ЧТЕНИЕ И ДИСКУРС: ТРАНСФОРМАЦИИ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Лекции

В книге рассматривается современное состояние и дальнейшие перспективы философской герменевтики, понимаемой в качестве одной из основных форм постметафизического мышления. Сформировавшаяся в контексте феноменологического анализа языка, философская герменевтика открывает перспективы трансдисциплинарного и внеинституционального философствования, укорененного в повседневной практике индивида.

Книга адресована всем интересующимся проблемами современной герменевтической философии.

Содержание

Предисловие 4

Феноменология и язык.
Герменевтический поворот
в философских исследованиях 9

К феноменологии чтения.
От философской герменевтики
к герменевтической философии 29

Истина опыта.
Философская герменевтика
и эстетический поворот в философии 52

Фотография, декор, архитектура.
Беньямин, Гадамер и смена парадигм
в философской эстетике 91

Измерения коммуникации.
Идея интегральной коммуникативной теории 104

Имплицитность практики.
Гадамер, Хабермас и практическая философия 128

Аннотации 161

Abstracts 165

Предисловие

Тема

В этой книге я пытаюсь отстоять и развить одну, в общем-то, бесхитростную мысль: философская герменевтика Гадамера не только завершает собой одну из магистральных линий развития современной философии, но и предлагает один из конкурентоспособных сценариев ее ближайшего будущего.

Проблема, которая, на мой взгляд, все же содержится в этой идее, состоит в следующем: понимая себя в качестве последовательной реализации феноменологического проекта, философская герменевтика обладает самосознанием, которое кардинальным образом отличает ее от концепций родоначальников феноменологической философии. Это касается всех слагаемых своеобразия любой научной позиции: тематической ориентации, методологической установки и институционального самосознания. Например, если говорить об одной из основных тем феноменологической философии – жизненном мире, то в отличие от феноменологии Гуссерля герменевтика Гадамера не столько тематизирует, сколько артикулирует и репрезентирует жизненный мир, который для нее составляет не только *трансцендентальное основание*, но и *ощущаемое пространство* повседневного опыта. К тому же такой подход, с моей точки зрения, более адекватен самому этому концепту, подразумевающему изначальную сферу того, что может быть «дано» лишь постольку, поскольку оно «пережито» *индивидом*. Борьба с объективизмом современных философских *теорий* должна – насколько это только возможно – завершаться реабилитацией и имплементацией *практик* нетеоретического познания. Практики этого рода, как я полагаю, образуют, с одной стороны, референтный пункт современного постметафизического мышления, а с другой стороны, необходимый элемент повседневного самосознания человека, принимающего свою конечность в ее разнообразных

формах и понимающего ее как позитивный фактор: в смысле того, что открывает перед ним те уникальные возможности и то особое качество, которые отличают приватное измерение жизни. Я глубоко убежден в том, – и мне кажется, что подобной точки зрения придерживался и Ханс-Георг Гадамер, – что сфера приватного с необходимостью дополняет публичность, служа ей смысловым и мотивационным ресурсом, придавая ей профиль и, если можно так выразиться, необходимый объем.

К аналогичной трансформации методологического и институционального самосознания первоначальных проектов феноменологии ведет и развитие проблематики «бытия» в герменевтике Гадамера. Строго говоря, Гадамер переводит «бытие» из ранга основополагающей *темы* в ранг фонового *опыта*, рассматривая его, подобно «жизненному миру», скорее, как среду и изначальное измерение донаучной повседневности, нежели как многоуровневую архитектонику трансцендентальных структур.

Объединение концептов жизненного мира и бытия, а также причудливая с точки зрения классического трансцендентализма конвергенция измерений феноменального и онтологического – одна из отличительных черт философской герменевтики, унаследованных ею от «герменевтики фактичности» раннего и «бытийно-историчного мышления» позднего Хайдеггера. Претендуя лишь на более последовательное развитие этих новаций герменевтической феноменологии, Гадамер в конечном итоге изменил до неузнаваемости первоначальный облик феноменологической философии, базировавшейся на идеях зрительного восприятия, непредвзятой дескрипции и фундаментальной научности. Первоначально понимая себя в качестве фундаментальной философской *теории*, феноменология трансформировалась впоследствии в трансдисциплинарную интеллектуальную *практику*, ставящую перед собой задачу возвратить индивиду утраченную в эпоху философских систем непосредственность *ощущения* мира и времени.

Я не знаю, можно ли счесть эту задачу более скромной по сравнению с первоначальной задачей феноменологических исследований. Главное здесь, с моей точки зрения, то, что финальное самосознание феноменологической философии, в качестве которого я рассматриваю самопонимание герменевтики Гадамера, – следствие ее внутренних (тематических, методологических

и институциональных) трансформаций. Эти трансформац*ии* и составляют главную тему данных исследований. Множественное число означает здесь следующее: во-первых, феноменология *фактически* претерпела за свою историю целый ряд разнородных и разнонаправленных изменений; во-вторых, современная (герменевтическая) феноменология, понимающая себя не как описание данного, а как беспрестанную артикуляцию возможного, *потенциально* заключает в себе множество трансформаций. Поскольку акцент мною ставится на последнем аспекте, в подзаголовке книги упоминается именно «герменевтика». Что касается заголовка, то он включает в себя два понятия, специфика употребления которых требует пояснений.

Основные понятия

Понятия «дискурс» и «чтение», встречающиеся в этой книге сравнительно часто, выполняют несколько функций.

Во-первых, они выступают в роли аморфных метафорических комплексов, составляющих общий тематический фон и задающих общие категориальные контуры отдельных исследований, разрабатывающих различные аспекты трансформационных процессов в феноменологической герменевтике. При этом я бы хотел, чтобы отношение между этими (метафорическими и семантическими) комплексами рассматривалось как динамическое: чтобы они понимались не только как противоположные, но и как комплементарные, подразумевающие нелинейный и обратимый переход от одного к другому: от чтения к дискурсу и от дискурса к чтению.

Во-вторых, они задают координаты для локализации философской герменевтики в контексте современных социально-теоретических и философских исследований, отличительной чертой которых, с моей точки зрения, является ориентация на парадигму опосредованной языком межличностной коммуникации. Идея языковой коммуникации, в свою очередь, конкретизируется в двух образцовых формах коммуникативного опыта, которые, невзирая на их противоположность и даже благодаря ей, образуют структурную целостность. В качестве таких образцовых форм я и рассматриваю чтение и дискурс.

В-третьих, «чтение» и «дискурс» используются как обозначения соответствующих феноменов, заключающих в себе разнообразный эвристический потенциал, обнаруживающий себя как в сфере научного, так и донаучного опыта. Я имею в виду, прежде всего, интерпретации дискурса в социально-философских концепциях Фуко и Хабермаса, где дискурс выполняет не только критическую и репродуктивную, но и контрольную и конструктивную функцию. А также философскую концепцию чтения, разработанную в герменевтической теории Гадамера, в которой чтение рассматривается не только как важнейший компонент интерсубъективной коммуникации, но и как форма исполнения первичной артикуляции мира и самосознания. При этом я должен признать очевидную асимметрию в степени разработанности двух этих концептов. Хотя ни один из них не подвергается в нижеследующем всестороннему рассмотрению, чтению уделено существенно больше внимания. Это объясняется, прежде всего, тем, что слияние трансцендентальной и онтической перспектив, отличающее позицию философской герменевтики как завершающего этапа в развитии феноменологической философии, достигает зримости и полноты выражения именно в феномене чтения.

В-четвертых, взаимосвязь «чтения» и «дискурса» символизирует комплементарность эвристических потенциалов опыта и рефлексии, отстаиваемую в нижеследующих текстах.

Кроме «чтения» и «дискурса» к числу основных, или структурообразующих, понятий, используемых в этой книге, следует отнести такие атрибуты, как «нерегиональный» и «медиально-трансцендентальный», указывающие на топический аспект философских новаций герменевтики Гадамера. Выражение «нерегиональный» используется в *диагностических* целях: как индекс, указывающий на отсутствие объективистских импликаций в «установке» герменевтически ориентированного «исследователя» и в «исследуемых» им «предметах». Тем самым оно указывает на специфику генуинной пространственности жизненного мира и бытия, находящую свое наиболее полное выражение в разнообразных феноменах языковой коммуникации. К числу этих феноменов относятся, например, такие, как эстетический опыт, религиозные и социальные ритуалы, усвоение культурной традиции и чтение литературы. Прилагательное «медиально-трансцендентальный» я

использую как позитивную характеристику этой пространственности, подчеркивающую присущее ей единство онтологического и феноменального.

Структура

Шесть различных по объему глав этой книги образуют три тематических раздела. Первые две главы посвящены экспликации предпосылок и обсуждению перспектив «герменевтического поворота» в философских исследованиях, осуществленного «по путеводной нити языка». В двух последующих главах предметом рассмотрения становятся взаимоотношения феноменологической герменевтики с классической и современной эстетикой. И завершают исследование два текста, предлагающие взглянуть на перспективы философской герменевтики сквозь призму коммуникативной парадигмы в современных гуманитарных исследованиях и обновленной идеи практической философии, способной, как я полагаю, выступить в роли модели философии будущего. Эти тематические блоки отражают деление герменевтического проекта Ханса-Георга Гадамера в его последней редакции на три взаимосвязанных тематических направления, соответственно, три философские квазидисциплины: философию языка, философскую эстетику и практическую философию.

***

Я благодарю администрацию Европейского гуманитарного университета за предоставление стипендии, сделавшей возможным проведение исследований, результаты которых составляют основную часть публикуемых здесь материалов.

Феноменология и язык
(герменевтический поворот в философских исследованиях)

1. Предисловие

Достаточно одного только взгляда на историю феноменологической философии – от феноменологии сознания до философской герменевтики, – чтобы заметить любопытную тенденцию: институциональное самосознание феноменологической философии постепенно трансформировалось (и в известной мере продолжает трансформироваться) в направлении отказа от первоначального статуса фундаментальной научной *дисциплины*. Так, например, в своих ранних лекционных курсах Хайдеггер разрабатывает концепцию феноменологии как «изначальной науки о фактичной жизни», в то время как в лекциях и работах 1930–1950-х гг. он рассматривает феноменологию, скорее, как структурный элемент самих первичных феноменов. Аналогичная тенденция наблюдается и в творчестве Гадамера. В своем программном труде *Истина и метод* Гадамер формулирует идею универсальной герменевтической *теории*, которую впоследствии (в работах 1970–1990-х гг.) стремится растворить в герменевтической и эстетической *практике*. Из этого наблюдения, как представляется, проистекают довольно интересные научно-теоретические и экзистенциально-практические следствия, о которых помимо прочего и пойдет речь в дальнейшем.

Эта тенденция в феноменологических исследованиях, которую я обозначу как тенденцию к *деинституционализации*, тесно связана с проблематикой языка. Проблематику языка при этом следует рассматривать как феноменологическую par excellence, т.е. обращение феноменологии к языку было обусловлено внутренней

логикой развития основной феноменологической проблематики – проблематики истоков *феноменальности*[1].

Здесь необходимо сделать одно важное уточнение: охарактеризованное выше развитие феноменологической философии было обусловлено не столько *проблематикой* языка, сколько *самим языком*. Это выражается в том, что первоначально обращение феноменологии к языку носило *вынужденный*, а главное, *косвенный* характер, что выражалось в приоритете проблемы языковой *презентации* по отношению к проблеме *тематизации* языка.

Отмеченное обстоятельство, помимо прочего, указывает на специфику феноменологической версии «лингвистического поворота», который был не столько *тематическим* (как в аналитической версии[2]), сколько *перформативным*[3]. Эту специфику подчеркивает последующая трансформация *методологической проблемы дескрипции* феноменологических феноменов в *литературно-эстетическую проблему их эвокации*. Причем эту трансформацию следует рассматривать не как «смену парадигм» в феноменологической философии, а как реализацию ее первоначальных интенций, состоявших в том, чтобы методическим – и, соответственно, научным – образом постигать саму феноменальность в ее «истоке». Кроме того, взаимосвязь *тематического* и *перформативного* аспектов «лингвистической трансформации» феноменологической философии указывает на нее как на одну из наиболее радикальных форм «постметафизического мышления».

---

1 С моей точки зрения, именно так и следует характеризовать главную феноменологическую проблематику, которая только и может обосновать необходимость трансформации феноменологии как вспомогательного *метода* позитивных наук в феноменологическую *философию*. Проблема феноменальности *как таковой* делает иррелевантными любые ссылки на традицию трансцендентального субъективизма, поскольку она затрагивает первоначальные определения феноменов, а не одни только «трансцендентальные условия возможности» объективного мира.

2 Под аналитической философией подразумевается философия, основывающаяся на логическом *анализе* языка. С этой точки зрения философию позднего Витгенштейна следует отнести не к аналитической и рефлексивной, а к герменевтической и дескриптивной философии.

3 Перформативность подразумевается здесь в двух смыслах: 1) в смысле характеристики первоначального *подступа* к проблематике языка и 2) в смысле характеристики методической установки, занимаемой при ее *разработке*. Другими словами, можно говорить как о до-рефлексивной, так и о рефлексивной перформативности.

Ниже мы рассмотрим основные этапы деинституционализации феноменологической философии «по путеводной нити языка». Но начнем мы с «научно-теоретического введения», проясняющего специфику – а вместе с тем и известную противоречивость – идеи феноменологии как научного *исследования*.

2. Научно-теоретическое введение

Как и любая научная дисциплина, феноменология[4] обладала собственной логикой исследования (синхронический, или систематический, «срез»). Однако *логика исследования* в феноменологии более тесно связана с *логикой развития* (диахронический, или исторический, «срез»), нежели в иных дисциплинах. Поскольку в феноменологии речь идет о фундаментальном определении феномена, или «изначально являющегося», того, что не может быть сведено ни к чему другому, трансформация в трактовке феномена с неизбежностью влечет за собой коренную трансформацию как методологического, так и институционального самопонимания феноменологии.

Наука *исследует* феномены, не задаваясь вопросом об их «изначальности» и условиях их «данности», что с самого начала наделяет ее иммунитетом к подобным метаморфозам. Ответ на вопрос «что такое феномен и каковы принципиальные условия возможности феноменальности как таковой?» может привести феноменологию к отказу от понимания себя как методического исследования, к отказу от своего первоначального институционального статуса фундаментальной науки[5].

Соотношение логики исследования и логики развития в феноменологической философии – тема нижеследующих (метатеоретических) рассуждений.

Специфику взаимосвязи логики развития и логики исследования в феноменологии можно пояснить на примере философии Гуссерля. Развитие феноменологии Гуссерля (от феноменологии акта к феноменологии мира) обусловлено задачей более точного

---

[4] Речь здесь идет, прежде всего, о «первоначальной» феноменологии: феноменологических концепциях Гуссерля и раннего (до начала 1930-х гг.) Хайдеггера.

[5] Примечательно, что все свои «герменевтические открытия» Гуссерль сделал до того, как феноменология превратилась в особый род философских исследований.

(или, если угодно, более феноменологического) *первоначального* определения поля исследований. В отличие от позитивно-научного исследования, первоначальные определения в феноменологии оказываются *решающими*. Их невозможно существенно скорректировать, а тем более заменить в процессе исследований. Таким образом, уже этап формирования логики исследования обусловил логику развития трансцендентальной феноменологии в целом. Игнорирование проблемы феноменальности *как таковой* и трактовка феномена в перспективе вопроса о первичных способах данности (предметного мира) не позволили Гуссерлю выйти за рамки зрительной парадигмы (в понимании феноменологического опыта) и научного самосознания (в понимании институционального статуса феноменологической философии).

Из этого проистекает важное для понимания специфики «феноменологического познания» дополнительное различие между *стратегией объяснения*, присущей позитивно-научному *исследованию*, и *стратегией понимания*, характерной для феноменологической *экспликации*. Понимающая экспликация затрагивает условия возможности самой феноменальности, что, само собой разумеется, исключает объективирующую установку каузального объяснения, которая возможна лишь в горизонте разнообразного «данного», «всегда уже» понятого и артикулированного тем или иным образом. Отсюда следующий тезис: феноменология, которая ясно осознает свое эпистемологическое своеобразие, – это не способ *исследования*, а способ *репрезентации* самих феноменов, или (в более мягкой формулировке) репрезентация изначальных феноменов – это форма и телос феноменологического исследования. Ссылаясь на вышеупомянутую тенденцию в феноменологической философии, я отважусь на утверждение, согласно которому *феноменология – это не род (познавательного) отношения к феноменальному миру, а структурный элемент медиально-трансцендентальной динамики, лежащей в самом основании феноменального мира*.

С данным тезисом я связываю идею феноменологии как специфической формы *опыта*, выходящего за пределы институционального знания и традиционных представлений о познавательной *деятельности*. Эта идея – результат череды трансформаций, которые феноменология претерпела за последние десятилетия и кото-

рые предоставляют нам новые возможности для осмысления сценариев последующего развития философских исследований. Идея состоит в том, что феноменологию следует рассматривать как интеллектуальную *практику* или как точку пересечения познания и самосознания, теоретического и практического; другими словами – как *место* медиально (и событийно) трактуемой истины.

Подобные трансформации феноменологии (логика развития) тесно связаны с проблематикой языка (логика исследования). Однако поскольку столкновение феноменологии с проблематикой языка происходило косвенным образом, или, как сказано выше, перформативно, история феноменологии – это не столько история (осознанного) следования раз и навсегда обретенной исследовательской логике, сколько история разнообразных попыток ее обретения. Эти попытки оказывались удачны постольку, поскольку они ориентировались не на какой-либо предметный *регион*, а на основную *задачу* феноменологии – постигать не отдельные виды феноменов и их констелляции, но спрашивать об истоках феноменальности в целом. «Суть феноменологии, – таков вывод Хайдеггера в *Бытии и времени*, – состоит не в том, чтобы быть *действительной* в качестве философского “направления”. Выше действительности *возможность*. Уяснение феноменологии состоит лишь в постижении ее как возможности»[6].

3. Феноменология и проблема языка

Отношение феноменологии к проблематике языка – как попытки ее разработки, так и ее игнорирование – обусловило судьбу феноменологии и ее место в философии XX века. Это отношение, как мне представляется, можно схематично выразить при помощи формулы: «от анализа языка к феноменологической интуиции – и обратно». Формула приблизительна, поскольку «обратно» подразумевает здесь не столько возвращение к исходной точке, сколько завершение последовательного развития первоначальной тематики. Последовательное развитие протекало в направлении идеи феноменологической герменевтики (что вовсе не означает отсутствие необходимости трансформации этой идеи в дальнейшем). Вопрос о предметности и ее непосредственной данности трансформиро-

[6] Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1993. S. 38.

вался в вопрос о понятности, значимости и языке. Вместе с тем проблематика языка выполняла в феноменологии двоякую роль: *негативную* (роль фактора, препятствующего реализации первоначальных методических установок феноменологии) и *позитивную* (роль важнейшего элемента феноменологической экспликации). *Проблема языка в феноменологии сознания* – проблема выражения и понятийной фиксации того, что дано внеязыковым, интуитивным образом. *Проблема языка в герменевтической феноменологии* затрагивает определение существа феноменальности и в этом отношении инициирует трансформацию первоначального самопонимания феноменологической философии.

Несмотря на различие исходных позиций и постоянство исходных контроверз, между двумя основными версиями феноменологической философии существует преемственность. Одновременность противостояния и преемственности объясняется амбивалентностью, характерной для позиции Гуссерля в отношении проблематики языка. Интуитивизм и борьбу Гуссерля с языком уравновешивает его теория значения[7], открывшая перспективу для последующего преобразования *феноменологии сознания* в *феноменологию языка*. Это преобразование следует рассматривать как феноменологическую версию «лингвистического поворота» в европейской философии XX века[8].

4. Язык и феноменологическая дескрипция

С методологической точки зрения язык оставался для Гуссерля непреодолимой преградой на пути к достижению идеала

[7] А именно та ее часть (вернее, возможность ее развития), что осталась имплицитной и косвенной. Я имею в виду возможность теории значения, связанной с концептом «интенции значения».

[8] Трансформация феноменологии сознания в феноменологию языка не означает радикального тематического сдвига, или – тем более – регионализации трансцендентальной феноменологии. Как в феноменологии сознания, так и в феноменологии языка, или герменевтической феноменологии, главной темой (если не как ее актуальная *действительность*, то, по меньшей мере, как внутренне присущая ей *возможность*) остается феноменальность как таковая. Однако поскольку в феноменологии способ подхода к тематическому предмету и способ его разработки образуют структурное единство, осознание языкового характера феноменологических феноменов не могло не привести к осознанию языкового характера феноменологической экспликации и проистекающих отсюда следствий.

дескрипции, базирующейся на интуиции (т.е. исключающей из своего содержания всякую интерпретацию). Используемые при феноменологической дескрипции понятия способны предвосхищать – и всегда уже предвосхищают – описываемые содержания. Или в другой формулировке: «интуитивные» содержания не могут обрести эпистемологической релевантности без предпосылки «трансцендентальной языковой игры» (Апель). Чтение феноменологических текстов предполагает, с точки зрения Гуссерля, своего рода инверсию: обратное преобразование текста в соответствующую интуицию. Язык не составляет *тему* трансцендентальной феноменологии. Несмотря на это, весомость вклада Гуссерля в становление феноменологической философии языка – как это ни парадоксально – напрямую связана с той косвенностью, с которой язык, вернее, универсальное языковое измерение всего нашего опыта, попадает в его поле зрения. Открытие *нетематического* языкового измерения опыта мира – *невольная* заслуга феноменологии Гуссерля. Осуществленная Гуссерлем «генерализация смысла» (М. Дамметт) не препятствует, а, напротив, открывает путь «лингвистическому повороту» в рамках основанной им традиции[9]. Специфика «лингвистического поворота» в феноменологической традиции философствования заключается в том, что, в отличие от аналитической философии, здесь подчеркивается не только связь языка и мышления, но и языковой аспект *всего* нашего опыта. Из этого следует, что универсальное языковое измерение имеет не трансцендентально-субъективный (соответственно, трансцендентально-интерсубъективный), а медиально-трансцендентальный характер[10].

---

[9] О «косвенности» гуссерлевской концепции языка говорят представители различных партий в рамках лингвистически ориентированной философии: Дамметт и Гадамер. Гадамер, с одной стороны, связывает отсутствие проблематики языка в феноменологии с ее историко-философским генезисом, с другой стороны, признает, что «сокрытие языка как языка имеет свое основание в самом языке и вообще отвечает человеческому опыту языка» (GW 8, 432). Тем самым феноменологический анализ как анализ изначального опыта должен удостоверить постулируемую Гадамером «потаенность языка». Дамметт полагает, что исчезновение языка из поля зрения феноменологии связано не с вытеснением, а, напротив, с «генерализацией значения» (Dummett M. Ursprünge der analytischen Philosophie. Frankfurt/M., 1988).

[10] Трансцендентально-субъективный характер проблематики языка в аналитической философии указывает на ее гносеологические истоки, в то время как

5. Интенциональность и «propositional attitude»

Агентом универсального языкового измерения в феноменологии сознания выступает интенциональность. При этом под интенциональностью подразумевается не столько априорная направленность акта сознания на соответствующий «качеству акта» предмет, сколько (медиально-трансцендентальное) *артикулирующее* «постижение гилетических данных», которые, со своей стороны, представляют собой *несамостоятельный компонент* подобной артикуляции. В терминах и перспективе феноменологии сознания, базирующейся на парадигме зрительного восприятия, соответственно, объективирующего мышления, или рефлексии, эта медиально-трансцендентальная структура артикуляции обнаруживается в форме «категориального созерцания». Предметным коррелятом этого «созерцания» выступают не единичные «вещи», а «категории», в направлении которых артикулируется тот или иной «чувственный комплекс», вследствие чего становится возможным восприятие разнообразных объектов объективного и субъективного мира.

Гуссерль трактует «категории» как особого рода предметы, составляющие «субстанциальность» единичных «вещей». Однако, как мне представляется, их следовало бы рассматривать, скорее, как *точки пересечения восприятия и речи*. В этом отношении «категориальное созерцание» занимает промежуточное положение между зрительным *восприятием* и диалогической *речью*, которые представляют собой две альтернативные формы наглядного исполнения «категорий» и, соответственно, две формы реализации присущей категориальному созерцанию артикулирующей функции, составляющей основу феноменальности в целом. Решающее значение имеет здесь то обстоятельство, что, вопреки утверждениям Гуссерля, опыт речи характеризуется большей полнотой предметных определенностей и большей наглядностью, нежели опыт (зрительного) восприятия. В диалогической речи предмет обсуждения достигает такой степени полноты присутствия (в том числе и в аспекте своих «чувственных качеств»), какая не достижима

медиально-трансцендентальный аспект, затрагивающий как сторону «субъекта», так и сторону «объекта», свидетельствует о связи феноменологии языка с онтологической проблематикой.

ни в одном восприятии. Это двоякое «исчезновение» – растворенность *языка* в том, что посредством него обнаруживается и слияние *предмета* обсуждения с языком – иллюстрирует оба основных взаимосвязанных тезиса герменевтической феноменологии: (1) принципиальную «неосознанность» первичного опыта языка и (2) языковой характер изначального опыта мира.

Речи присущи временность и пространственность, которые совпадают с изначальной, или феноменологической, временностью и пространственностью восприятия, соответственно, воспринимаемой «вещи». Не акт восприятия, а исполнение *диалогической* речи соответствует изначальному (или феноменологическому) отношению к миру.

С этой точки зрения коррелятом интенционального «акта» оказывается не «предмет», а выраженная в языке «пропозиция»[11]. Соответственно, в основе «интенционального акта» лежит не установка восприятия, а пропозициональная установка, «propositional attitude» (Э. Тугендхат).

6. Язык и феномен, феноменология и герменевтика

Лингвистический (соответственно, герменевтический, или коммуникативный) поворот в феноменологической философии – ее собственная возможность, отвечающая внутренней логике развития феноменологической проблематики. Перетолкование «интенционального акта» в «пропозициональную установку» следует расценивать как более адекватное понятийное выражение того положения дел, которое впервые начало обнаруживаться по путеводной нити «интенциональности», а именно – языкового характера *всего* нашего опыта.

Опыт мира и опыт речи образуют неразрывную связь, из которой они только и получают свое феноменологическое определение. Из открытия *языкового измерения феноменальности* происте-

[11] Эрнст Тугендхат обращает внимание на то, что в основе гуссерлевского различения значения и предмета (особенно в случае предложений, выражающих определенное положение дел) лежит имплицитная *номинализация* высказывания. «Грамматической модификации номинализации соответствует семантическая модификация овеществления значения» (Tugendhat E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt/M., 1976. S. 155). И в следующем абзаце: «Положение дел, или предмет, которому отвечает выражение «что p», есть – овеществленное – значение».

кает необходимость трансформации феноменологического метода *рефлексивной дескрипции* в метод *речевой экспликации*. В отличие от объективирующего эффекта рефлексии, *речевая* герменевтическая экспликация способна тематизировать соответствующее положение дел, не превращая его этим в объект. Герменевтическая экспликация имеет структуру интерпретативного *чтения*, которое не объективирует, а позволяет тому, что интерпретируется, явиться в специфическом, или изначальном, пространстве и времени, которые изоморфны пространству и времени герменевтической речи. Интерпретация имеет здесь смысл первоначального (само)обнаружения. В герменевтической, или интерпретирующей, феноменологии «понятийная фиксация» осуществляется в контексте *эксплицирующей* речи, трансформирующей в эксплицитное говорение то, что и так уже находится «на пути к языку». Говоря иначе, герменевтическая экспликация *артикулирует* опыт, который «всегда уже» обладает *структурой*, но не *формой* языка. Герменевтическая речь имеет характер свершения, трансформируя когнитивный эффект феноменологической экспликации в «эпифанический», или «эвокативный», эффект.

Что это за эксплицирующая речь, я попытаюсь пояснить на примере того, как она соотносится с функцией языка в рефлексивной феноменологии.

7. «Формальное указание»

Понятийный язык рефлексивной феноменологии нацелен на схватывание всеобщности; высказывания рефлексивной феноменологии имеют по большей части структуру предикативного суждения, что отражает трактовку феномена как «данного». В феноменологии сознания – подобно естествознанию – поле исследований трактуется как *регион*. Соответственно, позиция исследователя характеризуется как (теоретическая, или объективирующая) «установка».

Герменевтическая феноменология тематизирует универсальное языковое измерение, составляющее основу феноменальности как таковой. Это измерение не образует замкнутой сферы «дан-

ного», но доступно лишь в контексте (медиально трактуемого[12]) *исполнения* интерпретации. Позиция «исследователя» здесь отличается тем, что он не фокусирует свое внимание на изолированных объектах, а (не тематически) трансцендирует себя в измерение языка и истории. Проиллюстрировать эту позицию может «рассеянная сосредоточенность», характерная для опыта чтения. Структура интерпретации изоморфна структуре феномена, вследствие чего понятийный язык герменевтической феноменологии образует финальный элемент и среду феноменологической экспликации. Иными словами, понятийный язык герменевтики – неотъемлемая часть методического обеспечения герменевтического «исследования». В герменевтической феноменологии не существует противопоставления интуиции и понятийной фиксации. *Герменевтические высказывания* (но не воплощающие их *предложения*) не имеют предикативной структуры и не выражают всеобщего[13]. (Подобное использование языка возможно только в объективирующей, теоретической речи.) Герменевтические понятия используются так, как мы используем слова повседневного языка, *растворяясь* в них и вместе с тем стремясь сделать что-либо (как таковое) *зримым* (т.е. «понятным») себе и своему собеседнику. Герменевтические понятия – это «формальные указания», понимание которых требует интерпретативного соучастия, подразумевающего, в свою очередь, «расформализацию» формального указания в *коммуникативную речь*, которая может быть лишь моей собственной, – *наполняемой* моими собственными словами и *исполняемой* моим собственным голосом. Герменевтический диалог – не столько форма отношения к миру, сколько изначальное событие мира; не столько *речь*, сколько *действие*.

Понятие «герменевтический диалог» Гадамер использует не только как субститут, но и как пояснение «формального указания» Хайдеггера, выступающего в его ранних лекционных курсах в роли

---

[12] Т.е. индифферентного по отношению к различению субъективного и объективного аспектов; конститутивного как для опыта мира, так и для самосознания.

[13] Под «высказыванием» здесь подразумевается не грамматическая единица, а совокупность всего того, что должно быть с*казано* в каждом отдельном случае. В этом отношении герменевтическое высказывание аналогично поэтическому, которое не сводится к грамматическим и семантическим взаимосвязям, но позволяет чему-то стать «зримым».

обозначения специфики герменевтической «терминологии». Герменевтическое понятие в отличие от научного термина не отграничивает и определяет, а высвобождает и показывает. В своих ранних лекциях Хайдеггер характеризует понятия герменевтической феноменологии как «выразительные понятия»: Ausdrucksbegriffe. В отличие от научных понятий, направленных на «схватывание» всеобщих определений объективного мира в рамках теоретической установки, герменевтические понятия не схватывают[14] нечто внешнее им, а, напротив, трансцендируют *себя* в направлении и в измерение того, что в них «выражено»: «фактичной жизни», для которой быть выраженной – не случайное состояние, а фундаментальная характеристика ее бытия[15]. «Выразительные понятия» герменевтики – это не сосредоточение и схватывание, но «предвосхищение» (Vorgriff) и «регресс» (Rückgriff)[16]. Герменевтические понятия располагаются по эту сторону разделения всеобщего и конкретного, поскольку это понятия выражают «фактичную жизнь», которую не следует рассматривать как один из регионов предметного мира. Она вообще не имеет регионального смысла, являясь, со своей стороны, истоком любой регионализации. *Действительность* этой фактичности составляет *возможность*. Следовательно, ее нельзя наблюдать, ее можно только *исполнить*, или, по выражению Хайдеггера, «вкусить»[17]. Подобного рода «вкушением» и, соответственно, «искушением»[18] – даже «риском» – является диалог, нацеленный на достижение содержательного согла-

---

[14] Немецкое существительное «Begriff» (понятие) образовано от глагола «begreifen» (схватывать). Примечательно также, что с точки зрения истории слова современное слово Begriff восходит к средневерхненемецкому слову «begrif», означающему «область», «охват».

[15] В «Истине и методе» концепт выражения, онтологические импликации которого Гадамер разъясняет, ссылаясь на неоплатоническую идею эманации, играет роль одного из опорных понятий, обеспечивающих взаимосвязь трех тематически разнородных частей книги. См. также главы «Истина опыта» и «Имплицитность практики» в этом издании.

[16] См., например: Heidegger M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA56/57). Frankfurt/M., 1987. S. 117. А также: Heidegger M. Grundprobleme der Phänomenologie (GA58). Frankfurt/M., 1993. S. 147.

[17] Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (GA61). Frankfurt/M., 1994. S. 33.

[18] См. например: Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. Tübingen, 1999. S. 112.

сия. Слова диалога призваны не *указывать* на какие-либо события *в* мире, но *показывать сам мир* в его «изначальном способе данности» как «смысловую целостность». В этом отношении они суть формальные указания, которые, чтобы понять, нужно *исполнить*[19]. Что именно подразумевает под исполнением Гадамер и как именно он мыслит связь исполнения с диалогом и пониманием, – об этом говорится в соответствующем разделе его программного труда «Истина и метод», посвященном проблеме применения, названной им «основной герменевтической проблемой»[20].

8. Герменевтика, литература и жизненный мир

Герменевтический дискурс демонстрирует сродство с поэтической речью. Подобно тому как завершенный (и в этом смысле совершенный) литературный текст открывает для читателя возможность уникального по полноте опыта, язык герменевтической экспликации, нацеленный в конечном итоге на репрезентацию

---

[19] В лекции зимнего семестра 1920/21 гг. «Введение в феноменологию религии» Хайдеггер высказывается о функции языка в феноменологической экспликации следующим образом: «Любой экспликат остается непонятым до тех пор, пока указанная им смысловая взаимосвязь не исполнена. Сама взаимосвязь исполнения также принадлежит к понятию феномена. Философское понятие обладает структурой, несравнимой со структурой научных понятий» (Heidegger M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA60). Frankfurt/M., 1995. S. 85).

В этом же лекционном курсе Хайдеггер разъясняет структурную взаимосвязь «формального указания» и герменевтического феномена (§ 11–13). Так как феномен представляет собой «смысловое единство», конкретизируемое «по трем направлениям»: **содержание** (изначальное «что»), **отношение** (изначальное «как» опыта изначального «что») и **исполнение** (приводящее в феноменальную взаимосвязь первые два элемента), феноменология как экспликация такого феномена исполняется вербальными средствами. «Она дает “λόγος” феноменам, “λόγος” в смысле “verbum internum”» (S. 63). Примечательно, что к концепту «внутреннего слова» (verbum interius), разработанному в стоицизме, прибегает и Гадамер, когда пытается показать дискурсивную, т.е. принципиально языковую и диалогическую, структуру мышления (Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. S. 422–431). Озвученная речь, или «внешнее слово», – не случайное выражение, а внутренний компонент «внутреннего слова», или мышления. В этом отношении диалогическая речь, реализующаяся в форме «подлинного диалога», т.е. как *исполнение* взаимосвязи внутреннего и внешнего слова, представляет собой не что иное, как феноменологический опыт истоков феноменальности.

[20] См. соответствующий раздел в главе «Имплицитность практики».

мира, заключает в себе свой собственный референт. Моделью герменевтической экспликации служит герменевтический диалог, отличающийся, прежде всего, процессуальностью, медиальностью и креативностью. Как и герменевтический диалог, герменевтическая экспликация являет собой пример подлинной *коммуникации*. Из этого проистекает специфически герменевтическая идея философии и философствования, базирующаяся на осознании принципиальной конечности и диалогичности философского мышления и вместе с тем не отказывающаяся от традиционного философского притязания на универсальность. Примирение конечности и универсальности основывается на идее медиально-трансцендентальной (в терминах Хайдеггера «подлинной») временности, которая есть временность мышления и говорения, высказывающего *истину целого* (в языке).

Экспликативный характер герменевтической речи предъявляет особые требования к языковой, соответственно, литературной стороне герменевтического «исследования», поскольку герменевтические феномены *эксплицируются* лишь в герменевтической речи, которая по форме и по сути, т.е. из методологических соображений, представляет собой своего рода рефлексивную литературу, или эссеистику в собственном смысле слова. Взаимосвязь герменевтики и поэтики основывается не на том, что герменевтика, соответственно феноменология, поэтизируется, а на том, что «герменевтические исследования» раскрыли феноменологический потенциал литературы и поэтической речи. Другими словами, следует говорить не столько о поэтизации феноменологии, сколько о *феноменологизации поэзии*. Различие между ними можно охарактеризовать следующим образом: хотя феноменологическая герменевтика, подобно поэзии, и использует «эвокативную силу» языка, она использует ее в *методических*, или *экспликативных*, целях.

Не в последнюю очередь в силу этого обстоятельства поэтический язык остается масштабом герменевтической речи на протяжении всего развития феноменологической герменевтики: от проекта герменевтической онтологии и антропологии Хайдеггера до герменевтической теории искусства и практической философии Гадамера. В этом отношении у нас есть основания говорить не только о лингвистическом, но и об *эстетическом* повороте в феноменологической философии.

