



ВЛАСТЬ И ПОЛИТИКА: НА ПОЛЯХ ФИЛОСОФИИ ЛИТЕРАТУРЫ

РЕЧЬ В ПОЛИСЕ

© М. А. Богатов

Богатов

Михаил Александрович

кандидат философских наук
доцент кафедры
теоретической и социальной
философии философского
факультета

главный редактор
теоретического альманаха
"Res cogitans"

Саратовский
государственный университет
им. Н. Г. Чернышевского

В статье возобновляется вопрос начала «Политики» Аристотеля, посвященный определению человека как политического животного. Раскрывается возможный способ понимания человека через окружающие его двумя видами существ — богов и зверей. В этой связи демонстрируется особый статус нахождения в полисе как в месте присутствия речи.

Ключевые слова: речь, полис, боги, политическое, присутствие речи, онтология речи, диалог.

1. Политическое животное в окружении двух родов существ

В первой книге «Политики» Аристотель приводит положение, ставшее с тех пор общим местом для всех гуманитарных дисциплин, согласно которому «человек по природе своей есть существо политическое» (ο άνθρωπος φύσει πολιτικόν ζῷον [1253a 2-3]). Пояснением и одновременно ограничением для этого положения — т. е. по сути дела его определением — служит следующее вслед за этим пояснение о том, кто «в силу своей природы, а не в силу случайных обстоятельств живет вне государства» (ο ἀπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην) и кто в силу этой природной внеаходимости полису есть поэтому «недоразвитое в нравственном смысле существо (φαιλόος), либо сверхчеловек (ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος)»¹.

Однако в поименовании этого внеполис-

¹ Далее Аристотель говорит о нем: «...его и Гомер поносит, говоря "без роду, без племени, вне законов, без очага"; такой человек по своей приро-

М. А. Богатов

ного человека необходимо сделать некоторое уточнение, поскольку перевод Жебелева уже задан определенной интерпретацией, от которой нам теперь по возможности следует отказаться; φαιλόος — это *ничтожный и безобразный*, и если «в нравственном отношении» здесь предполагается (поскольку трудно представить себе ничтожность человека в ином

де только и жаждет войны; сравнить его можно с изолированной пешкой на игральной доске». По поводу этих слов Аристотеля Жак Рансьер говорит следующее: «Имеется в виду некий аполитичный индивид, у которого нет ни кола, ни двора; либо это существо высшее по отношению к человеку, либо существо отверженное (phaulos). Такое существо, говорит нам Аристотель, — существо, живущее вне полиса, всегда алчет войны в той мере, в какой оно — азух, не сцепленное, не сопряженное с другими, как при игре в триктрак. Это положение является странным — даже для того, кто больше нас привык к ходам и терминам этой игры» (Рансьер Ж. Конец политики, или реалистическая утопия // На краю политического / Ж. Рансьер; пер. Б. Скуратова. М.: Праксис, 2006. С. 52). Если даже предположить, что Рансьер несколько неточен и речь о желании войны относится не к изолированности фигуры азух (которая «неподвижная и способная напасть на любую фигуру, встающую на соседнюю клетку, а не фигура, изолированная и окружаемая в процессе игры» (там же. С. 227)), но к цитате из Гомера (поскольку именно о призыве к войне там идет речь), то остается неснимаемым вопрос, который Рансьер в этой связи ставит: «Это положение идет вслед за очевидностью (phaneron), которую мы только что продемонстрировали, а именно — за тем, что человек по природе — животное политическое. И оно влечет за собой другую очевидность (delon), очевидность, которая как будто бы если не вытекает полностью, то хотя бы укрепляется собственным аргументом — опять-таки тем, что человек — это политическое животное, во всяком случае явно более политическое, нежели пчелы и стадные животные. Как же в контексте этих двух «очевидностей» понимать — несмотря ни на что — диковинное суждение, что желание войны свойство изолированного человека? Кому же тогда этот одиночка может объявить войну? Если, конечно, «состояние войны» не означает попросту «состояния одиночества»... Вышеописанного примера с триктраком недостаточно для того, чтобы вразумить нас. С гораздо большим основанием представляется, что триктрак здесь для того, чтобы закрыть ворота перед другой гипотезой: гипотезой совместного бытия, которое могло бы служить проводником ненависти, фактором войны. Тем самым здесь рассматриваются всего лишь две разновидности войны. Существует война, какую ведет асоциальное, то, что больше или меньше человека. Но эта война, немислимая и необъяснимая, остается школьной гипотезой, так как она предполагает иную природу, нежели человеческая. И существует другая война, война между группами на основе распределения благ и прерогатив, которую политика может умиротворить посредством перераспределения карт и нового восприятия войны. Итак, состояние одиночества или же коллективный конфликт из-за того, чем обладает другая группа. Третье исключено, а промежуток немислим — такова социализация ненависти, таково сообщество, формирующееся не для того, чтобы завладеть имуществом другого, но попросту ради ненависти и с помощью ненависти» (там же. С. 53). При всей радикальности такой постановки вопроса, мы все же попробуем отнестись к этой странной фигуре не просто как к «асоциальной», равно как и к предписываемому ей «желанию войны» не просто как к «школьной гипотезе». Речь здесь идет скорее не о сокрытии какой-то «правды» социального измерения, но о возможности самого социального вместе с его «правдами» и их всеми возможными искривлениями.

