

Н.В. Столбова

## ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС СМЫСЛОВ В ПОСТХАЙДЕГГЕРИАНСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ И ЕГО РОЛЬ В ПРОСТРАНСТВЕ ДУХОВНОГО

Анализируется вопрос об онтологическом статусе общих смыслов в постхайдеггерианской герменевтике на примере дискуссии Х. Гадамера и Ж. Дерриды. Как результат, показаны следствия дискуссии по рассматриваемому вопросу и зафиксированы попытки преодоления возникших противоречий в современных исследованиях.

Ключевые слова: *герменевтика, онтологический статус смысла, «сверхсмысл», натурализм, конвенционализм, субъективизм, историчность, традиция, деконструкция, метафизика.*

Представим себе ситуацию: человек поскользнулся на банановой кожуре и упал. Осмыслить это происшествие можно совершенно по-разному. Это может быть знак свыше, нелепая случайность или специально разыгранная сценка из фильма с участием Чарли Чаплина. И какой смысл увидит в этом событии интерпретатор – непонятно. Не зря Ж.-П. Сартр настаивал на позиции человеческой свободы, в которой отдельное сознание, прошедшее через множество своеобразных ситуаций выбора, выстраивает логику жизни, недоступную сознанию, находящемуся в другой ситуационной системе выбора [1]. С этой точки зрения поиск смыслов по внешним проявлениям оказывается занятием любопытным, но бесперспективным.

Действительно, классическая герменевтика как учение о понимании (выявлении смыслов) постоянно критиковалась за субъективизм (подробнее об этом см. в моей статье [2]. – *Авт.*). Уже в платоновском «Кратиле» противостоят друг другу два подхода: натурализм (признающий наличие онтологической базы у имен) и конвенционализм (показывающий произвольность связи между именем и его значением): с одной стороны, этимологические изыскания дают некое приближение к пониманию, т.е. выступают реальным методом познания, но с другой – истинность толкования ставится под сомнение. Именно поэтому Платон сравнивает искусство толкования с поэтическим творчеством: ни то ни другое не ведет к мудрости, «ибо герменевт толкует чужую речь, выявляет ее смысл, однако сам не может знать, истинна толкуемая им речь или нет» [3. С. 6]. Попытки средневековой экзегетики решить поставленную Платоном проблему через призму божественного также кажутся неубедительными с современных позиций. Субъект-объектный подход Ф. Шлейермахера, в свою очередь, хотя и выстраивает доста-

точно продуктивную диалектику части и целого (герменевтический круг), но не снимает вопросов о возможной «порочности» этого круга. Поэтому в отношении вопроса об онтологическом статусе смысла М. Хайдеггер совершил подлинную революцию, подменив проблему соотнесения исканий человека с объективным положением дел, на вопрос о том, что же это такое за существо, которое живет понимая. Существо, в самом существовании которого (в подручных вещах, в присутствии других) открываются смыслы. Позднее Х. Гадамер написал: «Факт, что любое свободное самоотношение к собственному бытию не может выйти из рамок фактичности этого бытия, – данный факт есть соль герменевтики фактичности» [4. С. 316]. Эти идеи Хайдеггера являются преодолением субъективизма и поворотным моментом в герменевтике, а именно в появлении герменевтики нового типа, особенности которой мы и будем анализировать в этой статье.