Кроме того, парадигматическая функция искусства в герменевтической теории и «формально-указующая» функция ее языка дают понять, сколь тесно эта *теория* связана с внеинституциональными *практиками* жизненного мира. Подобно психоанализу, который мог сформироваться лишь в контексте клинической практики, или критики идеологии, тесно связанной с социально-политическими практиками современного общества, «герменевтическая рефлексия», по утверждению Гадамера, также «неотделима от герменевтической практики»[21]. Однако в отличие от практического эффекта психоаналитической или социально-критической рефлексии практический эффект герменевтической рефлексии не столько *эмансипативный*, сколько *экспликативный*. Герменевтическая рефлексия и герменевтическая критика разворачиваются не в социально-политической, а в экзистенциально-антропологической плоскости. Соответственно, герменевтическая рефлексия – в отличие от психоаналитической и социально-критической рефлексии – не *способ выявления и устранения* социальных и личностных патологий, а *способ исполнения и интенсификации* свободной от патологических искажений жизненной практики.

9. Границы языка и будущее герменевтики

К числу основных отличительных черт герменевтического высказывания относятся: *диалогичность* (герменевтическое высказывание предполагает обращение к кому-то, кто его понимает), *дискурсивность* (смысл герменевтического высказывания – это не данность, но всегда – языковой процесс и событие) и *эвокативность* (феноменологический, или экспликативный аспект герменевтического высказывания). Отсюда такие характеристики герменевтической речи, как незавершенность и поэтичность, фрагментарность и итеративность, коммуникативность и трансцендентность. Полнота герменевтического высказывания отличается виртуальностью. Виртуальность полноты герменевтического высказывания обусловливается диалектикой сказанного и подразумеваемого: высказанное содержание – *в себе самом* – отсылает к взаимосвязи того, что следовало сказать. Виртуальность герменевтической речи коррелятивна *универсальности* языка, что отчасти

[21] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 2. Tübingen, 1999. S. 262.

обосновывает философские притязания герменевтической теории. *Универсальность* языка с герменевтической точки зрения противостоит метафизической *тотальности* сущего и подразумевает универсальность языкового измерения, представляющего собой, прежде всего, *тенденцию* к артикуляции и обретению языка, присущую всему нашему опыту и всему тому, что в нем «встречается». Таким образом, герменевтической категории универсальности – в отличие от метафизической категории тотальности – присущи виртуальность и динамизм. Уже первоначальные значения слов «тотальность» и «универсум» указывают на принципиальное различие между герменевтической и метафизической трактовками философии. Тотальность заключает в себе принцип *полноты*, универсальность – принцип *единства*.

Как это ни парадоксально, даже проблема границ языка в поздних сочинениях Гадамера остается проблемой универсальности герменевтического измерения. Пределы языка – феномены «до языкового», «инфра- и сверхязыкового»[22] – удостоверяют, скорее, безграничность герменевтического измерения, или «языковости» (Sprachlichkeit)[23]. «Языковость» определяется Гадамером как «способность понимать символическое», т.е. «в том, что не подразумевается, опознавать то, что как раз подразумевается»[24]. Совершенно очевидно, что в понимание «символических форм» так или иначе вовлечен весь наш опыт независимо от того, является он специфически перцептивным или радикально интерпретативным. Из этого следует, что герменевтика заключает в себе диалектику «герменевтического» и «не-герменевтического», специфически языкового и радикально чувственного, историчного и тождественного.

---

22 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 8. Tübingen, 1999. S. 350–361.

23 Как мне представляется, Гадамер использует в своей герменевтике слово «Sprachlichkeit» («языковость»), подобно тому как Хайдеггер использовал слово «Weltlichkeit» («мировость») в фундаментальной онтологии: не как обозначение определенной *области* сущего, а как именование медиально-трансцендентальной *структуры* опыта, составляющей онтологическое основание возможного формирования соответствующего «региона»: действительности или языка. Другими словами, безграничность «языковости» подразумевается не только в «экстенсивном» (как единство языкового и инфра-языкового), но и в «интенсивном» смысле (как «сущность» языка).

24 Gadamer H.-G. Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte // Grondin J. (Hg.) Gadamer Lesebuch. Tübingen, 1997. S. 291.

Открытая герменевтикой трансгрессивность опыта мира и самопознания ведет к изменению кондиций современного философствования, – к установлению динамического равновесия его институциональных и внеинституциональных форм[25].

В идеале «индивидуализм» и «литературность» внеинституционального философствования следует сочетать с «коллективизмом» и «дискурсивностью» философской работы в ее институциональных формах.

«Индивидуализм» и «литературность» – следствие осознания «формально-указующего» характера эксплицирующей речи. Коллективизм и дискурсивность – результат неустранимого напряжения между говоримым и подразумеваемым, между «внешним» и «внутренним» словом. Оба аспекта дополняют друг друга, подобно тому как «внешний» и «внутренний» логос – слово рефлексии и слово беседы (в том числе и «молчаливой беседы души с самой собой») – переходят друг в друга. Соотношение внеинституциональных и институциональных форм философствования иллюстрируется соотношением их парадигм: *чтения* и *дискурса*. Чтение как своего рода «диалог до диалога» находит свое продолжение в практике аргументации и, в свою очередь, сопровождает и продолжает ее. Чтение при этом понимается как слушание логоса, каковым оказывается слушание языка. В чтении переплетены изначальные слушание, речь и видение. Речь аргументативная, или «внешняя», возможна лишь на основании речи артикулирующей, или «внутренней». В этом отношении взаимосвязи институционального и внеинституционального аспектов философствования соответствует взаимосвязь универсального и индивидуального аспектов. Два типа знания, которые Макс Шелер строго различал – знание-обладание и знание-образование, – в философской герменевтике переплетены друг с другом.

Герменевтическая *теория* заключает в себе возможность трансформации в трансдисциплинарную и внеинституциональ-

[25] Под институциональными формами философствования я понимаю, прежде всего, «профессиональное» философствование, практикуемое в университетах и исследовательских учреждениях. Внеинституциональное философствование, конечно же, ориентируется на определенные образцы интеллектуальной и литературной деятельности, которые тем не менее следовало бы обозначить, скорее, как квази- или праинституциональные.

ную интеллектуальную *практику*, отвечающую «экзистенциальной» задаче освоения и репрезентации историчного мира. В этом отношении герменевтика представляет собой одну из основных версий «постметафизического мышления», к числу базовых черт которого Ю. Хабермас относит его «ситуированность».

10. Герменевтика и «постметафизическое мышление»

Актуальное состояние герменевтической проблематики, документированное поздними статьями Гадамера и работами его критиков, позволяет говорить, по меньшей мере, о двух основных формах выполнения задачи по освоению и репрезентации структурированного языком жизненного мира: *перформативной* и *тематической*. Первая из них выполняет *эмансипирующую* функцию оправдания нетеоретического и донаучного *опыта*, вторая – *интегральную* функцию креативной *рефлексии*, инкорпорирующей этот опыт в лабильный понятийный каркас нашего научного и донаучного самосознания. Динамическая взаимосвязь эмансипации (*от* объективирующей установки) и интеграции (*в* понятийный язык) образует *континуум*, простирающийся между двух полюсов: между интуитивным и понятийным, партикулярным и универсальным, до-языковым и языковым. «Ситуирование» в герменевтическом смысле не означает акцентирования партикулярности в пику универсальности, временности в пику присутствию. Их противопоставление по-прежнему метафизично. Постметафизическое мышление – с точки зрения герменевтики – это беспрерывно *артикулирующее* (т.е. сколь тематизирующее, столь и раскрывающее, перформативное) мышление, разворачивающееся на пересечении теории и практики, науки и искусства, общественных институтов и сферы приватного. Взаимосвязь перформативного и тематического отличает философскую герменевтику от большинства версий постметафизического мышления. В герменевтике – как и в поэзии – тематизация чего-либо оборачивается его манифестацией.

11. Заключение

Трансформация феноменологии «по путеводной нити языка» привела к неожиданным следствиям, особенно если рассматривать их сквозь призму первоначального самосознания феноменологии.

Соотношение феноменологии и языка не следует рассматривать в системе координат «исследование / его тема». Язык «подорвал» научное самосознание феноменологии изнутри, возникнув в ее поле зрения не в качестве *темы*, а в качестве методологической *проблемы* языковых предпосылок феноменологической дескрипции, которая в конечном итоге привела к уяснению принципиального единства феноменологической «*экспликации*» и языковых форм ее «*выражения*». Перформативное существо (интегрированного в феноменальность) языка – само это перформативное существо, а не его тематизация – привело (первоначально гносеологически и онтологически ориентированную) феноменологию в сопряжение с современной эстетической и социально-критической проблематикой.

С эстетикой феноменологическую герменевтику связывает парадигматический характер эстетического опыта как для теоретической экспликации первичных феноменов, так и для практического самосознания современного человека, стремящегося к эмансипации от нивелирующего воздействия научных объективаций. Речь при этом идет не только и не столько о «глобальной эстетизации» мира и восприятия как актуальном историческом процессе[26], сколько о принципиальной конгруэнтности изначального[27] и эстетического отношения к миру. Другими словами, «эстетизация» в перспективе герменевтики – это не форма (конструктивного) вмешательства в мир, а форма (дорефлексивного) учреждения мира.

Что касается связи герменевтики с современной социальной теорией, то здесь можно усмотреть наличие сродства в понимании творческого характера гуманитарной теории, выполняющей не столько аналитическую и объяснительную, сколько конструктивную и репрезентативную функцию[28]. Подобно некоторым из современных социально-теоретических концепций, философская герменевтика в большей степени нацелена не на *познание*, а на

---

[26] Такое понимание эстетического опыта предлагает Вольфганг Вельш (W. Welsch. Grenzgänge der Ästhetik. Stuttgart, 1996), который также выдвигает идею эстетического поворота в философских исследованиях. (См. главу «Истина опыта» в этом издании.)

[27] Т.е. первично раскрывающего.

[28] О месте герменевтической постановки вопроса в социально-теоретической *проблематике* см. две последних главы: «Измерения коммуникации» и «Имплицитность практики».

понятийную *артикуляцию* нашего (социального) опыта, которая, в свою очередь (согласно герменевтической концепции аппликации), заключает в себе онтологический, или *творческий*, потенциал. Этим намечается перспектива для разрешения вопроса о взаимосвязи этих двух парадигм: эстетики и социальной теории, задающих горизонт для дальнейшей трансформации феноменологической философии. Остается лишь вопрос об оправданности самих этих именований: «феноменология», «феноменологическая герменевтика» и пр.[29]

[29] То, в какой мере именование теоретической позиции обусловливает ее рецепцию, наглядно демонстрирует «антигерменевтическое» самопозиционирование американского исследователя Х.-У. Гумбрехта, предлагающего концепцию трансформации герменевтики, которая по сути аналогична той, какую подразумевал и сам Гадамер в «Опыте самокритики» (Gadamer H.-G. Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik – Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd.2). Несмотря на то что в работах самого Гадамера Гумбрехт усматривает пример «удивительнейшего – и, возможно, убедительнейшего, сродства» со своей собственной «постметафизической» доктриной реабилитации «не-герменевтического измерения», он не ставит вопрос о соотношении «герменевтического» и «не-герменевтического» в философской концепции Гадамера (Gumbrecht H.-U. Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz. Frankfurt/M., 2004. S. 84).

К феноменологии чтения
*(от философской герменевтики к герменевтической философии)**

1. Феноменология, герменевтика и жизненный мир

Понятие и феномен

В феноменологии как дескриптивной науке решающее значение имеет выбор феноменальной основы, служащей одновременно для экспликации и демонстрации всеобщего, или «научного», содержания. Вместе с тем существует и обратная связь: изначальные, следовательно, заведомо нефеноменологические, установки и принципы, почерпнутые из традиции и актуального состояния научного знания, в свою очередь, обусловливают предпочтения того или иного – феноменологически ориентированного – мыслителя при выборе «наглядного материала». Перефразировав известное выражение Фихте, можно сказать: направление развития феноменологии зависит от того, какой род феноменов выполняет для нее функцию парадигмы. Данная взаимозависимость объясняется тем, что способ образования феноменологических понятий не допускает трансфеноменального перехода к всеобщности. В феноменологии «концептуальное содержание» рассматривается как структурный компонент того, что дано в интуиции. Другими словами, универсалии – как это уже было однажды в до-номиналистическую эпоху – покинули сферу сознания и переместились наружу, в мир. Однако если подобное описание пусть и весьма схематично, но

---

* Используемые сокращения:
GA: Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main.
GW: Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Tübingen, 1985–1995.
ИМ: Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode // GW1, 1990.

все же отражает трактовку феномена в феноменологии сознания, его недостаточно, чтобы охарактеризовать понимание феномена в герменевтической феноменологии. Ничто не свидетельствует о различии позиций трансцендентальной и герменевтической феноменологии так ясно, как присущий Гуссерлю *латентный* концептуализм и его неизбывное стремление создать всеобщую теорию предмета. В основании этих взаимосвязанных отличительных черт трансцендентальной феноменологии лежит восходящее к древнегреческой философии представление об изначальном разрыве между миром, языком и мышлением. Эрнст Тугендхат совершенно справедливо критикует Гуссерля за игнорирование пропозиционального характера интенциональной «предметности»[1]. Герменевтическая феноменология в этой критике идет еще дальше, настаивая на языковом характере опыта мира.

Феноменологическая экспликация и языковая презентация

Однако подобной констатации еще не достаточно, чтобы выразить всю глубину и все аспекты трансформации трансцендентальной феноменологии в феноменологию герменевтическую. С герменевтическим поворотом поменялись не только тематические приоритеты, но и *способы языковой презентации* философских исследований. Тематический дрейф герменевтической феноменологии в сторону искусства и языка – и в особенности поэзии – сопровождался отказом от академических форм изложения. Например, что касается Хайдеггера, классическая для науки и философии Нового времени разбивка сочинения на главы и параграфы характерна лишь для его ранних работ. Начиная с 1930-х гг. он пишет весьма необычным для университетского профессора языком и при этом по-новому организует и структурирует тексты[2]. В послевоенный период приоритетной для Хайдеггера становится форма небольшого доклада, который по форме и языку значительно отклоняется от классического канона академического выступления, напоминая, скорее, художественное произведение.

---

1 Tugendhat E. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Frankfurt/M., 1979. S. 21.

2 См., например, «Материалы по философии» (*Beiträge zur Philosophie)* и другие сочинения 1930-х гг.

Если исходить из тезиса о наличии связи между тематикой философского исследования и стратегией его языковой презентации и если доверять самоинтерпретации Хайдеггера, согласно которой его обращение к поэзии и искусству – лишь развитие проблематики «универсальной феноменологической онтологии»[3], тогда пресловутая «полупоэтическая» форма письма позднего Хайдеггера будет наследовать его прежнему лапидарному стилю точно так же, как его провокационные интерпретации искусства наследуют «экзистенциальному анализу Dasein».

Аналогичный путь проделал и Гадамер. Начав с разработки философской *теории* понимания, призванной скорректировать научное самосознание ученых-гуманитариев, Гадамер постепенно приходит к идее универсальной герменевтической *практики*, которая в свою очередь должна была избавить философскую герменевтику от остатков новоевропейского методологизма[4]. Примечательно, что первая обширная *систематическая* работа Гадамера осталась единственной. Последующие сочинения оказались невелики по объему и мало напоминали даже о том не вполне академическом стиле, в котором был написан его первый герменевтический труд. Что касается тематического сдвига в философской герменевтике Гадамера, который был бы сопоставим с вышеописанным тематическим сдвигом в философии Хайдеггера, то таковой мы здесь обнаруживаем как переход от теории понимания к теории литературы и чтения[5]. О том, что означает подобная трансформация для

---

[3] См., например: Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart, 1960. S. 90–91: «Все сочинение *Исток произведения искусства* осознанно и все же негласно движется по пути вопроса о сущности бытия. Осмысление того, что такое *искусство*, целиком и полностью обусловлено лишь вопросом о *бытии* (курсив Хайдеггера. – *И.И.*)».

[4] Последний раздел 8-го тома собрания сочинений Гадамера имеет подзаголовок «На пути к герменевтической философии». Этот раздел включает в себя лишь две статьи, написанные в самом начале 90-х гг. и посвященные главным образом проблематике литературы, искусства и языка.

[5] «Прежде всего, именно теорию литературы я рассматривал с самого начала в качестве продолжения своих идей. Эта теория, возникшая из тесного соприкосновения с герменевтической практикой, нашла свое детальное изложение в 8-м и 9-м томах собрания моих сочинений» (GW2, 4). A propos: эти тома, репрезентирующие развитие первоначальных идей Гадамера, носят общее заглавие «Эстетика и поэтика».

задачи построения универсальной герменевтической философии, речь пойдет несколько ниже.

Вопрос, которым мы задаемся, звучит следующим образом: каковы концептуальные основания тематического поворота феноменологии от теории познания и онтологии к проблематике искусства и поэтической речи, от теории восприятия и понимания к теории чтения и слушания; что означает вышеописанная «индивидуализация» академических форм языковой презентации для институционального статуса герменевтической философии и как она связана со сменой тематических приоритетов?

Интерпретация и жизненный мир

Путеводной нитью в поисках ответа на этот вопрос нам послужит утверждение Гадамера, согласно которому ключевым понятием всей феноменологии выступает понятие жизненного мира[6]. Феномен жизненного мира, который составлял главную тему позднего Гуссерля и раннего Хайдеггера, стал разрабатываться ими одновременно (с весны 1919 г.). Но если Гуссерль рассматривал жизненный мир как «путь в трансцендентальную феноменологическую философию», главным предметом которой оставалось конституирующее мир сознание, то для Хайдеггера жизненный мир – это концепт, выводящий за пределы любого, в том числе и трансцендентального, субъективизма. Но поскольку жизненный мир – это, прежде всего, феномен, разнообразие теорий жизненного мира возможно лишь как разнообразие подходов и интерпретаций. В этом отношении жизненный мир заключает в себе как «атомизм» интенциональных актов, так и «холизм» бытия-в-мире. Кроме того, будучи доступен в «до-теоретическом» опыте, жизненный мир способен выступать в равной степени как в роли философского *основания*, так и в роли нетематического *пространства* повседневного опыта.

В феноменологии Гуссерля «жизненный мир» подразумевает сферу непосредственных (прежде всего, зрительных) данностей, которая, с одной стороны, выполняет функцию *фундамента* теоретического познания объективного мира, а с другой стороны, задает перспективу, или *горизонт*, феноменологического анализа, направленного на экспликацию трансцендентального, соответст-

[6] См., например: Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 7.

венно, трансмунданного ego. В этом отношении жизненный мир в феноменологической концепции Гуссерля занимает своеобразное промежуточное положение: он располагается между объектами позитивно-научных теорий и трансцендентальным ego, между конституированным и конституирующим, отчасти являясь и тем, и другим. Для Хайдеггера, нацеленного на преодоление гуссерлевской «окулярности», жизненный мир – не совокупность донаучных зрительных данностей, а – сфера «фактичного опыта жизни», которая представляет собой онтологической источник и смысловой фундамент как повседневного, так и научного (философского) знания и самосознания. «Фактичность» в этом случае подразумевает не столько основополагающую контекстуальность эпистемологического сознания, сколько вторичность любого сознания и любой объективации. Иными словами, для Хайдеггера любой *акт* сознания заключает в себе неустранимую *ре*активность. Эту характеристику, согласно Хайдеггеру, следует понимать «позитивно»: не в смысле указания на границы сознания и объективирующего опыта, а в смысле указания на самотрансцендирование, внутренне присущее любому сознанию. В этом – различие между гуссерлевской *промежуточностью* и хайдеггеровской *медиальностью* жизненного мира. Кроме того, для Хайдеггера жизненный мир не заключает в себе никакой «взаимосвязи фундирования» и никаких обособленных, или обособляемых, составных частей[7]. Подобный «атомизм», по Хайдеггеру, – следствие объективирующей установки: «Опыт жизни представляет собой нечто большее, нежели один только познавательный опыт. Он подразумевает любое активное и пассивное отношение человека к миру: если мы рассматриваем фактичный опыт жизни лишь в аспекте его содержания, тогда то, что нами испытывается – пережитое, – мы называем “миром”, но не “объектом”. “Мир” – это то, в чем можно *жить* (в объекте же жить невозможно)»[8]. Возможность смыкания переживания и пережитого в единое целое обеспечивается как раз тем, что «все переживаемое в фактичном опыте жизни обладает харак-

[7] Heidegger M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56/57). S. 71.

[8] Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60). Frankfurt/M., 1995. S. 11.

тером *значимости*»[9]. Обнаружение скрывающегося за «данным» и нераспознанного Гуссерлем «значимого» положило начало трансформации трансцендентальной феноменологии в феноменологию герменевтическую. Понимание и истолкование перестали быть разновидностями (базирующегося на восприятии) интенционального отношения, превратившись в *исток* любой интенциональности и феноменальности в целом. Для раннего Хайдеггера – как и для Ницше – любая философская постановка вопроса разворачивается на фоне нетеоретической самоинтерпретации фактичной человеческой жизни. Философия становится функцией и производным образованием[10]. Открытие нетеоретической сферы повседневного, опосредованного языком опыта мира – несомненная заслуга феноменологической герменевтики[11]. К основным следствиям этого открытия следует причислить возможность эмансипации донаучного жизненного мира от объективирующих подходов, свойственных современной науке и философии. Тем не менее не только для Гуссерля, но и для Хайдеггера жизненный мир остается лишь *средством* решения философских проблем. В противоположность им Гадамер сумел реализовать иные возможности, заключенные в «герменевтическом повороте», осуществленном Хайдеггером в его первый фрайбургский период[12].

Гадамер рассматривает жизненный мир не столько как феноменальную базу и методический инструмент, сколько как поле и *цель*

---

9 Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60). S. 13.

10 «Вопрос о бытии в таком случае есть не что иное, как радикализация характерной для самого Dasein (или самой фактичной жизни. – *И.И.*) бытийной тенденции до-онтологического понимания бытия» (Heidegger M. Sein und Zeit. S. 15).

11 Термин «феноменологическая герменевтика» впервые использовался Хайдеггером в лекционном курсе ЛС 1919 «Феноменология и трансцендентальная философия ценностей» (GA56/57,151).

12 Примечательно, что в первых лекционных курсах Хайдеггера, в которых уже сформулирована программа феноменологии как герменевтики, отсутствует онтологическая постановка вопроса, которая впервые появляется только в 1923 г. в лекционном курсе «Онтология. Герменевтика фактичности». Тем не менее справедливости ради нужно заметить, что осуществляемый в этих лекциях феноменологический анализ «окружающего мира» имеет дело с онтологическим *измерением*, коим и является измерение герменевтического, – горизонт значимого. Нельзя не заметить, как отсутствие эксплицитного различения между бытием и сущим доставляет здесь Хайдеггеру немало дидактических трудностей.

философских исследований. Задача философских исследований, с точки зрения Гадамера, состоит, среди прочего, во внесении корректив в *повседневное* самосознание, деформированное влиянием современной науки. Интерпретация мира, лежащая в основании самопонимания современности, дезавуируется и нейтрализуется в силу того, что интерпретация в герменевтике рассматривается не как способ отношения к миру, а как способ бытия самого мира. Открытая молодым Хайдеггером спаянность феноменальности и истолкованности становится для Гадамера основополагающим фактором повседневного и научного самосознания. Перманентное, пусть даже не артикулированное на уровне строгих понятий, осознание этого фактора Гадамер называет «герменевтическим сознанием, которое пропитывает самоосмыслением любое исследование»[13]. Это самоосмысление, как правило, выходит за рамки науки, превращаясь в интегральное основание всего нашего опыта. Имплементация герменевтического сознания в разнообразии повседневных практик должна, по замыслу Гадамера, привести к эмансипации индивидуума от нормативных притязаний естественнонаучных представлений о познании, человеке и истине и от нивелирующего влияния общественных институтов. В этом состоит, пожалуй, не только критический, но и утопический потенциал герменевтики Гадамера.

Этапы универсализации герменевтической проблемы: от онтологии понимания к теории литературы

Между тем общеизвестно, что философская герменевтика Гадамера куда менее ригористична и претенциозна, чем философские концепции его учителей и предшественников. Гуссерль рассматривал феноменологическую философию как своего рода сверхинститут, как «фундаментальную науку», которая – подобно «наукоучению» Фихте – должна была стать основанием радикальной реформы всей системы научного знания. Хайдеггер же, напротив, после своего «поворота» 30-х гг. отрицал институциональный характер

[13] Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (GW1). S. 290.

философии, растворяя ее в «истории бытия»[14], подобно тому как Гегель растворял свою «Феноменологию» в истории саморазвития абсолютного духа. В отличие от них Гадамер стремится избежать этих крайностей, балансируя между трактовками философии как института и как формы внеинституционального самосознания, реализуя не только концептуальный, но и *практический* потенциал феноменологической философии. На передний план для него выходит не исследование, а практическое освоение, репрезентация и трансляция онтологического, или герменевтического, измерения, открытого Хайдеггером и названного им вслед за Гуссерлем «жизненным миром»[15]. Философия для Гадамера – это разновидность трансдисциплинарной интеллектуальной деятельности, которая расширяет горизонт индивида, корректируя его самосознание; корректируя тем, что открывает перед ним иные, *внеинституциональные* возможности для интеграции во взаимосвязи исторической жизни[16]. Историчная жизнь, пребывающая в равновесном единстве с языковой интерпретацией и миром, образует, по Гадамеру, герменевтический универсум, который опосредует то, что ранее считалось несовместимым: темпоральное и пространственное, индивидуальное и всеобщее, телесное и духовное, самосознание и освоенность мира. Поэтому *универсальность*, на которую претендует философская герменевтика и которую она пытается сделать *зримой* и *действенной*, – это универсальность опосредованного

---

[14] «Тем не менее уже здесь, как в подготовительном упражнении, следует испытать мыслящее говорение философии в другом начале. Это говорение не описывает и не объясняет, не возвещает и не учит. Это говорение не противопоставляется тому, что говорится, но, напротив, являет собой то, что должно быть высказано: сутствование Бытия [Wesung des Seyns]» (GA65, 4).

[15] На этот счет в текстах Гадамера можно найти немало программных заявлений. Например, в предисловии ко 2-му изданию *Истины и метода* Гадамер пишет: «То, в чем человек нуждается, – это не только решительная постановка предельных вопросов, но и чувство уместного, возможного, правильного здесь и сейчас. Тем более что философствующий, как я полагаю, должен осознавать напряжение между своим собственным притязанием и действительностью, в которой он находится» (GW2, 448).

[16] «Герменевтика учит нас разоблачать догматизм противопоставления живой, “самобытной” традиции и ее рефлексивного усвоения» (GW2, 240). А в другом месте Гадамер пишет, поясняя, что означает подобное «усвоение»: «Любая память усваивает то, с чем она сталкивается, чтобы двигаться дальше, беспрестанно обогащая саму унаследованную традицию. Однако не забывайте: усвоение подразумевает здесь не знание, а бытие» (GW8, 377.)

языком *опыта* мира[17]. Такого рода универсальность для Гадамера принципиально отлична от метафизической *тотальности* сущего. Термины «универсальность» и «тотальность» описывают здесь не разные *регионы сущего* (человеческое самосознание и внешний мир), а разные *стратегии интерпретации* одного и того же, – «сущего в целом». Позиция Гадамера – не симбиоз исторического релятивизма и агностицизма. Гадамер, как и вся феноменологическая традиция, ставит под вопрос онтологическую предпосылку существования «объективного» мира, корректируя ее в направлении тезиса о принципиально коммуникативном и интерпретируемом мире. По замечанию Дж. Ваттимо, «[философская] герменевтика имеет смысл только тогда, когда с ней связана основополагающая революция онтологии»[18]. Нельзя не согласиться с ним в том, что «философская герменевтика… все больше и больше – и даже вопреки намерениям автора – проявляла себя как онтологическая герменевтика, но в еще большой степени – как герменевтическая онтология»[19].

Фактическое развитие философской герменевтики в направлении универсальной герменевтической философии – вещь вполне очевидная. Тем не менее в этом развитии наблюдается известная парадоксальность, вернее сказать, диспропорция между постепенным расширением постановки вопроса и сужением ее феноменальной базы. Если этап «философской герменевтики» характеризуется исследованиями структуры герменевтического опыта применительно к различным областям повседневной практики и гуманитарно-научного знания, то этап «герменевтической философии» отличается сосредоточением на феномене письменности, а точнее художественной литературы, в рамках которой Гадамера занимают преимущественно ее поэтические формы. Отказываясь от одностороннего ориентирования герменевтики на проблему обоснования «филологически-исторических наук о духе», Гадамер, кажется, вновь сводит философскую герменевтику к литературной, вместо того чтобы достичь той широты в постановке вопроса, ко-

---

17 «Лишь среда языка, будучи соотнесенной с совокупностью сущего, опосредует конечно-историчное бытие человека с самим собой и миром» (GW1, 461).

18 Vattimo G. Weltverstehen – Weltverändern // „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“. Hommage an Hans-Georg Gadamer. Frankfurt/M., 2001. S. 53.

19 Ibid. S. 51.

торая бы соответствовала идее универсальной герменевтической философии. Очевидно, что данная диспропорция способна вызвать сомнения в отношении обоснованности выдвигаемых герменевтической философией Гадамера претензий на универсальность.

Тем не менее, как это будет показано ниже, «сужение» феноменального поля вполне совместимо с задачей построения универсальной философской теории, в направлении которой гадамеровская герменевтика поступательно развивалась.

Постулируемая герменевтикой взаимосвязь опосредованного языком опыта, мира и бытия требует своего феноменологического удостоверения. Будучи релевантной не только в научно-теоретическом, но и в индивидуально-практическом отношении, данная взаимосвязь нуждается в таких способах экспликации и усвоения, которые бы выходили за рамки теоретической сферы, в том числе и в специфически феноменологическом ее понимании. Ввиду этих условий экспликация данной взаимосвязи должна быть не методической, а *спонтанной*. Она должна иметь вид своего рода «самопроизвольной феноменологизации», или спонтанного (само)обнаружения, – вне рамок какой бы то ни было методической установки. Идея «спонтанной феноменологизации» подразумевает деинституционализацию феноменологии: феноменология оказывается не родом исследований, а *эффектом* определенных форм донаучного опыта.

Как будет показано ниже, именно феномены чтения и слушания отвечают этим условиям, будучи *одновременно* парадигмой и феноменальной основой той внеинституциональной и практически ориентированной герменевтической философии, которую Гадамер интенсивно разрабатывал с конца 1970-х гг. Универсальность герменевтической философии Гадамера, как и универсальность любой феноменологической доктрины, может быть верифицирована лишь посредством демонстрации универсальности ее феноменальной базы. С другой стороны, и уже в иной, исторической, перспективе разъяснение мотивов вышеупомянутого «сужения» феноменальной базы герменевтики Гадамера способно выявить и внутренние основания занимающей нас трансформации философской *герменевтики* в герменевтическую *философию*. Вместе с тем очевидно, что две эти перспективы – феноменологическая и историческая – взаимосвязаны и, по меньшей мере, дополняют

друг друга. Несмотря на это, мы начнем с исторической постановки вопроса и рассмотрим в общих чертах, какое место проблематика литературы и чтения занимала в герменевтическом манифесте Гадамера *Истина и метод* (1960). Кроме того, мы попытаемся обнаружить в этом труде мотивы, приведшие впоследствии к трансформации первоначальной концепции герменевтики и форм ее презентации.

2. Чтение и язык: исторический экскурс

Первоначальные методологические затруднения

Стратегическая задача, решаемая Гадамером в этой работе, предельно проста в плане формулировки: убедить читателя в том, что человеческий опыт – как в отношении способа его *исполнения*, так и в отношении его *содержания* – обусловливается языком. Однако основные трудности – как это часто случается – связаны с реализацией задуманного. Состоят они в следующем:

(1) Любые рассуждения о взаимосвязи мира и языка, выходящие за пределы классического и современного номинализма, наталкиваются на преграду из онтологических предрассудков. Эти предрассудки укоренились в современном словоупотреблении и поэтому не позволяют использовать без всякой критики сложившиеся формы научного и философского дискурса. К тому же сам этот дискурс имеет своей предпосылкой принципиальное различение мышления и созерцания, мира и языка. В связи с этим возникает вопрос об интуитивных основаниях выдвинутого утверждения. (2) Впрочем, и обращение к опыту таит в себе немалые трудности. Как показывает, например, развитие трансцендентальной феноменологии, интерпретация опыта оказывается скорее предпосылкой, чем следствием его исполнения. Преодоление дистанции между интуитивным и дискурсивным представляет собой почти неразрешимую задачу. Однако шанс, заключавшийся в этом «почти», по всей видимости, и был реализован хайдеггеровским проектом герменевтической феноменологии.

Интерпретация, как и речь вообще, обрела в герменевтической феноменологии не дескриптивный, а *репрезентативный* характер. Гуссерль, как известно, понимал феноменологическое исследование как двухэтапный процесс, разделяющийся на интуицию и

дескрипцию, или *фиксацию*, в языке того, что прежде было интуитивно *усмотрено*. Процесс чтения феноменологических текстов предполагал нечто вроде инверсии письменно зафиксированного в содержание «актуализирующего» созерцания, т.е. обратный переход от «пустоты» языкового выражения к «полноте» чувственного восприятия. Для Хайдеггера, напротив, условия верификации «феноменологических экспликаций», выраженных в языке, заключены в самом тексте, т.е. в процессе чтения. О том, что озвученная голосом или письменно зафиксированная речь и в самом деле «позволяет видеть нечто *как* нечто»[20], достаточно ясно свидетельствует «выявляющий» характер текста *Бытия и времени*. В отличие от философских работ Гуссерля и других дескриптивных феноменологов, *Бытие и время* не требует от читателя постоянного перехода с уровня языка на уровень интуиции, в контексте которой описываемый «предмет» был дан «изначальным образом». У Хайдеггера текст отсылает читателя не к «изначальной» интуиции, а к обсуждаемой «вещи», становящейся зримой «отличительным образом», т.е. как феномен, в самом исполнении чтения. Таким образом, искусство феноменологической дескрипции превращается в искусство феноменологической речи, или феноменологического письма; проблема (констатирующего) *описания* – в проблему (эксплицирующего) *выражения*. Тем не менее у Хайдеггера – в отличие от Гадамера – чтение и литература не становятся *феноменальной основой* и *парадигмой* исследования, оставаясь по большей части лишь нетематическим инструментом его герменевтически-феноменологического анализа[21]. Но и у Гадамера они стали таковыми со временем, – лишь после публикации его программного сочинения *Истина и метод* (далее *ИМ*).

---

[20] Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1993. S. 33.

[21] В ряде текстов Хайдеггер делает чтение темой своих размышлений. Важнейшим из них, с моей точки зрения, является опубликованная в сборнике «Доклады и статьи» («Vorträge und Aufsätze») работа «Logos (Heraklit, Fragment 50)». В этом тексте Хайдеггер эксплицирует этимологическую и феноменологическую связь между «чтением» и «логосом». Оба обладают единой – артикулирующей – структурой. Вместе с тем феномен чтения в этом тексте остается «проинтерпретированным» лишь в одном направлении: онтологическом. Его онтическая манифестация в форме литературного чтения оставлена без внимания.

Чтение: между метафорой и феноменом

Проблематика *художественной* литературы не играет в *ИМ* решающей роли. С учетом позднейшей вставки величиной с абзац ей было посвящено менее пяти страниц, которые завершают тему онтологии искусства и по большей части лишь иллюстрируют общие выводы, касающиеся бытия искусства и его «герменевтического значения».

Таким образом, литература здесь лишь *расширяет* феноменальную базу онтологического анализа искусства, не составляя ее. Она дополняет собой перечень тех видов искусства, которые прежде уже были детально проанализированы на предмет их способа бытия[22]. На это отчетливо указывает и то обстоятельство, что в данной работе Гадамер сосредоточивается, скорее, на родовых признаках литературы, отвлекаясь от специфики художественной литературы вообще и лирической поэзии в частности. Речь здесь идет о литературе в самом широком смысле, охватывающем и научные тексты.

То же самое можно сказать и о проблематике чтения, которую Гадамер (вслед за Р. Ингарденом) считает важнейшей при анализе бытия литературы.

В первой части *ИМ* чтение впервые упоминается в контексте критики абстрактности эстетического сознания и эстетического восприятия. Абстрактность последнего состоит в том, что оно отвлекается от содержательного (или «предметного») аспекта воспринятого, сосредоточиваясь исключительно на его эстетических, т.е., в понимании эстетики, субъективных качествах. Критикуя подобный взгляд на существо восприятия, Гадамер опирается на феноменологическую критику так называемого чистого чувственного восприятия (В. Шапп, М. Шелер, М. Хайдеггер), играющего в классических философских теориях восприятия парадигматическую роль. «Чистое зрение и чистое слушание, констатирует Гадамер, – догматические абстракции, искусственно редуцирующие сами феномены. Восприятие всегда схватывает значение»[23]. Пыта-

[22] Финальная формулировка, подводящая итог всей теме онтологии искусства, составляет последнее предложение пункта b), предшествующего рассмотрению литературы: «Специфическое присутствие произведения искусства состоит в репрезентации (Zur-Darstellung-Kommen) бытия» (GW1, 165).

[23] GW1, 97.

ясь по-иному выразить эту универсальную структуру восприятия, Гадамер прибегает к метафоре чтения: «Нет никакого сомнения, что восприятие, будучи артикулирующим чтением того, что имеет место, как бы не замечает многое из того, что также имеет место, так что оно для в*и*дения более не существует. Точно так же, будучи ведомым собственными антиципациями, в*и*дение “высматривает” то, что вовсе не существует»[24].

Таким образом, в *ИМ* «чтение» упоминается в контексте восприятия и используется в метафорическом смысле с целью выражения процессов дифференцирования и интегрирования, характерных для всякого восприятия[25]. С началом 80-х гг. ситуация в корне меняется. Отныне, наоборот, опыт чтения литературного – и в особенности поэтического – текста образует контекст для тематизации восприятия; и чтение для Гадамера перестает быть *метафорой*, все более занимая его как *феномен*.

