

Герменевтика и деконструкция

Б. В. Марков

*Санкт-Петербургский государственный университет,
кафедра философской антропологии факультета философии и политологии.
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5, факультет философии и политологии*

В статье рассматривается эволюция концепта «понимания» в философских системах Г.Г. Гадамера, М. Хайдеггера и Ж. Деррида. Автор акцентирует важность «понимания» для исследования проблемы коммуникации и анализа властных отношений, показывая трансформации философии в жоху господства масс-медиа.

Имманентная герменевтика Хайдеггера

Ни у кого не вызывает возражений признание глубокой трансформации традиционной онтологии и гносеологии у Хайдеггера. Столь же убедительны его аргументы против универсализации антропологической, аксиологической, критико-идеологической и даже герменевтической установок в философии. Но столь же поразительно, что представители любых направлений легко интерпретируют Хайдеггера на свой манер. Не означает ли это, что его проект философии каким то образом выходит за рамки традиционных философских оппозиций? Поэтому отыскать следы присутствия трансцендентальной установки — это сделать половину дела. Другая часть философской работы должна состоять в том, чтобы показать глубокую трансформацию этого понятия у Хайдеггера.

Ж. Деррида, расценивал Хайдеггера как представителя онто-теологии. Он аргументировал свою оценку тем, что указывал следы метафизики присутствия в сочинениях Хайдеггера. Но совпадает ли хайдеггеровское *Dasein* с *Prasenz* Деррида? Так и с трансцендентализмом: совпадают ли понимания этой философской позиции у критиков и Хайдеггера? Конечно, в критику предшественников всегда вкрадываются современные понятия, ибо только так и можно найти противоречия. Но вряд ли корректно считать эти противоречия внутренними, характеризующими непоследовательность мыслителя.

Думается, что квалификация хайдеггеровской фундаментальной онтологии как трансцендентализма, является, по меньшей мере, спорной. Некоторые авторы полагают, что место трансцендентального субъекта занимает априорно-онтологически истолкованное понятие заботы. Однако этот аргумент представляется поверхностным. На самом деле «трансцендентализм» и «априоризм» у Хайдеггера принципиально иной, чем у Канта. Их отождествлением грешат многие критики. В какой-то мере этому дал повод сам Хайдеггер своей работой «Кант и проблемы метафизики». В ней он слишком сильно модернизировал Канта. Что касается трансцендентализма и априоризма Хайдеггера, то он является характеристикой не сознания, а бытия, точнее *Dasein*. Именно в его структуре заложены те структуры, которые определяют сознание. Отсюда вместо трансцендентальной философии Хайдеггер использует название фундаментальной онтологии.

У Хайдеггера изменилось определение не только познания, но и бытия: это не сущее и не предмет, а то, что «кажет» их. Бытие — это способ данности: не «что», а «как». Здесь произошло поразительное сращивание теории познания (феноменологии) с онтологией. Бытие предстает как бытие-понимание (Dasein). Категориальному освоению бытия Хайдеггер противопоставил «экзистенциальное». Вместо субъекта — Dasein, вместо мышления — страх, забота, бытие к смерти. Этим «состояниям» нельзя приписать модальностей рефлексии. Тем не менее, философия вынуждена как-то рефлексировать по их поводу. Не получается ли, что мы не можем избавиться от метафизики, что философия умирает только вместе с нами. Кстати, поздний Хайдеггер уже не призывал к преодолению метафизики, а считал, что ее надо предоставить самой себе.

Возможно, для понимания происхождения термина «трансценденция» следует обратиться к богословию. В христианской теологии господствуют метафизические понятия, и поиск истины происходит на основе конверсии бытия и ничто, или как стремление преодолеть феноменальную смерть на основе жизни в истине. Бог Августина — это истина, а истина — это субстанция. Так происходит возвращение к греческой метафизике. Отдельный субъект, как нечто отпавшее от субстанции, может спастись лишь через возвращение к существенному и подлинному. Для обоснования возможности этого используется латинский термин «трансценденция», игравший центральную роль в культуре Европы. Именно на его основе доказывалась возможность перехода от ничто к бытию. Августин находит Бога в своей душе. Имеет место возвышение субъекта к субстанции и нисхождение ее к субъекту. Человеческий дух постигает универсум благодаря исследованию своего внутреннего мира — души.

Все признают отличие трансцендентального субъекта от Dasein. То, что это не субъект-наблюдатель и не субъект-господин — это понятно. Но кто же он, этот «кто»? Хайдеггер предупреждал: это не «я сам». Во-первых, для него характерно бытие-в-мире, что означает открытость миру (животное вписано в окружающую среду, а человек — это просвет бытия). Dasein — не субстанция-субъект, а участник, свидетель, знак бытия. Ему присуща пассивность: он ждет знаков бытия и принимает их в себя, как кит принял Иону в свое чрево. Отсюда страх, боль, забота — это не активные действия, направленные на преобразование мира, а то, что проникает и захватывает нас целиком. Для обозначения этого Хайдеггер ввел искусственное слово Insein, которое еще не поддается адекватному переводу на другие языки. Что, собственно, значит это «в...», присутствующее в выражении «бытие-в-...». Оно намекает на какую-то интимную близость человека и бытия, или на замкнутость в своем собственном внутреннем мире?