отношении), то, все же, у Аристотеля это предполагаемое не называется отдельно, а потому и нам нет сейчас необходимости привносить в перевод то, чего можно избежать. Вообще будем по возможности избегать всего избегаемого, стремясь иметь дело с неизбежным в тексте и неизбежным текста. В свою очередь, выражение $\Lambda \kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\tau\omega\nu \eta \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omicron\lambda\omicron\varsigma$ означает в пикну безобразному и ничтожному *благородного и доблестного* человека. На данный момент необходимо зафиксировать этих трех существ: политическое животное, которое ограничено, с одной стороны, ничтожным и безобразным, а с другой — благородным и добрым². Причем, стоит обратить внимание на то, что для самого политического животного различия между этими, ограничивающими его существами не существует.

В этом смысле полис существует не в центре некоей вертикали, где внизу находятся ничтожные и безобразные люди, а сверху — благородные и добрые; скорее, полис — это место горизонтальное и, как кажется, круглое, а потому любая часть, выходящая за пределы круга и касающаяся его, равно удалена от центра, которым в данном случае выступает животное политическое. Собственно это животное, человек в собственном смысле, и есть лежащее в основании, требующее осмысления, $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ первой книги «Политики». Но странным образом, человек выступает сразу же вместе с этой странной парой, которая, безусловно, онтологически различается, но *политически* — нет: ничтожное и благородное. Впрочем, сейчас Аристотель пока еще не дает нам повода думать об этой политической неразличимости внеполисных существ, тем более, о причинах подобной неразличимости — разве что перечислением, которое в данном случае играет роль нестройной дизъюнкции, принимающей значение как *и*, так и *или*. Иначе говоря, философ вводит различие-дизъюнкцию, которое обычно, политически, не различается, отсюда — ее нестрогий характер.

Подобная пара появится тут же, в конце 12-ой главы:

«А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» [1253a 27—29].

Животное и божество в этом месте — это $\eta \theta\eta\rho\acute{\iota}\omega\nu \eta \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ соответственно. Ради строгости, которая в дальнейшем окажется решающей, мы не последуем за этой версией перевода, поскольку *животное* ($\zeta\omega\omicron\nu$) отличается от *зверя* ($\theta\eta\rho\acute{\iota}\omega\nu$). Можно, конечно, предположить здесь у Аристотеля игру слов, сводящую в схожее звучание бога и зверя ($\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma - \theta\eta\rho\acute{\iota}\omega\nu$), но в подобном сведении, как кажется, присутствует определенная мудрость: бог и зверь неотличимы

² Жиль Делез указывает на чрезвычайную значимость такого же деления в рассмотрении философии Ницше в связи с его генеалогическим методом: «Называемое у Ницше благородным, высоким, господином выступает то как активная сила, то как утверждающая воля. Называемое низким, подлым, рабом выступает то как реактивная сила, то как отрицающая воля» (*Делез Ж. Ницше и философия* / пер. О. Хомы под ред. Б. Скуратова. М.: AdMarginem, 2003. С. 130. *Курсив* Делеза). Нам сейчас важно зафиксировать эту параллель Ницше и Аристотеля, которая будет раскрыта ниже.