Стоит отметить, что основной «трагедией» хайдеггеровского подхода является, пожалуй, тот факт, что улавливание смыслов из структур повседневности может быть гипертрофировано развитым человеческим сознанием. В каждый момент нахождения при языке (и при бытии) человек может осуществить субстанциирование себя и мира, результатом которого будет создание метафизической конструкции, укорененной в сущем и выстроенной из сущего. В силу принятия определенных метафизических оснований происходит забвение бытия, и со временем созданная система может выхолащиваться, пока не потеряет всех связей с бытием. Эта негативная диалектика, в которой ни о каком снятии не может быть и речи, показывает, что метафизика непреодолима и выстроенные в ее рамках смыслы во времени теряют связки с фактичностью бытия, поэтому начинают носить субъективный характер. Они могут быть названы «сверхсмыслами», так как появились в результате гипертрофированного отдаления от фактичности бытия. Граница между смыслами и сверхсмыслами – это то, что, на наш взгляд, должно быть тщательно рационализировано. Но эта задача не может быть реализована только из хайдеггеровской онтогерменевтики: бытие М. Хайдеггера имеет мистическую окраску, человек должен прислушиваться к нему, чтобы услышать его зов. Соответственно, улавливание смыслов также феномен мистический, а вот конструирование сверхсмыслов – вполне прозаичный. Поэтому онтогерменевтика Хайдеггера нуждается в конкретизации, результатом которой должно стать снятие завесы таинственности с практик открытия смыслов. Что и было осуществлено Х. Гадамером.

Гадамер, с одной стороны, развивает учение Хайдеггера, но, с другой – четко обозначает своеобразие собственных задач: «Хайдеггер обращался к проблематике исторической герменевтики и критики лишь затем, чтобы, исходя из нее, раскрыть предструктуру понимания в онтологической перспективе. Мы же, напротив, рассматриваем вопрос о том, каким образом герменевтика, освободившись от онтологических затруднений, связанных с принятым наукой понятием объективности, может удовлетворить требованиям историчности понимания» [4. С. 317]. Историчность и традиция – два основных понятия гадамеровской

герменевтики, открывающие общность смыслов. Причем если, по Хайдеггеру, эти понятия стоит разводить, ведь традиция вообще может закрыть собой историчность (подробнее о соотношении историчности и традиции у Хайдеггера и Гадамера см. [5]), так как ее не волнует вопрос о происхождении, то Гадамер на этом внимание не акцентирует и даже, можно сказать, отождествляет эти понятия.

Обращение к указанной проблематике ставит Гадамера в оппозицию философам Нового времени, для которых было свойственно негативное отношение к традиции и историческому преданию. Традиция в своей сути предполагает ее принятие, основанное на вере в ее авторитет, а не на собственные рассуждения. А с позиций нововременного подхода между авторитетом и разумом существует неснимаемое противоречие: если мы что-то принимаем, то мы отказываемся от собственного мышления. Так, например, Декарт в «Рассуждении о методе» формулирует одно из правил морали, согласно которому, чтобы прожить жизнь счастливо, нужно соблюдать обычаи и законы своей страны, придерживаться принятой религии и руководствоваться принятыми почтенными и благоразумными людьми умеренными мнениями. Но при этом он поясняет, что собирается следовать традиции до тех пор, пока не будет в силах подвергнуть ее сомнению и на основе своего метода проверить ее истинность [6]. Следовательно, отношение к традиции у Декарта представлено двоякое: с одной стороны, она необходима как норма повседневности «для того, чтобы прожить счастливо», а с другой – является лишь нормой морали, а не практикой познания. К тому же в подходе Декарта присутствует вера в возможность освобождения от традиции, от любого авторитета в ходе методологически верной работы мышления. Интерпретацию Гадамера об отношении нововременной философии к традиции как форме авторитета можно выразить в каламбуре: «в эпоху Просвещения господствовал предрассудок против всяких предрассудков». В своих рассуждениях философ изменяет постановку вопроса и приходит к другим выводам: «Неужели действительно пребывать внутри традиции, исторического предания означает в первую очередь быть жертвой предрассудков и быть ограниченным в своей свободе? Разве всякое человеческое существование, в том числе и наисвободнейшее, не ограничено и не детерминировано самыми различными способами? Если последнее верно, то идея абсолютного разума вообще не входит в число возможностей исторического человечества. Разум существует для нас лишь как реальный исторический разум» [4. С. 328]. Соответственно, традицию нельзя исключать из познания в сфере морали, ей нужно руководствоваться в познании. Авторитет предполагает признание, которое необходимо заслужить, поэтому противоречие между авторитетом и разумом является мнимым. Никто не приобретает авторитет просто так: «Однако авторитет личности имеет своим последним основанием вовсе не акт подчинения и отречения от разума, но акт признания и осознания» [4. С. 332]. Таким образом, традиция является не только своеобразной формой авторитета, но и точкой пересечения истории и свободы.

