

ФИЛОСОФИЯ

УДК 11

В. Ф. Васильев

Проблема понимания: Э. Гуссерль и М. Хайдеггер

Статья посвящена одному из ключевых вопросов современной философии – проблеме понимания в ее феноменологическом и герменевтическом аспектах. Рассматриваются механизмы понимания, основанные на принципе тождества и принципе различия. Прояснение этого вопроса дает надежду на преодоление современного кризиса рациональности и построения онтологий неклассического типа. Статья содержит критику существующих подходов и предлагаются новые.

феноменология, герменевтика, понимание, Dasein, проблема субъекта.

*Мы знаем гораздо больше,
чем понимаем.*

А. Адлер

Как понять понимание? Этот вопрос вводит в логический круг, и в логике он неразрешим в таком же смысле (и по тем же основаниям), что и древний парадокс «Лжеца» [1]. Начало понимания – непонятное, удивление, как первым заметил еще Аристотель; но непонятная чуждость бездны ввергает и в ужас, добавляют свое наблюдение экзистенциалисты. Неопределенность, удивление, ужас – в них человек заново рождается в каждый свой «кризис возраста» (в момент рождения, в год, в 3, 7, 11–12, в юности, среднем возрасте, зрелости), сбрасывая с плеч то, что было целым миром. В таком экзистенциальном смысле *понимание есть схождение цельности человека и цельности мира* (та и другая цельность превосходит возможности логического описания).

Двойственностью и расколом мира обусловлен тот факт, что метафизика исследует проблему в двух основных подходах: в одном из них понимание предстает *феноменом субъективности*, в другом – *феноменом бытия*.

В первой схеме понимание есть *деятельность*, во второй – скорее, *отрешенное созерцание*. Первая схема классически реализована Э. Гуссерлем, вторая разработана М. Хайдеггером. В итоге сложились две фундаментальные парадигмы, с которыми приходится считаться каждому, кто имеет дело с парадоксами понимания, т. е. кто понимает всю парадоксальность и (логическую) неразрешимость ситуации.

Даже самые оригинальные («сумасшедшие») идеи концептуально тяготеют либо к феноменологическому редукционизму гуссерлевских «Логических исследований» (1900–1901), либо к Dasein-аналитике хайдеггеровского «Бытия и времени» (1927), играющих здесь роль парадигм. Что касается концепций, возникших за последние полвека, то они охватывают практически весь спектр возможных истолкований понимания – от методологических реконструкций П. Рикера, Д. Дэвидсона и Р. Рорти до интуиций отечественной «понимающей филологии» (философии языка) В. В. Бибикина, С. С. Аверинцева и В. Айрапетяна.

Добавим, что если идеи Э. Гуссерля и М. Хайдеггера (взаимно притягиваясь и отталкиваясь) стали двойным парадигмальным основанием новых исследований, то это могло произойти только потому, что у них имеется общий проблемный источник – кантовская «Критика чистого разума».

У Э. Гуссерля, равно как у И. Канта, сознание субстантивируется, оно – причина всего определенного, в то время как непосвященному в тайны метафизики все (законсообразно) определенное кажется отражением внешнего мира. Все же сознание не абсолютный конструктор, оно не в силах, например, встать над идеальными законами, которые им управляют. Объективность – важное слово в феноменологии. Если очистить сознание от иллюзий отражения, остаются феномены. Задача феномено-

логического метода – вскрывать (попутно разоблачая иллюзию естественной установки) феномены в каждом явлении. Если спросить феноменолога, а не являются ли опыт, потребности, вообще жизнь человека внешними ограничителями сознания, то ответ будет: да, это и есть действительные границы, но только внутренние, и они тоже органы сознания. Феноменология и означает описание вещей, принадлежащих нашему опыту (исходя из первичного опыта сознания, т. е. сознания как такового).