для жителя полиса, в то время как философу очевидно их различие. К тому же нередки случаи самопредставления богов в зверином облике, самопредставления, которое только в момент максимального сличения показывает всю свою невозможность (бык-Зевс: в этом существе никто не станет различать первого от второго, бык и есть Зевс, а Зевс и есть бык; тем не менее, исходя из этого вовсе не поддавшись несоблазнительному соблазну всегда видеть в Зевсе быка, а в каждом быке — Зевса. В дальнейшем будем придерживаться именно такого перевода $\theta\eta\rho\acute{\iota}\omega\nu$ *зверем*.

Поскольку такое появление двух, в общем-то, различных пар (ничтожный / благородный; зверь / божество) в одном и том же контексте (находящийся вне полиса) довольно примечательно, необходимо сделать по этому поводу отступление для одной гипотезы. Перед этим лишь обратим внимание на то, что речь идет не о состоянии самодовления (автаркии) до государства (что присуще всем животным в той или иной мере), но о состоянии отделения ($\epsilon\acute{\iota} \gamma\acute{\alpha}\rho \mu\acute{\iota} \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\kappa\eta\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma \chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$) *после* государства, т. е. об *отделении* от чего-то (*различении* с чем-то), которое — по вполне понятным причинам — не может предшествовать тому, от чего оно осуществляется.

2. Связь аполитической пары зверь/бог с речью

Выводя в «Метафизике» (книга Г, гл.4-8) то, что в логике получает впоследствии именование закона противоречия в выступлении против софистов (и некоторых философов), Аристотель задает ряд правил, касающихся речи. Первое из них, служащее аксиомой для того, чтобы речь была речью, гласит:

«...но [он должен согласиться], что в свои слова он, во всяком случае, вкладывает ($\sigma\pi\alpha\iota\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$) какое-то значение — и для себя, и для другого; это ведь необходимо, если только он высказывает что-нибудь, так или иначе такой человек не может рассуждать ни сам с собой, ни с [кем-либо] другим» [1006a, 22-24].

Здесь Аристотелем постулируется в качестве возможности речи быть речью ее связь со значением. Далее Аристотель вводит требование определенности этого самого, введенного первой аксиомой, значения:

«То, что слово означает что-нибудь одно, я хочу сказать, что если у слова “человек” будет то значение, которое я указал (т. е. животное двуногое), тогда у всего, к чему приложимо понятие “человек” сущность бытия человеком будет именно в этом (при этом не играет никакой роли также, если кто скажет, что [то или другое] слово имеет несколько значений, только бы их было определенное число: в таком случае для каждого понятия можно было бы установить особое имя; так [обстояло бы, например, дело], если бы кто сказал, что слово “человек” имеет не одно значение, а несколько, причем одному из них соответствовало бы одно понятие двуногое животное, а кроме того, имелось бы и несколько других понятий, число которых было бы, однако же, определено: ведь тогда для каждого понятия можно было бы установить особое имя» [*Метаф.*, 1005a 32 – 1005b 5].

То есть значение должно быть определенным; многозначность несколько не отрицается, если только это *многозначность*, а не *многозначность*, иначе говоря, если это неопределенность по определенному количеству

определенных значений, а не неопределимость определенности значений понятия:

«Если же это было бы не так, но было заявлено, что у слова неопределенное количество значений, в таком случае речь, очевидно, не была бы возможна; в самом деле, иметь не одно значение — это значит не иметь ни одного значения; если же у слов нет [определенных] значений, тогда утрачена всякая возможность рассуждать друг с другом, а в действительности — и с самим собой; ибо невозможно ничего мыслить, если не мыслишь [каждый раз] что-нибудь одно; а если мыслить возможно, тогда для этого предмета [мысли] [всегда] можно будет установить одно имя» [Метаф., 1006b 5-12]³.

Расстановка декораций завершается итоговой формулировкой второй аксиомы требований к речи:

«Итак, признаем, что слово, как это было сказано вначале, имеет то или другое значение и при этом [только] одно» [Метаф., 1006b 12].

(Обратим внимание на довольно очевидную для Аристотеля вещь, положение, которое всячески подразумевается и без труда может быть показано на примере даже цитируемого выше текста: *мыслить и высказывать мыслимое — одно и то же*; именно речь в разговоре служит тем, что удостоверяет мысль и то, что мысль вообще существует⁴; то, что не может быть высказано в качестве мысли, не мыслимо ни для других, ни для самого себя).

