

ПРОБЛЕМАТИКА САМООТЧУЖДЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

*Работа представлена кафедрой онтологии и теории познания факультета философии
и политологии СПбГУ.*

Научный руководитель – доктор философских наук, профессор С. В. Никоненко.

Статья посвящена одному из аспектов разрабатываемой автором концепции самоотчуждения – критическому осмыслению возможностей преодоления самоотчуждения как когнитивной, экзистенциальной и онтологической проблем в перспективе философской герменевтики. Особое внимание уделяется феноменам понимания в употреблении языка и интерпретации и ряду смежных вопросов.

Ключевые слова: *самоотчуждение, отчуждение, философская герменевтика, понимание, язык, текст, интерпретация, автор.*

L. Kudrya

SELF-ALIENATION PROBLEMATICS IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS

The article is devoted to the philosophical hermeneutics' critical reflection on the perspective to overcome cognitive, existential and ontological self-alienation, which is one of the aspects of the author's conception. Special attention is paid to the phenomenon of comprehension and interpretation and to other related issues.

Key words: *self-alienation, alienation, philosophical hermeneutics, comprehension, language, interpretation, author.*

Проблему самоотчуждения нельзя поставить в один ряд с так называемыми вечными вопросами философии, поскольку она тематизировалась главным образом философами

XIX–XX столетий. Тем не менее разнообразие контекстов и острота обсуждения свидетельствуют о том, что она ни в коем случае не может быть признана незначительной. Первые

детальные разработки данной проблематики производились К. Марксом и впоследствии Д. Лукачем и Г. Зиммелем в социокультурной области и имеют, очевидно, выход в онтологическую область философии. Основа проблематики отчуждения заложена еще в немецкой классической философии, теоретический повод для дальнейшей эксплуатации понятия дал не кто иной, как Гегель.

После Маркса фиксируется открытие проблематики отчуждения и его социальный характер, уже Маркс, а вслед за ним и Лукач, говорит об универсальном характере самоотчуждения [5, с. 39]. Кроме того, довольно глубокий с теоретической точки зрения след был оставлен в философии проблематикой культурного бытия субъекта, разработанной Зиммелем. И если у Зиммеля отчуждение и самоотчуждение являются онтологическими и, значит, необходимыми условиями культурного бытия, в результате преодоления которых индивид выступает в качестве полноценного субъекта культуры, то в аксиологических концепциях XX в. происходит редукция понятия к его негативному значению. Отчуждение понимается в ключе предпочтения частных ценностей, которые поэтому получают статус низших в аксиологической иерархии, ценностям более широких социальных общностей, а в пределе – всего Универсума. Особенно наглядны в этом смысле аксиологические концепции Шелера и других религиозных направлений в философии, как-то: персонализм Мунье и Маритена, неотоцизм Хенгстенберга и Тейяра де Шардена, например. По мнению автора, это приводит к психологизации понятия и односторонности его.

С другой стороны, структуралистская философия обостряет проблематику самоотчуждения человека в употреблении своего языка, а в особенности автора в отношении к своим произведениям, а также социальное отчуждение в сфере знакового потребления после конца трансцендентности. Таким образом, обладание собственным языком и подлинностью в смысле образа жизни и поступания для человека рассматривается как весьма проблематичное в постмодер-

нистской философии, в большинстве случаев таковое и вовсе отрицается. В этом смысле автор недалеко отстоит от субъекта, «смерть» которого дружно констатировали философы-постмодернисты. Здесь индивид является не более чем носителем языка, стереотипов поведения, регулируемого со стороны социальности, единицей, подчиненной дискурсу. Тем не менее в самом постмодернизме существует некий «оптимистический» ресурс в лице Ричарда Рорти, например позволяющий создавать собственный словарь. Одной из иллюстраций этого, по его мнению, является философствование Жака Деррида.