Эта метаморфоза находит свое объяснение в самом замысле книги (*ИМ*), нацеленной на разработку «основных черт герменевтической теории опыта». Эта теория, представленная во второй – основной – части книги, обретает универсальный аспект в результате «онтологического поворота герменевтики по путеводной нити языка» (третья часть). Осуществив этот поворот, герменевтика обретает статус «*универсального аспекта философии*, а не только методического основания так называемых наук о духе»[26].

Язык оказывается здесь «путеводной нитью», поскольку он обусловливает перспективу, границы и целостность всего нашего опыта, а в конечном итоге – поскольку «бытие мира устроено языковым образом»[27]. Последнее обстоятельство Гадамер демонстрирует различными способами на протяжении всего своего систематического труда (*ИМ*). Он начинает с доказательства того, что опыт изобразительного искусства имеет речевой и экспрессивный, а не визуальный и рецептивный характер. Подобно словам языка, художественные образы, показывая себя, показывают что-то другое, а именно – действительность в ее (герменевтической) истине. Затем он говорит о традиции, усвоение которой обнаруживает структуру

---

24 GW1, 96.

25 «Читать значит членить» (GW1, 97).

26 GW1, 479.

27 GW1, 447.

диалога, из которого мы узнаем о себе не меньше, чем о традиции. Завершает свои рассуждения Гадамер рассмотрением языка, опыт которого и есть опыт мира.

Язык действительности – действительность языка

На протяжении всей своей книги Гадамер пытается показать языковой характер действительности, соответственно, ее опыта, демонстрируя универсальность структуры, объединяющей в единое целое восприятие, понимание и интерпретацию. Всякое восприятие для Гадамера характеризуется как процесс понимания, исполняющийся в форме интерпретации, которая, в свою очередь, разворачивается в среде живой исторично-фактической[28] речи[29]. Несмотря на то что далеко не весь человеческий опыт может быть охарактеризован как *явно* языковой, он всегда имеет структуру *артикуляции* и всегда уже нацелен на обретение специфически языковых форм.

Постановка вопроса о соотношении действительности и языка в *ИМ* разворачивается в двух перспективах. Если в первых двух частях книги Гадамер рассматривает языковые импликации опыта действительности (на примере опыта искусства и опыта истории), то в третьей части речь идет об отношении опыта языка к опыту действительности. *В характере действительности, присущем опыту языка, и состоит, по мнению Гадамера, действительность последнего*[30]. Переход от одной перспективы к другой – от «языка действительности» к «действительности языка» – соответствует

[28] См., например, замечание В. Беньямина о связи историчности и жизни в его работе «Задача переводчика»: «Понятие жизни обретает свой подлинный смысл только в том случае, если жизнь признается за всем тем, о чем существует история и что не является лишь ее ареной. Ибо исходя из истории, а не из природы, – не говоря уже о таких шатких понятиях, как ощущение или душа, – нужно в конечном итоге определять сферу жизни» (Benjamin W. Sprache und Geschichte. Philsophische Essays. Stuttgart, 1992. S. 52).

[29] «Любое понимание есть истолкование, а любое истолкование разворачивается в среде языка, который стремится позволить обрести слово предмету и вместе с тем есть собственный язык толкователя» (GW1,92).

[30] В своем докладе *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge* (Природа вещи и язык вещей), прочитанном в год публикации *ИМ*, Гадамер выражает эту вторую перспективу в виде вопроса: «Не состоит ли подлинная действительность языка <…> как раз в том, что он представляет собой не формальную силу и способность, но охваченность всего сущего его возможной выраженностью в языке (Zursprachekommen)?» (GW2, 72).

«онтологическому повороту», составляющему тему заключительной части *ИМ*. Легко видеть, что этот поворот аналогичен тому, который был запланирован Хайдеггером в §8 его фундаментально-онтологического труда *Бытие и время*. Феноменологическая тематизация сущего в горизонте его бытия (которое, в понимании Хайдеггера, и составляет феномен в феноменологическом смысле[31]) должна была трансформироваться в тематизацию бытия как такового, осуществить которую Хайдеггер намеревался в неопубликованном третьем разделе *Бытия и времени*, озаглавленном *Время и бытие*. Таким образом, и в случае Хайдеггера, и в случае Гадамера «поворот» подразумевает переход от «бытия» как нетематического *горизонта* исследования к «бытию» как *теме* исследования.

Для Гадамера, как и для Хайдеггера, тематизация бытия – соответственно, языка – связана с серьезным методическим затруднением. Язык, рассматриваемый не в лингвистической, а в онтологической плоскости, обладает весьма парадоксальным «способом данности»: он не поддается объективации[32]. Говоря словами Гадамера, «неосознанность языка никогда не перестает быть подлинным способом бытия речи»[33].

Для того чтобы решить эту проблему – добиться возможности тематизации языка, не превращая его этим в объект, – Гадамер обращается к различным примерам из сфер повседневной практики и истории понятий, рефлексивный анализ которых позволяет обнаружиться онтологической функции языка. Речь идет, например, о феноменах *перевода* и *диалога*, а также понятии *инкарнации*, используемом св. Августином при решении тринитарной проблемы. Каждый из этих примеров позволяет продемонстрировать один из важнейших аспектов герменевтической концепции языка. Если феномен перевода подчеркивает *медиальный* аспект языка, то феномен герменевтического диалога заставляет обратить внимание на *креативный*, или «эвокативный», аспект. Язык удостоверяет себя не только как необходимая предпосылка и медиум коммуникации с

---

31 Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1993. S. 35.

32 «К пониманию относится то же самое, что и к языку. И понимание, и язык нельзя рассматривать как простой факт, который можно подвергнуть эмпирическому исследованию. Они никогда не являются всего лишь предметом. Напротив, они охватывают все, что когда-либо способно стать предметом» (GW1, 408).

33 GW1, 409.

«предметными» смыслами при переводе, но и демонстрирует свою способность раскрывать для участников «состоявшегося»[34] диалога «истину вещи, которая объединяет их в новую общность»[35]. Такие базовые характеристики речи, как неосознанность, медиальность и эвокативность, дополняет еще одна – *универсальность*. Универсальность языка связана для Гадамера с принципиально языковым характером мышления. Соотношение мышления и языка Гадамер рассматривает, ссылаясь на модель отношения между «внешним» и «внутренним» словом, разработанную в учении стоиков и переосмысленную св. Августином, который опирался на нее при решении тринитарной проблемы: проблемы *инкарнации*. В отличие от стоиков, Августин настаивал не на наличии границы, а, напротив, на присутствии неустранимого напряжения между «внешним» и «внутренним» словом: мышлением и речью. Мышление не просто пользуется языком как *средством* экстернализации своих «внутренних» содержаний, но приходит в языке к своему завершению, всегда уже будучи языком[36]. В третьей части *ИМ* Гадамер рассматривает отношение между словом и вещью по той же схеме, по какой в первой части он рассматривал отношение между искусством и репрезентацией (Darstellung). В итоге «эстетическому неразличению» на стороне искусства соответствует «спекулятивное единство» на стороне речи[37]. Важное методическое следствие подобного понимания бытия языка состоит в уяснении принципиальной «кос-

[34] Это прилагательное подчеркивает, что диалог Гадамер понимает не как «реальный» процесс обмена мнениями, а как уникальный и автономный опыт, доступный лишь из перспективы участника диалога, т.е. в перформативной установке.

[35] GW1, 384.

[36] «Великое чудо языка состоит не в том, что слово обретает плоть и ступает во внешнее бытие, а в том, что то, что выступает таким образом и выражает себя в высказывании, всегда уже является словом» (GW1, 424).

[37] «Выразиться в языке вовсе не означает получить второе бытие. Напротив, то, как нечто себя репрезентирует, принадлежит, скорее, к его бытию. Таким образом, в случае всего того, что представляет собой язык, речь идет о спекулятивном единстве, о различении “в себе” между “быть” и “быть репрезентированным”, – различении, которое, однако, как раз и не должно быть различением» (GW1, 429).

венности» герменевтической тематизации языка, которая, с точки зрения Гадамера, и есть ее подлинная непосредственность[38].

Тем не менее остается вопрос, в какой мере Гадамеру удалось выполнить в *ИМ* это необходимое условие тематизации языка как изначального онтологического, соответственно герменевтического, измерения. Практикуемая в этой работе рефлексия нетематических оснований различных сфер деятельности наталкивается на свои границы в виде дефицита «интуитивности» и избытка «описательности», которые препятствуют окончательному преодолению – доминирующего и поныне – «*регионалистского*»[39] представления о соотношении мира и языка[40]. Данное обстоятельство имеет своим следствием присутствие рудиментов трансцендентализма в гадамеровской постановке вопроса. Трансцендентализм здесь проявляется в том, что – подобно Хайдеггеру периода фундаментальной онтологии – Гадамер рассматривает бытие, или язык, в горизонте вопроса об *условиях возможности* человеческого опыта, т.е. как его трансцендентальное *основание*. Будучи условием возможности всего нашего опыта, бытие, или язык, остается *трансцендентным* по отношению к его повседневным (до-философским) формам. Однако для подтверждения «универсальности герменевтического измерения» этого отнюдь не достаточно, ибо универсальность, по Гадамеру, включает в себя неметодическую и внеинституциональную значимость, а следовательно, предполагает и соответствующее способы «верификации».

Причинами этого рудиментарного трансцендентализма являются (1) избранное Гадамером феноменальное основание[41] и (2) используемые им формы языковой презентации. Взаимосвязь мира и языка тематизируется Гадамером в *ИМ* по преимуществу

---

38 «Язык подразумевает другого и другое, а не себя самого. Это значит, что сокрытие языка как языка имеет свое основание в самом языке и вообще соответствует человеческому опыту языка» (GW8, 432).

39 То есть ориентированного на модель отношения между двумя областями, которая предполагает наличие объективирующей установки.

40 Речь при этом идет не столько о «диспропорции» между «интуитивностью» и «описательностью», сколько о несовпадении формы речи с ее «пропозициональным содержанием» (см. сноску 42).

41 В этом Гадамер также повторяет путь Хайдеггера от фундаментальной онтологии к бытийно-историчному мышлению. Ср., например, феноменологические анализы мира в *Бытии и времени* и *Истоке художественного творения*.

теоретическими, рефлексивными средствами, вследствие чего – в той или иной степени – объективируется[42]. Таким образом, методической особенностью рассмотрения онтологического характера языка в *ИМ* является стремление к достижению *компромисса* между «тематичностью» и «непредметностью».

3. Философская герменевтика как теория литературы

Универсальность слуха

Методические затруднения, с которыми Гадамер столкнулся в своем систематическом труде, а также неопределенность институционального статуса философской герменевтики привели его в конце 1970-х гг. к осознанию необходимости ее трансформации. Эта трансформация коснулась не только концептуальной, но и «дидактической» стороны философской герменевтики. В своих статьях и докладах, которые отныне становятся единственной формой презентации его идей, Гадамер обращается к языку уже не столько как к имплицитной основе всего нашего опыта, сколько как к *неразрывному* единству звучания и смысла. Теперь Гадамер – после того как он искал подступ к языку в (потаенной) языковой природе традиции и искусства – сосредоточивается на *эксплицитных* формах опыта языка. В центре внимания отстаивающей свою универсальность герменевтической теории оказывается феномен, который – за редким исключением – всегда находился на периферии философского интереса. Речь идет о феномене слушания или слуха. Слушание языка становится для Гадамера образцом герменевтического феномена. Тем не менее герменевтическое значение проблематики слуха он подчеркивает уже в *ИМ*. Феномен слушания (das Hören) упоминается здесь в контексте прояснения герменевтической трактовки отношения человека к традиции через фе-

[42] Ср. одно из высказываний Гадамера, в которых он пытается утвердить единство мира и языка, не достигая этого в полной мере по причине используемых им «теоретических», или «дискурсивных», форм презентации. «Интуитивная» («перформативная») составляющая этого тезиса не соответствует «пропозициональной»: «Не только мир является миром лишь потому, что он выражается в языке. – Подлинное бытие языка состоит лишь в том, что мир репрезентирует себя (sich darstellen) в нем. Таким образом, изначально человеческий характер языка означает вместе с тем изначально языковой характер человеческого бытия в мире» (GW1, 447).

номен «принадлежности» (Zugehörigkeit), или – дабы найти хоть какой-то (пусть и не вполне верный) русский аналог – «послушности». В тексте *ИМ* мы находим фрагмент, имеющий решающее значение для понимания занимающей нас трансформации: «Если мы хотим правильно определить понятие принадлежности <…>, нам следует принять во внимание своеобразную диалектику, которая заключается в *слушании*. Дело не только в том, что тот, кто слушает, оказывается, так сказать, задет. Дело, скорее, в том, что тот, к кому обращаются, должен слушать, – хочет он этого или нет. Мы не может пропускать мимо ушей сказанное подобно тому, как мы отводим от кого-то взор, глядя в определенном направлении[43]. Это различие между зрением и слухом важно для нас потому, что приоритет слушания лежит в основании герменевтического феномена, – что распознал еще Аристотель. Нет ничего, что было бы недоступно слушанию посредством языка. В то время как все прочие чувства не принимают непосредственного участия в универсальности языкового опыта мира, а лишь раскрывают свои специфические сферы, слушание, напротив, представляет собой путь к целому, ибо оно способно слышать Логос» (GW1, 466)[44].

Следует заметить, что в *ИМ* Гадамер говорит о слушании «посредством» языка как о способности слышать «сказание, миф, истину древних», иными словами – традицию. При этом он добавляет, что «литературная передача традиции, как мы ее знаем, по сравнению с подобного рода слушанием не привносит ничего нового, а только изменяет форму и усложняет задачу действительного слушания»[45].

Однако в работах 1980–1990-х гг. Гадамер связывает тему герменевтического значения слуха и его преимущества перед зрением исключительно с проблематикой литературы и чтения. Этому парадоксальному обстоятельству и его значению для последующего развития универсальной герменевтической теории мы и посвятим заключительную часть наших размышлений.

---

43 Ср. с цитатой из первой части *ИМ* в прим. 24.

44 Ср. прим. 21.

45 GW1, 467.

Феноменологическая герменевтика как философия чтения и слуха

Приоритет слуха над зрением имеет свое основание в герменевтической структуре нашего опыта. Разработанная Гадамером *структурная* взаимосвязь понимания, истолкования, аппликации и языка указывает на присущую всему нашему опыту своеобразную телеологию, – *обратную* той, на которой настаивал Гуссерль. Для Гадамера прирост полноты опыта мира не означает прироста наглядности. Напротив, всякое визуальное восприятие обретает для него завершенность и полноту лишь в «живой» диалогической речи. Преимущество речи – соответственно, слуха – перед зрением Гадамер демонстрирует на примере герменевтического диалога, в стихии которого, и, следовательно, языка, достигается непревзойденная степень *непосредственности* отношения к «вещи».

Тем не менее подлинное герменевтическое значение слушания раскрывается, по Гадамеру, лишь в контексте анализа феномена литературы. Письменная речь не только не является «беззвучной», но, напротив, имеет особое отношение к звуковой, или «материальной», составляющей языка. Язык достигает в ней своей «полной чувственной идеальности, становясь единством звучания и смысла»[46]. Этот оксюморон – «чувственная идеальность» – имеет под собой добротное основание. Этим основанием для Гадамера служит опыт поэтической речи.

От других форм письменной речи художественную литературу отличает, прежде всего, *бытийная автономия*, которая и составляет смысл идеальности в гадамеровском ее понимании и которая подразумевает независимость от внелитературных факторов, таких, например, как исторические обстоятельства создания текста или субъективные условия его восприятия. Для того чтобы застывшие знаки литературного текста вновь превратились в артикулированную и выражаемую *звуками* речь, вовсе не требуется ссылка на автора текста или его первоначального адресата. Достаточно общей языковой компетенции и навыков чтения. «Чтение – это позволение говорить», – пишет Гадамер в своей программной статье 1984 г.[47]. Вслед за ним – и за Хайдеггером – мы можем добавить:

---

[46] GW8, 149.

[47] «Hören – Sehen – Lesen» (Слушание – видение – чтение) (GW8, 271).

«…и позволение видеть». Способность чтения делать что-либо зримым не может быть превзойдена никаким другим способом видения и никакой другой формой зримости[48]. Вместе с тем это «видение» в конечном итоге есть «слушание» – слушание языка, или смысла[49]. Таким образом, «являющееся» и «становящееся» в поэтическом произведении «зримым» есть не что иное, как язык, оборачивающийся в исполнении чтения миром и не перестающий при этом быть языком[50]. Герменевтическое значение феномена чтения, соответственно, литературы состоит в его *комплексности*: здесь невозможно абстрагироваться от его специфически языкового характера и вместе с тем невозможно игнорировать его «мировость». Связь мира и языка, слуха и зрения здесь настолько сложна и вместе с тем настолько «наглядна», что традиционные – дискурсивные, соответственно, дескриптивные – формы анализа здесь не только отстают от самих феноменологических данных, но в этом отставании совершенно «безвредны», ибо не способны оказывать нивелирующего воздействия на сам ход «исследований», совпадающих – по сути и времени – со своей языковой презентацией. В этом смысле опыт литературы и чтения обладает способностью к вышеупомянутой «самопроизвольной феноменологизации».

---

[48] В этой статье Гадамер приводит интересный пример с переводом трагедий Шекспира, выполненным Ф. Гундольфом. В языковом отношении этот перевод был столь совершенен, что оказался непригодным для постановки на сцене. Дефицит сценичности этого перевода объясняется, как это ни парадоксально, избытком «наглядности», который не способны компенсировать ни постановка на театральной, ни воспроизведение на «внутренней» сцене, т.е. в воображении читателя или слушателя. Зримость, какой требует любое драматургическое произведение, достигается здесь исключительно языковыми средствами. Гадамер ссылается на пример выдающегося декламатора, который достигает полноты (в том числе и чувственного) присутствия различных обстоятельств и персонажей пьесы посредством одного только *голоса*, остающегося голосом текста.

[49] «Смысл не только читают, но и слышат» (GW8, 274).

[50] В отличие от этой – «медиальной» – трактовки отношения между текстом и его читателем, немецкий литературовед Вольфганг Изер настаивает на его «динамической» интерпретации (Iser W. Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. München, 1994). С его точки зрения, *между* текстом и читателем существует отношение взаимодействия, что индицирует присутствие в его концепции гетерогенных – внеязыковых и внелитературных – элементов. Их наличие – следствие того обстоятельства, что теоретический фундамент «феноменологии чтения» в версии Изера (как, впрочем, и в версии Ингардена) образует трансцендентальная феноменология Гуссерля.

Литература для Гадамера становится отныне не только феноменальной *основой*, но и *парадигмой* его герменевтических разысканий, ведущих все дальше и дальше за пределы научного самосознания современной эпохи: герменевтика – в интерпретации Гадамера – перестает быть инструментом или даже «методологией» гуманитарного познания. Она перестает быть институтом, но при этом не превращается заново в «искусство толкования текстов», но «представляет собой искусство позволения чему-либо говорить»[51]. В этом отношении герменевтика, будучи не теорией, а, скорее, элементом исполнения понимания как формы освоения и репрезентации жизненного мира, вполне изоморфна главному предмету своего интереса – языку. Подобно ему она реализуется тем полнее, чем в большей степени она исчезает за тем, что позволяет посредством себя испытывать и видеть. Одну из наиболее прозрачных формулировок этого самопонимания герменевтической философии мы находим уже в *ИМ*: «Истолковывающие понятия в понимании вообще не тематизируются в качестве таковых. Их предназначение, напротив, состоит в том, чтобы скрываться за тем, что они, истолковывая, наделяют речью. Парадоксальным образом истолкование в том случае оказывается правильным, если оно способно к подобному исчезновению. Но вместе с тем оно должно быть репрезентировано как предназначенное к исчезновению. Возможность понимания зависит от возможности такого посредничающего истолкования»[52].

[51] GW8, 333.
[52] WM, 402.

Истина опыта
(философская герменевтика и эстетический поворот в философии)

Wir sehen in der Erfahrung der Kunst
eine echte Erfahrung am Werke, die den,
der sie macht, nicht unverändert läßt... [1]
H.-G. Gadamer

Erfahrung ist die einheitliche und kontinuierliche
Mannigfaltigkeit der Erkenntnis.[2]
W. Benjamin

1. Эстетический поворот в философии

Имманентные трансформации, которые феноменологическая герменевтика претерпевала на протяжении всей своей истории, привели ее в конечном итоге к пересмотру своей первоначальной позиции. Это касается как определения тематической области, так и методологических установок, а также институционального самосознания герменевтической философии. Одно из последствий этой тройственной трансформации – усиление эстетической составляющей *универсальной* герменевтической теории, которая впоследствии превратилась едва ли не в основной тренд в развитии герменевтики.

Ниже речь пойдет о значении эстетической проблематики для сегодняшнего тематического и методологического самосознания герменевтики. Систему координат этих рассуждений образуют современные эстетические дискуссии.

---

1 «Мы видим в опыте искусства действие подлинного опыта, который не оставляет неизменным того, кто его исполняет…» Х.-Г. Гадамер (Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. Tübingen, 1990. S. 106).

2 «Опыт – это единое и континуальное многообразие познания» В. Беньямин (Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. II/1. Frankfurt/M., 1989. S. 156).

Универсализм современной эстетики

В последние десятилетия – и особенно годы – в философских исследованиях наблюдается рост интереса к эстетической проблематике. Возможно, не будет преувеличением и тезис о ренессансе философской эстетики. Однако речь при этом идет не столько о реабилитации и реставрации прежних постановок вопроса, сколько о коренном преобразовании этой дисциплины – не только в тематическом, но и в институциональном отношении. К числу основных мотивов трансформационных процессов в эстетике относятся: (1) расширение первоначального предметного поля за пределы специфической сферы искусства и (2) изменения в трактовке самого эстетического. Эти мотивы, бесспорно, взаимосвязаны и представляют собой, прежде всего, экземплификацию двух аспектов одного и того же процесса – *универсализации* эстетического. Эти взаимосвязанные аспекты, с моей точки зрения, могут быть охарактеризованы как «экстенсивный» и «интенсивный»: экстенсификация тематического поля философской эстетики не может не сопровождаться «интенсификацией», т.е. трансформацией понимания самого эстетического. Таким образом, эти аспекты задают стереометрическую оптику новой – универсальной – эстетики.

Тем не менее современная тенденция к универсализации эстетической точки зрения питается разнородными по своему происхождению импульсами, что не может не найти своего отражения в многообразии проектов этой универсализации.

Основные позиции

Провозвестник эстетического поворота в мышлении – *Вольфганг Вельш* – исходит из констатации процессов эстетизации, охвативших все сферы приватной и общественной жизни. В своих программно-диагностических сочинениях Вельш прибегает к таким эмфатическим формулировкам, как «глобализация и фундаментализация эстетического»[3]. Различные способы эстетического формирования действительности находят свою параллель в различных формах эстетического отношения к ней. Другими словами, процессы эстетизации распространяются не только «вширь», охватывая все новые области, прежде считавшиеся внеэстетическими,

[3] Welsch W. Grenzgänge der Ästhetik. Stuttgart, 1996. S. 144.

но и «вглубь», влияя на саму способность восприятия, «реконфигурируя aisthesis»[4].

Реабилитация (максимально широко, не сенсуалистически трактуемой) чувственности, или aisthesis, – отправной пункт эстетической концепции *Гернота Бёме*, сформулировавшего идею «аистетики» как «всеобщего учения о восприятии» [5]. В отличие от Вельша, разрабатывающего свою эстетику (преимущественно) на макроуровне социологических наблюдений, Бёме спускается на микроуровень феноменологического анализа восприятий. Обосновывая универсальность эстетики, Бёме ссылается на вездесущесть чувственного восприятия. Опираясь на «нередукционистскую феноменологию» Германа Шмитца (Hermann Schmitz), он исходит из опыта атмосферы, который рассматривается им как первичный и из которого в дальнейшем – через промежуточные станции расположенности, синестезий, физиономий, сцен и экстазов – вырастает символическое и предметное восприятие.

В противоположность синоптической и генерализирующей стратегии Вельша, Бёме практикует перспективистский и индивидуализирующий подход. Он не столько повествует *о* глобальных процессах эстетизации, сколько осуществляет дескрипцию самого эстетического опыта, который доступен лишь индивиду, погруженному *в* его исполнение.

На чувственной и интуитивной природе эстетического опыта настаивает и *Мартин Зеель*, предложивший недавно свой собственный проект обновленной эстетики[6]. Разрабатываемая им «эстетика явления» не претендует на роль всеобщей концепции восприятия. Речь в ней идет, прежде всего, об «эстетическом восприятии», корреляты которого – разнообразные процессы явления (das Erscheinen). Соотнесение явления с эстетическим восприятием подразумевает внесение существенных коррективов в понимание первого. Зеель ограничивает сферу применения понятия (эстетического) явления не специфической *предметной областью*, а специфической *формой опыта*. Любой объект, с его точки зрения, может (попеременно) восприниматься в двух различных «ситуа-

4 Welsch W. Grenzgänge der Ästhetik. S. 152.

5 Böhme G. Aisthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre. München, 2001.

6 Seel M. Ästhetik des Erscheinens. Frankfurt/M., 2003.

циях восприятия», в одной из которых мы ориентированы на понятийную фиксацию разнообразных характеристик объекта, в другой – погружены в многообразие «симультанных» восприятий его «моментальных» явлений. При этом «мы пребываем в исполнении восприятия не ради отдельных восприятий, находящихся на службе у познания или действия, но ради того, что в нем воспринимается. Когда мы осуществляем восприятие означенным образом, мы воспринимаем нечто в полноте его явления и ради этой полноты»[7]. Эстетическое восприятие, таким образом, оказывается одной из возможных форм опыта действительности. По отношению к нему восприятие объекта, нацеленное на понятийное определение его существа (Sosein), представляет собой лишь другой *возможный* способ отношения к *одной и той же* действительности. Несмотря на то что эстетическое восприятие существенно ограничивает когнитивные притязания понятийной фиксации, оно тем не менее, с одной стороны, не может не содержать в себе элементы понятийного знания, а с другой стороны, обладает собственным – специфическим – познавательным потенциалом. Специфичность здесь не означает неполноценности. Зеель ратует за параллелизм – и, следовательно, равноправие – двух эпистемологических стратегий. Ни одна из них не может быть сведена к другой, и ни одна из них не может заменить другую. Эстетическое восприятие (и, соответственно, присущий ему род познания) не только обнаруживает такие свойства вещей, которые недоступны никаким другим – внеэстетическим – образом, и в этом отношении обогащает наш опыт внешнего мира, но и представляют собой «радикальную форму пребывания в “здесь” и “сейчас”»[8], – радикальную форму самосознания.

Об «особой эпистемологической релевантности» эстетического опыта говорит и американский литературовед немецкого происхождения *Ханс Ульрих Гумбрехт*, предложивший оригинальный проект постметафизической, или «не-герменевтической», эпистемологии[9]. Одна из основных целей Гумбрехта – сформировать

---

7 Seel M. Ästhetik des Erscheinens. S. 56.

8 Ibid. S. 62.

9 Gumbrecht H.U. Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz. Frankfurt/M., 2004. (Опубликованный в том же году английский оригинал носит иное название: Production of Presence. What Meaning Cannot Convey.)

«запас неинтерпретативных понятий», которые бы позволили преодолеть одностороннюю ориентацию гуманитарных наук на проблематику интерпретации и поиска смыслов. Другими словами, Гумбрехт нацелен на апологию такого «отношения к вещам этого мира, которое могло бы осциллировать между смысловыми эффектами и эффектами присутствия»[10]. «Присутствие», являющееся центральным понятием его «не-герменевтических» рефлексий, Гумбрехт истолковывает не во временн*о*м, а в пространственном смысле. Присутствие подразумевает дорефлексивный (что означает для Гумбрехта до-герменевтический) опыт телесности и материальности. На первый взгляд Гумбрехт переворачивает Хайдеггерову критику метафизики с ног на голову. У Хайдеггера выражение «метафизика» зачастую встречается в составе словосочетания «метафизика присутствия». При этом «присутствие» Хайдеггер подразумевает как раз в пространственном смысле, за которым, как известно, скрывается (подлежащий феноменологической экспликации) временн*о*й смысл: односторонняя и неосознаваемая ориентация в понимании бытия на «настоящее». Тем не менее соотношение позиций Гумбрехта и Хайдеггера не столь однозначно, как может показаться на первый взгляд. Ни в одном, ни в другом случае речь не идет о противопоставлении пространства и времени. Разработка проблематики временности в феноменологической онтологии Хайдеггера нацелена, кроме прочего, на экспликацию изначального смысла пространственности. Пространственное присутствие в концепции Гумбрехта не идентично геометрическому пространству. Напротив, оно включает в себя в качестве своего элемента «интенсивность переживания», которое немыслимо вне темпоральных определенностей. Об этой неоднозначности свидетельствует и то обстоятельство, что Гумбрехт считает возможным сослаться на Хайдеггерово понятие бытия, которое, с его точки зрения, «тесно связано с аспектом субстанциальности». Сколь бы ни было спорным данное утверждение, Гумбрехт прав, во всяком случае, в том, что бытие у Хайдеггера «не есть *ничто* понятийное». Более того, «бытие – это не смысл. Оно относится к измерению

[10] Gumbrecht H.U. Diesseits der Hermeneutik. S. 12.

вещей»[11,12]. Агентом присутствия в эстетической сфере выступает у Гумбрехта «эпифания», необходимым компонентом которой является «чувство, словно мы вибрируем в том же ритме, что и вещи этого мира». Функция эстетического опыта в постметафизической (не-герменевтической) эпистемологии Гумбрехта состоит, прежде всего, в «более сильной акцентуации элемента присутствия». Кроме того, эстетика в этой эпистемологии обладает интегральной и даже фундирующей функцией. С точки зрения Гумбрехта, интеллектуальные практики гуманитарных наук находятся в непосредственной близости от «подлинных художественных практик»[13,14]. Таким образом, подобно Мартину Зеелю Х.-У. Гумбрехт распространяет релевантность эстетического переживания и эстетического опыта лишь на сферу гуманитарных наук и донаучной практической жизни.

Общий знаменатель

Несмотря на значительные различия, вышеупомянутые эстетические теории имеют ряд общих (основополагающих) черт:

1. Все они так или иначе расширяют предметную область традиционной эстетики за пределы искусства, «трансцендируя» его каждый по-своему. В большинстве случаев этот маневр истолковывается не как новация, а, напротив, как реставрация первоначального самосознания эстетики, которую А. Баумгартен, ее ос-

---

11 Gumbrecht H.U. Diesseits der Hermeneutik. S. 88.

12 Здесь обретает отчетливость двойственность понятия интерпретации у Хайдеггера (интерпретация как процесс истолкования мира и как процесс его самообнаружения), которую Гумбрехт – интуитивно – осознает и которая в конечном итоге объясняет его амбивалентное (заключающее в себе одновременно признание и критику) отношение к герменевтике Гадамера: «Моя дополнительная гипотеза касательно понятия “бытие” состоит в том, что его отношение к вещам этого мира должно реализовываться независимо от (или до) их интерпретации и структурирования посредством сети понятий, специфических с исторической или культурной точки зрения. Другими словами, бытие, на мой взгляд, относится к вещам этого мира до того, как они станут частью какой-то культуры (или, если прибегнуть к риторической фигуре парадоксальности: это понятие относится к вещам этого мира еще до того, как они станут частью этого мира)». Ibid. S. 90.

13 Ibid. S. 116.

14 Эстетическая стратегия Гумбрехта в вопросах истории представлена в его книге «In 1926: Living at the Edge of Time. Harvard University Press 1997». (Рус. пер.: Гумбрехт Х.У. В 1926: на острие времени. М., 2005.)

нователь, понимал как всеобщее учение о чувственном познании. Универсальность, или, по меньшей мере, необходимость чувственного познания, послужила обоснованием универсалистских притязаний современной эстетики.

2. Кроме того, современным эстетикам присуща убежденность в автономности чувственной сферы. Эстетическое восприятие обладает особой пространственной и временной структурой; и, несмотря на то что оно обращено, по сути, к тем же «вещам этого мира», к каким обращено понятийное знание, оно в них обнаруживает такие специфические характеристики, какие в «пропозициональной установке» познания остаются сокрытыми. В итоге современная эстетика трансформируется в «аистетику» – учение об особой (и в известной мере самостоятельной) сфере опыта, именуемой «aisthesis». Автономность, или нередуцируемость эстетического (чувственного) опыта, заключает в себе два аспекта. Во-первых, aisthesis не сводима к символическому и интеллектуальному («герменевтическому», как сказал бы Гумбрехт), хотя и может заключать его в себе в качестве структурного компонента. Во-вторых, aisthesis несводима и к сенсуальному, поскольку она обладает не только рецептивным, но и продуктивным (экспликативным) характером. Эстетический опыт (aisthesis) – это не только особое *восприятие*, но и самостоятельный род *познания*.

3. Из этого следует, что новейшая эстетика претендует не только на тематическую автономность, но и на методологическое своеобразие, проистекающее из того, что эстетическая теория тесно связана с эстетической практикой, заключающей в себе несводимое ни к чему другому познание специфической истины. Соответственно, эвристический потенциал эстетической *теории* состоит в том, что она «высвобождает» эвристический потенциал эстетической *практики*. И нет ничего странного в том, что эстетическая теория зачастую перенимает черты эстетической практики, вследствие чего эстетическая проблематика и ее изложение обнаруживают примечательную конгруэнтность.

4. Одно из важнейших следствий методологической специфики современной эстетики – ее персонализация. Эстетические исследования трансформируются сегодня в *персональную* интеллектуальную практику. И если трансдисциплинарность современной

эстетики – результат ее тематического своеобразия, то внеинституциональность – следствие ее методологических особенностей.

Aesthetic turn и философская герменевтика

Что касается философской герменевтики, в которой, как известно, проблематика искусства занимает центральное место, то современные эстетические доктрины ее либо игнорируют, либо воспринимают исключительно как антагониста, неоправданное доминирование которого на интеллектуальном поле послевоенной Европы спровоцировало в конечном итоге эстетический поворот в последние два десятилетия. Весьма примечательна в этом вопросе позиция Гумбрехта, особо подчеркивающего антигерменевтическую направленность своего эстетического проекта. Завершая в своем программном труде перечень современных концепций, близких его собственной, он заявляет: «Самый поразительный – и, пожалуй, самый убедительный – пример сродства я приберег для завершения этой части моих рассуждений. Ханс-Георг Гадамер больше чем какой-либо другой философ нашего времени ассоциировался с герменевтикой (и ее претензией на универсальность) и интерпретацией как беспрестанным производством смысла; и именно он в одной беседе, состоявшейся под самый конец его жизни, сказал, что необходимо больше уделять внимания несемантическим, т.е. материальным, компонентам литературных текстов»[15]. Отношение Гумбрехта к герменевтике отличается парадоксальностью. Герменевтика играет у него две взаимоисключающие роли: с одной стороны, герменевтика для него – это воплощение критикуемой им «смысловой культуры», с другой стороны, ярчайший ее представитель – *Ханс-Георг Гадамер* – рассматривается им как сторонник и протагонист «культуры присутствия». Эта парадоксальность, в свою очередь, также способна выполнить двоякую функцию. Она указывает на специфику рецепции философской герменевтики в современной эстетике и вместе с тем сигнализирует о возможности (или даже необходимости) актуализации герменевтики в современном контексте.

Специфика современной рецепции герменевтической теории заключается в том, что исследуемое Гадамером герменевтическое

[15] Gumbrecht H.U. Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz. Frankfurt/M., 2004. S. 84.

измерение чаще всего сводится к смысловому или специфически языковому (вербальному) аспекту нашего опыта. Однако подобная интерпретация отличается односторонностью. Она (безо всяких на то оснований) выводит герменевтику за рамки эстетического проекта, базирующегося на идее автономии (или, по меньшей мере, своеобразия) чувственного познания. Но вместе с тем она отражает односторонность самой герменевтики, которая если и не игнорировала, то, во всяком случае, недостаточно артикулировала чувственный и материальный аспект универсального герменевтического опыта. Именно об этом свидетельствует парадоксальность оценок герменевтической теории, данных ей Гумбрехтом. Таким образом, контекст актуализации эстетических идей философской герменевтики задается современными эстетическими теориями, из чего следует, что этот контекст можно конкретизировать, воспользовавшись понятийными оппозициями из репертуара современной эстетики, такими, например, как интерпретация versus присутствие, артистика versus эстетика, сущность versus явление.

За многие недоразумения, которыми изобилует рецепция герменевтической теории в современных философских исследованиях и современной эстетике, ответственность несет *и* ее именование. Не только эстетические новации философской герменевтики, но и игнорирование ею многих немаловажных аспектов эстетического опыта, а также *тотальная* критика эстетического сознания связаны с философской традицией, в которой она сформировалась и от которой унаследовала определенную постановку вопроса и определенное институциональное самосознание.

Таким образом, неоднозначность (само)именования философской герменевтики, а также связь ее достижений и промахов с ее истоками требуют от нас краткого экскурса в историю отношений феноменологии и эстетики.

2. Феноменология и эстетический опыт

История взаимоотношений феноменологии и эстетики весьма поучительна. Пребывая поначалу на периферии феноменологических интересов, эстетический опыт постепенно переместился в их центр, существенно трансформировав первоначальное самопони-

мание феноменологической философии. Эта трансформация затронула не только тематику, но и методологию феноменологии.

Сама внутренняя динамика феноменологического исследования, заставившая его претерпевать головокружительные метаморфозы, ясно указывает на то, сколь неадекватно оно себя истолковывало. Другими словами, в сколь малой степени феноменология была чистой дескрипцией содержаний сознания.