Исходя из указанного положения можно говорить о смысловом горизонте традиции, к которому мы все сопричастны. И сопричастность эта выражается прежде всего, по Гадамеру, через язык: «весь этот процесс есть процесс языковой» [4. С. 446–447]. Понять смысл чего-либо можно только в непрерывности традиции, она является прежде всего коммуникативным партнером, с которым вступают в диалог, т.е. в ходе процесса понимания как исторического процесса интерпретатор встречается не только с интерпретируемым, но и с другими интерпретациями и интерпретаторами. Этот процесс осуществляется посредством языка, утверждает Гадамер, базируясь на идее онтологизации языка, предложенной поздним Хайдеггером: «Анализируя герменевтический феномен, мы, таким образом, сталкиваемся с универсальной функцией языка. Раскрывая свою языковую природу, сам герменевтический феномен получает универсальное значение» [4. С. 470]. Говоря о языке, Гадамер возвращается к платоновскому диалогу «Кратил», вновь поднимая вопрос об истинности понимания в связи с соотношением слов и вещей: представленные в диалоге теории являются экстремальными, что, собственно, и порождает неразрешенность вопроса об истинности понимания. Гадамер же, рассмотрев как конвенциализм, так и натурализм, приходит к выводу, что Платон «затемняет подлинную сущность языка» [4. С. 474], ведь если ограничиваться только сочетанием слова и вещи, то мы приходим к тому, что язык в равной степени может и приводить к пониманию, и уводить от него. Поэтому необходимо для решения вопроса об истинности понимания вывести эту проблему на новый уровень: признать, что «истина вещей лежит в речах, то есть, в конечном счете, в целостном мнении о вещах, а не в отдельных словах данного языка, вместе взятых» [4. С. 478]. Таким образом, Гадамер решает вопрос о преодолении дистанции между интерпретатором и интерпретируемым объектом исходя из самого языка. Здесь мы наблюдаем преемственность от Шлейермахера и Дильтея по отношению к предмету герменевтики (язык и языковые памятники), но далее Гадамер развивает свою мысль: «Понимание и интерпретация специфическим образом соотносены с языковым преданием. Но они возвышаются над этой соотношенностью не только потому, что все, в том числе и неязыковые, порождения человеческой культуры желают быть поняты так же, как и языковые, но – что принципиально важнее – еще и потому, что все по природе своей понятное должно быть доступно пониманию и интерпретации» [4. С. 470].

Но все же Гадамер уделяет основное внимание тем смыслам, которые проявляются в текстах: «В действительности письменность имеет для герменевтического феномена центральное значение постольку, поскольку в письменном тексте свобода от писца или автора, точно так же, как и от отдельного адресата, обретает свое подлинное бытие. То, что зафиксировано письменно, словно поднимается у нас на глазах в такую смысловую сферу, к которой в равной мере причастны все, умеющие писать» [4. С. 456]. Именно поэтому «в письменности язык обретает свою подлинную духовность» [4. С. 455]. Так, например, неграмотный человек относится изначально к написанному тексту как к истине, а не