Однако факт отчуждения остается несомненным. С точки зрения онтологии понятием отчуждения описывается определенная парадоксальность человеческого бытия, процессы и явления, в которых человек становится чужд своей деятельности, ее условиям, средствам, результатам и самому себе. Теоретические попытки обосновать возможность преодоления последовали от философской герменевтики, выкладки которой, впрочем, не являются в полной мере безупречными. Здесь необходимо отметить, что основная теоретическая борьба по проблеме преодоления самоотчуждения разворачивается между этой последней и постмодернистской философией. Несмотря на то что конец эпохи постмодерна был уже зафиксирован, постмодернизм в рядах философии занимает весьма сильные в теоретическом плане позиции по вопросам подавления субъекта со стороны дискурса в том числе.

Герменевтическое направление философской мысли изначально ориентировалось на сокращение дистанции, возникающей в ситуации понимания явлений чуждой культуры, объективаций, порождаемых иным духом. Герменевтика как интенция постижения текстов, первоначально, разумеется, священных, имеет достаточно долгую историю, но несравнимо большую часть своего существования она придерживалась скорее интуитивным путем найденных практик проникновения в тексты. Здесь отчуждение и такая его спецификация, как самоотчуждение, тематизируются как проблема понимания, перевода в самом ши-

роком смысле с одного языка на другой, как проблема интерпретации смыслов различной степени общности.

Как известно, у истоков герменевтики как более или менее современного искусства толкования текстов стоял Фридрих Шлейермахер – философ, теолог и не в последнюю очередь филолог, один из первых переводчиков Платона, вживе столкнувшийся с необходимостью решения разного рода герменевтических задач. Как утверждает Х-Г. Гадамер, переведший герменевтику в философское русло: Шлейермахер впервые придал герменевтическому проекту статус универсального. По собственному замечанию Шлейермахера, он столкнулся с герменевтикой, когда она не представляла собой единого образования, а имело место некоторое число специальных герменевтик, не удовлетворяющих научным методам [10, с. 41]. С позиции самого Шлейермахера, изложенной в трактате «Герменевтика», герменевтический метод должен складываться из двух видов интерпретаций – грамматической и психологической, а это значит, истолкователю предстоит проникнуть не только в логические связи текста и исследовать особенности словаря определенного автора, но и постичь дух эпохи, к которой относится интерпретируемый текст.

Однако на этом этапе становления герменевтики также не обошлось без оплошностей. Так, Гадамер вменяет Шлейермахеру в вину, что он «превратил герменевтику в обособленный от всякого содержания метод, первым поставил вопрос о подходе, при котором принципиальный характер может принять претензия интерпретатора на превосходство над предметом своего исследования» [3, с. 243]. В общем и целом, главный упрек Гадамера к разработкам Шлейермахера заключается в том, что последний стремился скорее к понятийной ясности текста, разрешению логических противоречий высказываний автора. «Отец герменевтики» выдвигал исключительно рационалистическое требование опираться в интерпретации на мышление. Сама интерпретация сводилась, таким образом, к выведению интерпретатором следствий, заложенных в понятиях автора, при составлении представления о его подлинных

намерениях. При этом Шлейермахер полагал, что автор должен был бы согласиться со всеми построениями интерпретатора, если бы мыслил с достаточной ясностью и отчетливостью, на том только основании, что интерпретатор именно так и мыслит. В результате возникает линейная схема жизни текста, которую позже будут оспаривать не только радикальные представители философии, но и тот же самый Гадамер.

Как известно, Гадамер кладет в основание своего варианта герменевтики категорию понимания, которое является рациональным, рассудочно-логическим лишь до известной степени, что скорее сближает Гадамера с Дильтеем, указывавшим на непосредственность переживания опыта как на существенный момент познания. Однако понимание немислимо вне языка; Гадамер, как и Хайдеггер между языком и *Dasein*, между ним и пониманием как способом человеческого бытия в мире устанавливает сущностную связь, онтологическую взаимоопределенность. Существование человека, *Dasein* протекает как специфически языковое; Гадамер заявляет, что «процесс понимания вообще представляет собой событие языка» [2, с. 49]. Утверждая абсолютность языкового опыта мира, Гадамер полагает, что «не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, но и подлинное бытие языка только в том и состоит, что в нем выражается мир» [3, с. 512].