Функция эстетического опыта в феноменологии сознания

Интуитивный характер эстетического опыта, казалось бы, должен был неминуемо вывести его на первый план феноменологических исследований. Однако – что примечательно – «эстетический поворот» в феноменологических исследованиях произошел значительно позже, – после *онтологического*, или герменевтического, поворота[16,17]. Акцентирование переживания, характерное для феноменологии сознания, не привело ни к изменениям в трактовке эстетического, ни к реабилитации искусства как предмета философских исследований. «Эстетическая составляющая» феноменологических исследований, как правило, не выходила за рамки примеров, призванных проиллюстрировать разнообразные *внеэстетические* «положения дел». Тем не менее уже в феноменологии сознания предпринимались серьезные попытки переосмысления специфики эстетической *предметности*, по определению практикующие онтологическую постановку вопроса.

---

[16] Здесь можно заметить, что специфика феноменологической стратегии универсализации эстетики заключается не столько в реконфигурации aisthesis, сколько в реконфигурации структуры *действительности*.

[17] Например, в «Добавлении» к «Истоку художественного творения» Хайдеггер пишет, подчеркивая связь осуществленных здесь анализов искусства с генеральной линией своего онтологического проекта: «Все сочинение “Исток художественного творения” сознательно, хотя и неявным образом, движется по пути вопроса о сущности бытия. Осмысление того, что есть *искусство*, целиком и полностью обусловлено лишь вопросом о *бытии*. Искусство не рассматривается ни как сфера культурного производства, ни как явление духа; оно принадлежит *событию-присваиванию*, из которого только и определяется «смысл бытия» (см. «Бытие и время»)» (Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart, 1960. S. 90–91).

Произведение искусства и эстетический объект

К числу новаций феноменологического подхода следует отнести обретение более дифференцированного представления об объекте эстетического восприятия. Собственно, само различение произведения искусства и эстетического объекта – результат феноменологических исследований. Вместо того чтобы *рассуждать* о произведениях искусства как о чем-то само собой разумеющемся, феноменология – прежде всего, в лице основателя феноменологической философии Эдмунда Гуссерля и его ученика Романа Ингардена – предприняла попытку *дескриптивного* исследования эстетического *опыта*. Обращение к «эстетическому переживанию» оказалось продуктивным не только потому, что – согласно феноменологической точке зрения – рассмотрение самого опыта позволяет выйти за пределы (лишь) дискурсивных подходов и установить контакт с «самой вещью», но прежде всего в связи с обнаружением *процессуальной природы* эстетической сферы. Процессуальность «эстетического» находит свое выражение и в феноменологическом различении произведения искусства и эстетического объекта. В чем состоит и чем обосновывается это различение?

На первый взгляд речь идет о чем-то тривиальном. Может показаться, что это различение подразумевает два рода аспектов (физические и эстетические) одного и того же предмета – произведения искусства. При этом произведение искусства понимается как физический объект, свойства которого могут восприниматься в двух различных установках: перцептивной и эстетической. Коррслят псрцсптивной установки – произвсдснис искусства как материальная вещь, эстетической – произведение искусства как эстетический объект. Эстетические характеристики при этом носят вторичный характер, поскольку они не присущи самой вещи, а *генерируются* определенным отношением к ней. Такова в общих чертах «онтология» традиционной эстетики, ведущей к *субъективации* эстетической сферы (в «онтическом» смысле) и одновременно базирующейся на ней (в «онтологическом» смысле).

Феноменологическое различение, как нам представляется, идет значительно дальше, не опасаясь упреков в онтологическом дуализме. С феноменологической точки зрения произведение искусства (вещь) и эстетический объект (образ) принадлежат раз-

личным измерениям и различным взаимосвязям опыта[18]. В связи с этим возникает вопрос, каким образом при (относительной) автономии эстетического и материального измерений воспринимаемой вещи субъект опыта способен сохранять единство сознания?

Ответ на этот вопрос – в феноменологической концепции опыта. С точки зрения трансцендентальной феноменологии человеческий опыт мира протекает как процесс постоянной артикуляции чувственных содержаний. Понятие чувственного содержания при этом трактуется максимально широко. Под него подпадают не только ощущения, генерируемые контактом наших органов чувств с объектами внешнего мира, но и воображаемые впечатления разного рода. Из этого следует, что предмет опыта не просто *дан* нам в опыте, но *формируется* в нем.

Таким образом, различие между «нормальным» и эстетическим восприятием состоит не в том, что в первом случае мы воспринимаем реальные, а во втором воображаемые объекты и свойства. Речь идет о различии двух *способов артикуляции*. Может показаться, что если прежде – в классической эстетике – эстетические объекты «размещались» в сфере субъективности, то теперь – в феноменологии – речь идет о тотальной субъективации. Несмотря на то что это подозрение отнюдь не беспочвенно, заметим: если Гуссерль и говорит о «конституирующей» (учреждающей) деятельности сознания, то под сознанием подразумевается трансцендентальная структура, выходящая за пределы не только объективного мира, но и индивидуальной (а также коллективной) субъективности. Согласно трансцендентальной феноменологии, тождественность любого объекта заключена в соответствующем «интенциональном предмете», или «эйдосе», представляющем собой не часть объективного мира, а «коррелят» трансцендентального сознания[19]. В результате непреодолимая прежде онтологическая

---

[18] Роман Ингарден замечает в этой связи: «Реальность [воспринимаемого] предмета не является необходимой для возникновения восприятия и общения с определенным эстетическим предметом» (Ингарден Р. Эстетическое переживание и эстетический предмет. М. 1962. С. 116).

[19] Чтобы не перегружать текст подробностями, не имеющими непосредственного отношения к нашей тематике, поясню этот тезис следующим примером. Воспринимая пространственные предметы окружающего мира, мы – очевидно – способны отличать один предмет от другого. Иными словами, предметы сохраняют для нас свою идентичность, несмотря на то что они даны нам в

граница между действительностью и искусством начинает терять свои очертания. К слову, определение способа бытия искусства в его отношении к действительности – главная *задача* трансцендентальной и главное *достижение* герменевтической феноменологии в сфере эстетической проблематики.

Рассмотрим в общих чертах эстетическую концепцию Гуссерля. Несмотря на то что для Гуссерля единым истоком дифференциации сфер опыта[20] служит «конститутивная» (артикулирующая) активность трансцендентальной субъективности, различные типы переживаний сознания образуют иерархическую структуру. В роли базового типа переживаний сознания выступает наглядное представление, или восприятие, которое, с точки зрения Гуссерля, отличает способность «давать» предмет «в его истине», или «изначально». Все другие формы опыта имеют по отношению к восприятию второстепенное значение. Гуссерль называет их «репродуктивными модификациями». В §111 своего программного (трансцендентально-феноменологического) труда «Идеи к феноменологии и феноменологической философии» (т. 1) Гуссерль описывает структуру «образного сознания» следующим способом. Прежде всего, образное сознание выступает для него примером так называемой «нейтральной модификации» сознания. Специфика этой модификации состоит в том, что, в отличие от всех прочих разновидностей артикулирующего опыта, в нейтральной модификации сознания предметному корреляту не приписывается никакого бытийного модуса (возможность, действительность и пр.). «Предмет» эстетического опыта словно пар*и*т в «онтологической неопределенности»; решение вопроса о характере его бытия постоянно откладывается.

Основу эстетического восприятия образует так называемое нормальное, или зрительное, восприятие пространственной вещи, например гравюры Альбрехта Дюрера «Рыцарь, смерть и дьявол». При этом сама гравюра, будучи квалифицирована как материаль-

различных перспективах и различных «материальных воплощениях». Таким образом, основанием для идентификации служит не конкретный «комплекс ощущений», который может меняться – и всегда меняется – от случая к случаю, а то, что ему трансцендентно, определенный «смысл», в направлении которого мы его «артикулируем».

[20] Действительное, воображаемое, эстетическое и.т.д.

ный объект определенного назначения, обращает наше внимание на то, что Гуссерль называет «образный объект»: «серые фигурки», отображающие соответствующие «реальности» – рыцаря, дьявола и смерть. «Нормальное» восприятие в этом случае трансформируется в «перцептивное», которое, в свою очередь, модифицируется в эстетическую установку. Воспринятые в эстетической установке, или образном сознании, «реальности» характеризуются Гуссерлем как «сюжет образа», к которому отсылает «образный объект». В вышеупомянутом модусе нейтральности находится образный объект, поскольку при модификации перцептивного сознания в образное наше внимание устремляется от «бесцветных фигурок» на листе бумаги к тому, что они «отображают». Воспринятые «фигурки» образуют своего рода «мертвую зону», которая не относится ни к сфере воображаемого, ни к сфере действительного.

При всей убедительности данного описания, оно заключает в себе ряд нерешенных проблем. Прежде всего, требует прояснения соотношение образа и прообраза, или – в гуссерлевской терминологии – образного объекта и сюжета образа. Можем ли мы и в самом деле утверждать, что изображенные на гравюре «фигурки» *отсылают* нас к «оригинальным» персонажам? Ведь если бы наше восприятие этой гравюры протекало именно таким образом, тогда мы должны были бы получать представление об «оригиналах» из какого-то другого источника – не из *содержания образа*. Восприятие образа имело бы тогда характер *сопоставления* образа с оригиналом. Однако очевидно, что та конфигурация персонажей гравюры Дюрера, которая доступна нам посредством восприятия образа, не доступна нам никаким другим способом. Говоря иначе, в «образном сознании» мы не покидаем *специфического образного пространства*. К этому заключению в конце 10-х гг. прошлого века – вследствие критики и самокритики – пришел и сам Гуссерль. В итоге к числу существенных результатов феноменологической эстетики мы можем отнести преодоление такого понимания образа, согласно которому его бытие исчерпывается функцией *отображения*.

Другой сомнительный пункт феноменологической эстетики Гуссерля (а также Ингардена) – трактовка соотношения «эстетического объекта» и его «материального носителя». Согласно феноменологической точке зрения, произведение искусства обладает

двухуровневой структурой: над физическими характеристиками вещи надстраивается эстетическая предметность. Двухуровневой структуре произведения искусства[21] отвечает двухступенчатый характер его восприятия: (конститутивная) артикуляция «комплексов ощущений» образует *предпосылку* для (конститутивной) эстетической артикуляции. Чтобы иметь возможность воспринимать образ, я должен сначала воспринять его «материальный носитель».

Если согласиться с вышеприведенными предпосылками трансцендентально-феноменологической теории восприятия, среди которых и тезис о первичности восприятия, то будет весьма затруднительно избежать проистекающего отсюда дискомфортного дуализма, следствием которого окажется повторная маргинализация эстетической сферы. Таким образом, в феноменологической эстетике – разумеется, уже на другом уровне – воспроизводится онтологическая предпосылка классической эстетической теории: дуализм материального «базиса» и эстетической «надстройки»[22]. Хотя феноменологической концепции эстетического опыта не удается окончательно освободиться от онтологических предпосылок традиционной эстетики, она поспособствовала «экстернализации» эстетической сферы, столь важной для ее последующей универсализации в современных философских теориях. Однако цена этой экстернализации – интернализация различения вещи и образа.

Феномен и эпифания

Эстетические импликации феноменологической философии простираются значительно дальше использования произведений искусства в качестве иллюстраций внеэстетических положений дел и применения феноменологической методы в анализе эстетического опыта. Феноменология и эстетический опыт с самого начала находятся в контакте друг с другом – уже на уровне стратегической цели феноменологического исследования: экспликации

---

[21] Еще раз: два уровня – это произведение искусства в контексте 1) «нормального» восприятия (физический объект) и 2) эстетической установки (эстетический объект).

[22] В концепции Гуссерля присутствуют, по меньшей мере, два фактора, способствующие «реставрации» прежнего «онтологического заблуждения» в философской эстетике. Во-первых, это субстанциализм его теории опыта и, во-вторых, – признание онтологического приоритета за зрительным восприятием и его коррелятом: материальной природой.

первичных феноменов или феноменальности в целом. Правда, распознана и документирована эта встреча была значительно позже – в трудах представителей герменевтической ветви феноменологической философии.

Первичные, или изначальные, феномены – вовсе не те, что образуют глубинный слой нашего опыта. Напротив. Они образуют *поверхность*, с которой начинается любое движение вглубь и любое проникновение в «самые дальние уголки этого мира». Формулировка «познание познанного», которую Фридрих Аст адресовал филологии, в действительности характеризует любое теоретическое знание. Любое познание начинается с упражнения[23] в узнавании «одного и того же», многократно и многообразно являющегося в различных взаимосвязях донаучного опыта. «Явление» тем самым – не *факт*, а проекция многотрудно обретенной способности, постоянно длящийся *процесс*. Под «упражнением» при этом подразумевается до-рефлексивная, жизненно-мировая повседневная практика, идентичная процессу нерегулируемого формирования дееспособной личности. Поскольку речь идет о «практике», предшествующей возникновению личности, то в этом случае мы имеем дело с таким измерением нашего опыта, которое оказывается сколь индивидуальным, столь и всеобщим; сколь трансцендентальным, или «потусторонним», столь и «онтическим», или «мирским». – Это своего рода «опыт до опыта», предшествующий сознательной и целенаправленной деятельности и вместе с тем – как это ни парадоксально – сопровождающий и регламентирующий ее. «Явление» здесь сродни *эпифании* как неконтролируемому самообнаружению, как оно совершается, например, в детских играх, социальных и религиозных ритуалах, сказаниях и, не в последнюю очередь, в произведениях искусства и эстетическом опыте в целом[24].

---

[23] Витгенштейн сказал бы: с дрессировки.

[24] В дополнение к трем базовым чертам эпифании, перечисленным Гумбрехтом – (1) безосновность «отношения напряжения между присутствием и смыслом», (2) его пространственная артикулированность и (3) событийный характер временности этого отношения, – я бы упомянул религиозный смысл эпифании, добавляющий ей *истинностный* аспект, который, по всей видимости, не может не навести на мысль о *религиозных* импликациях феноменологической истины. Этот религиозный аспект, возможно, станет яснее, если обратить внимание на следующее обстоятельство: если в феноменологии сознания фе-

Все это объясняет не только то, в чем состоит взаимная релевантность феноменологии и эстетики, но и почему эта релевантность не была (и не могла быть) в полной мере распознана в феноменологии *сознания*. Открытая в феноменологии Гуссерля интенциональность представляет собой лишь (вторичную) структуру: структуру обнаружения самообнаружения (как эпифании). И, тем не менее, неотвратимость встречи – и в известной мере слияния – феноменологии и эстетики была обусловлена изначальной взаимосвязью двух, казалось бы, несовместимых перспектив: *дескриптивно-когнитивной* и *эстетико-эпифанической*.

3. Герменевтическая эстетика

С осознания этой взаимосвязи начинается эстетический и, соответственно, герменевтический поворот в феноменологической философии, о котором пойдет речь в дальнейшем[25]. Это осознание потребовало отказа от субъективистских предпосылок, поскольку взаимосвязь когнитивного и эпифанического испытывается лишь до-рефлексивным образом. Существует и обратная связь. Эстетический опыт и уяснение того обстоятельства, что «гуманитарные науки находятся в особенно тесном взаимодействии с художественной восприимчивостью и чувствительностью»[26], могут инициировать философское осмысление своеобразия и автономии до-рефлексивного *знания*[27].

номенологическая истина имеет лишь *экспликативный* – т.е. все еще *научно-теоретический* – характер, то в герменевтической феноменологии – особенно у позднего Хайдеггера – уже *эпифанический* характер в сакральном смысле, подразумевающем (*экзистенциально* значимое) преображение целого.

25 Взаимосвязь эстетического и герменевтического аспектов трансформации феноменологии сознания опосредуется здесь тем, что мы, вслед за Х.-У. Гумбрехтом, можем охарактеризовать как эпифанию, которая у нас подразумевает взаимосвязь до-рефлексивного *явления* целого с его до-рефлексивным *познанием*.

26 Gadamer H.-G. Wort und Bild – „so wahr, so seiend“ // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 8. Tübingen, 1993. S. 373.

27 К слову, взаимная обусловленность «концептуальной» и «эмпирической» сторон – характерная особенность феноменологического исследования. Эта особенность означает помимо прочего, что подверженность феноменологии институциональным трансформациям – это ее *структурная* характеристика. (См.: «Феноменология и язык» в этом издании.)

Как бы то ни было, возникновение философской герменевтики означало не только тематический сдвиг (от объективного мира к эстетической сфере), но и институциональную трансформацию феноменологической философии, которая впоследствии оказалась в непосредственной близости от эстетических практик.

Таким образом, в отличие от большинства современных эстетик, концепция Гадамера – здесь дают о себе знать историко-философские истоки его герменевтики – утверждает универсальность эстетического измерения в *эпистемологической* перспективе[28]. Специфика же эстетического *познания*, утверждает Гадамер, может быть выявлена «лишь исходя из *способа бытия произведения искусства*»[29].

Онтологическая постановка вопроса

Категоричность последнего утверждения объясняется следующим.

Вслед за Хайдеггером Гадамер исходит из представления об историчном характере нашего мышления. Нетривиальным это представление делают его следствия, экспликацию которых вменяет себе в заслугу герменевтическая феноменология. Речь идет об историчности как таком типе «обусловленности», который ускользает от привычных – рационалистических – форм экспликации и критики. Историчность как характеристика мышления подразумевает не столько ограничения, налагаемые традицией, сколько *форму исполнения,* или *способ бытия,* самой традиции. Традиция здесь – не только «обусловливающее», но и «обусловленное», поскольку для нее быть вообще и быть так или иначе усвоенной – это одно и то же.

Это значит, что историчность, *действующая* через используемые нами понятия[30] и обусловливающая как мышление, так и

---

[28] Об этом говорит уже заглавие первого раздела его программного труда: «Прояснение вопроса об истине исходя из опыта искусства» (WM, VII). В целом неадекватный русский перевод этой работы неадекватен и в этом пункте: «Изложение проблемы истины в применении к познанию искусства» (Гадамер Х. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 39).

[29] Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1990. S. 106. (Далее: WM.)

[30] «Традиция» не только обнаруживает себя в используемых нами понятиях и воздействует через них на наше научное познание и нашу донаучную практи-

мыслимое, «располагается» по эту сторону различения физического и ментального, теоретического и практического, активного и пассивного. В этом отношении историчность, или «традиция», образует медиальное *измерение опыта*, которое и есть то, что в герменевтической феноменологии именуется «бытием» или «жизненным миром»[31].

Таким образом, необходимость онтологической постановки вопроса заключается в следующем:

1. «Вопрос о бытии» произведений искусства в этом контексте – это вопрос феноменологической экспликации изначального, т.е. до-понятийного, эстетического опыта. Для экспликации этого опыта необходимо нейтрализовать нивелирующее воздействие понятийного аппарата традиционной эстетики, поскольку уже самим понятием «искусство» задается весь спектр его возможных

ку, но и артикулируется, соответственно, развивается и трансформируется в них.

[31] В вопросах онтологии Гадамер следует «раннему» и «позднему» Хайдеггеру, критикуя его позицию, которую он занимал в свой «средний», «фундаментально-онтологический» период. Подход к проблематике бытия, практикуемый в фундаментальной онтологии, характеризуется – в том числе и самим Хайдеггером – как трансценденталистский. Трансцендентализм имеет здесь два аспекта, один из которых можно назвать «методическим», другой – «содержательным». Первый заключается в том, что Хайдеггер в «Бытии и времени», хотя и преодолевает традиционную теоретико-познавательную постановку вопроса, остается тем не менее в рамках трансценденталистской *перспективы*. Трансценденталистская перспектива находит свое выражение в тематизации бытия как (трансцендентального) условия возможности *человеческого опыта*. Второй аспект – следствие первого. Он состоит в истолковании бытия в терминах формальной структуры. Несмотря на декларирование принципиальной неразрывности *универсальных экзистенциальных структур* и *фактичного исполнения «экзистенции»*, между ними постепенно – по мере приближения к ответу на вопрос о «смысле бытия» – образуется непреодолимая дистанция. В своих ранних фрайбургских лекциях Хайдеггер не разделяет бытие и изначальное событие мира. В этом отношении бытие для него выступает в двоякой роли: как *трансцендентальная основа* и как *среда* (медиум) первичного самообнаружения мира и человека. В этот период для него, как и для Гадамера в его «философской герменевтике», выражение «бытие» синонимично выражению «жизненный мир». Еще ближе онтологической позиции философской герменевтики позднее творчество Хайдеггера. В своих «бытийно-историчных» работах Хайдеггер рассматривает отношение бытия и сущего как отношение взаимозависимости: истина бытия «укрывается» в сущем; сущее же «воссоздается» из «истины бытия».

тематизаций[32]. Следовательно, «онтология» задает перспективу и формирует адекватную оптику для феноменологического анализа эстетического опыта.

2. С другой стороны, опыт искусства сам является частью и парадигматическим примером «опыта бытия». Не только его *осмысление*, но и его *исполнение* «отвечает» (разработанным в герменевтической философии) «онтологическим» условиям.

Следовательно, для анализа эстетического опыта требуется «онтология», которая (1) выполняет не только критически-методологическую функцию, но и (2) позволяет интегрировать эстетический опыт во взаимосвязь донаучной практической жизни, которая причастна измерению бытия не *рефлексивным*, а *перформативным* образом. В этом отношении мы можем говорить о «деструктивном» и «конструктивном» аспектах онтологической постановки вопроса.

Онтологическая перспектива феноменологических анализов эстетического опыта в программном герменевтическом труде Гадамера обусловила их известную *косвенность*[33]. Эта косвенность проявляется в том, что анализы искусства предваряются рядом общих и (как правило) внеэстетических рассуждений, цель которых – подготовить (феноменальное) основание исследования и сформировать (понятийный) горизонт, соответствующий его задаче и теме. Вопрос о способе бытия какой-либо предметной области – при всей его локальности и конкретности – не может не быть универсальным и до известной степени абстрактным. Вопрос о конституции вещи всегда включает в себя вопрос о конституции мира. Специфика онтологической структуры отдельного рода предметов может быть эксплицирована лишь по отношению к всеобщей онтологической структуре, гарантирующей единство мира и разума. Тем самым (методологическая) косвенность любого онтологического исследования – одно из следствий его принципиального *холизма*.

Онтологическую структуру произведений искусства и эстетического опыта Гадамер эксплицирует «по путеводной нити» *игры*,

---

[32] Из этих соображений Гадамер не использует слово «творение» (Werk) в терминологическом смысле, предпочитая ему выражение «образование» (Gebilde).

[33] О неизбежной косвенности феноменологических анализов языка см.: «Феноменология и язык».

которая рассматривается им не только как модель эстетического опыта, но и как связующее звено между *различными* «регионами бытия».

Play media

Онтологический анализ эстетического опыта, ориентирующийся на феномен игры, проходит ряд стадий, которые мы и рассмотрим в общих чертах:

1. В плане условий ее тематизации игра требует от исследователя смены объективирующей перспективы на перформативную. Игра не может быть корректно описана с точки зрения *самосознания* игрока. «Восприятие» игры возможно лишь в перспективе участника, который «растворяется в игре»[34]. Это условие распространяется и на зрителя, который может воспринимать происходящее перед ним, лишь «сопутствуя» (mitgehend) ему[35]. «Способ бытия игры не допускает, чтобы играющий относился к игре как предмету. Играющему хорошо известно, чт*о* такое игра, и что то, что он делает, – “всего лишь игра”. Но он не знает, что именно он при этом “знает”»[36]. «Знание» игрока сильно распыленно и слабо артикулировано, что тем не менее следует воспринимать как *позитивную* характеристику, поскольку *знать, быть и действовать в игровой ситуации – это одно и то же*. В этом отношении феномен игры иллюстрирует то, что Хайдеггер в своих ранних работах называл «понятностью бытия» или «герменевтикой фактичности». Родительный падеж в последнем словосочетании следует прочитывать одновременно как genitivus objectivus и как genitivus subjectivus. (Понимающая) ориентация в игровой ситуации – это не род отношения «субъекта» к игре, но – одно из условий ее (*само*)репрезентации. «Субъект» – это лишь один из структурных компонентов игры, которая и оказывается подлинным «субъектом» «игрового поведения»[37]. На данном этапе игра исполняет роль инструмента в рамках методической процедуры, которую можно назвать *перформативной* деструкцией метафизической (субстанциа-

[34] WM, 108.

[35] Не случайно с целью характеристики установки зрителя игрового действа нередко используют выражение «следить за игрой», т.е. буквально следовать ей.

[36] WM, 108.

[37] «Не игроки являются субъектом игры. Посредством игроков игра лишь репрезентируется» (WM, 108).

листской) онтологии, противопоставив ее *рефлексивной*, т.е. аналитической, или понятийной, деструкции[38]. Усматривая в игровой ситуации субстанцию, или субъект, игрового опыта, Гадамер перформативно – (со)исполняя этот опыт в дескрипции – осуществляет деструкцию новоевропейского, или метафизического, понятия субъекта. Однако «субъективация» игры – это только первый этап деструкции, в рамках которого мы возвращаемся к первоначальной – древнегреческой – трактовке «субъекта». Латинизмы «субъект» и «субстанция» – перевод древнегреческого hypokeimenon («лежащее в основании»), означающего совокупность характеристик *природных* объектов, обеспечивающих их идентичность в пространстве и времени. Однако вторым этапом Гадамер осуществляет «десубъективацию» (соответственно, «десубстанциализацию») самой игры. – А именно тогда, когда он характеризует ее как *движение*.

2. Движение в случае игры подразумевает, прежде всего, движение ради движения. Это, с одной стороны, означает, что игра обладает принципиально динамическим (кинетическим) способом

[38] Строго говоря, здесь не может быть противопоставления. Обе эти формы нейтрализации нивелирующего воздействия (ассимилированных повседневностью) традиционных философских понятий дополняют друг друга. Деструкция понятий должна направляться соответствующим опытом, исполнение которого *демонстрирует* их нерелевантность для концептуализации этого опыта. И наоборот, *выбор* определенных разновидностей опыта на роль парадигм продиктован необходимостью решения определенных аналитических задач в сфере понятий. Разумеется, нерушимость этой взаимосвязи не исключает ее вариативности, которая возникает уже вследствие различий в акцентах. И если Хайдеггер подчеркивает *аналитическую* сторону «феноменологической деструкции», то Гадамер акцентирует *перформативную*. Возникающий вследствие такого (разнонаправленного) акцентирования дисбаланс ответственен за известные методологические трудности, с которыми сталкиваются интерпретаторы герменевтической феноменологии. При интерпретации работ раннего Хайдеггера эти трудности проявляются, например, в том, что придание парадигматического статуса опыту обращения с подручными вещами оказывается серьезным препятствием для уяснения универсальности «бытия подручным» как первичного «способа бытия» *всего* сущего. В случае Гадамера «перекос» в сторону «демонстрационной», перформативной составляющей, вызванный стремлением Гадамера адаптировать феноменологию Хайдеггера категориальному аппарату и базовым представлениям современной науки и повседневности, приводит в конечном итоге к трудностям понятийной, соответственно, рефлексивной артикуляции того, что было столь убедительно в «перформативном» отношении.

свое выражение второе следствие характеристики игры как движения: имманентно присущий ей характер *мира*, ее специфическая *пространственность*.

(b) Замкнутость игры на самое себя, проистекающая из специфики присущего ей движения, характеризует ее как пространственность особого рода. Пространство игры не занимается, а «конституируется» ею из нее же самой, из ее собственных порядков и правил, которые со своей стороны обнаруживаются в конституированном ими пространстве[41]. Таким образом, *движение игры – это одновременно подвижность, пространственность и явление*. Непривычность взаимосвязи этих характеристик объясняется специфичностью трактовки движения.

Движение в случае игры подразумевается не в современном (т.е. естественнонаучном), а в аристотелевском смысле: как energeia. Движение, каким является любая игра, – это не перемещение «наличных» объектов из одной точки пространства в другую, это – процесс *формирования* пространственности и наглядности, в которой и в качестве которой игра разворачивается. В «фундаментальной онтологии» Хайдеггера аналогом этого процесса выступает «озабоченное устроение» (Besorgen), когда с «набрасыванием определенной бытийной возможности Dasein» *раскрывается* и артикулирующее эту возможность «внутримировое» инструментальное сущее. Другими словами, игра – это не то, что происходит или может происходить *в* феноменальном мире, но это – *событие самого мира*. «Движение» игры – это не движение присутствующего, а, если можно так выразиться, *движение в присутствие*. Поскольку это движение бессубъектно, – что следует из его квази-трансцендентальных черт – оно имеет «медиальный смысл». Медиальность в этом случае подразумевает, прежде всего, динамическое равновесие и взаимосвязь процессов экстернализации (поведения и самосознания) и интернализации (предметного мира), которые и составляют условие возможности самообнаружения игровой ситуации. Помимо субъектно-объектной индифферентности медиальность означает автономность пространственности, или среды

[41] «Игровое пространство, в котором игра разыгрывается, вымеряется самой игрой словно изнутри и ограничивается куда больше порядком, определяющим игровое движение, нежели тем, на что она натыкается, т.е. пределами свободного пространства, ограничивающими движение извне» (WM, 112).

игрового опыта, которая имеет смысловой характер и специфична для *человеческих* игр. Игра превращается в *смысловое единство*, когда она *что-то* играет; когда она в своем медиуме и в качестве него самого что-то *репрезентирует*.

3. Это требует от игрока «сознательного» изменения своего первоначального – «неигрового» – *поведения*. «Выбирая» игру, играющий, разумеется косвенно, *выбирает* и соответствующую организацию пространства, характерную для этой игры. Игровое пространство обладает бытийной автономией и организуется порядком и правилами, обусловливающими в равной мере как феноменальное единство игры, так и самосознание игрока[42]. Структура игры, по замечанию Гадамера, состоит в том, чтобы «быть замкнутым в себе миром».

Однако в чем *позитивный* смысл этой «реставрации» «децизионистских» и «изоляционистских» мотивов, которые, казалось бы, должны быть характерны исключительно для прежней эстетики, в которой онтологический статус эстетической сферы определялся преимущественно *негативно*, т.е. через *акт отграничения* от сферы действительного? Ответ, по всей видимости, мог бы звучать следующим образом: то, что в результате двухступенчатого выбора (1) игровой установки и (2) конкретной игры возникает специфическое, замкнутое на себя и онтологически автономное пространство, обладающее характером мира, не означает «вытеснения» действительного или «бегства» от него. Напротив, речь идет о движении с обратным вектором, движении, которое выходит за пределы действительности лишь потому, что проникает в «сущность» действительного[43]. Это происходит только тогда, когда игра преображается в искусство; когда в игре «вступает в игру» «человеческий фактор», фактор зрителя, который отнюдь не раз-

---

42 WM, 112–113.

43 В этом специфика «трансцендирования» искусства в философской герменевтике. Если, например, Вельш, Бёме и Зеель в своих трактовках эстетического выходят за пределы *искусства*, понимаемого зачастую традиционным, некритическим образом, то Гадамер и Хайдеггер выходят за пределы определенных *трактовок* искусства.

рушает ее замкнутости, а лишь способствует реализации ее существа: стремления к саморепрезентации[44,45].

Этим исчерпывается «деструктивный» потенциал «онтологической экспликации», осуществленной «по путеводной нити игры». Все последующие рассуждения первого раздела «Истины и метода» посвящены «конструктивным» потенциям «онтологии произведения искусства», т.е. извлечению из нее «эстетических и герменевтических следствий».

Репрезентация, действительность, истина

«Телеология» рассуждений Гадамера об игре состоит, с моей точки зрения, в следующем. Настаивая на *генетическом* приоритете природной игры над игрой человеческой, он универсализирует (и в этом отношении онтологизирует) феномен игры «экстенсивным» образом. Феномен игры всеохватен. Его основополагающее значение распространяется не только на живую, но и на неживую природу. При этом игра рассматривается как *первичный* способ самообнаружения чего бы то ни было. «Интенсивный» аспект этой универсализации состоит в *когнитивном* приоритете человеческой – и особенно эстетической – игры. Когнитивный момент здесь заключается в том, что, с одной стороны, в человеческой игре становятся *зримы формальные* (онтологические) структуры

---

[44] «Открытость в сторону зрителя – фактор, который тоже обусловливает замкнутость игры. Зритель лишь исполняет то, чем игра является как таковая. Это тот пункт, в котором становится очевидной важность определения игры как медиального процесса. Мы видели, что бытие игры основывается не на сознании или поведении играющего. Напротив, она вовлекает его в свою сферу и наполняет своим духом. Играющий переживает игру как превосходящую его действительность. Это обстоятельство находит свое подтверждение тем более там, где она сама “подразумевается” как такая действительность. А это имеет место там, где игра обнаруживает себя как *представление [Darstellung] для зрителей*, когда она является “зрелищем” [Schauspiel]» (WM, 114–115).

[45] Включение фактора зрителя в структуру игры – еще одно свидетельство в пользу того историко-философского наблюдения, согласно которому Гадамер солидаризируется с философской позицией «раннего» и «позднего» Хайдеггера и относится критически к фундаментальной онтологии периода «Бытия и времени». В своих ранних лекциях и работах 30–50-х гг. Хайдеггер не столь категоричен по отношению к (прежде всего, зрительному) восприятию, как в «Бытии и времени» и других работах фундаментально-онтологического периода, где восприятие – а тем более зрение – упоминаются им исключительно в контексте критики объективации.

универсального игрового феномена, а с другой стороны, в эстетической игре происходит первичное самообнаружение мира в *содержательном* (онтическом) смысле[46]. Двум этим когнитивным аспектам соответствуют два этапа в развитии темы. Подобно тому как в человеческой игре природные игровые феномены обретают свое наиболее полное воплощение (1-й этап), в игре эстетической «человеческая игра достигает своего подлинного совершенства, состоящего в том, чтобы быть искусством» (2-й этап) [47]. Следовательно, эстетическая игра как искусство, будучи совершенным воплощением игры человеческой, совмещает в себе обе «экспликативные» функции»: (1) репрезентируя себя, (2) она репрезентирует действительность в ее изначальном бытии, или истине.

При этом необходимо учитывать дорефлексивный, а главное, «эпифанический» характер этой двойной репрезентации, что следует уже из вышеописанной бытийной структуры игры. Характеризующее эстетическую игру «преображение» затрагивает все три ее элемента в их структурном единстве, или, по выражению Гадамера, «тотальном опосредовании»: репрезентируемое (мир), репрезентант (эстетический опыт) и адресат репрезентации (зритель).

Эпифанический аспект здесь тесно связан с когнитивным и состоит в том, что «преображение – это преображение в истинное. Преображение – это не очарование в смысле завороженности, ожидающей избавляющего, расколдовывающего слова, но оно само высвобождает и расколдовывает в истинное бытие. В репрезентации игры обнаруживается то, что существует. В ней обнаруживается и выводится на свет то, что в обычных условиях скрывается и ускользает. Кто способен воспринимать комедии и трагедии жизни, тот способен ускользнуть от суггестии целей, скрывающих игру, которая с нами разыгрывается»[48].

Гадамер старается подчеркнуть экспликативный, говоря иначе, феноменологический характер искусства. В опыте искусства происходит *спонтанная* (неметодическая и дорефлексивная) экс-

---

[46] Это, конечно, напоминает о декларированной Хайдеггером неразрывности формально-онтологической и экзистенциально-содержательной перспектив в методологической стратегии «Бытия и времени».

[47] WM, 116.

[48] WM, 118.

пликация первоначальных онтологических связей и содержаний действительности. В этом отношении эстетический опыт обладает «особой познавательной функцией». Своеобразие эстетического познания выражается в том, что, с одной стороны, оно носит анамнестический характер, т.е. характер узнавания, чем подчеркивается его автономность по отношению к внеэстетической действительности. Но, с другой стороны, «узнаваемое» – это больше чем «просто знакомое»: «в узнавании то, что мы знаем, как будто вследствие озарения освобождается от всей случайности и изменчивости обстоятельств, которые обусловливают его, и постигается в своей сущности. Оно узнается как нечто»[49]. Познавательные итоги эстетического опыта могут показаться удивительно скудными или даже парадоксальными: «преображение в истинное» означает лишь распознание «нечто как нечто». Между тем речь идет о том «нечто как нечто», которое вобрало в себя весь человеческий опыт как в филогенетическом, так и в онтогенетическом срезе, дабы стать, кроме прочего, «данным» для теоретического рассмотрения; это «нечто как нечто», именуемое в «фундаментальной онтологии» герменевтическим, выступает символом и репрезентантом мира, которому оно принадлежит.

«Символическое» в свою очередь трактуется Гадамером как универсальная структура и основание *феноменальности*. Понимать символическое, замечает в одном из своих последних интервью Гадамер, означает: «в том, что*о* не подразумевается, распознавать нечто другое, что*о* подразумевается. Чем бы оно ни было»[50]. В конечном итоге речь идет о той первичной артикуляции, которую еще Гуссерль эксплицировал под именем интенциональности. «Символическое» в равной степени описывает как структуру восприятия, так и структуру опыта искусства и языка. Однако «язык искусства, по мнению Гадамера, отличается тем, что отдельное произведение искусства концентрирует в себе и *делает зримым* (курсив мой. – *И.И.*) символический характер, который, с герменевтической точки зрения, подобает всему сущему»[51]. В этом состоит вышеупомянутый конструктивный аспект онтологической

---

[49] WM, 119.

[50] Gadamer H.-G. Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte // Grondin J. (Hg.). Gadamer Lesebuch. Tübingen, 1997. S. 291.

[51] GW8, 8.

постановки вопроса. В отличие от критического аспекта речь здесь идет уже не о методическом значении онтологической рефлексии для теоретической экспликации эстетического опыта, а о практическом вкладе последнего в *наш* опыт действительности, или бытия.