как к мнению, он даже не предполагает иного. Ведь написанный текст дистанцируется от автора и адресата и обеспечивает длительность тех смыслов, которые в нем содержатся. На этом основании Гадамер критикует Платона, который отстаивал позицию о превосходстве устной речи над письменной на основании того, что «письменам» никто не может прийти на помощь, когда они становятся жертвой произвольного или непроизвольного непонимания» [4. С. 457]. Но если как софистика, так и диалектика присутствуют как в устной речи, так и в письменной, то в чем здесь спор? Являются ли тогда устная и письменная речь равными с точки зрения обнаружения смыслов как истин? Или же можно говорить о превосходстве одной над другой (как это обосновывают Платон и Гадамер)? С нашей точки зрения, устаревшими являются оба подхода. Действительно, и софистика, и диалектика возможны как в письменной речи, так и в устной, соответственно, и поиск общих смыслов с этой точки зрения выстраивается и там и там. Также Гадамер прав в том, что если нахождение смысла в устном разговоре требует постоянного воспроизводства этого разговора все новыми и новыми его участниками, то письменная форма передачи смыслов в большей степени отделена от автора и порождает самостоятельную сферу духовного, присоединение к которой осуществляется посредством владения языком. Но оба этих подхода одинаково ограничены в том плане, что они требуют от человека определенных практик присоединения к традиции либо посредством выявления и опровержения софистических умозаключений в устной речи и выхода к независимому от частного интереса знанию в противовес мнению, либо посредством чтения и интерпретации текстов. В этом случае закономерен вопрос о степени освоения человеком указанных культурных практик. Сейчас очень часто можно услышать в кругах интеллектуалов-гуманитариев тезис о «бестиализации» современного человека, аргументацией которого является тот факт, что люди читают все меньше и меньше (или даже вообще разучились это делать). Обоснование этому тезису предложил М. Маклюэн. С его точки зрения, коммуникативные технологии изменяют «формы опыта, мировоззрения и самовыражения» [7]. Письменность и книгопечатание совершили в свое время своеобразный культурный переворот, преобразовав когнитивные процессы, осуществляемые человеком и обществом. В современный же нам «электрический век» (или «постписьменную эпоху») «мы погружены в неразбериху и состояние неустойчивости, поскольку существуем одновременно в двух противоположных формах общества и опыта» [7]: книжная культура сменилась культурой экранной, на смену последовательному тексту пришел аудиовизуальный ряд (часто фрагментированный). Все эти интуиции делают подход Гадамера, мягко говоря, неактуальным. Конечно, идея письменной традиции, формирующей и передающей общие смыслы, сама по себе является очень заманчивой, но является актуальной только для книжной культуры. Сегодня же, в эпоху экранной культуры, приобщение к духовности, заключенной в написанном тексте, становится, можно сказать, роскошью и не может

выполнить возложенные на нее задачи выстраивания общих смыслов и их понимания.

Дополнительные трудности, с которыми столкнулся подход Гадамера, связаны с разногласиями с французскими философами. В 1981 году в Париже дискуссия Х. Гадамера и Ж. Дерриды стала, как отмечает В. Малахов, переломным моментом в континентальной философии [8]. Деррида обвинил герменевтику в метафизическом логоцентризме, указав, что она, во-первых, пытается увидеть в герменевтическом опыте некую основу для любого понимания и любого диалога (поиск основ – это метафизика); для понимания нужна воля (по Дерриде, «добрая воля к власти»); воля проявляет процесс понимания как сознательный (тем самым игнорируется сфера бессознательного) [9]. Гадамер был вынужден защищаться, он пишет, что не признает того, что, следуя за Хайдеггером, впадает в метафизику. Как раз наоборот, герменевтика работает не с наличным, а с бесконечным, поэтому в диалоге нет первого и последнего слова, он продолжается во времени, и в этом бесконечном процессе проявляются определенные смыслы. «Я не могу следовать Дерриде в том, что герменевтический опыт чего-либо должен иметь дело с метафизикой настоящего, – а именно в том, что это совсем особо касается живого диалога» [10. С. 244]. По Гадамеру, вопрос об особом языке метафизики вообще является мнимым: «Язык всегда есть только одно, которым мы говорим с другими и для других. Когда мы говорим на другом языке, как на нашем собственном, то, напротив, он является тем, чем говорится с Другим и в чем я должен услышать Другого» [10. С. 247].