Большинство исследователей интерпретируют позицию Хайдеггера на когнитивистский манер, считают, что речь идет о понятности бытия в форме страха, заботы, расположения. Но годится ли аппарат трансцендентальной философии для понимания тех знаков бытия, на которые указал Хайдеггер? Хайдеггеровская онтология — это прежде всего критика трансцендентализма. Правда, некоторые полагают, что хотя Хайдеггер отказался от трансцендентальной философии, тем не менее, его мышление остается трансцендентальным. Во-первых, Хайдеггер дистанцировался от естественной и научной установки; во-вторых, он указывал на условия возможности такого рода познания. Конечно, фундаментальная онтология есть нечто совершенно новое по сравнению с известными формами трансцендентальной рефлексии, ибо ее основание — не знание, а само бытие.

Если Хайдеггер понял несостоятельность и опасность представления о том, что познание протекает внутри сферы сознания, т.е. преодолел позицию имманентности, то должен был отказаться и от трансценденции. Бытие не где-то там далеко, оно ближе мне, чем я сам. Но Хайдеггер говорил, что самое далекое — это ближайшее. Означает ли это возвращение трансценденции? Невозможно приблизиться к ближайшему путем познания: мы дистанцируемся от него, чтобы сделать его предметом рефлексии. Отстранение от ближайшего, его трансцендирование — это не ошибка, а род того, что Маркс называл отчуждением. Условием познания ближайшего является деструкция субъектно-объектной установки, на основе которой построен язык, и создание такого языка, который способен описать отношения интимной близости. Хайдеггер — философ интимной близости, а не трансцендентальной далёкости.

Хайдеггер писал: «"Бытие" — это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие — это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким»¹. Эти темные, не имеющие аналога в мировой философской литературе слова вряд ли подлежат адекватному пониманию. Хайдеггер ведет речь о пространстве не в геометрическом, не в физическом и даже не в философском смысле. Для характеристики места он пользуется метафорой *области*, определяя ее как собрание вещей в их взаимопринадлежности. Он «редуцирует» пространство к простору, месту, области. Отсюда возникают странности, которые обнаруживают условность физико-технического пространства. Не место располагается в пространстве, а наоборот, оно само разворачивается в игре мест определенной области. Кроме онтологической, возможна и антропологическая интерпретация этих слов. Определение пространства как открытости, экстаза, пребывания вблизи бытия дается в понятиях «дом», «родина», «ближайшее», «жительство-вание», которые являются знаками человеческой экзистенции.

Именно эти метафоры дома и жилища позволяют использовать онтологическую концепцию Хайдеггера в антропологии для решения вопроса о том, каким образом до-человеческое живое существо осело между пост-обезьяной и до-человеком. Используя хайдеггеровские метафоры, можно ответить, что это произошло благодаря открытию места формирования человека. Из-за своей антиантропологической позиции Хайдеггеру не удалось раскрыть подлинный смысл заботы, которая по своей сути является заботой о месте, доме своего обитания. Чтобы обеспечить свое существование, человек вынужден заботиться не только о себе, но и о своем панцире — культуре, технике, этосе своей группы. Мы должны были становиться озабоченными животными, т.е. беречь, копить и откладывать на будущее, чтобы гарантировать свою природную недостаточность. Человек начинает жить в нескольких измерениях и преодолевает врожденную беззаботность животного.

Философская герменевтика

Хайдеггеровское углубление категории понимания до *экзистенциала*, т.е. до основополагающего определения бытия, оказалось толчком, который побудил Гадамера к критическому преодолению вопроса о методе гуманитарных наук. Понятие герменевтического круга по большому счету указывает на структуру *бытия-в-мире*.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. В.В. Бибихина. Харьков. 2003. С. 202.

которую Хайдеггер положил в основу своей *фундаментальной онтологии*. Основной вопрос философской герменевтики: что значит понимание, и как оно достигается на фундаментальном уровне? Ответ Гадамера на этот вопрос состоит в том, что понимание есть «род круга» — повторяющаяся структура, где всякая новая интерпретация ссылается на предшествующее понимание и возвращается к нему. «Как возможно понимание — это такая проблема, которая предшествует всем осознанным отношениям субъективности и методологическим отношениям понимающих наук, со своими нормами и правилами», — писал он в предисловии ко второму изданию своей главной книги «Истина и метод» в 1975 году¹.

Гадамер сожалеет, что Хайдеггер перестал обращаться к понятию герменевтики, поскольку увидел, что таким образом не удастся пробить боевые порядки трансцендентальной рефлексии. Это побудило его искать собственный путь, на котором хайдеггеровский *разговор* о бытии, не сводимом к бытию сущего, можно бы было сделать достаточно убедительным. Это заставило его вернуться к истории классической герменевтики и внести в критику последней новые мотивы. Ничто не гарантирует мышлению беспроектного достижения окончательного результата, если только тот, кто мыслит, не доверяет языку, а значит, не допускает диалога с *другими* мыслящими и с мыслящими *по-другому*. Это означало одновременно и герменевтическую реконструкцию спекулятивной диалектики немецкого идеализма в искусство живого диалога, в котором осуществлялось движение платоновской мысли. По этим же причинам Гадамер в поиске структур понимания обратился в первую очередь не к опыту, который прорабатывается в науке, а к опыту искусства и истории. Произведение искусства говорит нам нечто таким образом, что сказанное им никогда не удастся исчерпать в понятии. То же самое относится и к опыту истории, отличительная особенность которого состоит в том, что мы находимся внутри происходящего, не зная, что с нами случается, и лишь оглядываясь назад понимаем, что случилось.