С точки зрения феноменолога, понимание есть смыслополагание, что означает придавание чему-либо статуса существования по признакам всеобщности и необходимости (Э. Гуссерль усиливает этот момент еще испытанием на прочность с помощью картезианского радикального сомнения). Главное отличие феноменологического представления от кантовского заключается не просто в интенциональной характеристике сознания (трансцендентальная аналитика И. Канта фактически ее уже зафиксировала), а в том, что Э. Гуссерль фундирует ее первичным опытом различения, в то время как И. Кант (как и вся классическая философия) исходит из тождества априорных (трансцендентальных) структур рассудка. Другое существенное отличие феноменологии: она без сожаления расстаётся с кантовской «вещью-в-себе», как излишней деталью.

Обратимся теперь к сильной стороне учения Э. Гуссерля. Критики (вспомним хотя бы Л. Шестова) обычно подмечают в гуссерлианстве апологию научного разума и сверхрационализм. Но именно феноменология глубоко и со всей очевидностью показала *принципиальную неполноту* любой научной теории. Об этом говорят и антиномии кантовского разума: всякое аподиктическое знание половинчато. В связи с этими идеями Э. Гуссерля (получившими первый импульс из математики) можно предположить, что открытый квантовой механикой принцип *«дополнительности»* обусловлен не столько свойствами материи, сколько феноменологическими свойствами сознания. Кстати, не подтверждают ли нашу гипотезу выводы В. Гейзенберга о том, что «в естествознании предметом исследования является уже не природа сама по себе, а природа, поскольку она подлечит человеческому вопрошанию» [2]?

По Гуссерлю, смыслообразующая деятельность сознания заключается в наделении предмета непредметным смыслом. Этот процесс «конституирования» включает в себя не только конструкцию, но (одновременно) и дескрипцию, которая не совместима с конструкцией, поскольку дескрипция

есть описание того, что есть. Как справедливо отмечает П. П. Гайденко, здесь противоречие: трансцендентальный субъект совершает «описание, которое предполагает существование предмета и в то же время впервые создает его» [3]. На путях феноменологии этот вопрос неразрешим. И он относится к реальной практике научного познания, философия лишь фиксирует в своих парадоксах принципиальную неполноту рациональных практик.

Современные последователи Э. Гуссерля видят решение проблемы в отказе от субстантивации любых структур и элементов сознания, опыта в любых его формах и т. п. Это достигается заменой принципа тождества (а значит, и принципа субстанции) на принцип различия (различения). Сознание тогда понимается как «опыт различий». Эту точку зрения последовательно проводит, например, В. И. Молчанов: «Понимание сознания как опыта различий дает возможность, во-первых, «сохранить сознание» как основную философскую проблему, во-вторых, избежать субстантивации сознания, ибо различие – это чистый непредметный опыт, который принципиально не может быть субстантивирован; сознание плюралистично и открыто по отношению ко всем видам опыта; и, в-третьих, выделить класс различий, который имеет непосредственное отношение к рефлексии. Эти различия (класс рефлексии) есть «часть» опыта сознания; первично они осуществляются неререфлексивно, но именно в них коренится возможность как рефлексии, так и методологии. Опыт рефлексии открыт и многообразен, он не замкнут на выявлении «окончательной структуры» субъекта, сознания, разума. Априоризм различий указывает более определенно и менее романтично, чем это имеет место у Гуссерля, на бесконечное многообразие философских проблем» [4].

Решается ли здесь задача десубстантивации сознания или десубстанциализации метафизики? На первый взгляд, да. Но вместе с тем возможен ли принцип субъекта без субстантивации субъекта? Очевидно, нет. С другой стороны, многие философские школы сегодня возлагают большие надежды на принцип различия. Видимо, надежды не лишены оснований, вопрос только в том, насколько универсален данный принцип.

Постмодернисты, например, пытаются отождествить принцип «различия» с деконструкцией языка, ослабив или устранив связь между знаком и значением, подход, имеющий, конечно, право на существование. Новейшая версия феноменологии, напротив, в обход языка возводит принцип разли-

чия в ранг фундаментальной структуры сознания. Думается, однако, что об успехе деконструктивизма или феноменологии можно будет говорить не раньше, чем мы получим ответ на следующие два вопроса: 1. Как возможна онтология, построенная на основаниях «различения»? 2. Как разрешить противоречие между «deskрипцией» и «конструкцией» (или, в случае с деконструктивизмом, между основоположениями: а) язык первичен, а мир есть текст; б) язык – орудие грамматики).