Гадамер соглашается с Дерридой в том, что текст не зависит от автора и его полагания (тем самым сфера бессознательного учитывается), но при этом подчеркивает отличие по отношению к расшифровке текста. «Когда знаки рукописи не только расшифровываются и превращаются в звуки, но и когда текст становится говорящим, а это означает, что он модулирует и артикулирует, читается адекватно и с подчеркиванием смысла. Искусство письма – это я действительно должен сказать писателю не только уровня Деррида, состоит в том, что писатель так владеет миром знаков, образующих текст, что ему удается возвращение текста к языку» [10. С. 248], т.е. герменевтика работает со смыслами, а структурализм и постструктурализм только со знаками. По мнению Дерриды, вообще любой поиск неявного смысла – это метафизика; Гадамер же принципиально не может с этим согласиться.

Относительно вопроса о воле к пониманию изначально Гадамер исходит из положения Шлейермахера, которое может быть выражено следующей цитатой: «...непонимание возникает само собой, а понимания надо желать в каждой искомой точке» [11. С. 62]. В диалектическом варианте Шлейермахера, в котором герменевтика является субъект-объектным методом познания, действительно, воля к пониманию вполне логично интерпретируется метафизически. Но для Гадамера как представителя феноменологического направления желание понять – это открытость, попытка не утвердить свои претензии, в частности на власть,

а, наоборот, преодолеть свои предрассудки в диалоге с другими, поэтому ницшеанские интерпретации, которым следует в этом аспекте Деррида, здесь не уместны.

Таким образом, самым значимым вопросом в рассмотренной дискуссии является вопрос о соотношении знака и смысла, по отношению к которому герменевтика и деконструкция оказываются непримиримыми противниками. Хотя опять же деконструкция в этом отношении не до конца ясна: попытки «демонтировать» традицию и все зафиксированные смыслы в конечном итоге должны к чему-то привести. И тогда подход Дерриды либо очень рискованная и бессмысленная игра, как пишет М. Франк, «критика логоцентризма, ведущаяся французскими философами, не в силах предоставить общезначимых интересующих правил аргументации: если вы не претендуете на то, чтобы нечто утверждать, то вы не можете и ничего отрицать. Вместе с тем критика эта фатальна: ее логическое следствие радикальное невмешательство в ход событий.... Я считаю, что в результате устраняется сама возможность делать умозаключения о правомочности тех или иных притязаний на значимость» [12]; либо попытка в результате устранения всего «лишнего» увидеть то, что останется и не может уже быть подвергнуто деконструкции. Но тогда, как пишет Б.В. Марков, Дерриду тоже можно обвинить в метафизичности, так как он также ищет неявный смысл, только с помощью другого подхода [13]. В любом случае статус смысла у Дерриды изменяется и в лучшем случае ставится под сомнение. Концепция Гадамера является достаточно удобной в этом отношении: «Тем самым мы столкнулись с ядром проблемы, которая резонирует во всех герменевтических усилиях и которая, вероятно, лежит в основе неприязни Дерриды по отношению к моим теоретическим экспериментам. Если не в герменевтике при всех ее усилиях понять инаковость как инаковость, другого как другого, произведение искусства как порыв, разрушение как разрушение, непостижимость как непостижимое, то где еще взаимопонимание и согласие настолько допустимы?» [10. С. 249]. Если в традиции, в общем диалоге выстраиваются общие смыслы, онтологический статус которых обоснован, то деконструкция предполагает обратное. Традиция деконструируется, и на место смыслов приходят разнообразнейшие стратегии означений, равновероятные и равнозначные, – в этом тотальном релятивизме не получается найти никакой общности, наоборот, только единичное и уникальное (своеобразие той или иной волны означений) имеет место быть. Фактически вариант Дерриды – это погружение в тотальный кризис духовности и сопротивление любому диалогу.