Герменевтическая эстетика как «практическая философия»

В использовании понятия бытия Гадамер следует, скорее, раннему Хайдеггеру, для которого специфично *интуитивно-содержательное* понимание бытия в отличие от его *формально-трансцендентальной* трактовки в фундаментальной онтологии и *драматически-исторической* – в бытийно-историчном мышлении. В своих ранних лекционных курсах Хайдеггер не столько тематизирует «бытие как таковое», сколько неявным образом подразумевает его как анонимное измерение, в котором и в качестве которого разворачивается в борьбе со своей историчностью «фактичная жизнь». В период фундаментальной онтологии «бытие» становится главной темой феноменологии Хайдеггера. Трактуя бытие как («революционную») медиально-трансцендентальную сферу, Хайдеггер тем не менее рассматривает его в («традиционной») трансценденталистской перспективе. «Бытие» тематизируется в терминах формальных структур, выступающих «условием возможности» разнообразных форм человеческого образа действий. В дальнейшем отношение к бытию перестает быть теоретическим, достигая максимального драматического напряжения. Требование «стать самим собой», «экзистировать в модусе подлинности» выходит за рамки онтологического исследования, соответственно, перестает быть элементом методологического оснащения, проникая в саму повседневность, обретая при этом отчетливо различимые экзистенциально-практические и религиозные обертоны.

Следуя методологическим установкам раннего Хайдеггера, выработанным в его первых лекционных курсах, Гадамер рассматривает бытие как медиально-трансцендентальную сферу, служащую одновременно фундаментом и средой обнаружения первичных взаимосвязей мира, именуемого согласно феноменологической традиции жизненным. При этом, в отличие от раннего Хайдеггера, Гадамер нацелен не столько на *научную тематизацию*, сколько

на *практическое освоение и перформативную репрезентацию* донаучного мира. Эта тенденция философской герменевтики к преодолению не только дисциплинарных, но и институциональных рамок современного гуманитарно-научного мышления во многом обусловлена открытием параллелизма между познавательными результатами (методологически регламентированной) феноменологической *экспликации* и (нерегулируемой) *эпифании* «преображенной действительности» в повседневном эстетическом опыте.

4. Искусство и трансценденция

В заключение я бы хотел вернуться к вопросу о месте герменевтической концепции эстетического в современных дискуссиях вокруг дисциплинарного и институционального будущего философской эстетики. Я надеюсь определить это место при помощи уже упоминавшихся пар понятий, выражающих специфику современной эстетики.

Интерпретация vs. присутствие

Как уже было замечено, большинство современных эстетик объединяет антигерменевтическое самопонимание. Причины подобного самопозиционирования вполне очевидны. Во-первых, это проистекающий из реабилитации *aisthesis* антиинтеллектуализм и, во-вторых, – настойчивое ассоциирование философской герменевтики с методами и установками филологического «искусства истолкования». Тем не менее концептуальное содержание современной эстетики и герменевтики содержит в себе предпосылки для сближения их позиций. Так, например, современная эстетика не исключает интерпретацию из арсенала своих понятийных средств. Она рассматривает интерпретацию в качестве структурного компонента эстетического *переживания*. Философская герменевтика, в свою очередь, утверждает приоритет и автономию эстетического *опыта* по отношению к его понятийной артикуляции. Обе не только осознают принципиальность различия между эстетической практикой и эстетической критикой, но и обнаруживают единство в противостоянии социологическим и семиотическим подходам в эстетической сфере. В отличие от этих подходов, философская герменевтика и большинство современных эстетик настаивают на том, что произведения искусства и эстетические объекты *являют-*

ся тем, что они *значат*. Тем не менее для критического анализа актуального состояния герменевтической эстетики важно не только то, что объединяет ее с альтернативной философской стратегией осмысления эстетического, но и существующие между ними различия.

Понимание, или интерпретацию, о которой говорит герменевтика, не следует рассматривать в качестве одной из форм интеллектуальной деятельности: в качестве разновидности когнитивного отношения к миру. Дело даже не в том, что герменевтическое понимание реализуется в до-теоретической сфере. Главная особенность герменевтического понимания – его онтологический, или медиально-трансцендентальный, характер. Другими словами, герменевтический «процесс понимания» лишен своего «собственника». И, кроме того, он не подлежит локализации, поскольку составляет основание и исток всякого локуса. Понимание в герменевтике Гадамера – это событие *феноменальности*; процесс самообнаружения феноменального *мира* и стремящейся к самосознанию *самости*. Уже этот основополагающий для герменевтики тезис исключает противопоставление герменевтической *интерпретации* и пространственного *присутствия*.

Герменевтическую трактовку соотношения интерпретации и присутствия способны пояснить основные понятия эстетической концепции Гадамера, такие как «репрезентация» (Darstellung)[52] или «чтение». Так, выражение «Darstellung» выполняет у Гадамера двоякую функцию. С одной стороны – в своем общеупотребительном смысле – оно подчеркивает принципиально процессуальный и *интерпретативный характер* эстетического опыта. С другой стороны, – здесь уже вступает в игру его морфологическая связь с хайдеггеровским «Dasein» – маркирует собой *изначальную форму присутствия*, соответственно, «бытия». При этом «Dasein» понимается в том смысле, в каком его использовал Хайдеггер в своих ранних лекционных курсах. Здесь это понятие выступает синонимом слова «фактичность», в то время как в «Бытии и времени» фактичность лишь один из двух компонентов *формальной* структуры Dasein. Другим компонентом является «экзистенция», выра-

[52] Латинизм «репрезентация», которым я перевожу немецкое «Darstellung», Гадамер использует наряду с «Darstellung» с целью пояснения его отношения к репрезентированному, Dargestelltes.

жающая проективный, или, если угодно, «творческий» (и, кроме того, в известной степени «субъективный») элемент структуры «разомкнутости». Что касается «Dasein» в смысле «фактичности», то такое словоупотребление «подчеркивает», прежде всего, по выражению Гадамера, «фактичность факта». При этом Гадамер ссылается на теологические истоки этого термина: «С точки зрения истории слова, в случае выражения "фактичность" речь, по всей вероятности, сначала шла о теологической проблеме, связанной с гегелевским синтезом веры и знания. Христианская церковь была вынуждена настаивать на пасхальной вере, т.е. на факте воскресения»[53]. Ссылка на «факт воскресения» призвана подчеркнуть *первичный* характер «фактичности», по отношению к которой любого рода *ре*акция всегда будет *вторичной*, всегда будет отставать от нее как во временн*о*м, так и в содержательном смысле. Фактичность в феноменологическом смысле не имеет ничего общего с научной «констатацией факта». Фактичность здесь то, что мы всегда уже «поняли» и «признали»; в отношении чего любое наше действие и любая мысль всегда будут только ответом. Подобного рода фактичность, или, как еще выражается Хайдеггер, значимость, составляет *фон и основу* всей нашей – как донаучной, так и теоретической – практики, в то время как в эстетическом опыте, по мнению Гадамера, она достигает *феноменальной явленности*.

Из невозможности разделения «интерпретации» и «присутствия» в рамках герменевтической позиции следует невозможность разделения «материи» и «смысла». Между тем на взаимосвязи материального (или пространственного) и смыслового аспектов эстетического переживания так или иначе настаивают все представители современной (антисемиотической) эстетики. Однако никто из них не мыслит эту взаимосвязь в терминах неразрывности. Следовательно, упрек, который они адресуют герменевтике и который состоит в том, что она игнорирует или, по меньшей мере, недооценивает материальный, или телесный, аспект эстетического переживания, справедлив лишь отчасти. На мой взгляд, этот упрек справедлив лишь в той мере, в какой чувственные, или материальные, компоненты не артикулируются в герменевтике полностью. Вместе с тем *полная* артикуляция, вернее, артикулированность

[53] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 10. Tübingen, 1995. S. 63.

чувственной составляющей (эпифанического) «до-предикативного» *опыта* ведет к его модификации в опыт классифицирующего наблюдения, или эстетическое *переживание*. Таким образом, специфика герменевтического понимания чувственности состоит в том, что в различных разновидностях герменевтического опыта осуществляется – но никогда не приходит к своему завершению – процесс (онтологической) артикуляции, о котором можно сказать в равной степени, что он являет собой «исполнение нашей телесности и живости в целом»[54] и что он осуществляется «по ту сторону любого различения телесности и духовности»[55]. Герменевтический опыт разворачивается в (нерегиональном) герменевтическом измерении, в котором только и возможно мыслить единство телесности и смысла непротиворечивым образом. В парадигматическом для этого измерения опыте чтения происходит не только сплавление горизонтов «своего» и «чужого», но также слияние материи и смысла, этики и эстетики: «Весь наш опыт есть чтение, есть вычитывание того, на что мы ориентированы. В нашем опыте мы вчитываемся в артикулированное таким образом целое. Даже чтение, знакомящее нас с поэзией, позволяет бытию (Dasein) стать обжитым»[56].

Вместе с тем онтологический ригоризм Гадамера, характерный особенно для его программного герменевтического труда «Истина и метод» и находящий свое выражение в паушальной критике эстетического сознания, чреват односторонностью в оценке перспектив философской эстетики и функций эстетического опыта в современной приватной и общественной жизни. Как мне представляется, именно альтернативные философские концепции эстетического способны заполнить пустоты, образовавшиеся в эстетической теории Гадамера между полюсами претенциозной «герменевтической истины» и ни к чему не обязывающего «эстетического удовольствия». Эту комплементарность философской герменевтики и современной философской эстетики легче всего прояснить на примере сопоставления их эпистемологических амбиций.

---

54 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 8. Tübingen, 1995. S. 419.

55 Ibid. S. 421.

56 Ibid. S. 278.

Сущность vs. явление

Эстетическая концепция Гадамера – как следует уже из названия первой части его программной работы – обладает ярко выраженным когнитивным самосознанием. Специфика этого самосознания заключается в том, что оно совмещает в себе «идеализм сущности»[57] с «эмпиризмом явления». В противоположность эпистемологическому постулату философии и науки Нового времени, согласно которому сущность субстанциально отлична от факта или явления[58], Гадамер настаивает на их структурной взаимосвязи, обнаруживающейся в контексте эстетического опыта. В этом отношении эпистемологическая позиция герменевтической теории искусства – при условии чрезмерной акцентуации одной из этих двух составляющих: явления или сущности – способна к трансформации в двух диаметрально противоположных направлениях: в направлении (1) объективной науки и (2) когнитивно иррелевантного «эстетического удовольствия». Другими словами, эксплицируемая в феноменологической герменевтике медиально-трансцендентальная сфера фактичности выступает в роли своеобразного узлового пункта или точки дивергенции радикально эпистемологической и радикально эстетической перспектив. Между этими крайностями располагаются формы когнитивного опыта, в полной мере реализующие потенциал специфически эстетических эпистемологических подходов. Я имею в виду эстетическую рефлексию, базирующуюся на феноменологическом анализе эстетического опыта, и когнитивно релевантные формы эстетического созерцания. Их эвристические преимущества основываются на сохранении не только генетической, но и функциональной связи с медиально-трансцендентальной сферой, которая, к слову сказать, артикулируется, репрезентируется и транслируется не только в эстетическом опыте, но и в опыте истории, языка, в ритуалах общественной жизни.

Между позитивизмом современной науки и онтологизмом философской герменевтики располагается сфера современной эстетики как «аистетики», или «всеобщего учения о восприятии»

---

[57] WM, 119.

[58] В феноменологической традиции на категорическом (соответственно, категориальном) разделении факта и сущности, как известно, настаивал Гуссерль.

(Бёме). Ее онтологическая предпосылка – специфический характер действительности, присущий явлению. Гернот Бёме предпочитает говорить в этом случае о «феноменальной действительности», Мартин Зеель об «эстетическом явлении», Ханс Ульрих Гумбрехт об «эпифании» или «эффектах присутствия». Зачастую вектор генезиса этой промежуточной сферы у них ориентирован в противоположных направлениях. Так, например, Бёме рассматривает феноменальную действительность не только как относительно автономную сферу, но и как генетическое основание того, что он называет реальностью. Приоритет феноменальной действительности перед предметной реальностью в концепции Бёме объясняется, прежде всего, феноменологическими корнями последней. Для Зееля, напротив, «предпосылку эстетического восприятия составляет способность воспринять нечто понятийно определенное. Ибо лишь тот, кто способен внимать чему-то определенному, способен обойтись без этой определенности, вернее, без фиксации на этом определении. Восприятие нечто *как* нечто образует предпосылку способности воспринимать нечто в необозримой полноте его аспектов, в его нередуцируемом присутствии»[59].

Полнота восприятия и непревзойденная интенсивность присутствия отличает эстетическое *переживание* не только от субъективно нейтральной «пропозициональной установки» позитивных наук, но и от перегруженной экзистенциальными и когнитивными импликациями герменевтической концепции *опыта*. Вместе с тем с наукой современную философскую эстетику сближает «антиэссенциализм», с философской герменевтикой – конвергенция когнитивных и экзистенциально-этических перспектив. Взаимосвязь этики и эстетики объясняется в современных философских теориях, прежде всего, структурной взаимосвязью эстетического восприятия и «феноменальной действительности». Структурная взаимосвязь восприятия и воспринятого означает здесь пересечение двух измерений, которые я бы предложил обозначить как горизонтальное и вертикальное. Горизонтальное измерение – измерение эстетического познания мира, вертикальное – самопознания: «эстетическое внимание к событию внешнего мира является одновременно вниманием к нам самим: к мгновению “здесь”

[59] Seel M. Ästhetik des Erscheinens. Frankfurt/M., 2003. S. 51–52.

и “сейчас”»[60]. В этом отношении эстетический опыт заключает в себе как расширение (экстенсификацию) возможностей человеческого восприятия мира, так и интенсификацию жизненного самоощущения человека. Расширение (или реабилитация) «экзистенциальных» возможностей человека, позволяющих ему установить контакт с целым измерением мира и самосознания, не может быть этически иррелевантным. Следовательно, этические импликации эстетического переживания, будучи по определению чуждыми нормативизма, нуждаются не только в теоретическом обосновании, но и в нормативной защите[61]. Подобно эпистемологическим импликациям, этические импликации герменевтической эстетики имеют более глобальный и, соответственно, более драматичный характер. В отличие от большинства представителей философской эстетики Гадамер говорит не об «обогащении возможностей человеческого восприятия почти во всех областях» (Зеель) и не об «интенсивном покое присутствия» (Гумбрехт), а о «подлинном опыте», «который не оставляет неизменным того, кто его исполняет»[62]. Словосочетание «подлинный опыт» недвусмысленным образом указывает на его связь с философией Хайдеггера[63]. Особое значение имеет здесь ключевое для герменевтической феноменологии понятие «опыт», выражающее – в отличие от понятия «переживание» – континуальность и холизм «фактичной жизни» как формы артикуляции и репрезентации медиально-трансцендентальной сферы. Х.-У. Гумбрехт так, например, объясняет свое предпочтение понятия «переживание»: «Если я [вместо понятия “опыт”] использую понятие “переживание”, я понимаю его в строгом смысле феноменологической традиции, стало быть, в смысле сосредоточенного рассмотрения или тематизации определенных

60 Seel M. Ästhetik des Erscheinens. S. 39.

61 См., например: Seel M. Ästhetik des Erscheinens, S. 41, а также систематический анализ этических импликаций эстетического сознания в работе Вельша „Ästhet/hik – Ethische Implikationen und Konsequenzen der Ästhetik“ (Welsch W. Grenzgänge der Ästhetik. Stuttgart, 1997. S. 106–134).

62 WM, 106.

63 Хайдеггер, в отличие от Гадамера, настаивает на кардинальном преображении всего человечества, необходимом для его спасения от фатальных последствий «забвения бытия». (Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt/M., 1994. S. 14.)

предметов переживания»[64]. Таким, образом, дисконтинуальность эстетического переживания – конститутивная черта этой формы отношения к миру, которую я рассматриваю как самоценную по отношению к другим – как фундирующим его, так и фундированным им – способам человеческой жизни.

Артистика vs. эстетика

Если в первых двух пунктах этого раздела речь шла об *онтологическом* и *когнитивном* аспектах выхода за пределы искусства в современных философских эстетиках, то теперь я бы хотел коротко остановиться на его *институциональных* следствиях.

Современные теоретики эстетической сферы предлагают различные по масштабу и общей направленности проекты обновленной философской эстетики. Если, например, Вельш провозглашает – ни много ни мало – начало эры «эстетического мышления», то Зеель отводит эстетике более скромную – хотя и вполне достойную – роль необходимой «части философии». Как бы то ни было, практически все современные теоретики констатируют завершение эпохи философии искусства и начало эпохи философской эстетики как «аистетики», в которой эстетическое не ограничивается сферой искусства. На этом фоне герменевтическая эстетика выглядит весьма архаично, являясь, по сути, «артистикой», т.е. теорией искусства. Однако подобная констатация, как мне представляется, справедлива лишь отчасти и требует разъяснения.

(1) С точки зрения дисциплинарного самосознания герменевтическая эстетика принадлежит традиции философии искусства. На это указывает не только ограничение ее тематики сферой искусства, но и характерная для нее онтологическая постановка вопроса. Вместе с тем – как это ни странно – тематизация искусства у Гадамера заканчивается его трансцендированием. Искусство, рассматриваемое в горизонте соразмерного ему опыта, являет собой не особый род сущего, не часть, но *событие* мира. Опыт искусства, с точки зрения Гадамера, преступает не только пределы сознания, но и повседневной действительности, «преображая» ее в «истинное». Трактовка эстетического опыта как познания сущности – еще одна отличительная черта герменевтической эстети-

[64] Gumbrecht H.U. Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz. Frankfurt/M., 2004. S. 120.

ки, роднящая ее с философией искусства Немецкого идеализма. Однако в отличие от гегелевской философии искусства, герменевтическая концепция эстетического опыта как познания сущности утверждает его принципиально интуитивный (соответственно, непонятийный) характер, по отношению к которому понятийное знание не образует более высокой ступени.

(2) Чтобы нейтрализовать мистические обертоны понятия «истина» в контексте онтологического анализа опыта искусства и пояснить смысл его «трансценденции», Гадамер возводит в ранг парадигмы феномены, рассматриваемые в традиционной теории искусства как маргинальные: декорацию и архитектуру. Эти феномены не только делают более «осязаемыми» результаты онтологического анализа, осуществленного ранее на примере других видов искусства, но и реализуют в «глобальном» масштабе онтический эффект эстетического опыта. Декорация и архитектура с высокой степенью наглядности осуществляют то, что присуще любому искусству: преображение действительности «в истинное». Они в равной степени формируют и высвобождают пространство не только для других форм искусства, но и для любой – как для теоретической, так и для практической – человеческой деятельности. Высвобожденное архитектурными и декоративными средствами пространство, будучи *первичным*, является не геометрическим, а смысловым, освоение которого, по выражению Гадамера, осуществляется в форме «телесного понимания», или чтения[65]. Тот факт, что в своей эстетической теории Гадамер, с одной стороны, сосредоточивается на сфере искусства, а с другой стороны, трансцендирует ее, объясняется тем, что присущая эстетическому опыту «эксклюзивность» ведет к «эксклюзивным» последствиям, имплицирующим в свою очередь универсальность. Это утверждение перестает быть парадоксальным, если помнить о том, что изначальность – и в этом смысле истинность – действительности, *испытываемой* в эстетическом *опыте*, заключает в себе нерегиональность. Опыт искусства не столько *формирование* мира, сколько *открытие* «мировости», которая «способна трансформироваться

[65] См. программный текст Гадамера «О чтении архитектурных сооружений и образов» (Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 8. Tübingen, 1993. S. 331–338).

в структурную целостность отдельных «миров», однако заключает в себе Априори мировости вообще»[66].

(3) *Всеобъемлющий* и вместе с тем *фоновый* характер присутствия декорации и архитектуры в повседневной жизни иллюстрирует, что означает с точки зрения герменевтической теории бытие, как оно репрезентируется в эстетическом опыте и в чем состоит трансцендирование искусства. Последнее словосочетание следует понимать во взаимосвязи двух смыслов, допускаемых двоякостью генитива: осуществляемое в герменевтической концепции Гадамера трансцендирование искусства – результат того трансцендирования, которое осуществляется в самом эстетическом опыте и которое охватывает собой не только мир (донаучной и научной) повседневности, но и повседневное *самосознание*.

В современной эстетике трансцендирование искусства осуществляется путем расширения эстетической сферы за область искусства, что возможно лишь вследствие регионализации принципиально нерегионального медиально-трансцендентального опыта. В этом состоят герменевтические предпосылки современных эстетических концепций, *тематизирующих* важную часть нашего повседневного опыта, недоступную герменевтической, соответственно, онтологической постановке вопроса. Однако и в том, и в другом случае речь может идти лишь об истинах, познавать которые можно только испытывая, т.е. не только воздействуя, но и претерпевая.

[66] Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1993. S. 65.

Фотография, декор, архитектура
(Беньямин, Гадамер и смена парадигм в философской эстетике)

Интересно, что такие разные авторы, как Вальтер Беньямин и Ханс-Георг Гадамер, завершают свои программные выступления[1] в сфере эстетической теории одним и тем же – утверждением парадигматического статуса архитектуры. Каковы основания этого единодушия и что означает эта «смена парадигм» для настоящего и будущего философской эстетики? – Вот те вопросы, на которые я попытаюсь ответить.

Между тем конвергенции и дивергенции, характеризующие соотношение позиций двух этих авторов, вполне очевидны. Во всяком случае, если рассматривать их с историко-философской, или метатеоретической, точки зрения.

Оба они критикуют односторонность традиционной эстетики и выступают за расширение эстетической проблематики, призывая принять во внимание те сферы «эстетического производства», которые до последнего времени либо вовсе игнорировались, либо рассматривались как маргинальные, находящиеся за гранью специфически эстетической деятельности. Эта «экстенсификация» эстетической *теории* имеет свое основание в «интенсификации» (или даже известной гиперболизации) эстетического *феномена*, которая заключается в разрушении «онтологической разницы» между эстетическим и реальным. Для обоих мыслителей эта трансформация «эстетического объекта» имеет и свою субъективную параллель: континуализацию опыта, способствующую интеграции разрозненных «поведенческих черт» в единое самосознание. Но между ними существуют и серьезные разногласия. Если для Беньямина взаимопроникновение «реальной» и «эстетической»

---

[1] Benjamin W. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit // Benjamin W. Medienästhetische Schriften. Frankfurt/M., 2002. S. 379 ff; Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. Tübingen, 1999. S. 161 ff.

сфер – следствие развития техники репродуцирования и выхода человеческих масс на авансцену социальной и политической жизни, то для Гадамера – коренная черта искусства как такового, вне каких-либо культурно-исторических и жанровых различий. Иными словами, эстетические рефлексии Беньямина и Гадамера разворачиваются на разных уровнях: социально-философском уровне в случае Беньямина и феноменологически-онтологическом в случае Гадамера. Об этом свидетельствует и разнонаправленность векторов трансформации традиционной эстетики в концепциях Беньямина и Гадамера. Если для первого она начинается с «безжалостного уничтожения ауры», то для второго заканчивается ее экспликацией. Но и в том и другом случае речь идет об утверждении «универсального» (специфически пространственного) характера эстетического опыта. Если для Беньямина эта универсальность основывается на генерализации эстетической *оптики*, то для Гадамера – на трансцендировании эстетической *сферы*. И в том, и в другом случае авторы ссылаются на пример архитектуры.

Что означает «парадигматизация» архитектуры – а вместе с ней фотографии (у Беньямина) и декора (у Гадамера) – в рассматриваемых нами концепциях?

Я начну с методических и метатеоретических размышлений (1), затем перейду к очерку эстетических позиций Беньямина (2) и Гадамера (3) и закончу выводами, касающимися перспектив современной эстетики в свете постулируемой ими «смены парадигм» (4).

1.

Фотография, декор, архитектура… каждое из этих понятий подразумевает род деятельности, в котором техническая (или даже технологическая) сторона играет заметную роль. Причем, осуществляя мысленный переход от одной сферы деятельности к другой – от фотографии к декорации и от декорации к архитектуре, – мы не можем не заметить того, что эта роль становится все более существенной.

Возможно, это связано с тем, что каждая из этих областей человеческой деятельности вступает во все более тесный контакт с той ригидной, почти непрозрачной, а порой агрессивной средой,

которую мы называем действительностью. И если фотограф по большей части лишь *регистрирует* зримое[2], то декоратор, а тем более архитектор его *преобразуют* и *конструируют*, используя при этом все более эффективные (технически более совершенные) средства.

Тесная связь с техникой, ремеслом и практический ангажемент компрометируют эти сферы деятельности в глазах художника, привлекают к ним внимание потребителя и несут ответственность за то пренебрежение, которое выпадало (и выпадает) на их долю со стороны сообщества искусствоведов.

Фотография, декор, архитектура с точки зрения классической теории искусства – пограничные случаи, оттесненные на периферию эстетической сферы доминированием эстетической *установки*, структурирующей восприятие искусства современным европейцем[3]. Эстетическое, как известно, было изгнано теоретической философией Канта из области *эмпирического* и *когнитивного*. Кантовская философия искусства переместила эстетические феномены в *субъективность*, ставшую для них своего рода резервацией[4]. Эстетическое с тех пор превратилось в *переживание*, которое возбуждают в нас некоторые из вещей объективного мира, в отношении которых «эстетически воспитанный» человек должен занять соответствующую установку.

Эстетическое переживание вовсе не непосредственно, напротив, оно – *селективно* и *опосредованно*. Оно абстрагируется от неэстетического, образуя время от времени специфическую бытийную сферу, нарушая тем самым *целостность* мира и *континуальность* нашего опыта.

И если для эстетики и эстетического сознания характерна маргинализация и даже дискредитация фотографии, декорации и архи-

---

[2] Я отдаю себе отчет в наивности такого суждения. Разумеется, влияние фотографии на «действительность» (особенно сегодня) неизмеримо более многообразно. Тем не менее речь здесь идет, в первую очередь, о «физических» преобразованиях действительности.

[3] К числу важнейших результатов феноменологической герменевтики следует отнести обнаружение объективирующей позиции, скрывающейся за «установкой» любого рода. Объективация, или, как выражался ранний Хайдеггер, «теоретическое посягательство на окружающий мир» (GA56/57, 89), ведет к фатальной деформации изначального смыслового единства переживания.

[4] Но вместе с тем и спасением от полной дискредитации.

тектуры как художественных форм, то их реабилитация, напротив, по всей видимости, должна означать дискредитацию классической эстетики и утверждение иного, «антиэстетического» воззрения на искусство.

Но тождественно ли «антиэстетическое» «антихудожественному»? Ведет ли преодоление эстетики к отрицанию искусства как такового? Как соотносятся «техническое» и «художественное»? И, наконец, что такое искусство?

Ответы на эти вопросы потребуют *методологических* размышлений, так как и в сфере эстетики, как и во многих других областях знания, итоги теоретических обобщений зависят от выбранной теоретиком позиции, от *перспективы*.

В случае произведения искусства перечень таких перспектив невелик: речь может идти о перспективах *художника*, *зрителя* и *теоретика-искусствоведа*. Каждая из них, в случае ее чрезмерной *акцентуации*, способна обусловить наш *опыт* произведения искусства, а также *концептуализацию* этого опыта и его *интеграцию* в более широкую взаимосвязь жизненного мира, в наше самосознание. Иными словами, любая из этих трех перспектив способна *обусловить* принципиальную трактовку искусства.

Само слово «искусство», или *произведение* искусства (Kunst*werk*, *work* of art), как оно используется в эстетике и донаучных практиках, недвусмысленным образом указывает на то, что именно перспектива *создающего* свое творение художника лежит в основании традиционной *интерпретации* эстетического. Произведение искусства – это сотворенное сущее или, говоря иначе, особым образом отформованный материал. Специфика эстетического обнаруживается как раз в этой форме, в которой зашифровано своего рода послание из «духовного мира», мира художника, гения (*духа*). Произведение искусства – лишь материальное, а стало быть, несовершенное, выражение «духовного» или «прекрасного». В соответствии с этой интерпретацией восприятие искусства истолковывается как *инверсия* процесса творения, как растворение «материального» в «духовном», т.е. как эстетическое *переживание*. В итоге сфера эстетического обретает свои столь привычные нам онтологические определения: она виртуализируется и пневматизируется. Она являет собой лишь нечто субъективное, ибо в реальности (среди «объективного») для него уже нет места. Попа-

дая в реальность, произведение искусства примечательным образом утрачивает, я бы сказал, архивирует свои эстетические характеристики, становясь предметом, который можно перемещать из одной точки пространства в другую и который подвержен точно таким же воздействиям и изменениям, как и любой другой материальный предмет. Его можно хранить на складе, выставлять на всеобщее обозрение, продавать, подвергать искусствоведческой экспертизе. Но и в этом случае произведение искусства сохранит в себе что-то особенное, даже сакральное[5]. Эта сакральная сторона произведения искусства, которая удостоверяется и на институциональном уровне в форме национальной и международной защиты «памятников культуры», указывает на то, что «материальное» и «эстетическое» связаны между собой не так, как это изображалось в традиционной эстетической теории.

Интерпретируя эстетическое в перспективе художника, *создающего* произведение искусства, мы привносим в область художественного совершенно чуждые ей *онтологические* предпосылки: мы понимаем произведение искусства как *экспрессию*, *переживание* и *вещь*. *Принудительность* этих предпосылок для интерпретации искусства, возможно, станет очевидней, если мы обратим внимание на то, что их истоки восходят к началам европейской цивилизации: к ранней философии греков и христианским догматам.

Но тем труднее истолковать существо эстетического из другой перспективы: перспективы воспринимающего, которая обладает не только *методическим*, но и *процессуальным,* даже, если угодно, *технологическим* приоритетом по отношению к перспективе творящего, ибо художник-творец следует художнику-зрителю. Одно из многочисленных свидетельств этому – режиссерская стратегия *Андрея Тарковского*, который, как известно, выстраивал не сцену, а кадр, глядя на съемочную площадку через окуляр камеры.

Трудность интерпретации природы искусства из этой перспективы состоит в том, что базирующаяся на упомянутых предпосылках эстетизация искусства привела к фатальной *дисконтинуальности* опыта. Опыт произведения искусства стал подобен сновидению. Пока он исполняется, он имеет характер *тотальности*, но как только он завершен, съеживается до трудновоспроизводимого

[5] На *неустранимость* сакрального аспекта произведения искусства указывает Гадамер, что также отличает его позицию от позиции Беньямина.

фрагмента, интеграция которого во взаимосвязь целого нашей жизни едва ли возможна. Это связано с тем, что *исполнение* эстетического опыта и его *интерпретация*, т.е. *усвоение* и *интеграция*, противоречат друг другу, ибо осуществляются из различных перспектив. Мы встречаемся с произведением искусства в установке воспринимающего, но интерпретируем его, опираясь на *онтологические предпосылки*, инкорпорированные в самосознание художника, создающего произведение искусства, и на *понятийные предвосхищения*, сформированные во внеэстетической – ибо рефлексивной и теоретической – установке эксперта.

Отсюда и проистекает необходимость сохранить перспективу зрителя как единую и единственную для *исполнения* эстетического опыта и его *концептуализации* и *интеграции* во взаимосвязь жизненного мира.

Но как это возможно? Разве не следует признать перемену установок неизбежной? Разве мы не вынуждены всякий раз переходить от «интуитивного» к «дискурсивному» и обратно? Можем ли мы избежать здесь объективации и теоретизирования? Пожалуй, можем. При условии, что интерпретация и интеграция опыта осуществляется в нем самом и посредством его самого. Этим как раз отличается исполнение и интерпретация эстетического опыта из перспективы зрителя.

Но еще раз о трудностях. Эстетическая теория осуществляет свое нивелирующее воздействие не только после того, как эстетический опыт пришел к завершению, но еще до того, как он начался. Посещение театра или художественной галереи протекает по сценарию эстетики, в соответствующей установке и настроении. Опыт искусства всегда уже проинтерпретирован с позиции эстетической теории, что еще больше закрепляет за ним репутацию «прекрасной видимости».

Однако вполне может быть[6], что искомая непосредственность эстетического опыта и бодрствование его усвоения – как это ни парадоксально – тесно связаны с теми случайностью, косвенностью и опосредованностью, которые характеризуют наше столкновение с «эстетическим» в сфере *действительного*.

[6] Именно эта мысль и не может прийти в голову традиционному эксперту-эстетику.

С природой искусства, быть может, мы сталкиваемся только тогда, когда отказываемся от эстетической установки: от точки зрения искусства. Отказ от точки зрения искусства означает, прежде всего, отказ от определенной модели, в ориентации на которую всегда трактовалось существо эстетического. Речь идет прежде всего о парадигматическом характере станковой живописи.

2.

С точки зрения Беньямина парадигматический сдвиг в эстетической теории начался с фотографии. Роль фотографии при этом оказалось двоякой. С одной стороны, фотография обнаружила выдающиеся способности к репродуцированию[7], позволившие ей превзойти все существовавшие до тех пор техники репродуцирования, поспособствовав этим коренному изменению функций искусства. Благодаря фотографии искусство стало доступным широким слоям населения. Однако при этом существенные изменения претерпели как условия эстетического восприятия, так и цели «художественного» творчества: репродуцируемость и ориентированность на массы отныне стала обусловливать как рецепцию, так и продукцию эстетического. «Масса – это матрица, в которой в настоящее время заново формируется все привычное отношение к произведениям искусства. *Количество обернулось качеством: большие массы участвующих привели к изменению способа участия*».[8] Этот тезис основывается не только на эмпирической (социологической) констатации. Он имеет и философско-антропологический фундамент: «Способ, каким организовано чувственное восприятие человека – медиум, в котором оно протекает, – обусловлен не только природой, но и историей»[9]. С другой стороны, фотография (а вместе с ней и кинематограф) существенно расширяет перцептивные возможности человека, вводя в его поле зрения такие содержания и констелляции, которые

---

[7] По всей видимости, следует различать два аспекта репродуцирующей способности фотографии. С одной стороны, речь идет о способности фотографии *воспроизводить* изображения, с другой стороны – о *размножении* самих фотографических изображений.

[8] Benjamin W. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit // Benjamin W. Medienästhetische Schriften. Frankfurt/M., 2002. S. 379.

[9] Ibid. S. 356.

совершенно незримы в условиях естественной оптики. «Это ведь другая природа, – та, что обращена к камере, нежели та, что обращена к глазу; другая, прежде всего, в том отношении, что на место пространства, промешанного человеком осознанно, заступает пространство, промешанное им бессознательно»[10]. Фотография обнаруживает «оптическое бессознательное», имеющее как когнитивную и эстетическую, так и политическую релевантность. Простое противопоставление искусства и техники теряет смысл. Однако главное следствие общественных трансформаций, симптомом и одновременно катализатором которых выступает возникновение новейших средств технического репродуцирования, состоит в радикальном изменении социальной функции искусства, имеющего отныне свой фундамент не в (религиозном) ритуале, а в политике. Репродуцируемые в неограниченных количествах и с большой скоростью образы сопровождают (или визуально артикулируют) насыщенную политикой повседневность. Таким образом, основная черта функционирования искусства в медийно-техническую эру – глубокое и опосредованное политикой проникновение «аппаратуры» в действительность. При этом – в отличие от прежней эстетики – маргинализируется уже сфера действительного.

То обстоятельство, что экспансия эстетического в сферу действительности опосредована «аппаратурой», имеет, с моей точки зрения, по меньшей мере, два важных следствия. Во-первых, ввиду ее технического (соответственно, изначально «поэтического») характера, эта экспансия отличается не декоративностью, а *конструктивностью*. Во-вторых, – и это проистекает из первого – эстетизированная реальность экстенсифицирует, нейтрализует и *распыляет* эстетический опыт. Эстетическое «распредмечивается» и «деонтологизируется», становясь не частью, а универсальной чертой, политическим ритмом «действительности». Именно посредством противопоставления понятий «собранность» и «рассеянность» Беньямин поясняет специфику своей антиэстетической позиции, утверждая при этом «каноническое значение» архитектуры.

«Рассеянность и собранность образуют противоположность, которая допускает следующую формулировку: тот, кто сконцен-

[10] Benjamin W. Kleine Geschichte der Photographie // Benjamin W. Medienästhetische Schriften. Frankfurt/M., 2002. S. 303.

трировался на произведении искусства, погружается в него; он растворяется в нем подобно одному китайскому художнику, который, согласно легенде, растворился, созерцая созданное им совершенное изображение. Рассеянные массы, напротив, погружают произведение искусства в себя. Самый яркий пример: произведения зодчества. Архитектура издавна представляла собой прототип произведения искусства, рецепция которого протекала в рассеянности и коллективно»[11].

Парадигматический статус архитектуры в концепции Беньямина объясняется следующим. Во-первых, «конструктивизм» и «технологичность» архитектуры иллюстрируют характер взаимодействия между искусством и реальностью в условиях распространения техники репродуцирования. Во-вторых, архитектура – подобно окказионально репродуцируемой образности – отличается экстенсивностью, или неспособностью к локализации путем отграничения от других пространств, структурированных иным, не архитектурным, образом. В-третьих, этой экстенсивности, или многомерности, архитектуры соответствует интегральный, или рассеянный, характер ее рецепции, объединяющий в себе использование и восприятие. В итоге архитектуре, по всей видимости, следует приписать ту же функцию, которая, с точки зрения Беньямина, присуща кино, – быть *тренажером* для развития «рецепции в рассеянности, которая становится все более явной во всех областях искусства и которая являет собой симптом глубоких перемен в апперцепции»[12].

3.