Тем самым Гадамер выходит на двойственную проблематику «мостов или стен». С одной стороны, язык обеспечивает субъекту понимание, вне которого не мыслимо его существование, с другой же – устанавливает онтологическую границу его *Dasein*. Бытие выступает здесь одновременно как «самопоказывающее» [9, с. 266] и скрывающее себя. Язык, бесспорно, понимается Гадамером как посредник, медиатор, в результате и благодаря деятельности которого устанавливается связь между внутренним миром субъекта и, так сказать, коммуникативной средой, благодаря которому реализуются интенции понимания и выражения. Но одновременно с этим он выстраивает стены вокруг субъекта, которые

ограждают его от возможности выговорить себя полностью, до последнего предела.

Также здесь возникает вопрос о соотношении языка и текста, языка и нарратива. Стоит отметить, что язык изначально имеет диалогический характер, однако непосредственное общение имеет ряд преимуществ перед письменной речью, фиксированным текстом. В диалоге происходит преодоление замкнутости субъекта в своей субъективности, поскольку здесь, в процессе коммуникации происходит образование некоего единства смысла между собеседниками*, область которого всегда значительно превосходит отдельные интенции участников коммуникации. В случае текста такая возможность оказывается существенно ограниченной. Интерпретатор осуществляет коммуникацию односторонним образом, однако позиция интерпретатора, предлагаемая Шлейермахером, является несостоятельной, с точки зрения Гадамера. В «Тексте и интерпретации» он высказывается, во-первых, о том, что интерпретатор служит тексту, а вовсе не занимает по отношению к нему позицию всевидящего ока; дабы достигнуть понимания, он принужден раствориться в тексте. Во-вторых, в диалоге традиций, если можно так выразиться, или традиции и интерпретатора, текст представляет собой только лишь промежуточное звено, фазу в процессе установления взаимопонимания; таким образом, в отношении проекта посредничества, основанный на интерпретации, заведомо предполагается, что он никогда не достигнет окончательной проясненности между человеком и миром.

В этом смысле непосредственное общение выступает куда более продуктивным, нежели фиксированные тексты. Здесь герменевтический круг, полагаемый Гадамером не как логическая ошибка, требующая устранения, а как самая форма понимания, общения в целом, приобретает за счет непосредственного преодоления помех понимания в коммуникации более многослойный вид, достигает большей плотности и напряженности смыслов. Смыслы, которые производит интерпретатор путем их импликации из исходного текста, неоспоримо включает в себя момент твор-

чества, однако, настаивает Гадамер, они не могут претендовать на самостоятельность и самоценность, поскольку язык толкователя представляет собой «вторичный феномен языка по отношению к непосредственным межчеловеческим взаимообъяснениям или словом поэта» [3, с. 547].

Что касается «слова поэта», то позиция Гадамера по этому вопросу практически идентична хайдеггеровской. Поэзия представляет собой исключительно языковое и литературное явление, обнаруживающее тайну бытия. Гадамер сближает на этой почве философию и поэзию: «Поэзия как язык и философия в действительности имеют между собой нечто общее, что философ в отличие от ученого, если говорит нечто не отсылает к чему-то существующему в другом месте, как отсылает к своему обеспечению в банке денежный знак» [2, с. 149]. Однако собственно автору в проекте философской герменевтики уделяется чрезвычайно мало внимания. Тем не менее здесь содержится очень важный вывод – вывод о том, что при всей универсальности значения языка для понимания он представляет собой нечто, что ограждает стеной некий сегмент внутренней жизни индивида, препятствующей ее предельному выражению в языке.

Как своеобразное преодоление и продолжение хайдеггерианской герменевтической интенции сбывается деконструктивизм Деррида, поскольку деконструкция работает в первую очередь именно с текстом (а все есть текст), то отрицать ее значение как (возможного) способа чтения не имеет смысла. Известно, что Деррида отрицает понимание деконструкции как метода или способа, дабы избежать ее инструментального значения и легализовать ее вариативность. Так Дионисийское Ницше как своеобразное преодоление биполярных оппозиций и его «танцевальный» стиль откликнулись в деконструктивизме как отказ от центра, определенного кодового единства в дискурсе. В психоанализе Фрейда при работе с сновидениями используется понятие *Abbau*, «разборка», весьма близкое к понятию деконструкции Деррида, до него у Маркса в «Немецкой идеологии» *auflesen*, что подразумевает особое «чтение» социальной