Если же кто-нибудь будет удерживать противоречие в собственной речи, то, при соблюдении двух вышеприведенных аксиом, у нас только один способ справиться с этим случаем: перейти с онтологического утверждения на грамматическую игру слов, речевую игру. Человек уже не высказывается о бытии и о существующем, но лишь говорит попусту. Для Аристотеля это означает, что он «никаких разговоров не ведет»:

«Вообще люди, выставляющие это положение [утверждающие возможность противоречия], уничтожают сущность и суть бытия» [Метаф., 1007a 20-21].

Под уничтожением сущности и сути бытия имеется в виду уничтожение возможности онтологической речи как речи, *высказывающейся о бытии*, или речи, *высказывающей бытие* (ниже мы увидим, что Платон говорит о назывании вещей как о «распределении сущностей» вещей). В этом смысле мы находимся уже в мире значений без означаемого:

«А потому людям, стоящим на такой точке зрения, необходимо утверждать, что ни для одной вещи не будет существовать понятия, которое обозначало бы ее как сущность, но что все существует [только] случайным образом... Но если обо всем говорится как о случайном бытии в другом, то не будет существовать никакой первоосновы, раз случайное свойство всегда обозначает собою определение, выска-

³ К этой лаконичной формулировке («иметь не одно значение — это значит не иметь ни одного значения») Александр Афродисийский добавляет следующий комментарий: «То, что не имеет одного значения и притом — некоторого определенно-го значения, с самого начала ничего не обозначает» [Alex. Comm., 234, 21].

⁴ Здесь позволим себе сослаться на упоминаемую Пьером Адо античную практику разговоров вслух, произносимых в одиночестве.

зываемое о некотором подлежащем. Приходится, значит, идти в бесконечность» [Метаф., 1007a 29-35].

Под первоосновой имеется в виду необходимая для возможного высказывания о существующем *связь* слова со своим *значением*, которое само *словом не является*.

В конечном итоге, мы получаем человека, который употребляет слова, не то что не имеющие никакого значения, но слова, значение которых не выходит за пределы слов, т. е. значения которых являются *исключительно* словами.

«Поэтому слова таких людей относятся к тому, что неопределенно [само по себе], и, думая говорить о существующем, они говорят о несуществующем; ибо неопределенное — это то, что существует [только] в возможности и не существует в действительности» [Метаф., 1007b 28-29].

Речь, не выходящая в своем значении за собственные пределы, является неопределенной лишь с позиции того, кто собирается говорить о существующем, т. е. с позиции *онтологической*. Такая речь не существует как онтологическая, но существует как *возможность* оной. Говорящий в пределах такой неопределенной речи с равным успехом может, в итоге, высказаться о существующем, равно как и умолчать о нем. В любом случае, с позиции разговора, такая позиция неопределенности в речи недопустима. Всякая речь между людьми постулируется как речь, высказывающаяся о существующем, т. е. как имеющая значение, связанное с тем, что выходит за пределы речи. Такая речь в более собственном для нее смысле может быть с равным успехом названа как *онтологической* (в пределах «Метафизики»), так и *политической* речью — в той мере, в какой *мыслить* проверяется *высказывать понятное*, а последнее, в свою очередь, единственно *состоятельной беседой* или *диалогом*.

За пределами такой речи оказывается два рода людей (существ). Первые — это те, кто не разделяют вышеприведенных аксиом, благодаря которым речь становится речью, т. е. те, кто не связывают высказываемое со *значением речи*, что вовсе не значит, что они вообще ничего не значат; то, что они выражают, не является тем, что речью выразимо; это выразимо лишь *голосом* (см. ниже). Они находятся в пределах речи, которая *только звучит* (или — в случае написания — *выглядит*) как речь, не имея при этом собственно речевого значения. Критерием для собственно речи является, с одной стороны, то, что существует как *собственно речевое значение*. Вторые — это те, кто высказывают значащую речь, но значение которой не распространяется за пределы самого высказываемого этой речью⁵. Они находятся в пределах речевых значений, лишены права на онтологическое высказывание о том, что существует. Критерием речи, с другой стороны, является то, что выходит *за собственно речевые пределы*. И первые, и

⁵ Барбара Кассен, рассматривая в своей работе «Эффект софистики» данную типологию у Аристотеля, говорит об «означающем без значения (омонимии)» и «значении без денотата (вымысле)» соответственно (Кассен Б. Эффект софистики. С. 138). Мы не можем согласиться с подобным упрощением ситуации, поскольку нет ника-

вторые находятся за пределами возможного разговора с ними, вне общения, поскольку они обитают — каждый на свой манер — в своей неопределенности, в то время как политическая речь и онтологическая мысль о существующем должны быть с необходимостью определенными, содержащими в себе как собственно речевое, так и выходящее за собственно речевое значения; только их соответствие делает речь определенной и, истинной или ложной. Определенность здесь выступает критерием, одаряющим допуском к понятности, а также к возможным истине и лжи.

