цель всех познавательных, моральных и пр. устремлений человека. Философия как строгая наука, несущая на себе печать вечности, задаче построения которой посвящен весь творческий поиск Гуссерля, возможна только в условиях стремления человеческого разума к высшей истине, а способным к этому стремлению его делает то поистине божественное начало в нем, которое обретает себя посредством человеческого трансцендентального сознания.

Разумеется, Гуссерль, продемонстрировавший всю возможную степень строгости и ответственности философского размышления, не полагал наивно, что конечный человеческий разум всеобъемлюще познает истину *in facto*. Он считал, что разум должен непременно стремиться к ней, этой высшей и недоступной истине, которая может быть доступна, как представляется, только *разуму, просвещенному верой*. Надо полагать, именно такой разум имел в виду Гуссерль, когда в письме Л. Леви-Брюлю в 1935 г. писал, что феноменология вводит в игру «сверхрационализм», который «переступает старый рационализм как неспособный, разом с тем выправдовывая його найглибинні тенденції» [1, с. 32]. Создатель феноменологической философии, как и весь классический рационализм, пытался найти убедительные основания человеческого познанию, опираясь на необходимость иронического отношения к представлениям и суждениям, сформулированным в естественной установке. Глубинные устремления классического рационализма в его собственных рамках, по мнению Гуссерля, оказались не реализованными. Отмеченная Гуссерлем ограниченность классического рационализма и, при всех его намерениях избегать поспешности и предубеждения на пути к истинному знанию, неспособность убедительно обосновать возможность такого знания, может быть, с моей точки зрения, объяснена новоевропейским *недоверием к вере*, устранением надсубъективных абсолютных оснований познания, недоступных разуму, выкорчевавшему из себя веру. «Старый» рационализм разыгрывал трансцендентальную буффонаду иронического лишения значимости всех возможных представлений, завершившегося радикальным сомнением, вне горизонта открываемой в вере истины, полагая конечный человеческий разум более надежным очевидцем истины и безусловным основанием познания.

Основными выводами предпринятого в настоящей статье анализа является осознание необходимости сочетать в философском поиске истины *иронию* как средство освобождения от возможных ошибок вследствие не критического, наивного принятия непроверенных предпосылок, и *веру* в истину и в познающий ее разум, устанавливающей подлинный горизонт для определения истинности всех заключений последнего. Философия не всегда соглашалась помещать выводы разума в такой высший контекст, гарантируемый верой. Чем это закончилось для познающего человека — красноречиво свидетельствуют позднейшие нигилизм и релятивизм, дающие поводы для *последующих размышлений* о роли, месте и пределах ироники в философском познании.

1. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології. – К., 2002.
2. Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. – М., 1996.
3. Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопр. философии. – 1997. – № 4.
4. Деррида Ж. Когито и история безумия // Деррида Ж. Письмо и различие. – М., 2000. – С.54 -104.
5. Иванова-Георгиевская Н. А. Веселая строгая наука // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 2. Про природу сміху. – Одеса, 2002. – С. 57-64.
6. Киркегор С. О понятии иронии // Логос. – 1993. – №4. – С. 176-198.
7. Лембек К.-Х. «Естественные» мотивы трансцендентальной установки? К проблеме метода в феноменологии // Феноменологія і філософський метод: Щорічник Українського феноменологічного товариства 1999 р. – К., 2000. – С. 195-212.
8. Пролєсв С. Модерна думка і сучасне призначення скепсису / Sententiae: Збірка наукових праць спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). III. – Вінниця. – 2001. – №1. – С. 50-67.
9. Ясперс К. Нотатки про Мартіна Гайдеггера 1928/38 рр. // Мартін Гайдеггер очима сучасників. – К., 2002.