Для Гадамера источник коренной трансформации эстетики – не в изменении социальных и экономических реалий, а в философской критике эстетической теории и корректировке самосознания реципиента эстетического опыта. Из этого, как может показаться, следует вывод, что герменевтическая критика «эстетического сознания» носит неисторичный и абстрактный характер, в то время как социологизм Беньямина наделяет его иммунитетом к подобным упрекам. На деле же все немного сложнее. «Эмпиризм» Га-

[11] Benjamin W. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit // Benjamin W. Medienästhetische Schriften. Frankfurt/M., 2002. S. 379

[12] Ibid. S. 380.

дамера покоится не на «объективизме» социологии, как в случае Беньямина, а на единстве «перформативного» и «дискурсивного», характерном для адекватного подхода к эстетической сфере. Гадамер не рассуждает *об* искусстве в гетерогенных контекстах. Он пытается сделать искусство темой феноменологической экспликации *изнутри* эстетического опыта, обладающего *собственным* языком. Однако «собственный язык» не подразумевает здесь чего-то вроде квази- или инфра-языка эстетической сферы. Напротив, речь идет, скорее, о том, что составляет часть многомерного языкового опыта человека, того, что Гадамер предпочитает называть «языковостью» (Sprachlichkeit). Опыт искусства вплетается в единую ткань языка, который – подобно (художественному) образу – обнаруживает себя, лишь обнаруживая что-то иное, – такое, для чего «бытие-в-языке» отнюдь не случайно.

Бытие искусства, как и бытие языка, не субстанциально и контемплятивно, а релятивно и функционально. Бытие искусства, как и бытие языка, – в *репрезентации* мира. Соответственно, бытие мира, с точки зрения Гадамера, состоит в том, чтобы *быть репрезентированным* в языке и искусстве[13]. Этот тезис и описываемая им констелляция – впрочем, как и любой языковой диалогический опыт – базируются на неограниченной значимости «перформативной установки», или контекста «я – ты – отношения», объединяющего рецепцию и истолкование в одном «акте сознания». Отсюда и образцовый характер декора и архитектуры для «эстетики» Гадамера. Декорация и архитектура заключают в себе свое собственное пространство. Они, как специфически пространственные искусства, занимают «всеобъемлющую позицию» по отношению ко всем прочим искусствам, «формируя и высвобождая пространство»[14].

Архитектура воплощает взаимосвязь «художественной» и «технической» мысли, сочетает в себе то, что прежде казалось не сочетаемым: эстетическое и функциональное. «Так, хорошо удавшееся архитектурное сооружение мы называем “удачным решением” и подразумеваем под этим как то, что оно полностью выполняет свое предназначение, так и то, что в результате его постройки

[13] Это тот пункт в рассуждении, в котором становится очевидным онтологическое основание «эстетизации» действительности в концепции Гадамера.

[14] Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1990. S. 163.

оно привнесло нечто новое в образ городского или ландшафтного пространства. И архитектурное сооружение – вследствие своего двойного встраивания – представляет собой подлинный прирост бытия. Это значит, что оно – произведение искусства»[15,16].

Бытие «творения зодчества», как его интерпретирует Гадамер, обладает, с моей точки зрения, следующими взаимосвязанными чертами:

1) *тотальностью* (под этим подразумевается взаимосвязь декоративного и технического аспектов, интерьера и экстерьера, тематического и нетематического, «онтического» и трансцендентального);

2) *медиальностью* (архитектурный и поведенческий стили обнаруживают изоморфизм);

3) *символизмом* (рецепция архитектуры имеет языковой, или интерпретативный, характер, т.е. обладает структурой восприятия символа).

Формируя или, по меньшей мере, участвуя в формировании первичного экзистенциально-антропологического пространства, обладающего символической, или языковой, природой, архитектура заключает в себе трансцендентально-медиальный аспект. Это означает, что, с одной стороны, архитектура образует бытийный фундамент человеческого опыта мира, а с другой стороны – его «локус». Другими словами, архитектура и декор принимают участие в конструировании и структурировании мира. Подобного рода «конструктивный» аспект архитектуры экстраполируется Гадамером на искусство как таковое: «В произведении искусства

---

15 Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 163.

16 В противоположность большинству представителей современной эстетики (см. главу «Истина опыта» в этом издании), Гадамер настаивает на различении искусства и неискусства. «Прирост бытия», с точки зрения Гадамера, – отличительная черта искусства. Это выражение, кажущееся на первый взгляд проявлением консервативной, неоромантической риторики, имеет тем не менее вполне технический смысл. Двумя страницами ранее приведенной цитаты Гадамер намекает на то, что «прирост бытия» следует понимать в смысле «прироста значения». Разумеется, у читателя может сложиться впечатление, что в этом случае одна неясность сменяет другую. Однако, как мне представляется, замена «бытия» на «значение» призвана указать на связь с герменевтической онтологией Хайдеггера, согласно которому изначальное понятие мира подразумевает мир как взаимосвязь значимого. Связь мира, значения и бытия разъясняется, например, в §18 «Бытия и времени».

образцово совершается то, что все мы делаем, когда пребываем в своем бытии: беспрестанное строительство мира»[17].

4.

В заключение подведем итоги.

1. Для Беньямина преодоление традиционной границы между действительностью и искусством происходит за счет растворения художественного пространства в актуальных социально-исторических связях, что можно рассматривать как своего рода «экстернализацию» искусства. Революционное преобразование эстетической сферы – это датируемое событие, происходящее *в* мире. Для Гадамера эстетический опыт – событие *мира*, опыт первичного раскрытия и донаучного освоения изначального (экзистенциально-антропологического) пространства и времени, по отношению к которым физическое и социальное пространство, объективное и историческое время выступают производными образованиями. В этом отношении гадамеровскую позицию можно формально охарактеризовать как «интернализацию» действительности.

2. Парадигматическая роль архитектуры – следствие «распыленности» эстетического опыта, свободного от догматизма традиционной эстетической теории. Рецепция архитектуры – как с точки зрения Беньямина, так и с точки зрения Гадамера – обладает интегральным (трансэстетическим и, вообще, трансрегиональным) характером, заключающим в себе – помимо прочего – неустранимую диалектику тематического и нетематического. В этом отношении эстетические доктрины Беньямина и Гадамера обнаруживают тенденцию к расширению проблематики эстетической теории за пределы искусства. Эстетика, в случае Беньямина, – часть социологически фундированной *культурологической* и *социально-теоретической критики*, в случае Гадамера, – сначала: экспозиционный и иллюстративный раздел герменевтической онтологии, впоследствии: одна из форм реализации идеи практической философии.

3. Гадамеровская теория «эстетического» – и разрабатываемые в ней понятия – проистекает из эстетической практики и нацелена на ее интеграцию во взаимосвязь жизненного мира и самосознание

[17] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Ästhetik und Poetik. Bd. 8. Tübingen, 1999. S. 36.

индивида. Эстетические понятия, разрабатываемые Беньямином, напротив, пригодны «для формулирования революционных требований в области политики в сфере искусства». Если в рассуждениях Беньямина искусство рассматривается как фактор общественно-политической жизни и инструмент критики, то в рассуждениях Гадамера как важнейший элемент[18] жизни индивида.

4. Еще один достаточно важный или, по меньшей мере, о многом говорящий аспект: соотношение «квалитативного» и «квантитативного» в эстетических доктринах Беньямина и Гадамера. Для Беньямина – как было упомянуто выше – «количество обращается в качество». Массы реципиентов и посредничество «аппаратуры» изменяют условия рецепции и функционирования искусства. Для Гадамера, скорее, напротив, – качество (способность произведения искусства стать событием мира) переходит в количество (*«прирост* бытия» того, что репрезентируется в эстетическом опыте).

5. Несмотря на перечисленные различия (и даже благодаря им), две рассмотренные (в самых общих чертах) концепции дополняют друг друга. Их *комплементарность* покоится на комплементарности репрезентируемых ими позиций и тех сфер человеческой практики, в рамки которых они себя заключают.

[18] Как в смысле составляющей, так и в смысле стихии.

Измерения коммуникации (идея интегральной коммуникативной теории)[1]

1. Экспозиция: «поворот в повороте»

То, в какой степени «лингвистический поворот» изменил облик традиционной философии – а может, и гуманитарного знания в целом, – стало окончательно ясно после осознания принципиальной диалогичности языка. В частности, обнаружилось, что «язык сам образует свою действительность через исполнение взаимопонимания»[2]. А поскольку «любые формы человеческого симбиоза – это формы языкового сообщества»[3], сама действительность – в той мере, в какой ее базовые определения опосредуются отношением к ней, – становится языковой. Первоначальный – в онтологической и эпистемологической перспективе сформулированный – вопрос о действительности языка постепенно трансформировался в вопрос о языке действительности, заключающий в себе заметно иной тематический спектр: на место вневременных «трансцендентальных структур» отныне заступили укорененные в истории и социальном мире процессы коммуникации. Возник целый ряд философских концепций, специфика которых заключалась в том, что сфера их теоретических интересов располагалась по эту сторону разделения философской и социально-критической проблематик. Однако революционный потенциал этих концепций, как мне представляется, простирается значительно дальше: вплоть до проблематизации традиционного разделения теории и практики, мышления и действия. Кроме того, они заключают в себе «возможность и необходимость радикальнейшей индивидуации» (Хайдеггер) фило-

---

1 В первой редакции этот текст был опубликован в философско-культурологическом журнале «Топос» (№12. Минск, 2006).

2 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. Tübingen, 1999. S. 450.

3 Ibid.

софствования в двух аспектах. С одной стороны, коммуникативное философствование разворачивается из (*методологической*) перспективы человеческой самости и, соответственно, конечности, одним из ярчайших проявлений которой является языковой, или коммуникативный, характер *всего* нашего опыта. С другой стороны, индивид или сообщество индивидов образует (явный и косвенный) *содержательный* горизонт современного коммуникативного философствования.

В дальнейшем я рассмотрю в общих чертах ряд теоретических позиций в рамках современной коммуникативной теории, которые мне представляются основными или по меньшей мере репрезентативными, дабы затем предложить проект интегральной теории коммуникации, необходимость которой я попытаюсь обосновать.

Но сначала – несколько общих соображений, касающихся соотношения проблематик коммуникации и интерсубъективности.

2. От интерсубъективности к интерлокутивности

Выражение «интерсубъективность», с одной стороны, может рассматриваться как обозначение, едва ли не синонимичное понятию «коммуникация». С другой стороны, «интерсубъективность» выступала (и выступает) в роли понятия, задающего категориальные рамки для осмысления феномена межличностного общения во всех его измерениях: социальном, когнитивном, индивидуально-практическом. Базирующаяся на понятии субъекта идея интерсубъективности внушает нам исподволь мысль о субстанциальном (вневременном и пространственном) характере человеческой самости, вследствие чего проблема интерсубъективности принимает вид проблемы установления контакта между субстанциями, которую, как известно, невозможно разрешить удовлетворительным образом. Ярчайший пример этому – концепция интерсубъективности, предложенная в феноменологии Гуссерля.

Вследствие того что визуальное восприятие позиционируется Гуссерлем как основополагающий опыт, он не видит принципиальной разницы между вопросом об основаниях возможности межличностной коммуникации и вопросом об основаниях возможности восприятия телесных объектов как «носителей» чужой субъективности, которая конгруэнтна нашей собственной субъек-

тивности во всех основополагающих (т.е. трансцендентально-типических) аспектах. То, что не зрительное восприятие, а коммуникативное употребление речи составляет *основу* и *медиум* не только специфически «коммуникативного» (основывающегося на диалогической речи), но и специфически «интерсубъективного» (основывающегося на восприятии) опыта, стало окончательно ясно только после лингвистического поворота в философских исследованиях, произошедшего в первой половине прошлого века.

Предпосылки и даже необходимость этого поворота можно усмотреть в самих основаниях гуссерлевской феноменологии сознания: в концепции значения, представленной в «Логических исследованиях». Эта концепция, как известно, тесно связана с критикой психологизма и идеей интенциональности в ее первоначальной редакции. Если первая разрывает генетическую связь между (реальными) психологическими процессами и (идеальными) содержаниями мышления, то вторая возводит бытие мыслимого к не психологически трактуемым – и в этом смысле «трансцендентальным» – актам *артикулирующего* подразумевания. Отсюда уже недалеко до герменевтического, или коммуникативного, поворота, который – через утверждение медиально-трансцендентального характера диалогической речи – *завершает* лингвистический поворот в философии.

Вместе с тем существует несколько версий современной коммуникативной философии, рассматривающей опосредованную языком коммуникацию в качестве базовой, или первичной, формы человеческого опыта. Среди них такие, как философская герменевтика, трансцендентальная прагматика и теория коммуникативного действия. В дальнейшем я попытаюсь – в противоположность распространенному до сих пор «демаркационному» подходу – сблизить теоретические позиции трех этих концепций и сформулировать на их основе идею интегральной коммуникативной теории. Я начну с изложения «лингвистически-коммуникативной» специфики каждой из этих доктрин, затем перейду к их сопоставлению в перспективе идеи интегральной концепции и закончу перечислением социально-теоретических и философско-практических выводов, проистекающих из идеи интегральной коммуникативной теории.

3. Язык как трансцендентальное основание и медиум коммуникации

а) Философская герменевтика

В основе герменевтической трактовки существа языка – в этом философская герменевтика солидарна с трансцендентальной прагматикой и теорией коммуникативного действия – лежит представление о структурной взаимосвязи коммуникативного и языкового аспектов нашего опыта. Понятия языка и коммуникации определяются друг через друга, образуя единый семантический комплекс. Определение существа языка разворачивается лишь опосредованно – через определение коммуникативного опыта, который, в свою очередь, – во всех своих формах – имеет языковой характер. Другими словами, «коммуникативность» и «языковость» выступают в роли взаимозависимых атрибутов, ни один из которых не обладает первенством и не обнаруживается вне связи с другим.

Помимо очевидного круга, в подобной трактовке, как может показаться, таится редукционизм. Герменевтическому тезису о взаимосвязи коммуникации и языка можно противопоставить ряд наблюдений, согласно которым не всякая коммуникация имеет языковой характер и не всякий языковой опыт отличается коммуникабельностью. С одной стороны, существуют невербальные формы общения, такие как жесты и символы, с другой стороны, не всякая речь используется в коммуникативных целях.

Однако специфика позиции философской герменевтики заключается именно в том, что она не только *не* игнорирует пограничных форм языкового и коммуникативного опыта, но, более того, охватывает своими исследованиями трансцендентальные основания (максимально широко понимаемой) межличностной коммуникации. Кроме того, эти основания трактуются как неизменный *содержательный* момент любого коммуникативного опыта[4]. Из этой позиции проистекают следующие важные выводы:

[4] Это один из тех пунктов, в отношении которых рассматриваемые нами концепции демонстрируют единодушие. Все трое трактуют коммуникативный поворот в философии как трансформацию трансцендентализма. При этом «трансцендентальное» основание всего нашего опыта перемещается в средоточие этого опыта, становясь вместе с тем неотъемлемой частью его содержания. В этом смысле, используя выражение Хабермаса, можно говорить не только о

1) Постулируемая философской герменевтикой универсальность взаимосвязи коммуникации и языка подразумевает, прежде всего, расширительное – или даже радикально иное по сравнению с общепринятыми интерпретациями – толкование элементов этого отношения: коммуникации и языка. «Коммуникативный» и «языковой» аспекты должны трактоваться столь широко, чтобы охватывать собой не только все многообразие «стандартных» форм лингвистически-коммуникативного отношения, но и весь спектр пограничных случаев, таких, которые традиционно не относятся ни к сфере языкового, ни к сфере коммуникативного опыта. Однако подобная «экстенсивность» достижима лишь посредством «интенсивности» интерпретации, которая бы принимала всерьез идею структурной взаимосвязи коммуникативного и языкового аспектов нашего опыта, которая бы признавала приоритет (коммуникативно-лингвистического) *отношения* перед его элементами.

2) Идея взаимосвязи коммуникации и языка таит в себе и *методологическую* проблему, которая связана с процессуальным, или «исполнительным» (Хайдеггер), характером коммуникативно-лингвистической сферы. *Тематическое* в этой сфере неотделимо от *перформативного*; подступ к ней осуществляется не созерцательно-теоретическим, а коммуникативно-практическим образом. Условием тематизации коммуникативно-лингвистической сферы оказывается *участие* в фактичном коммуникативно-лингвистическом *опыте*[5]. Последнее обстоятельство недвусмысленным обра-

прагматической, но и о герменевтической «дефляции кантовского начинания». Необходимо заметить, что «содержательность» здесь трактуется по-разному: от «пропозициональной» у Гадамера до «структурной» (в частности, я имею здесь в виду «мир» как «прагматическую предпосылку» коммуникации) у Хабермаса.

[5] Об этом методологическом затруднении говорится уже в первых лекционных курсах Хайдеггера, в которых делаются первые наброски к проекту феноменологической герменевтики. «Фактичная жизнь» как предметное поле герменевтических исследований, будучи стихией опыта, не поддающейся объективации, требует к себе иных, нетеоретических «способов подступа». Так, например, в лекционном курсе «военно-экстренного семестра» 1919 г. Хайдеггер характеризует феноменологический «принцип принципов» как «изначальную интенцию жизни вообще, изначальную позицию переживания и жизни как таковых, [как] абсолютную, с самим переживанием идентичную *симпатию к жизни*» (Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 56/57. Frankfurt/M., 1987. S. 110).

зом указывает на *нерегиональный* характер медиально-трансцендентальной коммуникативно-лингвистической сферы.

3) Этот нерегиональный характер – помимо элиминирования теоретико-познавательной постановки вопроса из сферы герменевтической проблематики – индицирует преодоление традиционного, трансцендентально-философского *разделения*[6] онтического и онтологического. Феноменальность и трансцендентальность более не противопоставляются. Напротив, сами первичные (феноменологически-герменевтические) *феномены* имеют *трансцендентальный* характер. Соответственно, «герменевтический опыт» рассматривается как онтологический, т.е. такой, который делает *зримой* первичную бытийную область, обладающую двумя базовыми чертами. Во-первых, за ней не скрывается никакого «более фундаментального» измерения; она не может быть сведена ни к чему другому. Во-вторых, все прочие сферы и формы опыта выступают по отношению к ней как ее собственные модификации. Кроме того, нерегиональный характер коммуникативно-лингвистической сферы – не только в ее герменевтической версии, но и в трансцендентально-прагматической и формально-прагматической версиях – имплицирует отсутствие взаимосвязи фундирования между ее аспектами, или слоями. Это означает, помимо прочего, что «трансцендентальные» основания коммуникативного опыта сами обладают коммуникативной природой.

Их «трансцендентальное отличие» заключается, однако, в том, что они, будучи коммуникативными, не являются «коммуникабельными», т.е. не поддаются трансляции в контексте *вербальных* форм межличностного общения. На всех этапах разворачивания герменевтической концепции коммуникативного опыта – от его до-вербальных форм к вербальным, от эстетического восприятия к герменевтическому диалогу и рецепции письменной речи, – всюду наблюдается взаимосвязь трех базовых характеристик: универсальности, медиальности и перформативности. Таким образом, безграничность коммуникативного и языкового аспектов нашего опыта простирается в двух коррелятивных измерениях: вертикальном и горизонтальном. Вертикальное измерение – измерение форм и ступеней «герменевтической предметности»; горизонтальное из-

[6] Речь идет о преодолении разделения, но не различения этих измерений.

мерение – измерение форм и ступеней «герменевтического исполнения».

b) Трансцендентальная прагматика

В отличие от Гадамера, понимающего свою герменевтику как лингвистическую трансформацию *онтологии*, Апель формулирует идею трансцендентальной прагматики в контексте трансформации *гносеологии* в аналитику языка. Не условия субъективной *очевидности* результатов познания, а условия их интерсубъективной *значимости* становятся для Апеля главной темой «семиотически трансформированной трансцендентальной философии». Согласно Апелю, для конституирования *факта* познания необходимо, чтобы «очевидность моего созерцания была связана с “языковой игрой” посредством прагматически-семантических правил, т.е. в смысле позднего Витгенштейна возвышалась до “парадигмы” языковой игры»[7]. Только при этом условии субъективная очевидность восприятия, доступная лишь индивидуальному сознанию, может быть преобразована в интерсубъективную значимость высказываний и может иметь статус «априори обязательного познания».

Тем самым лингвистический и коммуникативный аспекты характеризуют континуум *когнитивного* опыта: от субъективного наблюдения партикулярного факта до интерсубъективной констатации универсальной значимости. *Практика* аргументации выступает у Апеля, с одной стороны, в роли связующего звена между индивидуальным созерцанием и интерсубъективным высказыванием, а с другой стороны, в роли трансцендентальной предпосылки познания. Легко видеть, что в трансцендентальной прагматике Апеля – как и в философской герменевтике Гадамера – язык и коммуникация, «трансцендентальный идеализм и реализм» опосредуют друг друга. Последним двум соответствуют измерения онтологического и феноменального.

Тем не менее между позициями Апеля и Гадамера существуют значительные различия, которые могут быть разъяснены с двух точек зрения: (1) историко-философской и (2) систематической.

(1) С историко-философской точки зрения трансцендентальная прагматика представляет собой контаминацию теории языковых игр позднего Л. Витгенштейна и концепции «неограниченного

[7] Apel K.-O. Transformation der Philosophie. Bd. 2. Frankfurt/M., 1993. S. 222.

сообщества исследователей» Ч.С. Пирса. Философскую герменевтику Гадамера можно квалифицировать как «деонтологизированную» версию герменевтической феноменологии М. Хайдеггера.

(2) В систематическом, или концептуальном, отношении различие между философской герменевтикой и трансцендентальной прагматикой состоит в следующем. Радикальная фактичность и, соответственно, плюрализм и релятивизм витгенштейновской концепции языковых игр, представляющих собой неразрывную взаимосвязь мировоззрения, действия и речи, уравновешиваются в трансцендентальной прагматике (эксплицитной или имплицитной) нормативностью – и в этом смысле трансцендентальностью, – присущей, по мнению Апеля, любой социально и когнитивно релевантной языковой игре. В роли идеальной нормы реальной языковой игры выступает трансцендентальная языковая игра «неограниченного сообщества интерпретаторов», на воплощение которого нацелено любое коммуникативное сообщество, любая (партикулярная) языковая игра. Другими словами, достижение *дискурсивного* взаимопонимания, или рационального консенсуса, образует внутренний телос любой языковой игры, любой формы межличностной коммуникации. По всей видимости, Апель тяготеет к тому, чтобы в конечном итоге свести все формы опосредованного языком коммуникативного опыта к *дискурсивному*, или вербальному, опыту. Эта позиция Апеля, как мне представляется, основывается на двух предпосылках: во-первых, Апель не в полной мере отдает должное до-рефлексивной природе языковых игр в трактовке Витгенштейна[8]; во-вторых, недооценивает до-когнитивные – «мираскрывающие», креативные и эвокативные – потенции языка, точнее говоря, они отходят у него на второй план в процессе разворачивания внутренне присущей языку рефлексивности. С этой точки зрения, трансцендентально-прагматическая версия концепта языковой игры – выражаясь геометрическим языком – образует перпендикуляр по отношению к витгенштейновской версии. Если Витгенштейн настаивает на принципиальной множественности языковых игр и невозможности их унификации (между ними существуют только «семейные сходства»), то Апель утверждает

[8] У Витгенштейна, на мой взгляд, наблюдается интерференция двух перспектив: перспективы до-рефлексной *интеграции* в языковое сообщество и перспективы *коммуникации* в нем.

наличие *нормативно* релевантной «имманентной трансцендентности» в каждой из языковых игр. В отличие от позиции Апеля, позиция Гадамера образует параллель к концепции Витгенштейна, поскольку она подчеркивает скорее *конститутивный*, чем *регулятивный*, скорее *онтологический*, чем *эпистемологический*, характер опосредованного языком коммуникативного опыта.

Кроме того, трансцендентально-прагматическая концепция языка как (медиального) лингвистически-коммуникативного измерения наследует от Витгенштейна известную *недифференцированность*, которая дает о себе знать в обоих аспектах: коммуникативном и лингвистическом. Эта недифференцированность отличает ее не только от философской герменевтики, но и от теории коммуникативного действия.

c) Теория коммуникативного действия

Взаимосвязь коммуникации и языка в их двойственной функции (трансцендентального) *основания* и *среды* нашего опыта утверждает и Хабермас[9,10]. Хабермас трактует медиальный статус языкового опыта не столько в *эпистемологической* или *онтологической*, сколько в *социально-критической* перспективе. Язык, с точки зрения Хабермаса, образует предпосылку, среду и финальный элемент (т.е. продукт) не только когнитивного, но и социального опыта.

«Концепт коммуникативного действия развивает интуицию, согласно которой языку присущ телос взаимопонимания. Взаимопонимание представляет собой понятие с нормативным содержанием, выходящее за пределы понимания грамматически корректного высказывания»[11].

«Прагматический» выход за пределы грамматической плоскости языка обусловлен постулируемой Хабермасом и унаследованной им от истинностной семантики Фреге и раннего Витгенштейна взаимосвязью значения и значимости. Формально-прагматическая трактовка этой взаимосвязи, состоящей в том, что смысл

---

9 «Медиум естественного языка и телос взаимопонимания интерпретируют друг друга. Ни один из них не может быть объяснен без ссылки на другого» (Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt/M., 1988. S. 66).

10 «Возможно, знание мира лишь висит на длинной цепи оснований как знание языка» (Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt/M., 1988. S. 81).

11 Ibid. S. 75.

речевого выражения может быть *понят* только в том случае, если заключенное в нем притязание на значимость, или истинность, будет удовлетворено, т.е. признано *обоснованным*, расширила спектр конститутивных для понимания значения «притязаний на значимость» за пределы специфически эпистемологической сферы[12]. Коммуникативно ориентированный речевой акт, или иллокуция, содержит в себе комплексное притязание на значимость, состоящее из трех элементов, трех «универсальных притязаний на значимость»: субъективного, нормативного и объективного. Следовательно, коммуникативно используемый язык выступает в роли своеобразной – относительно автономной – сферы, наделенной не *синтезирующей* – как у Гадамера и Апеля, – а *координирующей* функцией. Эта функция выражается в том, что осуществляемый в коммуникативной, или перформативной (не объективирующей), установке «речевой акт» обладает структурой, которую Хабермас вербализирует следующим образом: «договариватьс*я*/с кем-то/о чем-то» (das sich/mit einem Anderen/über etwas Verständigen). Коммуникативно ориентированный речевой акт выступает посредствующим звеном между различными измерениями нашего опыта: измерениями объективного *мира*, субъективного *переживания* и интерсубъективно значимых *норм*, выполняя троякую функцию: репрезентативную, экспрессивную и коммуникативную. Речь идет о репрезентации объективного мира, выражении субъективных переживаний и установлении связи с Другим.

[12] Примечательно, что в программной статье 1976 г., в которой излагается идея универсальной языковой прагматики, Хабермас называет в качестве условия взаимопонимания признание не трех, как в более поздних работах, а «четырех корреспондирующих притязаний на значимость: понятность, истина, правдивость и правильность». При этом понятность характеризуется как «единственное универсальное притязание, которое может быть реализовано имманентным языку образом» (Habermas J. Was heißt Universalpragmatik? // Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M., 1984. S. 355, 389). В дальнейшем остаются только три последних (трансцендентных языку) притязания, признание которых составляет условие возможности не только взаимопонимания, но и понятности. Примечательно, что для Гадамера «прагматическое измерение коммуникации» – аппликативный аспект понимания – остается имманентным языку. См. об этом главу «Имплицитность практики. Гадамер, Хабермас и практическая философия» в настоящем издании.

Посредническую функцию коммуникативного речевого опыта следует рассматривать и как указание на его квази-трансцендентальный статус, находящий свое выражение в «диалектике раскрывающего мир языка и внутримировых учебных процессов»[13]. *Трансцендентальный аспект* позиции Хабермаса состоит в утверждении необходимости перформативной установки (грамматическим эквивалентом которой является перспектива первого и второго лица), характерной для коммуникативного действия в его отличии от действия стратегического. Перформативность здесь означает, прежде всего, необъективируемость, или нерегиональность. Измерение, или пространство, в котором разворачивается коммуникативнос дсйствис, – это измсрснис, или пространство, *языка*. Ограничение трансцендентализма, или *реалистический аспект*, в коммуникативной концепции Хабермаса состоит в прагматическом трансцендировании языка. Это последнее проистекает из *безусловности* притязаний на значимость, содержащихся в коммуникативном речевом акте, нацеленном на интерсубъективную координацию *практических* действий. Заключающиеся в иллокутивном речевом акте безусловные притязания на значимость принимаются или отвергаются на рациональных основаниях, рациональность которых состоит в возможности разворачивания их в виде дискурса, в форме аргументации. Таким образом, перформативная установка участников коммуникативного действия – это дискурсивная, или *критическая*, установка.

Последний пункт наиболее ярко демонстрирует оборотную сторону умеренного трансцендентализма, или «кантианского прагматизма», Хабермаса. Эта оборотная сторона находит свое выражение в том, что в теории коммуникативного действия участник опосредованной языком интеракции занимает своеобразную «промежуточную» позицию, которую, строго говоря, следовало бы охарактеризовать как *квази-перформативную*. Дело здесь в том, что перформативная установка участника коммуникативно ориентированной и опосредованной языком интеракции уравновешивается объективистскими импликациями критики притязаний на значимость, конституирующих «семантику» и «грамматику» любого коммуникативного действия. Иными словами, *коммуникативное*

[13] Habermas J. Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. Stuttgart, 2001. S. 9.

действие отличается от стратегического не отсутствием объективации, а лишь ее характером, или степенью. Ибо очевидно, что невозможно критиковать (пропозициональное, нормативное, экспрессивное) *содержание* высказывания, не делая при этом само высказывание *темой*, или «объектом».

d) Резюме

Подведем предварительные итоги:

(1) «Коммуникативным поворотом» в современной философии завершается «лингвистический поворот». Переход от монологического к диалогическому, соответственно, коммуникативному использованию языка – важный этап на пути десубстантивации, соответственно, десубъективации философии[14]. К числу основных черт современной коммуникативной теории относится конгруэнтность коммуникативного и лингвистического аспектов.

(2) «Коммуникативный поворот» ведет к *тематическому* сдвигу. На место классической – онтологической и гносеологической – проблематики заступает конвергенция социально-теоретических, эстетических и философско-практических постановок вопроса. При этом данная трансформация первоначальной философской тематики не означает отказа от «универсалистских притязаний», характерных для классических философских исследований. Сама трактовка философского универсализма претерпевает существенные изменения[15].

(3) Помимо тематических трансформаций следует отметить и *институциональные* трансформации, непосредственно связанные с «коммуникативным поворотом» в философских исследованиях. Коммуникативная философия – ввиду постулируемой в ней взаимосвязи перформативного и тематического аспектов[16] – обнаружи-

---

[14] «Коммуникативный поворот» выполняет в этом отношении двойную функцию. С одной стороны, он преодолевает гипостазирование языка, характерное, например, для раннего Витгенштейна, а с другой стороны, «децентрирует» субъективность, гомогенизируя вместе с тем структуру нашего опыта.

[15] Я бы предложил различать здесь *тематический* и *рефлексивный* универсализм. Если первый характеризует претензию традиционной философии, или метафизики, на познание *тотальности* сущего, то второй указывает на аналитическую и *интегральную* функцию философствования в постметафизическую эпоху.

[16] Универсальность коммуникативного аспекта обнаруживает себя и в перформативности, или автореферентности коммуникативной теории, которая состоит

вает имманентную склонность к выходу за пределы эпистемологической и теоретической сфер. Каждая из трех рассматриваемых нами концепций тяготеет к ревизии традиционной трактовки соотношения теории и практики. *Философская герменевтика* утверждает в качестве локуса современного философствования медиально-трансцендентальную сферу, расположенную по эту сторону традиционного разделения теории и практики. *Трансцендентальная прагматика* разрабатывает идею диалектического опосредования понимания и объяснения, знания и действительности. *Теория коммуникативного действия* наделяет философию функцией интерпретатора, организующего каналы общения между экспертным знанием и повседневными практиками.

(4) Все три коммуникативные концепции – в отличие от аналитической философии – рассматривают коммуникативно используемый язык не только как (трансцендентальное) *основание*, но и как медиум, или *пространство* коммуникации. Пересечение двух перспектив – перспективы фундамента и перспективы пространства, онтологии и феноменологии[17] – указывает не только на коренное преобразование классического трансцендентализма, но и на релевантность его трансформированных версий для постметафизических постановок вопроса.

(5) В роли одного из важнейших критериев для сопоставления основных – и уже только поэтому комплементарных – версий коммуникативного философствования выступает соотношение

в том, что исследование, или тематизация коммуникативно-лингвистической сферы, является формой ее *исполнения*.

[17] Известно, что еще ранний Хайдеггер, например, в «Бытии и времени» отождествлял феноменологию и онтологию. Тем не менее бытие им рассматривалось в кантовской перспективе, – в горизонте вопроса об «условиях возможности» человеческого опыта. Это толкование подтверждается и тем обстоятельством, что временно*е* (антиметафизическое) определение оказывается здесь основополагающим для бытия человека, но не для «бытия вообще». Рудименты кантовского трансцендентализма исчезли только в позднем творчестве Хайдеггера, в его так называемый «бытийно-историчный» период, когда он уже не рассматривает бытие как фундамент, а подчеркивает взаимосвязь – и в этом отношении равнозначность – сущего и бытия. Этот тематический сдвиг, эквивалентный исследуемым здесь постановкам вопроса, Дж. Ваттимо обозначает как «слабую онтологию» (Vattimo G. Das Ende der Moderne. Stuttgart, 1990. S. 93). Я же предпочел бы говорить здесь о задачах раскрытия, репрезентации и освоения медиально-трансцендентальной сферы.

тематического и нетематического. Степень тематичности языка в контексте коммуникативного опыта указывает на ту позицию, которую данный тип коммуникации занимает в спектре возможностей, задаваемом двумя полюсами: трансцендентальным и феноменальным.

4. Измерения взаимопонимания

Теперь я перейду к краткому изложению основных элементов идеи интегральной коммуникативной теории.

a) Предпосылки

Базовая предпосылка идеи универсальной (т.е. интегральной) философской теории коммуникации заключается в следующем: весь наш опыт – не только социально-коммуникативный, но и индивидуально-чувственный – характеризуется принципиальной диалогичностью. Диалогичность выступает в роли формальной структуры, которая требует конкретизации (расформализации) в каждом отдельном случае. В случае восприятия природы, искусства или любого артефакта диалогичность состоит в том, что реципиент не вступает в «отношение» к чему-то данному в роли субъекта[18], но сам «конституируется» вследствие того, что он всякий раз оказывается «затронут» («аффицирован», как выразился бы Кант) соответствующим контекстом, или ситуацией, требующей от него незамедлительной реакции. Эта реакция имеет структуру *ответа*. В рамках подобного «вопросно-ответного» отношения формируется не просто определенная «установка» воспринимающего по отношению к «данному», но – сама *феноменальность*, которая имеет структуру смыслового, т.е. артикулированного, *целого*. Этот «эпифанический», или онтологический, характер остается принципиальным *условием* возможности, *пространством* и нетематическим *фоном* других – вербальных – форм диалога: научно-теоретического (Апель) и социально-практического (Хабермас) дискурса.

b) Категориальная матрица

Категориальную матрицу для построения интегральной концепции коммуникации образует классификация форм диалога, при-

[18] Это означает в роли «субстанции», чего-то заранее «данного» и в этом смысле «вневременного».

веденная Гадамером во второй части его программного герменевтического труда «Истина и метод»[19]. Из этого вовсе не следует, что герменевтическая концепция диалога выступает в роли интегрального *основания* для построения универсальной коммуникативной теории, поглощая альтернативные перспективы. На это указывает уже то обстоятельство, что сама герменевтическая концепция диалога репрезентирует только *одну* из трех его основных форм.

c) Структура

Эти три основные формы интерсубъективного отношения, которые можно условно обозначить как «объективистская», «субъективистская» и «медиальная», не только образуют *ступени* коммуникативного опыта, но и задают его *структуру*. Трем формам коммуникативно-лингвистического отношения соответствуют три *измерения* коммуникативного опыта, которые весьма схематично можно обозначить следующим образом: социальная интеракция, экспертный дискурс и герменевтический диалог[20]. Эти три измерения отражают структуру всего коммуникативного опыта, который in extenso охватывается тремя основными концепциями. Структу-

---

19 Эту классификацию Гадамер вводит в контексте разъяснений понятия герменевтического опыта (Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. Tübingen, 1999. S. 352–368). Разъяснения включают в себя две части: историческую и систематическую. В исторической части Гадамер, ссылаясь на тексты Аристотеля, Гегеля и Эсхила, называет три основные черты герменевтического опыта, который им рассматривается как выражение существа человеческого опыта: 1) принципиальная открытость опыта для других опытов, 2) его негативность (или событийность) и 3) характерное для него понимание (Einsicht). В систематической части Гадамер рассматривает три названные в истории мысли и литературы характеристики опыта в качестве его *структурных* элементов. Парадигмой анализа здесь выступают различные ситуации межличностного диалога: различные формы отношения «я – ты». Среди них: 1) «знание людей», 2) обмен мнениями и 3) «подлинный диалог». Структурная взаимосвязь трех элементов выступает у Гадамера и в роли критерия, позволяющего рассмотреть различные формы коммуникативного опыта как с моральной, так и с коммуникативно-теоретической точки зрения. «Неподлинные» формы диалога отличаются от «подлинной» тем, что в них наблюдаются различные типы деградации триединой структуры.

20 Социальная интеракция, разумеется, соответствует «объективистскому» типу интерсубъективного отношения лишь в той мере, в какой речь идет о «стратегическом», а не о «коммуникативном» социальном действии. В этом отношении социальная интеракция представляет собой *гибридную* форму интерсубъективного отношения.