Диалогический характер языка преодолевает укорененность в субъективности субъекта, а также и интенции говорящего исключительно к смыслу понятий. То, что выходит наружу в разговоре, есть не просто чистая фиксация смысла, а постоянно трансформирующаяся попытка или, лучше сказать, постоянно повторяющееся искушение ввязаться во что-нибудь и связаться с кем-нибудь. Говорение в очень незначительной степени представляет собой простое классифицирование и предъявление наших суждений; оно, напротив, вводит эти суждения в игру — подвергает их сомнению так же, как и реплики, возражения другого.

То, что становится диалогическим опытом, не ограничивается сферой аргументов и контраргументов, в которой могли бы завершиться обмен и примирение слов любого спора. Гадамер хотел дистанцировать свою философскую герменевтику от методологических концепций гуманитарных наук. Он дискутирует не о каком-нибудь научном методе, а о продвижении (*hodos*) на такой уровень, который является, по его мнению, основополагающим для любых, в том числе и научных рассуждений². Гадамер писал: «Понимание можно мыслить не как действия субъективности, а

¹ Gadamer H. G. *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Tübingen. 1990. S. 17-18.

² Название книги «Истина и метод» поддерживает мнение, что герменевтика — это методология. Гадамер, вероятно, снял бы недоразумение, если бы сохранил первоначальное название «Основы философской герменевтики». Неудивительно, что для многих истолкователей Гадамера оставалось неяс-

как возвращение к традиции, в котором прошлое и настоящее постоянно содействуют друг другу. Это то, что должно проявиться в герменевтической теории, в которой слишком долго господствовала идея метода»¹.

Понимание герменевтики не как интерпретации, а как жизненно-практического участия в истории Гадамер воспринимает от Хайдеггера. Вместе с тем он пытается связать экзистенциальные акты с языком, и в этом он близок современным теориям речевого действия. Ссылаясь на старое понимание языка как «эргона» и «энергеи», Гадамер доказывает превосходство герменевтики над семантикой. Семантика, в которой язык определяется как знаковая система, сводит установление значения к соответствию высказывания объективному положению дел. Но тем самым она предполагает доязыковую данность действительности, с которой может сравниваться речь. Но как можно выйти за пределы языка? Даже если существуют недискурсивные практики, они недоступны для познания. Так возникает проблема связи языка с реальностью, мыслью, бессознательным. Герменевтический проект Гадамера включал эту проблему и разрешал её на основе единства исторического предания, жизненно-практического опыта, нравственного признания и текста. С одной стороны, указываются границы познания, а с другой — расширяются возможности понимания как особой формы постижения мира.

Слово не сводится к знаку, термину или понятию, а в силу связи с историческим опытом становится частью нашей памяти. Оно является не только носителем значения, но формой передачи опыта. Именно благодаря относительной нереклексивности языка говорящий заинтересован и захвачен предметом разговора. отождествление означающего и означаемого создает угрозу редукции к архаике или патологии, не различающим иллюзии и реальности. Но, как показывает Гадамер, рефлексия вовсе не освобождает человека от иллюзий. Она может стать помехой исторического понимания, ибо акт рефлексии есть не что иное, как освоение и присвоение чужого в форме понятия. Делая прошлое, далекое, чужое понятным, рефлексия видит в нем свое и, как правило, ошибается, осовременивает прошлое, рационализирует нерациональное. Как это происходит, можно наблюдать на примере этнографов, интерпретирующих магико-символические действия как некие первобытные, несовершенные познавательные акты. Точно так же мы относимся к многим внеинтеллектуальным феноменам нашей собственной культуры. Однако перевод многообразия духовных актов любви, веры, надежды, мотивов нравственных деяний в плоскость морального просвещения и поучения приводит к тому, что сегодня люди знают определения добра и зла, любви и ненависти, но не способны на поступок. Раскрытие связи речевого и неречевого действия, а точнее — их единства в языке. — и было одной из задач философской герменевтики Гадамера. Понимание характеризуется онтологической открытостью. Вопрошание и диалог ведутся с целью приобщения к сути дела. Их фундаментальное значение раскрывается в том, что в ходе разговора возникает общее проблемное поле, универсальный горизонт понимания или сам логос, который не принадлежит никому.

ным, в каком смысле он говорит собственно о методе. См.: Ricoeur P. *Hermeneutics & Human Sciences*. Cambridge. 1981. P. 43-62.

¹ Гадамер. Х.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 345.

Эта задача решалась путем углубления общепринятых представлений о языке. Оно осуществлялось, в частности, на основе истолкования разговора как некоего рода опыта. Опыт дает нечто такое, чего нельзя получить чисто теоретически и поэтому, стремясь теоретизировать опыт, наука искажает его. Это обстоятельство отмечалось и в методологии науки, которая пыталась раскрыть роль практических навыков и личного знания и умения. Действительно, распад традиционных форм жизни привел к тому, что дома, в семье, дети уже не получают практических умений и всему должны быть научены в школе. Постановка же такого рода образования предполагает реконструкцию сложного строения неявного знания, и в этом значительную помощь может оказать герменевтика.