Теперь выскажем свое предположение, заключающееся в том, что, с одной стороны, звери и, с другой стороны, боги (ничтожные и благородные) для человека в полисе неразличимы так же, как с позиции политической речи неразличима неопределенность тех, кто высказывает речь, лишь по звучанию являющуюся таковой и не имеющую никаких собственно речевых значений вообще, и тех, кто высказывает речь, значение которой не покидает ее собственных пределов, а потому могущую содержать все, что угодно, — соответственно. Могущество бога и ничтожная дикость зверя сливаются в политической неспособности различать два рода неопределенности. Это позволяет ставить ничтожное и благородное, зверя и божество рядом как неразличимых в своей запредельной по отношению к полису внаходимости.

Кроме того, мы можем приписывать крикам животного какие угодно речевые значения — но не потому, что они там содержатся, а потому, что их там нет вообще. В то же самое время, в своей речи о зверях и богах мы можем измышлять все, что угодно (во времена Аристотеля именно таким уже стало отношение к мифу), сказание о зверях-богах может содержать в себе все, что угодно, что вовсе не означает, что оно лишено какого-либо значения — просто его значение за пределы самого сказания не распространяется потому, что зверей-богов, вообще-то, не существует⁶ — по меньшей мере в том, что касается бесед политических животных⁷.

Тем самым кажется, будто Аристотель, по крайней мере в этом контексте, не оставляет никакого места для истины ни в мире животном, ни в мире зверином-божественном или, что то же, ни в мире животного, ни в мире

кого основания говорить о значении без денотата там, где денотатом является не реализуемая в этом конкретном высказывании возможность высказать что-либо определенное; точнее говоря, денотат второго случая находится в пределах речи, не покидая его, но это не значит, что он вовсе отсутствует. Точно так же нет оснований для того, чтобы заключать об «означающем без значения», поскольку животный крик (см. ниже) имеет значение, которое, тем не менее, никак не может помочь ни в онтологическом размышлении, ни в политической речи, поскольку не имеет собственно речевого значения.

⁶ Поль Вен, ученик Мишеля Фуко, в своей работе «Греки и мифология» задается вопросом: «Как возможно верить наполовину или верить в несовместимые вещи?» Мы не будем касаться сейчас вопроса мифологии, поскольку он выходит за пределы как этого исследования, так и за пределы нашей компетенции.

⁷ Впрочем, позже выяснится, что нет богов и зверей даже по отдельности; место первых вакантно (хотя и постоянно оспаривается кем угодно), а на месте последних — биологи с животными.

ничтожного, ни в мире благородного. Здесь — во всеобщей возможности — все равно друг другу, в то время как в отношении вещей — которое нужно еще суметь занять — эти вещи вообще-то различаются:

«И, если говорить, производя разделение, неправильно, [значит] как то, так и другое не высказывается, и [вообще] [в этом случае] ничего не существует, (а между тем то, чего нет, как могло бы оно произнести что-нибудь или начать идти?); кроме того, все было бы тогда единым, как сказано уже и раньше, и одним и тем же будет и человек, и триера, и то, что им противоречит» [1008a 21-26].

Здесь-то как раз и становятся *равными друг другу* человек, бог и все остальное — на поле неразличимого низкого-благородного, т. е. там, где речь в своем значении уже не покидает собственных пределов. Там же, где речь еще не имеет речевых значений вообще, т. е. в случае простого пустого звучания, человек, бог и триера не равны друг другу, но *безразличны* по отношению друг к другу. В этом смысле животный уровень *доразлично* неопределенен, а зверский-божественный — *переразлично* неопределенен, в то время как животное политическое, человек полиса, равным образом *безразличен* ко всевозможным *до* и *пере*, усматривая вне полиса одну лишь неопределенность. Покинуть поле неразличимого низкого — благородного — это значит *вернуться* в полис, а не впервые войти в него.