Возможна еще одна интерпретационная формула (принципа различия): *различие раньше тождества*. Ее следует понимать в экзистенциальном смысле (только в смысле не Ж. П. Сартра, а С. Кьеркегора). *Существование прежде сущности*. Данный подход многообещающ, и он действительно фундирует различие, но через бытие индивидуального (имеющего сверхлогический статус).

То, что феноменолог называет «сознанием», у И. Канта называется *рассудком*, но разница в том, что в феноменологии нет «отдушины», нет трансцендентных путей в безусловное, которые у Канта обеспечены *разумом*. *Разум*, помимо всего прочего, может встать в позицию внешнего наблюдателя к рассудку. Сам рассудок не способен на это ни при каких условиях, и, значит, своих границ он не знает. Такому «сознанию» чудится, что оно «открыто по отношению ко всем видам опыта», но это опасное заблуждение. Опасное потому, что оно закрыто к важнейшему из опытов – *духовному*. И если рассудок законодательствует в культуре (в идеологии ли, через прагматиков-технократов или просто через рынок – это не важно), то духовное оказывается вне закона.

Герменевтика избирает другой путь. В ней расколы преодолеваются союзом двух независимых стихий – *языка и бытия*. Уже «Герменевтика» Ф. Шлейермахера исходит из тотальности и бесконечной творящей мощи *языка*, а *бытие* не играет пока никакой особенной роли, за исключением подчеркнутой *цельности* смысла: «отдельное ... может быть понято, только исходя из целого» [5]. Истолкование понимается как искусство, вдохновенное бесконечной игрой смыслов: «задача истолкования является бесконечной, ибо то, что мы хотим понять в момент речи, является бесконечностью прошлого и будущего. Поэтому этот вид искусства также способен вызывать вдохновение, как и любой другой. Если какое-либо сочинение не вызывает вдохновения, оно не имеет значения для понимания» [6].

В герменевтике М. Хайдеггера главная ставка делается на бытие. Не абстрактное отвлеченное бытие, а «вот-бытие», присутствие, *Dasein*, в котором природа человека находится в тайном согласии с миром. *Понимание есть способ бытия человека*. Задача, говорит Хайдеггер в своих лекциях «Положение об основании», – спрашивать не об условиях мыслимости сущего (как утверждает феноменология), а вопрошать о человеческом бытии *Dasein* как условии понимания. Но М. Хайдеггер не отвергает и фундаментальную роль языка, связывая ее с бытием: «язык есть дом бытия». И что не менее существенно – «язык говорит» (идея, звучавшая уже у Ф. Шлейермахера). Язык говорит, и самосказывание языка наименее субъективно в поэзии, а сам поэтический язык первичен по отношению к любому другому, в т. ч. к рационально очищенным языкам. Живой естественный язык поэтичен и в том смысле, что это язык *различания* вещей самих по себе, неподвластных человеку и бытийствующих в мире. Эту тему М. Хайдеггер развивает в своем эссе «Язык».

Первичное бытие («чистое присутствие») занимает в философии М. Хайдеггера такое же место, как «абсолютная идея» в философии Г. Гегеля. Вторичная искусственная функция бытия как принцип «представленности» (в обособившемся круге сущего) функционально соответствует категории «духа» у Гегеля – того прогрессирующего «духа» или духа прогресса, который поставлен в обществе как наместник абсолютной идеи. В хайдеггеровской трактовке, однако, этот «дух» уже не является воплощением свободы, он рисуется автором «Бытия и времени» как железная мерная поступь технической цивилизации.