Для Гадамера являются важными идеи об опыте и знании Аристотеля и Платона. Также его интересует феноменология духа Гегеля, ибо там опыт связан как с сомнением и поворотами сознания, так и с практическим отношением к миру. Гадамер исходит из того, что опыт всегда есть динамический и рефлексивный процесс, который воздействует на самого себя и на мир. Но он не хочет строить вслед за Гегелем спекулятивную теорию, чтобы конструировать опыт сознания. Он хочет остаться в рамках структур *Dasein* с всегда присущими ему конечными формами знания. В опыте важна открытость иному. Человек с богатым жизненным опытом лучше приспособлен к восприятию новых фактов. Опыт нельзя полностью контролировать, так как в нашей конечной жизни бывают случайности. Подлинный опыт, по Гадамеру, есть тот, в котором человек осознает свою конечность. Могущество и самоуверенность его планирующего рассудка находят здесь свою границу. Убежденность в том, что все можно переделать, что для всего есть время, что все так или иначе возвращается, оказывается простой видимостью.

Вслед за Аристотелем Гадамер понимает *фронезис* как модель для практического мышления и знания (в отличие от теоретической *эпистемы*). В противоположность техническому и особенно теоретическому практическое знание существенно связано с идентичностью знающего. Практическое знание затрагивает также этические вопросы индивидуальной и коллективной жизни. Согласно Гадамеру, здесь не может иметь места нейтральное отношение целей и средств. Знание в практической сфере приравнивается к пониманию: так как каждая ситуация и случай здесь единственны в своем роде, можно только дать общие правила для ориентации. *Фронезис* — такое суждение, которое нельзя суммировать в правило, отождествлять с рефлексивными суждениями в кантовских понятиях. По сути дела, в герменевтике Гадамера речь идет об упражнении в искусстве *фронезиса*, которое характеризуется повторяющейся и варьирующейся вместе с объектами и ситуациями структурой. Герменевтика не является ни техникой, ни теорией, а практикой понимания, где применяют, используют и формируют способности к суждению, этические намерения и любознательность.

Вместе с Хайдеггером Гадамер исходит из того, что в истории никогда невозможно идти назад. Любое свободное самоотношение к собственному бытию не выходит за рамки фактичности этого бытия, — данный факт есть соль герменевтики фактичности. Существованию непреодолимо предшествует то, что делает возможным и ограничивает его проекты. Гадамер не удовлетворен попыткой Дильтея конструировать связь между проявлениями жизни и их пониманием, чтобы отличать мир истории от каузального порядка природы. Хорошо осознавая радикальную условность нашего исторического понимания, Дильтей, тем не менее, не отказался от методиче-

ского требования объективности. Гадамер видит в этом проблематичное наследие мышления эпохи просвещения и спекулятивной философии. Для Дильтея осознание конечности не означало ни историчности сознания, ни его ограниченности. Скорее, оно свидетельствовало о способности жизни преодолевать своей энергией и деятельностью все преграды. Преодоление двусмысленности исторического мышления предполагает признание того факта, что мы не имеем возможности радикально дистанцироваться от нее. В действительности не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории. Для Гадамера многие формулировки идеалов Просвещения вроде автономии рациональной рефлексии сами являются фальшивыми предрассудками.

Гадамер проясняет некоторые вопросы, связанные с трудностями освоения традиции, когда пишет об историческом опыте и действенно-историческом сознании. Прежде всего, он спрашивает: что означает, что для понимания необходимо соотношение с традицией? И отвечает, что без нее нельзя правильно осмыслить герменевтический круг или диалектику части и целого, как его (круг) полагала ранняя герменевтика. Гадамер описывает круг понимания как историческую диалектику положений и предположений. Он является не методологическим, а онтологическим кругом между жизненной традицией и ее интерпретациями. В исполнении судьбы и повторении предания Гадамер делает ударение больше на сближении, чем на дистанцировании, больше на доверии, чем на сомнении, больше на непрерывности, чем на прерывности.

В противовес тем, кто считает условием постижения истории наличие какого-то подобия «машины времени», Гадамер полагает, что временная дистанция, скорее, предпосылка, чем препятствие для корректного исторического понимания. Временная дистанция исключает самый близкий и вредный предрассудок и фактически делает более легким понимание прошлого события. Во всяком случае, не следует разрушать эту дистанцию методами исторического исследования. Историк не должен обманывать себя и других, утверждая, что можно узнать, как все было в прошлом «на самом деле», и признать историчность собственного понимания. Но не является ли это неким «мягким» признанием несостоятельности истории как науки? Ответ на этот вопрос дает теория «исторически-действенного сознания», согласно которой истинный исторический предмет является вовсе не предметом, но единством своего и другого (отношение, в котором коренится действительность, как истории, так и исторического понимания). Удовлетворяющая фактам герменевтика призвана выявить действительность истории в самом понимании. Речь идет о том, что иногда называют «историей воздействий».

Чтобы определить точнее, как историческое действует в нашем историческом сознании, Гадамер развивает понятие «слияние горизонтов». Не существует изолированных горизонтов, и все другие всегда сплавлены с нашим настоящим. Но речь идет об исполнении понимания этого слияния, о бодрствовании исторически действующего понимания. Гадамер называет это проблемой применения, которая задана всякому пониманию.