Аристотель более всего опасается именно той речи, которая переросла различие, речи божественной или же речи благородного; именно против нее он фактически выступает заклинанием со стороны вещей, наводя морок вещей на собственно речевые значения:

«Действительно, почему такой человек идет в Мегару, а не остается в покое, когда он думает [туда] идти? И почему он прямо утром не направляется в колодезь или в пропасть, если случится, но очевидным образом проявляет осторожность, так что, следовательно, не в одинаковой мере он считает падение туда неблагоприятным [для себя] и благоприятным? Поэтому ясно, что одно он признает лучшим [для себя], а другое — нет» [1008b 13-17].

Однако вывод, который делает в последнем из приведенных предложений Аристотель, не совсем оправдан. Точнее, чтобы этот вывод был верен, необходимо предполагать, что обращение с вещами у человека напрямую связано с обращением с мыслями и словами, тогда, соответственно, остерегающийся в обращении с вещами вынужден быть *последовательным* и точно таким же образом остерегаться в обращении со словами и мыслями. Это, в свою очередь, предполагает, что ситуация непосредственности была бы *онтологически* невозможна; тем не менее она возможна и весьма раздражает Аристотеля; в своем раздражении он доходит до того, что называет такого человека растением [1008b 11]. А если онтологически невозможное возможно, то следовало бы признать, что *требование онтологической невозможности — не более чем речевой оборот*, а также то, что если нарушение этого речевого оборота возможно *на деле* и одновременно *на словах*, то необходима *иная* онтология, в которой возможно независимое сосуществование речи и действия; однако любая такая онтология делает невозможной саму себя, поскольку каждое ее высказывание на самом деле ничего не высказывает о деле, но всегда

остаётся в собственно речевых значениях. Этого Аристотель допустить не мог, наводя против подобной возможности — вероятно, им без труда распознанной — морок вещей или то, что выглядит таковым, ибо по сути дела речь идет о мороке *политическом*. В качестве должествования здесь постулируется онтологическое тождество между словами и вещами, в то время как сами вещи такого тождества дать не могут; более того, обстоятельства среди вещей зачастую делают это тождество просто невозможным или вовсе бессмысленным. Итак, аксиома, делающая возможными две предыдущие, — это требование синхронной последовательности в отношении вещей и в отношении речи. О ней Аристотель ничего не говорит вообще; более того, как мы увидим далее, эта аксиома является само собой разумеющейся не только для Стагирита, но и для Платона. Разрыв с ней сможет осуществить только Ницше.

Таким образом, если верно наше предположение о двух видах существ, живущих вне полиса благодаря своей автаркии, а не по природе, полис является единственным местом, которое связано с вещами так, что эта связь может быть *истиной*⁸. Тем самым, онтологически только эта связь и может быть *истинной*. Кроме того, это онтологическое истинное место определяется как *проводящее различия* — и это притом, что во внеполисное безразличие различены как животные, так и звери-боги.

Но из сказанного вовсе не следует, что все вне полиса — ложь, или же: в числе прочего за полисом также и ложь. Истина и ложь селятся лишь в *отношении* слов и вещей; вне полиса нет слов — и потому ложь там невозможна; там вообще нет подобного (полисного, т. е. политического) отношения (слов и вещей), а потому и истина там также невозможна. В полисе, в первую очередь, проводится различие не между истиной и ложью, но между словами и вещами, причем единственным орудием для этого проведения различий является сама речь: *различие между вещами и словами (политически) проводится на словах*. Можно сказать, что там, где присутствует речь, там обязательно можно говорить либо о лжи, либо об истине (этакая «речевая» формулировка аристотелевского закона противоречия), но там, где нет речи, нет ни истины, ни лжи. *Все там — вещи*. И даже того, что только *что* сказано, там не существует — в той мере, в какой это только *что сказано*.

⁸ Именно поэтому апелляция к вещам здесь у Аристотеля *сугубо* политическая.

The discourse in the polis

M. Bogatov

The article renewal poses the issue about men definition as political animal that to originate in Aristotle's "Politics". In this article exposure the possible comprehension the man by way of environment of two species beings — gods and beaests are made. In this connection make a demonstrarion the particular status the being at polis as at place of discourse's presence.

Key words: discourse, polis, gods, politic, presence of discourse, ontology of discourse, dialogue.