реальности, включая историю, с целью выявления классовых интересов и воздействий, которыми она была образована. Тем не менее существует и восприятие Деррида как представителя традиции иудейского дискурса. Так Сьюзан Хандельман в работе «Жак Деррида и еретическая герменевтика» высказывает гипотезу о том, что деконструкция подразумевает разрушение греко-христианской традиции и восстановление иудейской**. В пользу этого он приводит такие доводы, как сакрализация текста в противовес звучанию голоса и игры Деррида с буквами, имеющие, по мнению автора, каббалистический характер. Принимая во внимание происхождение Деррида, возможно подобные заявления имеют под собой основание, однако они интересны в данном случае только с точки зрения обоснования деконструкции как вида герменевтики.

Для деконструкции Деррида принципиален отказ от основной герменевтической предпосылки – однозначности смысла в тексте, однако по отношению занимается метапозиция, что позволяет говорить о сохранении единой критической интенции в деконструктивизме, что позволило исследователям говорить о деконструкции именно как о методе работы с текстом. Б. Г. Соколов дает ему следующую квалификацию: «Атака Деррида ведется „косыми ударами“, „в обход“ и чаще всего изнутри самого текста. Взламывание внутренней структуры, а также бинарных оппозиций и их проявления в самой логике текста происходит в основном в маргинальных зонах, которые до конца не отрефлексированы или упущены самим автором» [7, с. 21]. За всеми концепциями самоотчуждения автора на письме стоит некое действительное событие потери субъекта в языке. Этот факт, пожалуй, не может быть сведен тривиально к «причудам» Деррида.

Работа Деррида в маргинальных зонах является во многом плодом критической рефлексии в отношении структурализма, логоцентризм которого, как и фоноцентризм и этноцентризм западноевропейской метафизики [4, с. 111–112], обращенные на объективное познание бессознательных структур внутри социального целого, его не вполне устраивал. В этом смысле ему близка позиция

Поля Рикёра, несмотря на то что последний отстаивает принципиальный онтологизм в области понимания. Рикёр, продолжая линию генеральную линию герменевтики, включает, однако, испытав сильнейшее влияние фрейдизма, проблематику бессознательного как обязательную для удовлетворительного познания характера понимания и интерпретации.

Рикёру свойственно двойственно теоретическое отношение к структурализму. Объективизм леви-стросовского структурного познания, направленного в основном на мифы и ритуалы общностей, находящихся в первобытном состоянии, сам по себе является ущербным с точки зрения его результатов. Принципиально отчужденность наблюдателя, которая связывается прежде всего с претензией структурализма на научность, представляет собой недостаток, если не соединяется с герменевтическим пониманием. Тут Рикёр вторит Хайдеггеру, настаивавшему на примате онтологического исследования перед онтическим как условия достоверности последнего в том числе. Однако трудно переоценить влияние структуралистских разработок на философию Рикёра. Он заявляет о необходимости объединения структуралистского и герменевтического способа понимания и объяснения, т. е. объективного и экзистентного: «Структурное объяснение нацелено на бессознательную систему, которая образована различиями и оппозициями (благодаря означивающим разрывам), существующими независимо от наблюдателя. Интерпретация передаваемого смысла состоит в осознании символической основы, определяемой истолкователем, находящимся в том же семантическом поле, что и то, что он понимает, и, следовательно, входящим в „герменевтический круг“» [6, с. 92–93]. Такое объединение оказывается возможным, поскольку, согласно Рикёру, «правила игры (методы) отсылают к той или иной экзистенциальной функции человека» [8, с. 70], поэтому они не исключают, а дополняют друг друга. Все же «примирительные» экспликации Рикёра предстают подчас нарочито и, несмотря на определенную свою конструктивность, выглядят несколько запоздало.