Деконструкция

После выхода книги Гадамера развернулись широкие дискуссии, в ходе которых философская герменевтика квалифицировалась как консервативная попытка возрождения исторических традиций и даже предрассудков. Сомнение вызывали надежды на возможность открытого диалога и непринужденного разговора. Ведь они возможны в «открытом обществе», и не случайно диалог впервые сложился на почве по-

лисной демократии в Греции. Чем гарантирована вера Гадамера в то, что единство говорящих и слушающих субъектов достигается приобщением к сути дела, а не насильственным путем? Ситуация расценивалась неоднозначно. Ссылка на убеждения и верования, складывающиеся в ходе исторического бытия людей, считается некритическим оправданием застарелых норм и обычаев. В частности, критические рационалисты считали, что такие убеждения должны быть подвергнуты анализу и оценке со стороны научной общественности. Они полагали, что политические, экономические и прочие решения должны приниматься с учетом технических возможностей. Однако такая критика сама не свободна от возражений: предпосылками «рациональных решений» оказываются интересы принимающих их людей. Скепсис по отношению к нереальной переоценке разума по сравнению с эмоциональными мотивами человеческой души, который высказал Гадамер, сегодня, спустя почти 30 лет, кажется вполне оправданным. Конечно, в позиции Гадамера скрывались некоторая противоречивость и непоследовательность. Указывая на наивный объективизм естественнонаучной установки, он раскрыл целую систему предпосылок, складывающихся на почве исторического опыта и не контролируемых научными методами и критериями. Он претендовал на рефлексивность и критический анализ в большей мере, чем аналитическая философия или критика идеологии. Однако раскрытый им жизненный мир и действующие в нём традиции были объявлены некими естественно-историческими образованиями, сложившимися в ходе выживания людей и поэтому не подлежащими рациональной критике. Тем самым Гадамер дал повод для упреков в консерватизме и догматизме.

Для обоснования универсальности своего проекта Гадамер постулировал в докладе «Текст и интерпретация» наличие у людей доброй воли к пониманию¹. В письменном тексте в основном принимаются во внимание те же основополагающие условия, что и в разговоре устном. Оба случая предполагают добрую волю понять друг друга. Так что везде, где ищут взаимопонимания, существует добрая воля. Вопрос может быть лишь о том, насколько ситуация и ее импликации уже даны, если не предполагается никакого определенного адресата или круга адресатов, или предполагается, что текст должен понять безымянный читатель, или, что тоже самое, не подразумеваемый текстом адресат, чужой. Написание письма выступает как иная форма попытки разговора и, как в непосредственном языковом контакте, так и во всех разыгрываемых практических жизненных ситуациях, только препятствие в понимании мотивирует интерес к буквальному смыслу сказанного.

Во всяком случае, пишущий, как и участвующий в разговоре, пытается сообщить то, что он подразумевает, и это включает предварительный взгляд на другого, с которым он делит свои предположения и на чье понимание он рассчитывает. Другой принимает сказанное, как это подразумевается, т.е. он понимает благодаря тому, что завершает сказанное и конкретизирует его, но при этом ничего не воспринимает в его абстрактном смысловом содержании буквально. Это также служит объяснением того, почему в письмах, даже если они направлены партнеру, которому очень доверяют, тем не менее, некоторые вещи высказывают не так, как в непосредственной беседе. Много из того, что выпадает при письме, передается только в непосредственности

¹ См.: Гадамер Х.-Г. Текст и интерпретация // Герменевтика и деконструкция. Под ред. В. Штегмайера. Х. Франка, Б.В. Маркова. (16., 1999.

разговора, только в нем имеется возможность, опираясь на возражения собеседника, прояснить или защитить то, что имелось в виду. Это хорошо известно по сократическим диалогам и платоновской критике письменности. Логос представляется выведенным из ситуации понимания письменности в целом, ей недостает само собой разумеющейся корректировки живого разговора. Отсюда вытекает существенное следствие, центральное для герменевтической теории. Если в качестве пишущего некто знает о проблематике того, что подвергается письменной фиксации, то он отвлекается от того, у которого стремится достичь осмысленного понимания. Если в живом разговоре, в котором понимания стремятся достигнуть с помощью аргументов и контраргументов, ищут слова и сопровождают их интонацией и жестикულიацией, от которой ожидают, что она будет воспринята другим, то при письме, которое не может иметь никакого подобного стремления со-общить, поскольку оно фиксированно, только читателем раскрываются горизонты истолкования и понимания. Таким образом, письмо тоже есть нечто большее, чем чистое фиксирование сказанного. Правда, письменная фиксация отсылает обратно к первоначально сказанному, но она должна одновременно бросать взгляд и вперед, так как все сказанное уже нацелено на понимание и содержит одновременно свое иное.