Оба рассмотренных подхода имеют свои недостатки: Деррида погружает в квиетизм, Гадамер привязан к книжной культуре. Удивительно, что такие полярные концепции выросли из интерпретации философии Хайдеггера, но только Гадамер прочитал его в историко-герменевтическом ключе, а Деррида, через Ницше, в лингвистико-нигилистическом. Поэтому, с нашей точки зрения, для преодоления указанных проблем по отношению к статусу смыслов эти прочтения Хайдеггера являются недостаточными и не снимающими возникших в них

противоречий по отношению к рассматриваемой проблематике. Понимание смысла как того, что «кажет» бытие, уводит М. Хайдеггера в околорелигиозные манипуляции с языком и поэзией, в частности. Гадамер оказывается в плену книжной культуры, прорабатывая смыслы в непрерывности традиции. Подход Дерриды против логоцентризма и всяких смыслов приводит к релятивизму знака и значения.

Сегодня попытки исследователей решить вопрос об онтологическом статусе смыслов достаточно разнообразны. Продолжают и модернизируют идеи Гадамера и немецкой герменевтической школы Санкт-Петербургские исследователи [13], последователями Ж. Дерриды и М. Фуко развивается мысль о том, что любая «общегерменевтическая направленность может быть только редукцией к метафизическому» [14]; также есть попытки выстроить новую спекулятивную философию общих смыслов-истин на основе постхайдеггеровской событийной онтологии, например у А. Бадью [15], все это делает вопрос об онтологическом статусе смыслов в пространстве современной духовности как никогда актуальным.

### Список литературы

1. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319–344.
2. Столбова Н.В. Герменевтика как методология социально-гуманитарных наук: опыт и перспективы // Вестник ПГТУ. Культура. История. Философия. Право. – 2010. – № 2 (23). – С. 62–70.
3. Вольский А.Л. Фридрих Шлейермахер и его герменевтическая теория // Шлейермахер Ф. Герменевтика. – СПб.: Европейский дом, 2004. – С. 5–41.
4. Гадамер Х. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988.
5. Марков Б.В. Герменевтика Dasein и деструкция онтологии у Мартина Хайдеггера // Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. – СПб., 1999. – С. 10–33.
6. Декарт Р. Рассуждение о методе [Электронный ресурс]. – URL: // <http://psylib.ukrweb.net/books/dekar01/txt03.htm> (дата обращения: 4.12.2011).
7. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга: сотворение человека печатной культуры [Электронный ресурс]. – URL: // [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/makl/02.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/makl/02.php) (дата обращения: 3.07.2012).
8. Малахов В. Несостоявшийся диалог [Электронный ресурс]. – URL: <http://anthropology.rinet.ru/old/6/frank.htm> (дата обращения: 15.05.2012).
9. Derrida J. Three Questions to Hans Georg Gadamer // Dialogue and Deconstruction: The Hadamer – Derrida Encounter / ed. by D.P. Michelfelder, R.E. Palmer. – New-York: State University of New-York Press, 1989. – P. 52–57.



10. Гадамер Х. Деконструкция и герменевтика // Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. – СПб., 1999. – С. 243–254.

11. Шлейермахер Ф. Герменевтика. – СПб.: Европейский дом, 2004.

12. Франк М. Политические аспекты нового французского мышления [Электронный ресурс]. – URL: <http://anthropology.rinet.ru/old/6/frank.htm> (дата обращения: 16.05.2012).

13. Марков Б.В. От опыта сознания к опыту бытия // Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. – СПб., 1999. – С. 182–201.

14. Рязанов И.В. Современная и античная герменевтика: к проблеме исторической типологии // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2011. – Вып. 4 (8). – С. 4–10.

15. Badiou A. L'Être et l'Événement. – Paris: Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1988.

Получено 26.09.12

**N.V. Stolbova**

## **ONTOLOGICAL STATUS OF CONTENT IN POST HIDEggerIAN HERMENEUTICS AND ITS ROLE IN THE SPACE OF SPIRITUAL**

The problem of ontological status of common content in post Heideggerian hermeneutics is being analyzed on the example of H.Hadamer and J.Derrida discussion. As a result, the effect of the discussion on the problem considered has been shown. Also, the efforts of overcoming the appeared contradictions have been stated in the modern studies.

*Keywords: hermeneutics, ontological status of content, ultra content, naturalism, subjectivism, historicity, tradition, metaphysics, deconstruction, conventionalism.*