В герменевтике проблема понимания и есть проблема свободы. Она разворачивается на путях онтологии и одновременно на путях трансценденции. Ход понимания выводит за пределы сущего в открытость бытия; в идеале же понимание стремится к беспредпосылочности. Герменевтическая истина в таком случае есть то, что высвобождает дух человека из-под оков рассудочных «истин».

«Антихайдеггеровские» вопросы. В одном из своих интервью (журналу L'Express) автор *Dasein*-аналитики заявил: «Нужно мыслить Хайдеггера против Хайдеггера». Сегодня эта тема (критического разбора идей герменевтики) вызывает большой интерес, и, думается, за ней хорошая перспектива. Перечислим некоторые из нерешенных и наиболее острых проблем герменевтики.

К числу неясных мест герменевтики М. Хайдеггера относится, например, подмеченная П. Рикером методологическая невоспроизводимость описанного им акта понимания. В рациональных практиках воспроизводимость считается одним из важнейших достоинств, в то время как герменевтика, наоборот, рассматривает ее как ущербность. Уже Ф. Шлейермахер выдвигает в качестве основоположения, что *герменевтическая задача все время возникает заново*. Возражения П. Рикера сводятся к следующим пунктам: а) у М. Хайдеггера нет какой-либо определенной процедуры, нет способа истолкования текстов (как выражается сам П. Рикер, нет «органа для экзегезы»), есть только фактические образцы истолкования; б) в хайдеггеровской герменевтике нет критерия для того, чтобы «уладить спор между соперничающими между собой интерпретациями»; в) эта герменевтика пытается «отделить истину, свойственную пониманию, от метода, свойственного дисциплинам, исходящим от истолкования», что, по сути дела, выводит ее за рамки строгой науки [7]. «Хайдеггер, – заключает П. Рикер, – не хотел анализировать никакую отдельную проблему, касающуюся понимания того или иного сущего, он хотел перевоспитать наш глаз и переориентировать наш взгляд» [8]. На последнее замечание возможно то возражение, что свою проблему М. Хайдеггер ставил и видел несколько иначе, чем конкретная историческая герменевтика. Однако последняя вправе требовать от «чисто» метафизического исследования конкретных рекомендаций.

Со своей стороны Ж. П. Сартр указывает на другую проблему Dasein-аналитики – концептуальную разорванность бытия и сознания. В частности,

он пишет: «Dasein, лишенное вначале измерения сознания, никогда не сможет вновь обрести его. <...> По правде говоря, нужно исходить из cogito, но о нем можно сказать, пародируя известную формулу, что оно ведет ко всему при условии выхода из него» [9]. Позиция Ж. П. Сартра по-своему логична, поскольку, определив существо человека как *деятельность*, он соответственно определяет существо сознания как рассудочную деятельность.

Подводя итог сказанному, заметим, что две фундаментальные концепции понимания воплощают собой раскол поэзии духа и прозы жизни – раскол такой же древний, как и сама цивилизация. Корни его глубже любой метафизики.

Примечания

1. Расселовское решение парадокса «Лжеца», как известно, запрещает оборачивать тезис на самое себя. Однако попытка понять понимание так же естественна, как познание процесса познания.
2. Гейзенберг В. Картина природы в современной физике // Гейзенберг В. Избранные философские работы. СПб., 2006. С. 230.
3. Гайденко П. П. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции // Современный экзистенциализм. М., 1966. С. 93.
4. Молчанов В. И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004. С. 70.
5. Шлейермахер Ф. Д. Е. Герменевтика. URL: <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia2/schleiermacher.htm>.
6. Там же.
7. См.: Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 14, 15.
8. Там же. С. 14.
9. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 106.

A key question of modern philosophy is examined in the paper; this being a problem of understanding in its phenomenological and hermeneutical aspects. The mechanisms of understanding based on principles of equivalence and difference are considered. Understanding of this question makes it possible to overcome the modern crisis of rationality and to develop the ontology of non-classical type. The paper contains a critic of existent approaches and suggests several new ones.

Phenomenology, hermeneutics, understanding, Dasein, problem of subject.