«Добрая воля к пониманию» стала объектом критики со стороны Деррида. Приветствуя второе по счету появление Гадамера на парижской сцене, он намекнул на то, что впервые Гадамер прибыл в Париж в 40-м году вместе с армией и в качестве пропагандиста читал лекции о преимуществах немецкой культуры. Несомненно, это напоминание сделало восприятие критических замечаний Гадамером весьма болезненными. Да и для нас они звучат достаточно необычно: не окажется ли предложенная добрая воля к пониманию новой формой оккупации теперь уже текстом и его смысловой интерпретацией? Собственно, первый вопрос так и звучал: не является ли добрая воля к пониманию тем, что Хайдеггер называл бытием сущего — волящей субъективностью? Другие два вопроса касались поднятой сразу после выхода книги Гадамера «Истина и метод» Хабермасом и Апелем проблемы необходимости дополнения герменевтики психоанализом и критикой идеологии. В своем выступлении Гадамер отнесся к этому вопросу достаточно осторожно, хотя и не исключил вовсе такую возможность. Деррида заострил вопрос, спросив: не приведет ли такое «дополнение» к радикально новой конструкции и не станет ли она тогда ближе к Ницше, чем к Хайдеггеру? Наконец, вполне ли достаточно описывает герменевтика тот специфический разрыв в понимании и доступ к кругу понимания, который имеет место в случаях невроза и идеологического противостояния? Я бы усилил вопрос: не раскрывают ли подобные разрывы и формы их преодоления средствами психиатрии, полиции, общественного воздействия и т.п. формами признания не какие-то аномалии, а саму суть дела, в том числе условия самого герменевтического признания? Признание другого у Гадамера оказывается прежде всего нравственным, и ведет оно к онтологическому признанию своеобразия участников диалога, которые, сохраняя свою уникальность, объединяются не принуждением и даже не консенсусом, а самой сутью дела, в которой заинтересованы участники разговора. На самом деле существуют до конца не выявленные предпосылки герменевтического понимания на основе нормального диалога и сообщества, в которое включаются далеко не все и «нормальность» которого также задается не герменевтическим, а в истоках своих репрессивным опытом признания. Отвечая на эти вопросы, Гадамер, выразил свое недоумение: веря в наличие

доброй воли, он утверждал, что поставленные вопросы не рассчитаны на его понимание и поэтому являются некорректными.

Поздний Хайдеггер, чтобы уйти от языка метафизики, развивал свой собственный наполовину поэтический язык, выглядевший от опуса к опусу каждый раз иначе, так что Хайдеггер оказывался перед лицом необходимости постоянного перевода своего собственного языка. Удалось бы ему найти язык для такого перевода или нет — не столь важно, но задача была поставлена, и это задача «понимания». Гадамер осознает — в полную противоположность с французскими «продолжателями», — что его попытки «перевода» Хайдеггера указывают на собственные пределы и в особенности демонстрируют, насколько сильно он сам укоренен в романтической традиции наук о духе и их гуманитарном наследии. Дать представление о радикальности Хайдеггера мог бы, пожалуй, тот факт, что критика феноменологического неокантианства гуссерлевского толка привела его, в конце концов, фактически к объявлению Ницше завершением, финишной чертой того, что он называл историей забвения бытия. Но Гадамера не устраивает и французская интерпретация Ницше, так как она придает значение наиболее экспериментальному, пробному в мышлении Ницше. Только так им удастся считать, что опыт бытия, который Хайдеггер стремился открыть по ту сторону метафизики, уступает в радикализме экстремизму Ницше. На самом деле, в образе Ницше, созданном Хайдеггером, проявляется глубокая двусмысленность, неоднозначность, поскольку Хайдеггер следовал за ним до последней черты и как раз там увидел всю бессодержательность метафизики в действии, поскольку и в ценности, и отказе признать ценностью любую ценность само бытие фактически становится ценностным понятием на службе у «воли к власти». В попытке продумать бытие Хайдеггер идет дальше подобного упразднения метафизики в ценностном мышлении или, лучше сказать, он возвращается назад, становясь «по ту сторону всякой метафизики», не удовлетворившись экстремизмом ее самоупразднения, как Ницше. По Хайдеггеру, только в опыте бытия к смерти мы обретаем индивидуальность. Для верного романтическим идеалам Гадамера этот опыт казался слишком brutальным. Он писал об опыте понимания, объединяющего людей в диалоге, где нравственное признание достигается приобщением к сути дела.

Деррида назвал свой метод деконструкцией, которая нацелена на выявление разнообразных следов «допредикативного» и «дофеноменального», а также остатков старых дискурсов, даже тех, которые подвергались критике и объявлялись «снятыми». Так, Деррида говорит о намерении «распознать в хайдеггеровском тексте признаки принадлежности к метафизике и к тому, что он называет онто-теология»¹. Это связано с тем, что все мы вынуждены заимствовать в экономическом и стратегическом плане синтаксические и лексические ресурсы языка метафизики в самый момент ее деконструкции. Деррида говорит о своем стремлении прочитывать философемы как своеобразные симптомы чего-то такого, что не могло присутствовать в истории философии и что нигде не присутствует. Но речь идет при этом не столько о тайне отсутствующего, сколько о постановке под вопрос самого понятия присутствия как смысла бытия у Хайдеггера. Следы или симптомы его Деррида прослеживает от Платона к Руссо, к Соссюру, к Гуссерлю и Хайдеггеру.

¹ Деррида Ж. *Позиции*. Киев. 1996. С. 20.

Преимущество деконструкции Деррида видит в том, что она позволяет прийти до края мысли об истине бытия, «открыться такому разнесению, которое еще не определялось бы на языке Запада как разница между бытием и сущим»¹. Герменевтика направлена на единство, достигаемое на основе значительного разговора о сути дела. Деконструкция — знаковый процесс, в котором нет единства, нет метафизики, до значений предписывающей им определенный порядок. Она реализуется в форме археологии следа, дополнения, стиля, рассеяния, различения. Например, дополнение поглощает постепенно понятие и таким образом освобождает от террора метафизического логоцентризма. Герменевтика, наоборот, стремится избавиться от дополнений как отклонений от сути дела и ищет суть дела как ядро значения. Дополнения и отступления — это болтовня. Поэтому герменевтика непримирима с деконструкцией, которая в действительности ограничивает ее универсалистские притязания, на которые уже покушались критика идеологии (Хабермас) и психоанализ (Лакан). Для деконструкции важна не однозначность, а многозначность, неопределенность, размытость. Дополнение — это коннотации к основному ядру, которое должно применяться во все время меняющихся условиях. Вместе с тем, деконструкция у Деррида не лишена и претензий на постижение непостижимого. Когда он утверждает, что аналитика «Бытия и времени» организована оппозицией «собственное-несобственное», «сокрытое-несокрытое», то сам притязает на постижение изначального до различения бытия и сущего.