Подобные рассуждения вскоре обнаруживают свой более широкий контекст, связанный с проблематикой интерпретации (текстов) традиции. Для соотношения в этом деле методов герменевтики и структурализма Рикёр использует понятия «синхронии» и «диахронии» и мифа и символа. В структурализме происходит движение от символа к мифу, что определяется рационализацией понимания и объяснения вообще. Мифологизация и рационализация стоят для Рикёра в одном ряду, поскольку они обе отсылают к отказу от символа и скрытого (в нем и посредством него) времени. Таким образом, методы структурализма и герменевтики соотносятся как объективная рационализация и экзистентная интерпретация традиции, за которой у Рикёра стоит прежде всего понятие времени, где происходит не только конфликт интерпретаций, но также его преодоление.

Таким образом, здесь проявляется трансформированная хайдеггеровская схема: отчуждает онтическое отношение, настроенность вообще, но забвение преодолевается путем возврата в дом бытия, куда Рикёр намерен войти вместе с фрейдистским и структуралистским багажом, в котором он видит возможность перехода от абстрактного *сogito* к конкретному субъекту, «целостному человеку». Указанная целостность, согласно Рикёру, образуется четырьмя способностями субъекта – говорить, действовать, повествовать о себе и отвечать за себя, на основании чего он выступает как самотождественный субъект, однако для Рикёра наиболее важным здесь является моральный аспект, так как субъект имеет дело со смыслами

общественного сосуществования прежде всего и значим для Рикёра именно в этом качестве. Однако воспроизводство смыслов и трансляция обеспечиваются инстанцией языка, который, кроме всего прочего, конституирует субъекта как автора собственных речевых актов.

Итак, проблема самоотчуждения в философии не образовывала некоего самостоятельного направления в философии. Наиболее обширно и остро вопрос самоотчуждения субъекта рассматривался и наиболее остро стоял, пожалуй, лишь в философии постмодерна. Здесь демонстрируется вполне определенная трактовка понятия автора: подвергнув анализу фигуру автора и способ функционирования этого понятия, констатируется смерть и этой спецификации субъекта. Однако демонтаж субъективности сопровождается введением автоматического типа письма, по сути, речь идет здесь не собственно об авторе, а о «скрипторе» [1, с. 385–386], не о личности, а о функции.

Тем не менее сфера языка, пожалуй, оказывается единственно концептуально разработанной в смысле инстанции, где возможно хотя бы частичное снятие самоотчуждения. Но, несмотря на стратегию подозрительности, культивацией которой отмечена современная философия, в философской герменевтике присутствует серьезный ресурс к преодолению отчуждения как в поле традиции, так и самоотчуждения как онтологической травмы субъекта, без которой он не имел бы возможности состояться в качестве целостной личности.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Говоря в статье «О круге понимания» о задачах герменевтики, Гадамер рассуждает следующим образом: «Задача герменевтики – прояснить чудо понимания, а чудо заключается не в том, что души таинственно общаются между собой, а в том, что они причастны общему смыслу» [2, с. 73].

** См. § Генетический анализ деконструктивизма Деррида [7].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / пер. с фр.: сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
2. Гадамер Х-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. М.: Искусство, 1991. (Серия «История эстетики в памятниках и документах»). 367 с.

ФИЛОСОФИЯ

3. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики / пер. с нем; общ. ред. и вступ.ст. Б. И. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
4. *Деррида Ж.* О грамматиологии / пер. с фр.; вступ. ст. Н. Автономовой. М.: AD MARGINEM, 2000. 512 с.
5. *Маркс К.* Святое семейство // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1955. Т. 2. 651 с.
6. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с фр. и вступ. ст. И. С. Вдовиной. М.: Кучково поле, 2002. («Канон философии»). 624 с.
7. *Соколов Б. Г.* Маргинальный дискурс Деррида. СПб., 1996. 118 с.
8. *Соколова Л. Ю.* Очерки французской философии XX века. СПб.: Роза мира, 2006. 179 с.
9. *Хайдеггер М.* Путь к языку // Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. М.: Республика, 1993. (Мыслители XX века.). 447 с.
10. *Шлейермахер Ф.* Герменевтика / пер. с нем. А. Л. Вольского. СПб.: «Европейский дом», 2004. 242 с.