рообразующий фактор здесь заключается в том, что каждая из трех форм коммуникативного отношения не только противопоставляется двум другим, но и включает их в себя как собственное *основание* и как собственный *горизонт*.

Например, для «экспертного дискурса» «социальная интеракция» и «герменевтический диалог», *с одной стороны*, составляют *основания его возможности*, поскольку экспертное обсуждение возможно лишь благодаря *коммуникативным предпосылкам* социальной интеракции и *онтологическим импликациям* подлинного (или герменевтического) диалога. *С другой стороны*, «социальная интеракция» и «герменевтический диалог» – «онтические» *перспективы* самого «экспертного дискурса», которые реализуются в зависимости от того, в каком направлении он развивается: в направлении тематического, эксплицирующего обсуждения «самой вещи» или в направлении обсуждения форм и средств коммуникации. В каждом из этих случаев меняется структура коммуникативного опыта, которую, в отличие от «*вертикального*» характера структурной взаимосвязи трех форм коммуникативного опыта, можно обозначить как «*горизонтальную*», поскольку она выражает не структурную взаимосвязь трех этих форм, а внутреннее (т.е. структурное) единство каждой из них.

Горизонтальная структура состоит во взаимосвязи трех элементов: (1) самосознания «субъекта» коммуникации, (2) тематического «предмета» и (3) языковой среды коммуникативного опыта. Соотношение *модальностей* этих трех элементов обусловливает специфику каждой из трех основных (парадигматических) форм коммуникативного опыта: герменевтического диалога, экспертного дискурса и социальной интеракции

Герменевтический диалог

(1) «Самосознание» участников герменевтического диалога состоит в «самозабвенной» погруженности в диалогическое отношение, в котором оно «лишь» формируется. Процесс формирования самосознания является вместе с тем «изначальным модусом его бытия». «Самосознание» подобного рода по определению диалогично. Участники «подлинного» диалога *преображаются* «в

новую общность, в которой каждый из них не остается тем, кем он был»[21]. Этот изначальный и вместе с тем динамический модус самосознания отличается тем, что в нем – одновременно с утратой «самосознания» – происходит обретение *самости*, имеющей структуру, отличную от структуры сознания.

(2) Тематический предмет обнаруживает себя в своей истине, т.е. испытывается участниками диалога в своем существе: в изначальном модусе своего бытия, или «способе данности».

(3) Этот опыт самосознания, предмета и общности разворачивается в нетематической *среде* языка.

В этих модальностях *все три* структурных элемента отличаются, с одной стороной, *изоморфизмом*, а с другой стороны, *нетематичностью*, которая (парадоксальным образом) коррелирует с «эпифаническим», или *первично-раскрывающим*, характером этой разновидности коммуникативного опыта.

Примечание

Выражение «герменевтический (или подлинный) диалог» требует пояснения. Интуитивно понятное, оно тем не менее способно привнести нежелательные коннотации в соответствующий концепт, а именно: подспудное отождествление «подлинности» и «непосредственности» диалогического отношения, как это происходит, например, в интерпретации, предложенной Акселем Хоннетом[22]. Эти атрибуты герменевтического диалога находятся, скорее, в своеобразном диалектическом отношении друг к другу. С одной стороны, герменевтический диалог, или герменевтический опыт, «имеет дело с *традицией*», которая «должна стать предметом опыта». С другой стороны, «традиция – это не просто событие, которое мы познаем на опыте и которым учимся овладевать, но она есть *язык*, т.е. она говорит от себя самой подобно некоему “ты”»[23]. Однако не только отношение к «ты» проясняет характер отношения к традиции, но и наоборот: отношение к «ты» должно быть прояснено через отношение к традиции. Отличительной чертой

---

21 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. Tübingen, 1999. S. 384.

22 Honneth A. Von der Zerstörerischen Kaft des Dritten. Gadamer und die Intersubjektivitätslehre Heideggers // Honneth A. Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt/M., 2003. S. 49–70.

23 Ibid. S. 363–364.

подлинного межличностного диалога также остается «обретение языка» самой обсуждаемой «вещью». Степень «непосредственности» взаимопонимания в межличностном диалоге, соответственно, межличностного контакта (как это ни парадоксально) прямо пропорциональна степени его «косвенности»: степени самозабвенной причастности участников диалога единому смыслу, или единой (обсуждаемой) «вещи», обретающей в диалоге язык. Поскольку, с точки зрения Гадамера, «сознание индивида – это всего лишь колыхание в замкнутой токовой цепи исторической жизни», а его предрассудки «куда в большей степени составляют историчную действительность его бытия, чем его суждения»[24], встреча с индивидом (или подлинный диалог) возможна только как встреча с этого рода действительностью. Таким образом, утверждение, согласно которому подлинная коммуникация оказывается вместе с тем непосредственной, является верным только в том случае, если во внимание принимается специфическая пространственность *опосредованного* языком диалога. Специфика этой пространственности, в частности, проявляется в том, что в ее рамках «непосредственность» не обязательно противоречит «косвенности».

Экспертный дискурс

(1) Участники дискуссии осознают себя в перспективе *рефлексивной* позиции, т.е. в перспективе противопоставления себя Другому, следовательно, при условии известной объективации (соответственно, регионализации) себя самого *и* Другого. Однако эта объективация инициируется и развивается только тогда, когда в процессе коммуникации не удается сохранить первоначальный консенсус, который априори предполагается самой структурой экспертного, или *коллегиального*, дискурса. Таким образом, самосознание субъектов экспертного дискурса по большей части по-прежнему определяется из горизонта соответствующего сообщества. Однако это уже не сообщество историчных *личностей*, а «неограниченное сообщество *исследователей*».

(2) Тематический предмет также предполагает *возможность* известной внеязыковой объективации. Но, несмотря на то что речь здесь идет об «объекте», его объективность удостоверяется не в

[24] Honneth A. Von der Zerstörerischen Kaft des Dritten. S. 281.

рамках субъективной интуиции, а в рамках интерсубъективной практики аргументирования.

(3) Язык выступает здесь в форме фактичной языковой игры, ориентированной на воплощение нормативного идеала «трансцендентальной языковой игры». Иными словами, язык по-прежнему трактуется как среда коммуникативного опыта, несмотря на то что в этом случае уже говорится о необходимости ее нормативного *трансцендирования*.

Социальная интеракция

(1) Участники интеракции – носители определенных социальных функций. Их субъективность и присущая им форма общности организуются в соответствии с образцами, зафиксированными в социальных институтах и культурной традиции.

(2) Отношение к тематическому предмету осуществляется в горизонте задач, решение которых требует координации совместных действий. Это превращает объективный мир лишь в один из тематических аспектов (соответственно, в одну из «прагматических предпосылок коммуникации») наряду с аспектом субъективного и социального мира.

(3) Язык выполняет при этом *координирующую* и *интегральную (рационализирующую)* функцию в контексте рационального дискурса, переставая быть лишь *средой* коммуникативного опыта.

d) Универсальность

Таким образом, *универсальность* коммуникативного измерения, а следовательно, и интегральной коммуникативной теории, основывается на различных формах взаимосвязи его аспектов: социального, когнитивного, этического и антропологического. Взаимосвязь этих аспектов – *эффект* коммуникативно используемого *языка*. Следовательно, интегральная коммуникативная теория невозможна без интегральной коммуникативной концепции языка, которая, помимо прочего, способна предоставить основание для синтеза различных версий коммуникативной стратегии в социальной теории (например, подходов Хабермаса и Хоннета)[25].

[25] В основании этого тезиса лежит гипотеза, согласно которой критика Хоннетом «лингвистически ориентированной» коммуникативной концепции Хабермаса

Помимо данного – так сказать, *интенсивного* – аспекта универсальности коммуникативного измерения, соответственно, философской коммуникативной теории, существует *экстенсивный* аспект. Говоря иначе, универсальность философской коммуникативной теории проистекает из ее интегральности, которая включает в себя *два* уровня, или измерения: с одной стороны, – (1) интегральность *структурных моментов* коммуникативного опыта, с другой стороны, – (2) интегральность различных *форм* его *исполнения*.

Последний аспект поясняет, каким образом и на каком основании предлагаемая концепция коммуникации объединяет позиции трех рассмотренных выше теорий. Три базовые формы коммуникативного опыта и, соответственно, три описывающие их концепции, несмотря на их (горизонтальные) структурные различия и (вертикальную) структурную взаимосвязь, *не* соотносятся друг с другом *иерархически*. Каждая из трех форм опыта не может быть изолирована от двух других и не может быть предпочтена им ни в каком отношении. Аналогичная форма *открытости* требуется и от описывающих их концепций, из чего следует, что интегральная, или универсальная, философская концепция коммуникации не может быть образована путем простого суммирования трех имеющихся «партикулярных» концепций. Таким образом, речь здесь идет не о количественном, а, скорее, о *качественном* приросте.

5. Выводы и перспективы

В заключение я бы хотел извлечь несколько выводов из идеи интегральной коммуникативной теории и наметить ряд перспектив ее (возможного) последующего развития.

Прежде всего, мне хотелось бы подчеркнуть проективный и, следовательно, схематичный характер представленной интегральной концепции. Схематичность состоит здесь не столько в том, что, возможно, учтены не все эмпирически наблюдаемые формы межличностной коммуникации, сколько в том, что, как правило, в опыте мы имеем дело не с идеально-типическими, а гибридными формами коммуникативного отношения. Доминирование гибрид-

базируется на (не неявном) утверждении образцового характера хабермасовской концепции языка.

ных форм – следствие того обстоятельства, что три вышеописанных вида коммуникации рассматриваются не только как «идеальные типы» или различные формы диалогического отношения, но и как структурные компоненты единого коммуникативного опыта, для которого полюсы «эпифанического» и «тематического», «эмпирического» и «трансцендентального» – его собственные *возможности*.

Кроме того, принципиальная совместимость «трансцендентального» и «эмпирического» (онтологического и феноменального) заключает в себе и *социально-теоретические* следствия, среди которых назовем, в первую очередь, следующие:

1. *Необходимость пересмотра философских (лингвистически-теоретических) оснований* коммуникативной парадигмы в социальной теории. Философская герменевтика, акцентирующая онтологические импликации языка, выступает необходимым дополнением универсальной языковой прагматики, рассматривающей язык в контексте повседневных дискурсивных практик. Комплементарность двух этих стратегий в осмыслении языка позволяет распознать опосредованную языком коммуникацию как автономную *действительность*, в рамках которой осуществляется свободный переход между ранее разделявшимися измерениями «трансцендентального» и «эмпирического». Соответственно, появилась возможность (и даже необходимость) принять во внимание те разновидности коммуникативного опыта, которые, будучи *социально релевантными*, не попадали в поле зрения коммуникативно ориентированной социальной теории.

2. Из этого проистекает *необходимость расширения феноменальной базы* коммуникативно ориентированной социальной теории за счет вербальных (и тем не менее не дискурсивных) и невербальных (и тем не менее языковых) форм интеракции, таких, например, как дружеский диалог или опыт экспликативного чтения[26], с одной стороны, и эстетический опыт или различные ритуалы – с другой. «Расширение» при этом подразумевает, что

[26] Под экспликативным чтением я понимаю разнообразные формы артикулирующего отношения, в рамках которого что-либо становится зримым, т.е. «феноменом». Примером такого экспликативного отношения может служить как чтение литературы, так и различные виды пространственного восприятия, будь то восприятие живописи или архитектурных сооружений.

не-дискурсивные и дискурсивные коммуникативные практики образуют взаимосвязь, подобную той, какая существует между тремя вышеописанными парадигматическими формами коммуникативного отношения. Дискурсивные формы коммуникации не только предваряются и питаются не-дискурсивными и, следовательно, нерефлексивными формами, но и находят в них свое завершение. В этом отношении расширение «сети коммуникативной повседневной практики» (Хабермас) – это не линейный (кумулятивный) процесс «рационализации» жизненного мира, но *один из* несамостоятельных аспектов единой и тем не менее лабильной и динамичной «рациональности», соотносящийся с другими, нерефлексивными и до-вербальными аспектами необходимым, или структурным, образом. Так, например, различные виды религиозных и общественных ритуалов сохраняют автономию своей рациональности и присущей им формы общности по отношению к практике аргументации, которая не только использует рациональный и интегративный ресурс ритуалов, но и сама заключает в себе неизбежную тенденцию к ритуализации. Необходимость ритуалов в общественной жизни объясняется, таким образом, тем, какое место репрезентируемая ими форма коммуникативного опыта занимает *в структуре* «коммуникативно-лингвистической» сферы.

3. Эта взаимосвязь, с моей точки зрения, не может не вести к *утверждению коррелятивности социально-теоретической и индивидуально-практической (или, говоря иначе, «филогенетической» и «онтогенетической») перспектив*. Под этой коррелятивностью я понимаю пересечение следующих пар понятий: социальное и приватное, дискурсивное и герменевтическое, феноменальное и онтологическое. Перманентный процесс формирования и стабилизации социальных форм интеракции в повседневной коммуникативной практике тесно связан не только с формированием *формальных* «структур личности», но и с *углублением индивидуального самопознания* и образованием до-рефлексивных, «эмоционально-телесных» форм общности, по-прежнему обладающих принципиально языковой и коммуникативной природой. Социальное и индивидуальное переходят друг в друга, подобно тому как переходят друг в друга (априорно *критический*) дискурс и (априорно *аффирмативное*) герменевтическое понимание, публичные дискуссии и нерефлексивное исполнение общественных ритуалов.

При этом «герменевтическое понимание», или «герменевтический диалог», заключает в себе свою собственную нормативность, обладающую, прежде всего, морально-этическими импликациями. Герменевтическому, или «подлинному», диалогу внутренне присуща не критическая позиция, имплицирующая недоверие и отстраненность по отношению к собеседнику, а, напротив, открытость, без которой нет «подлинно человеческих связей». «Открытость включает в себя признание того, что я должен позволить чему-то во мне выступить против меня, даже если не было бы никого другого, кто обратил бы это против меня»[27]. В этом отношении открытость подразумевает «готовность к опыту» и, соответственно, к связанному с ним *риску*, который, в свою очередь, указывает на непосредственный характер связи между *индивидуально-экзистенциальным* и *морально-нормативным* аспектами языковой коммуникации в герменевтическом диалоге. Возможно, даже есть основания говорить об их *изоморфизме*. С этой точки зрения интегральная коммуникативная теория способна опосредовать две альтернативные социально-теоретические концепции, базирующиеся на парадигме коммуникации: лингвистически *фундированную* теорию Хабермаса и антропологически *ориентированную* теорию Хоннета[28]. Интегральная коммуникативная философия обладает – столь необходимым с точки зрения Хоннета для любой социально-критической теории – эмансипативным эффектом, поскольку возводит свои нормативные импликации к нормативным ожиданиям *индивида* (соответственно, выводит первые из вторых), которые в свою очередь укоренены в (неосознаваемом, однако онтологически и антропологически фундированном) стремлении индивида к интеграции в изначальный действенно-историчный контекст герменевтически-коммуникативного опыта. Интеграция в этот контекст, составляющий основание фактичной человеческой самости и являющийся не только *онтологическим фундаментом,* но и *смысловой средой* «полноценного» (как в когнитивном, так и в практическом смысле) отношения индивида к себе самому и

[27] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. Tübingen, 1999. S. 367.

[28] См., например, одну из программных статей Хоннета: Honneth A. Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie // Honneth A. Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt/M., 2000.

миру, является не только принципиальным условием, но и *формой* «самоосуществления» индивида, образующего мотивационный фундамент «борьбы за признание» в концепции Хоннета.

Что касается *философски* релевантных выводов из идеи интегральной коммуникативной теории, то речь здесь может идти как о трансдисциплинарных и внеинституциональных (т.е. практических) импликациях коммуникативно ориентированной философии, так и о ее инновационном потенциале в области современной философии языка.

Имплицитность практики
(Гадамер, Хабермас и практическая философия)

1. Введение: постметафизическое мышление и практическая философия

Постметафизическая эпоха, наступление которой провозгласил Ю. Хабермас, заключает в себе – как и любая смена исторических вех – взаимосвязь отрицания и утверждения. Что*о* она отрицает, названо в ее именовании. Что*о* она утверждает, находит свое выражение в разнообразных проектах будущей философии, обреченной претерпеть серьезные трансформации. Борьба за облик будущей философии, развернувшаяся в последние десятилетия, ведется историко-философскими средствами: формирование определенного взгляда на перспективы «философских исследований» тесно связано с определенной (претендующей на эксклюзивность) интерпретацией ее прошлого и настоящего. В этом, пожалуй, состоит один из парадоксов идеи постметафизического мышления, как ее формулирует Хабермас. Утверждая принципиальную «ситуативность разума» и, следовательно, плюрализм его форм, неметафизический способ мыслить, похоже, не в состоянии отказаться от остатков присущего метафизике когнитивного тоталитаризма, находящего теперь свое выражение в стремлении к глобальному историко-философскому позиционированию. Эти метафизические реминисценции (как и ряд других обстоятельств) указывают на переходный характер постметафизической философии, а также на то, что о ней следует говорить, скорее, как о возможности и *задаче*, нежели как о свершившемся факте. По мере ее приближения к идеалу ситуативной рациональности все более рельефным становится ее профиль: профиль практической философии.

В дальнейшем я рассмотрю две концепции, демонстрирующие многомерность прагматических, или «философско-практических»,

импликаций постметафизического мышления: философскую герменевтику и теорию коммуникативного действия. Многомерность состоит здесь в том, что обе эти концепции не только *косвенно* (в силу формальной принадлежности к постметафизическому проекту), но и *содержательно*, а также *институционально* демонстрируют существование и действенность практического тренда в современных философских исследованиях.

Я начну с содержательного, или «имманентного», аспекта философско-практических импликаций герменевтики и теории коммуникативного действия (1), чтобы затем перейти на «институциональный» уровень и сопоставить их теоретические позиции в вопросе обоснования постметафизического мышления как практической философии (2).

2. Коммуникация, интерпретация, действие: «имманентный прагматизм» современных философских концепций

К числу базовых «постметафизических» черт философской герменевтики и теории коммуникативного действия относится, прежде всего, утверждение взаимосвязи языкового (или дискурсивного) и практического (или прагматического) аспектов нашего опыта. Взаимосвязь эта носит *не фактический и функциональный, а сущностный и структурный характер*. Это значит, что практический эффект и прагматическое измерение всегда уже «имплантированы» в понятийное мышление и дискурс. Очевидно, что этот тезис, подразумевающий пересмотр традиционного представления о соотношении теории и практики, базируется на определенной концепции языка, соответственно, на определенной трактовке соотношения мышления, языка и социального действия. Эта концепция языка, основывающаяся на результатах двух – взаимосвязанных – «поворотов» в современном философском мышлении: лингвистическом и прагматическом, исходит из корреляции двух, ранее различавшихся функций языка: репрезентативной (или когнитивной) и коммуникативной (или прагматической). Другими словами, речь идет *о структурном единстве теорий значения, взаимопонимания и действия*.

Несмотря на достаточно острое противоборство практически по всем вопросам, философская герменевтика Гадамера и универсальная языковая прагматика Хабермаса демонстрируют единодушие, по меньшей мере, в одном пункте: в утверждении диалогической природы языка. Этот тезис не столь тривиален, как кажется. То, что язык служит репрезентации мира и межличностному общению, факт общеизвестный. Однако утверждение, согласно которому «коммуникативное использование» языка – это не что иное, как *первичная форма опыта языка в полноте его потенций и функций, включающих в себя, кроме прочего, определенный род действий*, выходит за рамки общепринятых представлений. Свое разъяснение это утверждение находит в основных положениях теорий значения, разработанных в философской герменевтике (2.1) и универсальной языковой прагматике, являющейся «лингвистическим фундаментом» теории коммуникативного действия (2.2)[1].

2.1. Философская герменевтика

С точки зрения философской герменевтики смысл, или значение, – это не данность, а событие, или процесс. Этот процесс заключает в себе такие коррелятивные элементы, как (a) раскрытие, или «понимание» мира, и (b) интерпретация. К ним добавляется третий, в котором манифестируется вышеупомянутая «имманентная прагматичность» значения. Речь идет об аппликации (c). Во взаимосвязи этих трех элементов, составляющих *единство значения*, находит свое выражение взаимосвязь когнитивного, коммуникативного и прагматического измерений герменевтической концепции языка.

(a) Понимание

Первый элемент – понимание, или раскрытие мира, – следует истолковывать не столько в «креационистском», сколько в когнитивном значении. Речи присуща не только функция репрезентации различных положений дел, доступных и иным, внеречевым образом. Совершенство речи и языка – это не совершенство инструмента, главная и единственная задача которого – полное и

[1] Если мы исходим из идеи *единства* языкового и практического измерений, то такое единство должно быть обнаружено уже на самом элементарном – *семантическом* – уровне опыта языка.

максимально нейтральное *отображение* «объективного мира» и «субъективных переживаний». В языке происходит *прирост* «сущностных характеристик» выражаемого положения дел, доступного и в иных, невербальных формах опыта. «Прирост» при этом подразумевает не *добавление* новых характеристик к тем, что были получены «ранее» внеязыковым образом, но – коренное *преображение* всего опыта соответствующей «вещи». В этом отношении вербализация – это не технический компонент, но *форма* и *среда* исполнения процессов мышления. В случае «вербализации» речь идет о *качественном* приросте *знания*. «Качественный скачок» обеспечивается переводом когнитивных усилий в иную, а именно *языковую плоскость*. Этот «перевод» следует рассматривать не как альтернативу процесса познания, а как его цель и последовательное завершение. Эпистемологический эффект речи иллюстрируется герменевтической трактовкой «выражения», которая нацелена на придание «выражению» первоначального – неоплатонического – смысла. Неоплатонический смысл «выражения» заключается в том, что оно трактуется как *процесс самообнаружения, как изначальное бытие* «выраженного», т.е. как *эманация,* а не как своего рода трансакция, или перевод некой «субстанции» из одной сферы в другую. Эманативно трактуемое «выражение» – это *не* процесс *оформления* уже существующей «субстанции», а процесс ее *формирования*. «Выражение» в этом случае тематизируется в перспективе реципиента, а не продуцента. Выражение здесь следует понимать с точки зрения «впечатления», которое оно производит, т.е. с точки зрения оставляемого им «оттиска», который и являет собой *изначальное бытие выраженного*.

Таким образом, в основе эманативной концепции языка лежит тезис об отсутствии субстанциальных различий между (перцептивным) опытом и речью. Это «неразличение» – единство выражения и выраженного – в структурном отношении идентично «эстетическому неразличению» произведения искусства и его интерпретативной репрезентации. И в том и в другом случае выражение, или репрезентация (Darstellung), – это то, что составляет изначальное «бытие сущего». «Действительность языка» состоит «как раз в том, что он являет собой не формальную силу и способность, но опережающую охваченность всего сущего его возможным обретением речи». Другими словами, «язык в меньшей степени – язык челове-

ка, нежели – язык вещей»[2],[3]. В этом отношении в сфере языкового опыта – а языковой, или символический, характер, с точки зрения Гадамера, имеет весь человеческий опыт – невозможно провести различие между продуктивным и репродуктивным аспектами языка, между миром и языком[4]. Это обстоятельство указывает также на то, в чем именно заключается постулируемая в философской герменевтике концептуальная взаимосвязь между теорией языка, поэтикой и философией искусства[5].

---

[2] Gadamer H.-G. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 2. Tübingen, 1999. S. 72–73.

[3] См. аналогичные рассуждения в работе В. Беньямина «О языке вообще и о языка человека» (Benjamin W. Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. Stuttgart, 1992).

[4] «Не только мир является миром лишь потому, что он обретает язык. Подлинное бытие и присутствие языка состоит лишь в том, что в нем репрезентируется мир. Следовательно, изначальная человечность языка означает вместе с тем изначально языковой характер человеческого бытия-в-мире» (Gadamer H.-G. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge der philosophischen Hermeneutik. // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. Tübingen, 1999. S. 447).

[5] Примечательно, что мотив эманации (неоплатонистически понимаемого выражения) играет важную роль не только в герменевтической концепции языка, но и в герменевтической концепции искусства. В частности, в теории образа. Эксплицируя род бытия, присущий такому гибридному объекту, как образ, для которого быть самому – значит изображать что-то другое, Гадамер обращается к основополагающей для такой экспликации схеме «изображение/изображаемое», или «образ/прообраз». Фоном экспликации служит отношение между отображением и отображаемым. Сопоставляя образ (Bild) и отображение (Abbild), Гадамер усматривает онтологическую специфику образа в его «бытийной автономии» по отношению к прообразу. Вернее, отношение образа и прообраза отличается асимметричностью, которая по сравнению с асимметричностью (или даже односторонностью) отношения отображения и отображаемого является асимметричностью «с обратным знаком». Если бытие отображения полностью зависит от бытия прообраза, или отображаемого (например, в случае фотографии в паспорте, бытие которой исчерпывается однозначностью указания на владельца паспорта), или, говоря иначе, в прообразе (отображаемом) «бытия больше», чем в отображении, то в случае образа дела обстоят иначе. В репрезентации, соответственно, в выражении, или образе, репрезентируемое «испытывает нечто наподобие *прироста бытия*. Собственное содержание образа представляет собой, с онтологической точки зрения, эманацию прообраза». Далее Гадамер так поясняет существо эманации. «В существе эманации заключено то, что эманированное являет собой избыток. То, из чего оно истекает, не становится вследствие этого меньше. Развитие этой мысли неоплатонической философией, которая вследствие этого взрывает сферу греческой онтологии субстанции, обосновывает позитивный онтологический статус образа. Ибо если первоначально единое вследствие истечения из него

Парадигматическая функция «выражения» в философской герменевтике с неизбежностью ведет нас ко второму элементу смыслового процесса – к интерпретации.

(b) Интерпретация

Коммуникативно используемое выражение, будучи *эманацией*, соответственно, изначальным *бытием* выраженного, включает в себя интерпретатора, или «сообщество интерпретаторов» в качестве своего *структурного* компонента[6]. В чем заключается эта «структурность» интерпретатора, что означает она для его «самосознания» и почему он имплицирует «коллективность»?

«Интерпретация» в философской герменевтике – это, прежде всего, термин, *конкретизирующий* универсальные онтологические предпосылки, эксплицированные в ориентации на феномен эманативной репрезентации, или выражения. Присутствующее в идее эманации (и имеющее для нее основополагающее значение) напряжение между всеобщим и индивидуальным обретает в «интерпретации» свою феноменальную *манифестацию* и понятийную *артикулированность*. Включенность интерпретации в любой – как перцептивный, так и вербальный – опыт конкретизирует присущий ему эманативный характер. (Языковая) интерпретация – одна из тех редких форм «герменевтического свершения», в которых индивидуальное и всеобщее опосредуется таким образом, что индивидуализация всеобщего ведет не только к его конкретизации и, соответственно, артикуляции, но и к «приросту его бытия». Будучи неотъемлемой частью процесса, в котором исполняется эманация *мира*, интерпретация выходит за рамки своего первоначального – субъективистского – понимания, поскольку мир в эманативной интерпретации не отображается или «попросту истолковывается»,

---

многого не становится меньше, то это ведь значит, что бытия становится больше» (Gadamer H.-G. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge der philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. Tübingen, 1999) (далее: WM). То, как Гадамер в следующем разделе поясняет существо этого «прироста», недвусмысленным образом указывает направление для сопоставления герменевтических концепций искусства и языка, а также для уяснения того, что подразумевается под универсальностью языкового измерения нашего опыта: прирост бытия – это «прирост значения».

[6] Ср. со структурной функцией зрителя в *событии* эстетической репрезентации.

но *формируется и обнаруживается*. Другими словами, «для себя бытие» мира – это всегда его – то или иное (зачастую нерефлексивное) – «для нас бытие». Единственно возможной формой *эманативного* «для *нас* бытия» мира является диалог как единственно возможная форма *исполнения* интерпретации, поскольку только в диалогической – нацеленной на взаимопонимание – речи партикулярное слово заключает в себе отношение к смысловому целому, которое и являет собой эманацию мира. «Любое слово как бы вырывается из среды и относится к целому, посредством которого оно только и является словом. Любое слово заставляет звучать целое языка, к которому оно принадлежит, и заставляет обнаружиться целостность мировоззрения, лежащего в его основании. Поэтому каждое слово, будучи свершением своего собственного мгновения, позволяет соприсутствовать тому, что не было сказано, т.е. тому, с чем оно соотносится, отвечая и намекая»[7].

Присущая (диалогическому) языку диалектика многого и единого, сказанного и того, что должно быть высказано, поясняет, в чем именно еще может состоять оправдание традиционного притязания философии на универсальность в постметафизическую эпоху «ситуированного разума». «Лишь среда языка, относящаяся к целому сущего, опосредует конечно-историчное существо человека с ним самим и с миром»[8].

Таким образом, язык с точки зрения герменевтики, с одной стороны, отличается *медиальностью*, характеризующей его как среду самообнаружения мира и самости, с другой стороны – *диалогичностью*, подчеркивающей принципиально интерпретативный и коммуникативный характер этого самообнаружения. Однако, что именно, т.е. *какого рода действие* подразумевается под интерпретацией, и что за «совершенно новое измерение» опыта мира «открывает язык», становится, возможно, яснее, если принять во внимание последний и, пожалуй, решающий, элемент смыслового процесса: аппликацию, или применение.

(c) Применение

Само выражение «применение», казалось бы, недвусмысленным образом указывает на очевидные «прагматические импли-

[7] WM, 462.
[8] WM, 461.

кации» этого элемента «герменевтического процесса». Вполне убедительной может показаться такая интерпретация «применения», согласно которой этот термин подразумевает *адаптацию* подлежащего пониманию смысла к исторической или жизненной ситуации интерпретатора. Будучи «по-своему» верной, подобная интерпретация тем не менее таит в себе фатальное недоразумение. Оно состоит в (категорическом) разделении семантической и прагматической плоскостей интерпретативной работы. Примером этого разделения может служить различение между интерпретацией морально-философского или религиозного текста, осуществляемой в «нормальной» установке читателя, и его использованием в педагогических или назидательных целях.

Подразумеваемое этим различением *трансцендирование* языка идет вразрез с намерением Гадамера предложить обоснование идеи *универсальности* языкового измерения нашего опыта мира. Следовательно, лежащий на поверхности смысл выражения «применение», скорее, скрывает подлинное прагматическое измерение диалогической речи. Гадамер не только подчеркивает *внутриязыковой* характер применения, но и связывает экспликацию прагматического аспекта понимания с экспликацией его понятийного и языкового аспекта. Другими словами, прагматическая сторона понимания, с точки зрения Гадамера, не только не может быть отделена от языковой стороны, но, напротив, связана с ней *непосредственным* образом. Это находит свое выражение в том, что для Гадамера «применение такая же интегральная составная часть герменевтического процесса, как понимание и истолкование»[9].

И все же в чем именно состоит взаимосвязь речи и действия в герменевтике Гадамера и какого рода действие при этом подразумевается?

Отвечая на этот вопрос, я буду использовать в качестве фона интерпретацию герменевтического концепта применения, которую недавно в своем введении в философию языка предложил Альбрехт Вельмер и которая, с моей точки зрения, содержит в себе недоразумение, типичное для большинства критических интерпретаций этого понятия[10].

---

9 WM, 313.

10 Wellmer A. Sprachphilosophie. Eine Vorlesung. Frankfurt/M., 2004.

Критика Вельмера[11]

Стремясь продемонстрировать «основополагающую двойственность герменевтики Гадамера», состоящую в том, что она заключает в себе потенциал как критической, так и традиционалистской герменевтики, Вельмер обращает внимание на двойственность концепта применения, которая, с его точки зрения, отнюдь не случайно вкрадывается в рассуждения Гадамера. Напротив, она выполняет у него «стратегически важную функцию»[12]. Свою аргументацию Вельмер основывает на обнаружении у Гадамера двух разновидностей аппликации. Аппликация$_1$ подразумевает (логическое) отношение между общим и особенным. Аппликация$_2$ подразумевает «отношение между текстом и конкретизацией его смысла в понимании». Неразличение двух этих типов, по мнению Вельмера, ведет к далеко идущим последствиям, затрагивающим судьбу всего герменевтического проекта.

Известно, что «проблему применения» Гадамер рассматривает как конкретизацию «основной герменевтической проблемы», которую он формулирует следующим образом: «В исполнении понимания происходит действительное слияние горизонтов, которое одновременно с набрасыванием исторического горизонта производит и его устранение. Контролируемое исполнение такого слияния мы называем бодрствованием действенно-историчного сознания. В то время как эстетически-историческим позитивизмом, наследующим романтической герменевтике, эта задача скрывалась, здесь мы, по сути, имеем дело с центральной проблемой герменевтики вообще. Это проблема применения, присутствующего в любом понимании»[13].

Прояснение этой проблемы, которое должно внести ясность и в проблему единства «герменевтического феномена», Гадамер связывает с задачей восстановления единства прежних герменевтических дисциплин: филологической, юридической и теологической герменевтик. Это означает, прежде всего, что герменевтическая практика юриспруденции и теологии образует парадигму для прояснения проблемы истолкования текстов.

---

11 Этот заголовок следует понимать в обоих смыслах, допускаемых здесь двойным генитивом.

12 Wellmer, 445.

13 WM, 312.

Именно парадигматизация юридической и теологической герменевтики имела, с точки зрения Вельмера, фатальные следствия. Свои выводы Вельмер основывает на следующих предпосылках.

Во-первых, истолкование текста интерпретатором осуществляется посредством собственного языка и при условии выработки собственных понятий, которые он способен использовать. Говоря иначе, он знает, «к каким опытам, феноменам или проблемам» эти понятия относятся и каким именно образом[14]. В этом пункте Вельмер воспроизводит самоинтерпретацию Гадамера, за рамки которой он выходит в следующих дополнениях: 1) интерпретация текста таит в себе «истинностную игру, разворачивающуюся между текстом и интерпретатором»; интерпретатор должен «занять определенную позицию по отношению к притязанию текста на истину»; 2) интегрированный в понимание текста процесс истолкования не может быть описан в терминах логического соотношения всеобщего и частного.

Во-вторых, в случае парадигматических для герменевтики Гадамера законоприменения и проповеди[15], речь идет о текстах, значимость которых всегда уже предполагается; следовательно, необходимый, с точки зрения Вельмера, элемент «истинностной игры» здесь отсутствует. «Поэтому конкретизация смысла в обоих случаях означает применение текста к конкретной ситуации жизни и действия. Причем правильное истолкование ситуации жизни и действия, в свою очередь, образует предпосылку верного применения текста к этой ситуации. Поэтому в обоих случаях можно было бы сказать, что речь здесь идет о применении чего-то общего, заранее считающегося значимым, – закона, восхваления праведника, обязательного образца – к конкретной ситуации (соответственно, к конкретному случаю)»[16]. Следовательно, в случае законоприменения и проповеди истолкование «имеет непосредственно *практиче-*

---

14 Wellmer, 443.

15 Вельмер прав, что под юридической и теологической герменевтикой Гадамер подразумевает, прежде всего, не *интерпретацию* законоположений и священных книг, стремящуюся к «конкретизации смысла», а именно *практики* законоприменения и проповеди. Однако, с моей точки зрения, это верное замечание ничего не меняет в ошибочности его аргументов.

16 Wellmer, 442.

ское значение»[17], или, говоря иначе, здесь мы можем констатировать наличие логического отношения общего и частного.

Совершенно очевидно, что *истолкование* текста как «конкретизация смысла» относится, с точки зрения Вельмера, ко второму типу аппликации (аппликация$_2$), а юридическая и теологическая герменевтики как *практики* законоприменения и проповеди – к первому (аппликация$_1$). Однако вследствие парадигматизации юридической и теологической герменевтик происходит, как полагает Вельмер, (неявная) подмена одного типа аппликации другим. С точки зрения Вельмера, посредством этой парадигматизации Гадамеру «удается еще на риторическом уровне скрыть тот факт, что в случае и теологической герменевтики, и юридической (поскольку вопрос в ней стоит о применении закона уполномоченной на это инстанцией) речь идет о специальных случаях герменевтической ситуации, которые от ситуации истолкования текста в целом отличаются тем, что истинностная игра интерпретации в них, насколько речь идет о значимости интерпретируемого, в какой-то мере нейтрализована»[18].

Еще раз: в случае теологической и юридической герменевтик, по мнению Вельмера, друг на друга налагаются два обстоятельства: (1) «догматический» характер юридических и религиозных текстов; (2) «экзистенциальный» и «непосредственно практический» характер применения, каким отличается интерпретативная практика законоприменения и проповеди. Вследствие парадигматизации этих двух герменевтических дисциплин, и, соответственно, вследствие происходящей через эту парадигматизацию скрытой и, как можно заключить из суждений Вельмера, намеренной подмены аппликации$_2$ аппликацией$_1$, традиция утверждается «прежде всего как место опосредующей себя с самой же собой истины», «которую в ее притязании на истинность невозможно поставить под вопрос»[19]. Эту истину, по мнению Вельмера, невозможно проблематизировать, так как нечто всеобщее, заранее наделенное значимостью, лишь применяется к чему-то особенному: к жизненной и практической ситуации отдельного человека или отдельного общества. Таким образом, лежащее в основании подобного «при-

[17] Wellmer, 441.
[18] Wellmer, 445.
[19] Wellmer, 446.

менения» логическое отношение частного и всеобщего лишь консервирует «догматизм» нормативно значимых текстов.