Гадамер обижается на позднего Хайдеггера, который не прибегал к понятиям герменевтики, однако продолжает темы «вещи», «истока», «языка», «произведения». Он считает, что характеристика метафизики как логоцентризма — это, по сути, открытие Хайдеггера, которое присваивает Деррида. Хайдеггер трансформирует вопрос о «что-бытии» в вопрос о «здесь-бытии», который он открывает в «алетей» досократиков и таким образом фиксирует метафизическое отклонение от бытия уже в греческой философии. По сути дела, критика «онтологии наличного» у Хайдеггера — это то же, что и критика «метафизики настоящего» у Деррида. Гадамер солидаризуется с поздним Хайдеггером, который понимал Dasein как «самоговорящее бытие». Он считает также, что Хайдеггер делает акцент не на «собственное», а на совместное бытие, т.е. ориентируется не на Я, а на Другого, и этим преодолевает установку трансцендентального субъективизма. В отличие от опыта смерти как границы Я, на который ссылался Хайдеггер, Гадамер опирается на ограничение Я Другим, которое достигается в разговоре. Поскольку разговор есть повсюду и возможен как с другими, так и с вещами, постольку это свидетельствует об универсальности герменевтики. Более того, нет никакого противоречия в том, что герменевтика сама открывает и расширяет собственные границы. Фиксируя границы и выступая средством их преодоления в коммуникации, герменевтика обнаруживает свою значимость тем, что преодолевает непонимание. Общая жизнь — это и есть разговор. Им являются и чтение, и текст, который говорит читателю, но несет в себе диктат не Автора, а Смысла. Разговор бесконечен и не предполагает ни первого, ни последнего слова, ибо всякое слово — это ответ и новый вопрос. Гадамер недоумевает, как Деррида связывает герменевтический опыт с метафизикой присутствия.

¹ Там же.

Деррида критикует преобразование написанного в голос, а Гадамер говорит о преобразовании его в разговор. Понимание — это понимание другого. Оно возможно, если написанное понимается. Здесь нет тождества автора и читателя, разговор — это способность встать на место другого, а не присвоение. Речь здесь не идет о том, чтобы слышать только собственный голос, чем грешит логоцентризм. Эта ошибка Деррида мешает ему понять герменевтику. Гадамер несомненно прав в своих замечаниях. Удивительно, что Деррида сравнивающий опыт трансцендентального сознания Гуссерля и бессознательное Фрейда и заметивший, что они совпадают в том, что опираются на метафизику вытеснения и замещения, тем не менее, сам по отношению к себе не сумел применить этот опыт и, таким образом, упрек в следовании «метафизике» применим к нему настолько же, насколько и к Хайдеггеру.

Фонология и грамматология

Факты свидетельствуют о том, что в современной культуре основным органом гуманизации становится ухо, а не глаз, слух, а не зрение. Однако это положение дел должно быть описано на языке теории. Поэтому необходимо предпринять экскурсы в историю формирования философских понятий, которые позволяют переписать такое важное событие современности, каким является переход к аудио-визуальным технологиям.

Если для Августина источником метафизического зла был глаз, то для Деррида — ухо. В звуке он выделял, прежде всего, моралистический тон. Именно благодаря уху мышление становится жертвой сирен. Не глаз, а ухо дает высшее наслаждение, которое сравнимо по силе разве что с сексуальным. Только письмо руки вызволяет мысль из плена пения Сирен. Деррида хотел, чтобы Одиссей заткнул уши. Если Kafka предположил, что сирены вообще ничего не пели, то Деррида полагал, что Одиссей — этот хитрый гегелевский дух — предусмотрительно заткнул уши¹. Для семиотики интересно, почему Деррида протестовал против актуальной медиальной революции, против потери письма, против чудовищного шума, производимого новыми аудиовизуальными медиумами. Как Платон в «Федре» видел угрозу культуре со стороны письма, точно так же Деррида видит причину его падения в фонографе и телефоне. Пес-фонограф превращает наше ухо в HiFi-приемник.

Чтобы продемонстрировать империализм голоса, Деррида обратился к лекции Ницше об академической свободе. Академическая свобода освобождает от мыслей и подчиняет лингвистической муштре. Так вырисовывается беспощадное принуждение Государства. Именно оно — главный противник Ницшевых лекций. Автономия университетов есть не что иное, как ловушка государства, которое подчиняет себе через строгий контроль и принуждение. Ницше писал о том, что ухо является органом университета. Его аудитории сами напоминают большое ухо. «Студент слушает, — писал Ницше, — когда он говорит, когда он смотрит, когда он в компании, когда он занимается искусствами, короче, когда он живет, он самостоятелен, то есть независим от образовательного учреждения. Очень часто студент пишет в то же время, что и слушает. Это те моменты, когда он подвешен на пуповине Университета ... Говорящий рот, очень много ушей и половина пишущих рук — вот внешний академический ап-

¹ Согласно Гомеру, Одиссей заткнул уши не себе, а своим товарищам, и велел привязать себя к мачте.

парат, вот приведенная в действие культурная машина университета»¹. Ницше поясняет реализацию «академической свободы»: профессор может говорить почти все, что хочет; студент также может слушать, записывать и думать или заткнуть уши и предаться собственным грезам. Все свободны. Но поодаль с суровой миной надзирателя стоит государство. Деррида делает вывод: «Отныне можно читать эти Лекции как современную критику государственных культурных аппаратов и того фундаментального государственного аппарата, и каким еще вчера в индустриальном обществе являлся школьный аппарат»². Уши — важнейший орган воспитания. Голос государства посредством сладкоречивого профессора притворяется голосом матери, который звал нас наружу, когда мы еще уютно покоились в ее лоне. Деррида весьма выразительно пишет: «Полностью обратившись в слух для этого пса от фонографа, вы превращаетесь в hi-fi приемник, а ухо ваше, которое одновременно и ухо другого, начинает занимать в вашем теле непропорциональное место "калеки навыворот"»³.

Предоставив свободу студентам, профессора перестали нести груз ответственности учителя-наставника. Однако образование от этого не стало свободным, и Деррида, вслед за Ницше, отметил нарастание тирании государства, которое превратилось в машину по «промыванию мозгов». Однако далее их пути разошлись. Современный философ видит выход в дальнейшей либерализации и отделении университетов от государства. Ницше заботит вопрос о человеке, и он предлагает возрождение института наставничества.

Акцентирование метафоры речи и уха продиктованы симпатией Деррида к письму. Стоит спросить и о том, почему он — виртуоз не только письма, но и чтения — осуждает голос? Логика такова: голос, обладающий магнетопатической силой, подобен пению сирен. Тот, кто его слышит, очарован чудесной мелодией, а не истиной. Среди тысячи звуков особо воздействуют те, которые мы слышали в детстве, когда нам пели сначала колыбельную, а потом героическую песню. Опасность состоит в том, что профессор способен имитировать голос матери и таким образом обретает абсолютную власть над человеком.

Что за орган наше ухо? Что мы слышим, кто слышит, когда звучат эти слова? «Не идет ли речь о том же ухе, — спрашивает Деррида, — том самом, что вы наостряете на меня или я, говоря, наостряю сам, ухо уже заимствованном? Или же мы слышим, слышим самих себя уже другим ухом?»⁴. Я думаю, что Деррида не до конца разобрался с магнетопатией голоса. Ухо столь же избирательно, как и разум. Говоря о преимуществе письма, Деррида видит его в том, что оно подлежит деконструкции. Текст можно читать и перечитывать и при этом по-разному интерпретировать. Но и ухо — аппарат не только рецепции, но и селекции. К сожалению, голос матери можно имитировать. Это могут делать профессора, примадонны и вожди. Но в случае удачной имитации они уже становятся «фонографами» не столько государства, сколько родины или отечества.

Самое удивительное состоит в том, что и в эпоху письма и даже книгопечатания, когда активно разрабатывались грамматика, логика, лингвистика, теория аргу-

¹ Ср.: Ницше Ф. О будущем наших образовательных учреждений. Философская проза. Стихотворения. Минск, 2000. С. 147.

² Деррида Ж. Позиции. С. 91.

³ Там же. С. 93.

⁴ Там же.

ментации, приоритет устного слова не подвергался сомнению. Антифоническая полемика Деррида снова поднимает спор лингвистов, в ходе которого сложилось убеждение, что объектом науки о языке является звучащий язык, продуцируемый голосом. Однако, полагал Деррида, выражение «грамматика» указывает на то, что так было не всегда. Очевидно, что приоритет фонологии вызван революцией в «медиумах». Понимание языка как фонетического события сложилось после открытия в 1878 г. фонографа. Фони́зм — новая лингвистика, графизм — традиционная, построенная как наука о написанных текстах, плавно перешедшая в литературоведение. Старая наука о языке — это грамматическая техника, новая — лингвистка как техно-логика речи, высказывания.

Классическая коммуникативная система, основанная на письменности, представляла язык как знаки, сила которых, степень их воздействия на поведение людей определяется не внешней формой, а внутренним значением. Оно отсылает к объективным положениям дел, к истине, уясняя которую, люди строят планы своего поведения. Современные масс-медиа опираются на аудио-визуальные знаки, которые ни к чему не отсылают, а обладают прямым, так сказать, «магнетопатическим» воздействием и буквально гипнотизируют, завораживают людей. При этом нет речи о рефлексии по поводу их смысла и значения. Это кажется концом не только книжной культуры, но и культуры вообще, включая философию. На самом деле речь должна идти о трансформации философии в эпоху масс-медиа. Ее основной темой должна стать аналитика звуков, образов и иных медиумов повседневной коммуникации, которые эксплуатируются в новых технологиях, основанных на использовании телеэкрана и компьютера.

B.V. Markov

Hermeneutics and Deconstruction

In the article evolution of the «understanding» concept's in H.G. Gadamer's, M. Heidegger's and J. Derrida's philosophical systems is considered. Author accents importance of «understanding» for research of communication's problem and the analysis of power attitudes, showing transformation of philosophy during an epoch of domination of mass-media.