Предлагаемое Вельмером прочтение Гадамера, как мне представляется, в свою очередь, основывается на ряде допущений, заметно контрастирующих с базовыми положениями философской герменевтики. Во-первых, интерпретируя герменевтический концепт истолкования, Вельмер трансцендирует измерение языка, которое в философской герменевтике обосновывается как универсальное. Во-вторых, – что является следствием первого допущения – он натуралистически трактует понятие применения, соответственно, интерпретативной практики, игнорируя специфику «внутриязыковой прагматики». Различение аппликации$_1$ и аппликации$_2$ характеризует, скорее, позицию Вельмера, чем Гадамера. Сам факт этого различения индицирует наличие (так же фатальной, с точки зрения Гадамера) асимметрии в трактовке соотношения языкового и практического измерений интерпретации. Если в аппликации$_1$ ощущается дефицит языковых импликаций, то в аппликации$_2$ – практических. Языковой «имманентизм» и «медиализм» философской герменевтики требует равновесия. Суть этого равновесия я попробую разъяснить, используя дистинкцию Вельмера.

Идея нерегиональности

Действие, осуществляемое «внутриязыковым образом» в процессе истолкования устной или письменной речи, бесспорно, весьма специфично. Специфику этого действия подчеркивает и то обстоятельство, что, говоря о языке и, соответственно, об интерпретации как среде обнаружения *мира* и самости, Гадамер ориентируется на достаточно узкий круг языковых феноменов, таких, например, как лирическая поэзия, определенные разновидности философии и дружеский диалог. По мнению Гадамера, специфика этих языковых форм состоит в демонстрации *структурного* единства некогда разделяемых функций языка: репрезентативной (т.е. раскрывающей мир и вместе с тем когнитивной), коммуникативной и прагматической. Однако этот тезис кажется противоречивым именно ввиду «эксклюзивности» и даже некоторой «маргинальности» перечисленных языковых практик, наделяемых *парадигматическим*, т.е. в известном смысле *универсальным,* статусом. Это противоречие можно сформулировать и в форме вопроса: как что-

то исключительное может репрезентировать что-то универсальное и как что-то маргинальное и подчеркнуто языковое может свидетельствовать в пользу первоначального единства познания, коммуникации и действия? Ключевую роль в разрешении этой апории должна сыграть основополагающая для феноменологической герменевтики идея *нерегиональности*. Нерегиональным характером отличаются те (медиально-трансцендентальные) *сферы* опыта, в которых осуществляется первоначальное раскрытие мира. Нерегиональность, или, я бы сказал, сферичность *опыта* подразумевает, прежде всего, континуальность во всех направлениях, которая, очевидно, не может быть континуальностью зрения, но лишь – диалогической *речи*. Партикулярность ситуативной диалогической речи «снимается» ее внутренним отношением к *целому* языка, т.е. к целому того, что *может* быть высказано. Событие (поэтической, диалогической и философической) речи как событие мира покоится на единстве процессуальности и универсальности, логически возможном лишь «в рамках» идеи «нерегионального», репрезентируемой среди прочего и «подлинным диалогом». Регионализация и сегментация возможна лишь по отношению к чему-то уже совершившемуся, соответственно, *данному*. Само же «свершение» целого, места всех мест, т.е. мира, не может быть локализовано. Генезис принципиального условия возможности места сам не может «иметь место».

Событие диалогической речи, как оно совершается в поэзии, философии, герменевтическом, отличающемся самозабвенной погруженностью в само обсуждаемое диалоге, обладает своей собственной, *нерегиональной пространственностью*. По наблюдению Гадамера, в диалогическом событии языка «мгновенно расширяется пространство. И это не даль какого-то “там” ширит пространство. Тут восходит пространство, в котором нечто утверждается как существующее»[20].

Специфическая пространственность, или, вернее, сферическая экстенсивность речи, в которой смыкаются универсальность мира и ситуативность человеческого существа, заключает в себе парадоксальное соотношение общего и особенного, которое уже не мыслится как их *логическое противопоставление*, но, напротив,

[20] Gadamer H.-G. Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 8. Tübingen, 1993. S. 411–413.

подразумевает их *феноменальную связь*. Поэтому аппликация$_1$ не может здесь противопоставляться аппликации$_2$, так как это противопоставление возможно лишь при условии регионализации принципиально нерегиональной сферы первичного опыта. По этой же причине «экзистенциальное» и «непосредственно практическое» значение законоприменения и проповеди состоит в изменении констелляции нерегионального измерения коммуникативно используемого языка, служащего источником как теоретического, так и практического самосознания отдельного человека и отдельного общества. Это изменение констелляции нерегионального измерения представляет собой *не результат*, а, напротив, структурный компонент процесса понимания речи. Применение, действие или практика в рамках этого измерения не могут иметь того значения непосредственности, которое мы имеем в виду, когда говорим, например, о применении знания «на практике», поскольку в этом случае речь идет о своеобразном транспонировании, предполагающем взаимодействие различных «онтологических» регионов: субъективности и реальности. Непосредственно практический и экзистенциальный эффект применения в рамках подчеркнуто языкового опыта Гадамер демонстрирует на многих примерах, в том числе и на примере феномена возвещения, являющегося, помимо прочего, важнейшей составной частью *практик* законоприменения и христианской проповеди: «Возвещение – это не просто оповещение. Будучи таковым, оно есть действие, которое вместе с тем что-то меняет»[21].

2.2. Универсальная языковая прагматика

Взаимосвязь семантической и прагматической плоскостей опыта мыслит и Хабермас в своем проекте универсальной языковой (или формальной) прагматики, цель которой – «идентифицировать и реконструировать универсальные предпосылки возможного взаимопонимания»[22]. Подобно Гадамеру, он настаивает на структурном характере связи между семантикой и прагматикой. Эта «структурность» имеет в концепции Хабермаса несколько

---

21 Gadamer H.-G. Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 8. Tübingen, 1993. S. 415.

22 Habermas J. Was heißt Universalpragmatik? // Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M., 1984. S. 353.

аспектов или, правильнее сказать, уровней. Она подразумевает: (a) взаимосвязь вопросов значения и значимости, (b) интегральную и координирующую функцию языка в контексте социальных практик и (c) значение опосредованной языком интеракции для дифференциации, соответственно, рационализации жизненного мира и общественной жизни. Таким образом, структурная взаимосвязь действия и языка воспроизводится у Хабермаса на трех «онтологических» уровнях: (1) речи, или мышления, (2) социальной интеракции и (3) отношения к – объективному, социальному и субъективному – миру.

Вместе с тем, как мне представляется, воображаемое прохождение этих трех уровней сопровождается у Хабермаса все нарастающим трансцендированием языка, которое, как может показаться, противоречит его солидарности с герменевтической трактовкой языка не как инструмента, а как медиума коммуникации. Тем не менее этот момент прогрессирующего трансцендирования не следует расценивать как противоречащий радикально «лингвистической» ориентации формальной прагматики. Напротив, он «имплантирован» в формально-прагматическое понимание языка и, более того, как я попытаюсь показать в нижеследующем, играет позитивную роль в осмыслении *языковой* природы *всей* человеческой практики. Но начну я с ряда кратких пояснений относительно вышеупомянутых уровней структурной взаимосвязи речи и действия.

(a) В вопросах теории значения Хабермас опирается на теорию речевых актов, которая представляет собой синтез истинностной *семантики*, с одной стороны, и *прагматики* языковых игр – с другой. Речевой акт – это, прежде всего, высказывание, значение которого тесно связано с «интерактивной практикой в рамках определенной формы жизни». Понимание речевого акта, или коммуникативного выражения, Хабермас связывает с возможностью интерсубъективной критики содержащегося в любом выражении притязания на значимость, которое – в зависимости от типа речевого акта – может иметь различный характер. Трем типам речевых актов – констатирующему, нормативному и экспрессивному – соответствуют три различных притязания на значимость, а именно: притязания на (объективную) истинность, (нормативную) правильность и (субъективную) искренность. Безусловность выдвигаемых притязаний на значимость заставляет реципиента речевого акта

когнитивно трансцендировать измерение семантики, но, как мне представляется, – не измерение языка[23]. Точнее: трансцендирование языка ограничивается у Хабермаса *дискурсивным*, т.е. все-таки «языковым», трансцендированием семантики.

b) Утверждая наличие имманентной (т.е. структурной) взаимосвязи между семантическим, прагматическим и коммуникативным измерениями речи, Хабермас раскрывает ее социально-теоретический и философско-практический потенциал. Этот потенциал дает о себе знать уже в самом выражении «коммуникативное действие», которое Хабермас избрал для именования речевых актов особого рода, которые он считает первичными по отношению к другим речевым актам. Специфика таких речевых актов состоит в том, что они заключают в себе триединое притязание на значимость: на объективную истинность, нормативную правильность и субъективную искренность. Эту специфику можно выразить и иначе, сославшись на «внутренний телос», или «интенциональную структуру» коммуникативного действия, которая находит свое выражение в часто упоминаемой Хабермасом формуле «договариваться с кем-то о чем-то». Коммуникативное действие совмещает в себе функции источника, средства и места коммуникации; оно объединяет в себе три функции речи: когнитивную, коммуникативную и интегральную. Необходимость координации действий, с которой сталкиваются участники социальной интеракции, приводит их к необходимости достижения взаимопонимания не только относительно средств, но и *целей* социального взаимодействия, что возможно только в рамках коммуникативно ориентированной дискурсивной практики, приводящей к структурному единству когнитивный, нормативный и эмоционально-экспрессивный аспекты коммуникативного опыта. В этой связи Хабермас говорит о *посреднической* функции дискурсивной рациональности по отношению к иным типам рациональности, таким как эпистемологиче-

[23] «При этом, правда, речь идет об объективных условиях значимости, которые слушатель может извлечь из содержания употребленных выражений не непосредственно, но лишь посредством эпистемологического притязания, которое оратор выдвигает в отношении значимости своего выражения, исполняя свой иллокутивный акт. Выдвигая притязание на значимость, оратор ссылается на потенциал оснований, которые он мог бы привести в пользу своего притязания» (Habermas J. Was heißt Universalpragmatik? S. 127).

ская, телеологическая и коммуникативная рациональность[24]. При этом дискурсивная практика обладает и собственной «топикой». Она – не часть объективного мира. Напротив, «объективный мир» представляет собой лишь «прагматическую предпосылку», или «референтную точку», дискурсивной практики. На специфическую пространственность коммуникативного действия указывает и специфическая установка, в которой находятся участники коммуникации. Эту установку Хабермас называет перформативной[25]. От объективирующей установки наблюдателя она отличается тем, что участник коммуникации не воспринимает объекты или процессы внешнего мира; он *вовлечен* в процесс понимания смыслов, т.е. ориентирован на принятие или отклонение трех притязаний на значимость, заключенных в (прагматически трансцендируемой) семантике речевых актов. Говоря иначе, коммуникативно используемый язык или коммуникативное *действие* не являют собой процессов в трехмерном пространстве; напротив, они сами образуют пространство, в котором они разворачиваются. Другое значение «перформативности» состоит в том, что «из семантического содержания выражения слушатель может извлечь то, как высказанная фраза используется, т.е. какого рода действие *посредством нее исполняется* (курсив мой. – *И.И.*)»[26]. Таким образом, коммуникативное действие, или коммуникативное использование языка, – это не только специфический род, но и специфическое *пространство* интерсубъективной практики.

(c) На третьем уровне, коррелятивном не философской, или коммуникативно-теоретической, но социологической постановке вопроса, речь идет уже не о прагматических *импликациях* истинностной семантики или коммуникативно используемой речи, а о прагматическом *эффекте* рационализирующей дифференциации жизненного мира, который, тем не менее (т.е. эффект), как мне представляется, все еще остается «внутриязыковым». В объективирующей перспективе «социально-научного наблюдателя» «сеть

---

[24] Habermas J. Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität // Habermas J. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M., 2004. S. 104.

[25] Тугендхат, например, предпочитает называть ее «пропозициональной».

[26] Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M., 1988. S. 65.

коммуникативных действий образует медиум, через который репродуцируется жизненный мир»[27]. Символически структурированный жизненный мир, или общество, выполняет в концепции Хабермаса двоякую функцию. В той части концепции, которая разрабатывает философскую и коммуникативно-теоретическую проблематику, жизненный мир выступает в роли полутрансцендентальной структуры: *ресурса* и *горизонта* коммуникативного действия. В социально-теоретической части жизненный мир не только ресурс, но и *продукт* коммуникативного действия. Проходя через медиум, или «фильтр» коммуникативного действия, жизненный мир претерпевает двоякую трансформацию: он дифференцируется и рационализируется. Причем оба эти процесса образуют структурную целостность. «Проблематизирующая сила критических опытов» выступает пусковым механизмом процесса дифференциации жизненного мира, который поначалу служил нетематическим фоном интеракции и в котором «знание мира и языковое знание образовывали единое целое»[28]. Процесс дифференциации и, как следствие, *регионализации* жизненного мира отражает «архитектуру жизненного мира, поскольку она связана с трихотомической конституцией речевых актов». Каждый из трех аспектов коммуникативного действия, находящих свое выражение в трех притязаниях на значимость, отвечает одной из функций коммуникативного действия в рамках задачи дифференциации и воспроизводства жизненного мира. «В функциональном *аспекте взаимопонимания* коммуникативное действие служит традиции и обновлению культурного знания; в *аспекте координации действий* оно служит социальной интеграции и установлению солидарности; и, наконец, в *аспекте социализации* коммуникативное действие служит формированию личностной идентичности»[29].

Интегральная функция *аргументативной* практики, выступающей у Хабермаса в роли связующего звена между различными аспектами коммуникативного действия, объясняет, в чем именно состоит структурная связь между процессами дифференциации и рационализации жизненного мира.

---

27 Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. S. 95.

28 Ibid. S. 94.

29 Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Frankfurt/M., 1987. S. 208.

Таким образом, в случае философской герменевтики и формальной прагматики (представляющей собой «лингвистический» фундамент теории коммуникативного действия) язык выступает не только и не столько в роли *средства*, сколько в роли *среды,* или *медиума*, межличностного общения. Язык – это не столько *канал*, сколько *пространство* межличностной коммуникации. Спектр интерпретаций языка, задаваемый двумя этими полюсами – метафорами среды и канала, – создает зазор, в котором реализуются оба возможных подхода к рассмотрению соотношения двух этих концепций: критическое противопоставление и поиск комплементарности.

3. Между теорией и практикой: институциональное будущее философии

Имманентный, соответственно, *имплицитный* прагматизм двух рассматриваемых нами концепций ответственен за их (само)позиционирование в качестве постметафизических *форм мышления*. Само это самопозиционирование представляет собой *эксплицитную* форму прагматической, соответственно, постметафизической самоидентификации. Таким образом, мы сталкиваемся с метатеоретическим вопросом институциональных следствий вышеописанной интеграции практики в саму ткань философствования. В дальнейшем я попытаюсь извлечь некоторые дисциплинарные и институциональные следствия этого «прагматического имманентизма». Я начну с сопоставления метатеоретических следствий рассмотренных выше концепций в перспективе их парадигм, или конститутивных метафор (3.1), и затем перейду к их институциональным импликациям (3.2).

3.1. Между метафорами среды и канала; между моделями дискурса и чтения

Итак: на метатеоретическом уровне философские концепции Хабермаса и Гадамера объединяет, прежде всего, их способ позиционирования себя в историко-философском контексте. Обе концепции принадлежат традиции трансцендентального философствования, но при этом в ее «слабом», постметафизическом варианте, который подразумевает, в первую очередь, *медиальную* трак-

товку трансцендентального. Эта трактовка заключает в себе устранение субстанциальных различий между сферами эмпирического и трансцендентального. В обоих случаях – как в философской герменевтике, так и в формальной прагматике – преодоление метафизического различения эмпирического и трансцендентального достигается путем продвижения новых онтологических проектов, альтернативных дуалистическим онтологиям «классического» трансцендентализма. Однако если Гадамер вполне осознанно акцентирует онтологический компонент и онтологические амбиции своего герменевтического проекта, то Хабермас, скорее, напротив, демонстрирует склонность к отрицанию (впрочем, вполне очевидных) онтологических импликаций теории коммуникативного действия, предпочитая подчеркивать ее «деонтологизирующий» эффект. Кроме прочего, это обстоятельство недвусмысленным образом указывает на различие (если не на диаметральную противоположность) их историко-философских *истоков* (что, конечно же, не исключает вышеупомянутого единства актуального историко-философского *позиционирования*)[30].

Как бы то ни было, внутренняя логика теоретических установок и тематических устремлений привела обоих мыслителей к последовательному, хотя и постепенному, вытеснению гносеологической и методологической проблематики на периферию их философского интереса. Систематическим аспектом и в этом смысле основанием и мотивом была вышеописанная прагматическая трансформация аналитической философии языка и герменевтической феноменологии, приведшая – как было показано – к

[30] Исходный пункт «лингвистически ориентированной» феноменологии – теория познания и онтология, исходный пункт «лингвистически ориентированной» теории общества – логика и аналитическая философия языка (от семантики Фреге до теории языковых игр позднего Витгенштейна и теории речевых актов Остина и Серла). Соответственно, противоположны и векторы имманентного развития тех проблематик, которые привели к возникновению философской герменевтики и теории коммуникативного действия: если феноменология проделала путь от темы мира к теме языка, то аналитическая философия, наоборот, – от языка к миру. Если быть более точным, то в случае феноменологии речь идет об открытии языкового характера опыта мира, а в случае «оксфордской философии обыденного языка» и теории коммуникативного действия, которая во многом основывается на первой, – об открытии прагматических предпосылок, или мирового (lebensweltlich) характера понимания языковых выражений.

имманентному прагматизму и, как следствие, к имманентной перформативности, под которой я подразумеваю, прежде всего, автореферентность мышления этого рода. Институциональным итогом этой трансформации в случае философской герменевтики оказалась реабилитация и реновация идеи практической философии, в случае теории коммуникативного действия – создание нормативно релевантной и комплексной теории общества. Тем не менее главное, что, с моей точки зрения, объединяет философские позиции Гадамера и Хабермаса, – это пересмотр традиционного, метафизического, взгляда на соотношение теории и практики, которые отныне не разделены пропастью субстанциальных различий, а, напротив, образуют элементы одной – изначальной и не регионально трактуемой – *сферы*.

То, в чем именно состоят различия между философской герменевтикой и универсальной прагматикой и на чем *может* основываться их связь, легче всего пояснить, сославшись на различие базовых метафор и парадигм, на которые явным, а чаще имплицитным образом ориентировались Гадамер и Хабермас при тематизации этой «полутрансцендентальной» сферы, являющейся одновременно средой и фундаментом. Впрочем, если быть более точным, речь идет не столько о различных конститутивных метафорах и парадигмах как таковых, сколько о различных способах их комбинирования.

В этом отношении концепция Гадамера тяготеет к тому, чтобы растворить семантику «канала» в семантике «среды». Это означает, прежде всего, что Гадамер придерживается «сильной» трактовки нерегиональности и перформативности. Вектор (имплицитных) устремлений Хабермаса в этом вопросе обратный. Если для Хабермаса прагматика *трансцендирует плоскость семантики*, оставаясь при этом в пределах языкового (т.е. дискурсивного) опыта лишь благодаря посредничеству дискурса между значением и «прагматически допускаемым» объективным миром, который представляет собой, скорее, структурный элемент коммуникации, нежели «регион бытия», то для Гадамера *прагматика – структурный элемент семантики*. Многое разъясняет здесь также и то, в каких терминах тот и другой – Гадамер и Хабермас – выражают когнитивный эффект языкового общения. Если Хабермас в этом

вопросе предпочитает говорить о «приросте рациональности»[31], то Гадамер – «о приросте значения»[32], или бытия.

Различиям в трактовке медиальной природы коммуникативно используемой речи соответствуют различия в понимании специфической установки участников «коммуникативного действия», соответственно, «герменевтического диалога». Другими словами, между Хабермасом и Гадамером существуют примечательные различия в трактовке *перформативности*. Общее им обоим категорическое различение объективирующей и перформативной установок, которым, как известно, соответствуют две различные формы опыта: стратегическое вмешательство в «объективный мир», с одной стороны, и ориентированная на достижение взаимопонимания интеракция, с другой, не лишено оттенков. Перформативная установка в интерпретации Хабермаса, если рассматривать ее с точки зрения Гадамера, заключает в себе рудименты объективизма. Речь идет об относительной объективации языка в рамках дискурсивной практики, понимаемой как процесс обмена репликами, содержание которых *критически оценивается* в перспективе трансцендирующих их семантику прагматических предпосылок. Совершенно очевидно, что критическая позиция по отношению к чему бы то ни было, в том числе и по отношению к *непространственным* смыслам, не может не имплицировать объективизм. Интерпретация перформативности в философской герменевтике, по сравнению с ее интерпретацией в теории коммуникативного действия, которую я бы охарактеризовал как «гипоинтерпретацию», может быть квалифицирована, соответственно, как «гиперинтерпретация». Для Гадамера переход в перформативную (или, как иногда выражается Хабермас, герменевтическую) установку является необходимым условием не только дискурсивных коммуникативных практик, но и изначального отношения к *зримому* миру, как оно реализуется, например, в эстетическом опыте и общественных ритуалах[33].

---

31 Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2 S. 218.

32 Gadamer, WM, 152.

33 Ханс Йоас и Вольфганг Кнёбль отмечают в своем введении в социальную теорию ограниченность Хабермасовой типологии действий. Для Хабермаса не существует такой разновидности действий, как «не-телеологическое обращение с несоциальными объектами». По мнению авторов «Введения», к этому типу действий относятся, по меньшей мере, такие, как детские игры, «игровое обращение с вещами», а также «художественная обработка материи». Эти дей-

Необходимо также отметить диагностический потенциал, которым обладает в этом вопросе понимание соотношения рациональности и языка в философской герменевтике и универсальной прагматике. Примечательно, что в обеих доктринах трактовки рациональности и языка отражают друг друга. В теории Хабермаса критика (а стало быть, и известная степень объективизма) интегрирована как в концепцию языка, так и в концепцию рациональности. Как понимание смысла, так и связанная с ним рациональность подразумеваемого заключают в себе вышеупомянутый момент (относительного) трансцендирования языка, а следовательно, – релятивизацию его медиальной структуры. В своей трактовке языка Хабермас балансирует между двумя крайностями: парадигмами среды и канала. Это проявляется, в частности, в рудиментарном инструментализме, которым отличается его подход к языку. Язык в концепции Хабермаса, невзирая на перформативную установку как продуцента, так и реципиента коммуникативного акта, выполняет определенную *функцию*, а именно функцию посредника между различными измерениями коммуникативного опыта. Рациональность у Хабермаса – это *эффект* языка, в то время как у Гадамера – *модус* самого языка. Если для Хабермаса наличие «общего языка» – *предпосылка* рационализирующего эффекта коммуникативного действия, то для Гадамера – *финальный* элемент[34] языкового общения и внутренне присущей ему рациональности. Язык «герменевтического диалога», с точки зрения Гадамера, – это не что иное, как emanatio intellectualis[35].

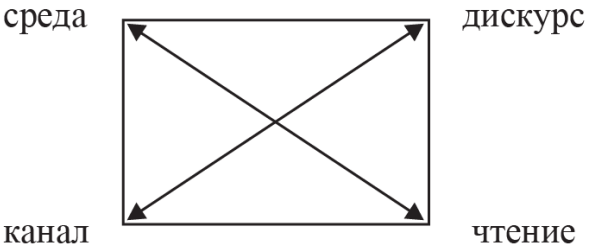
Метафоры среды и канала, которые я использую в рамках метатеоретического сопоставления постметафизических концепций Хабермаса и Гадамера, следует дополнить моделями дискурса и чтения. Метафоры среды и канала, а также разнообразные способы их комбинирования играют роль парадигм в вопросах разъ-

ствия не могут быть описаны как род «вмешательства в объективный мир»; их нельзя описать в терминах цели и средства, и, следовательно, они не базируются на объективации. Уместно также напомнить, что в феноменологической герменевтике эти формы практики рассматриваются не как формы воздействия на объекты внешнего мира, а как способы учреждения мира (Joas H., Knöbl W. Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt/M., 2004. S. 334–335).

[34] «Элемент» здесь – это не только «составная часть», но и «стихия»».

[35] Gadamer, WM, 427.

яснения *структуры* коммуникативного опыта. Чтение и дискурс выполняют парадигматическую функцию при рассмотрении форм его *исполнения*. Подобно тому как лишь сочетание парадигм среды и канала способствует осуществлению нередукционистского описания структуры и внутренней динамики нерегиональной, или медиально-трансцендентальной, коммуникативной сферы, сочетание парадигм дискурса и чтения позволяет избежать односторонней фаворизации одной из форм ее исполнения. При этом необходимо отметить очевидный параллелизм (вернее, обратный параллелизм, или хиазм в стилистическом смысле этого слова) этих двух пар моделей, проистекающий из (a) автореферентности и (b) комплементарности сопоставляемых мною концепций. Этот «хиазм», как мне представляется, можно изобразить в виде схемы:



(a) Автореферентность, обосновывающая взаимосвязь внутри каждой из двух пар понятий (диагонали квадрата, символизирующего взаимосвязь и равновесие четырех элементов), заключается в том, что имманентный прагматизм современных постметафизических концепций, базирующихся на идее языкового характера *всего* нашего опыта, не может не вести к утверждению приоритета определенных *практик*, вплетенных в саму ткань постметафизического теоретизирования. Сформулирую это иначе: *постметафизическая*, т.е. отличающаяся радикальным *перспективизмом*, и все же *философская*, т.е. заключающая в себе определенный *универсализм,* теория может существовать только в тесном контакте с соответствующими формами *практики*, легитимирующими ее универсалистские «притязания на значимость».

Для Хабермаса в роли такой парадигматической практики выступает дискурс, или практика аргументации, объединяющая между собой в *изначально единый комплекс* познание и коммуникацию, социальный порядок и социальное действие, свободу и нормативность. Вместе с тем Хабермас неустанно подчеркивает, что аргументативная практика выполняет не фундирующую,

а *интегральную* функцию. С его точки зрения, объективный мир, а также субъективный и социальный миры представляют собой, прежде всего, прагматические предпосылки дискурсивной практики, вовлекающей содержательные характеристики этих «миров» в нескончаемый «водоворот проблематизации». Таким образом, легко видеть, что в случае концепции Хабермаса, с одной стороны, метафора среды сочетается с метафорой канала и, с другой стороны, это сочетание находит свое «перформативное» воплощение в практике аргументации. Более того, парадигма структуры медиального опыта и парадигма его исполнения ссылаются друг на друга и проясняют друг друга. Очевидно здесь также и то, что, во-первых, метафора канала превалирует над метафорой среды, или сферы, и, во-вторых, не находит своего воплощения вышеупомянутая хиазматическая фигура, воспроизведение которой, с моей точки зрения, индицирует необходимую полноту и завершенность анализа.

Когда Гадамер в своих работах 1980–1990-х гг. говорит о «чтении», он имеет в виду, с одной стороны, хорошо известную нам форму опыта, но, с другой стороны, толкует ее столь широко и вместе с тем своеобычно, что кажется, будто речь в этом случае может идти лишь о метафоре. Конечно, то, что в многочисленных размышлениях о чтении подразумевает Гадамер, – это «сущность» чтения, которая тем не менее находит свое (эманативное) выражение в чтении литературы, именуемом Гадамером чтением в эминентном смысле. В своем «Опыте самокритики» (1985 г.) он пишет: «Я настаиваю на том, что чтение, а не репродуцирование является подлинной формой опыта самого произведения искусства, определяющей его как таковое. Речь здесь идет о “чтении” в “эминентном” смысле этого слова, подобно тому как поэтический текст является текстом в “эминентном” смысле этого слова. На самом деле чтение представляет собой форму исполнения любой встречи с искусством. Оно имеет место не только в случае текстов, но и в случае образов и архитектурных сооружений»[36]. Гадамер не ограничивается экстраполяцией чтения на изобразительное и статуарное искусство; он стремится к его подлинной универсализации, к утверждению его значимости вне пределов литературной

[36] Gadamer H.-G. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 2. Tübingen, 1993. S. 17.

и эстетической сфер[37]. Этого он достигает посредством выдвижения тезиса, согласно которому «чтение являет собой общую основную структуру любого исполнения смысла»[38]. Между тем с точки зрения феноменологической герменевтики смысловой структурой обладает все то, что нам «встречается» в мире. И все же – повторю вышесказанное, но теперь уже в других выражениях – *экстенсивную* универсализацию чтения («чтение – это любое исполнение смысла») Гадамер уравновешивает *интенсивной* универсализацией, которая состоит в том, что лишь эксклюзивные разновидности чтения способны репрезентировать *весь* его потенциал, а соответственно, и весь потенциал *языка*[39,40]. Взаимосвязь экстенсивной (или горизонтальной) и интенсивной (или вертикальной) универсальностей образует вышеупомянутую сферическую экстенсивность, или медиальность, герменевтического опыта. Таким образом, опыт чтения и медиальная структура герменевтического опыта проясняют друг друга.

b) Вместе с тем опыт чтения, как мне представляется, образует неотъемлемую часть аргументативной практики. Тому есть два основания, одно из которых я бы условно обозначил как «онтологическое», а другое как «онтическое». Первое из них состоит в том, что чтение выступает в роли фундамента аргументации, поскольку представляет собой дорефлексивный процесс первичной артику-

---

37 «Универсализм» (правда, не феномена, а метафоры) чтения отстаивает и Ханс Блюменберг. См. его программный труд «Читабельность мира» (Blumenberg H. Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt/M., 1981).

38 Ibid. S. 19.

39 Гюнтер Фигаль вывел по отношению к искусству афористичную формулу, поясняющую эту причудливую взаимосвязь общего и особенного, которая (т.е. формула), несомненно, применима и к чтению: «Не все, что имеет место, является искусством; однако искусство показывает, чем все является» (Figal G. Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie. Stuttgart, 1996).

40 Apropos: здесь мы имеем дело с прямым аналогом хайдеггеровского различения подлинного и неподлинного модусов экзистирования. В «Бытии и времени» в рамках «неподлинного» модуса эксплицируются отдельные структуры экзистенции, в то время как в модусе «подлинности», исключительность и редкость которого подчеркивает и сам Хайдеггер, эксплицируется бытие-в-мире в аспекте своей феноменальной *целостности*. Так же и в герменевтике Гадамера универсальная «языковость», отдельные аспекты которой эксплицируются Гадамером в контексте разнообразных форм донаучного опыта, достигает феноменальной целостности и полноты лишь в тематизации таких эксклюзивных речевых форм, как лирическая поэзия.

ляции смыслов. Говоря иначе, смысл здесь формируется как такой «элемент» нашего опыта, который располагается по эту сторону критического к нему отношения, отличающегося, как было замечено выше, рефлексивностью. А поскольку под «онтологическим» здесь – впрочем, как и во всей постметафизической философии – подразумеваются не формальные трансмунданные структуры, а наполненные содержанием определенные формы *опыта*, характер их исполнения не может не найти своего отражения в «онтической» сфере. Я поясню этот тезис, используя в качестве фона классификацию (конститутивных для достижения взаимопонимания) притязаний на значимость, приведенную Хабермасом в его программной статье 1976 г. «Что такое универсальная прагматика?». В этой работе, в отличие от более поздних изложений этой тематики, Хабермас упоминает не три, а *четыре* «корреспондирующих притязания на значимость: понятность, истинность, искренность и правильность»[41]. Особую важность при этом имеет одно замечание Хабермаса, в котором он утверждает, что «понятность является единственным универсальным притязанием на значимость, которое реализуется внутри языка»[42]. Примечательно, что в более поздних работах Хабермас существенно скорректировал свою первоначальную позицию. С начала 80-х гг. «понятность» у него – это не одно из четырех притязаний на значимость (которое, впрочем, едва ли допускало свою реализацию посредством его критического признания или отклонения), а кумулятивный *эффект*, производимый взаимодействием трех – «трансцендирующих язык» – притязаний на значимость. В своей первоначальной версии теория значения Хабермаса не только кажется интуитивно более убедительной, но в ней легко обнаружить «точку приложения» для герменевтической концепции языка. Я имею в виду этот четвертый, впоследствии исчезнувший компонент.

Реставрация первоначальной четырехчленной структуры и интеграция в нее герменевтической концепции значения не означают, с моей точки зрения, ни упразднения имманентного прагматизма и дискурсивности Хабермасовой теории значения, ни искажения герменевтической точки зрения, ориентированной на «мирорас-

41 Habermas J. Was heißt Universalpragmatik? // Habermas J. Vorstudien und Ergänzugen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M., 1984. S. 355.

42 Ibid. S. 389.

крывающий» аспект языка[43]. «Применение» при этом, как было показано выше, представляет собой двунаправленное движение трансцендирования. Трансцендируется как *субстанциальность* сказанного, так и *субъективность* реципиента. Эти разнонаправленные движения встречаются на своеобразной «нейтральной территории», *возникающей* вследствие «сплавления горизонтов». Эта сфера, которую я предпочитаю именовать «медиально-трансцендентальной», есть сфера явления, или осуществления, смыслов. Лишь осуществленные таким образом смыслы способны *впоследствии* стать *предметом* критического оценивания, которое, разворачиваясь *в области и в качестве* интерсубъективной аргументативной практики, обретает социальную *значимость*.

Однако *комплементарность* формально-прагматической и герменевтической концепции значения находит свое выражение не только в структуре, но и в *исполнении* процесса достижения взаимопонимания. До-рефлексивная аффирмация (т.е. артикуляция) сказанного не только фундирует, но и направляет (регламентирует) процесс его рефлексивной (т.е. дискурсивной и социально релевантной) аффирмации или негации. В то время как Хабермас настаивает на *генетическом* характере взаимосвязи герменевтической и формально-прагматической концепций значения[44], с герменевтической точки зрения эта связь видится, скорее, *структурной*. Кроме того, нормативный аспект в вопросах взаимопонимания не может не иметь этических импликаций. Различные и вместе с тем взаимосвязанные этические содержания и перспективы имеют оба – как герменевтический, так и формально-прагматический – элемента взаимопонимания. Отличие между ними состоит в том, что базирующаяся на предпосылках формальной прагматики этика дискурса репрезентирует традиционное – нравственно-нормативное – понимание этического, в то время как «герменевтически воспитанное сознание» нацелено на воплощение античного идеала

[43] Примечательно, что если в формальной прагматике реакция реципиента высказывания может описываться парой понятий негация/аффирмация, то в герменевтике Гадамера она, невзирая на исход коммуникации, имеет *лишь аффирмативный* характер.

[44] Habermas J. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Ausätze. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M., 2004. S. 65–101.

единства этики и эстетики[45]. При этом для Гадамера вполне очевидно первенство этико-эстетического подхода, ориентированного на античную идею «прекрасного», охватывающего «все то, в чем мы без вопросов согласны друг с другом, поскольку оно является желательным, не требуя оправдания своей желательности с точки зрения своей целесообразности и оставаясь недоступным такому оправданию»[46]. Таким образом, дорефлексивное согласие – это не только отправной пункт и ресурс дискурсивной коммуникации, ведущей к дифференциации и, соответственно, рационализации жизненного мира, но вместе с тем – это необходимый компонент дифференцированной («рационализированной») общественной жизни, заключающий в себе свой собственный тип рациональности, подразумевающий дорефлексивное единство говорения, мышления и действия. Любая рефлексивная нормативность базируется в конечном итоге на дорефлексивном согласии. С него начинается, им сопровождается и заканчивается процесс дискурсивной рационализации.

Наметившаяся здесь асимметрия дополняющих друг друга герменевтики и формальной прагматики находит свое выражение и в том, что «онтическое» соответствие развитой в феноменологической герменевтике онтологической концепции значения – «герменевтический диалог» – обладает *известной* автономией по отношению к дискурсивной практике и ее «онтологическому» аналогу: формальной прагматике, в то время как дискурсивная практика без герменевтического диалога – имевшего место ранее или обещающего стать завершением дискурса – оказывается *невозможной*. Это связано с тем, что – вопреки утверждениям Хабермаса – когнитивная, или «раскрывающая мир», функция языка достигает здесь более высокой степени интеграции с коммуникативной функцией, нежели это достижимо в критическом дискурсе, соответственно, в формальной прагматике. Аргументативная практика и внутренне присущая ей «связующая сила» базируются на такой смысловой артикуляции мира и такой форме (и степени) общности, какие дос-

[45] Размышления Гадамера на эту тему представлены в разных работах. Я упомяну только два источника: заключительный параграф «Истины и метода» (WM, 478–494) и пассаж из его статьи «Was ist Praxis? Die Bedingungen der gesellschaftlicher Vernunft» (GW4, 221).

[46] GW4, 221.

тижимы *лишь* в дорефлексивных формах (языковой и вместе с тем практической и когнитивной) коммуникации, таких как ритуалы, детские и эстетические игры, сказания, чтение и дружеский диалог. В этом отношении герменевтическая теория опыта способна выступить дополнением формальной прагматики как философского основания коммуникативно ориентированной социальной теории. Социально-теоретический вклад философской герменевтики, с моей точки зрения, может состоять в следующем:

(1) корректировка односторонностей в понимании языка и, соответственно, имеющего языковой характер социального действия;

(2) реабилитация социального значения дорефлексивных «языковых игр», экспликация структурного, а не только генетического характера их связи с рефлексивными (т.е. дискурсивными) коммуникативными практиками;

(3) расширение перечня социально-релевантных практик за счет до-рефлексивных форм языковой коммуникации и, как следствие, корректировка (расширение) понятия (опосредованного языком) социального действия;

(4) подведение «лингвистического» фундамента под различение публичных и приватных форм коммуникации (и под установление взаимосвязи между ними);

(5) экспликация содержания формально-прагматического концепта дорефлексивного «структурированного языком жизненного мира».

3.2. Философия и философствование: между институтом и практикой

В заключение несколько слов об «эксплицитных» проектах практической философии как радикальной формы постметафизического мышления, набросанных в общих чертах Хабермасом и Гадамером. Размышляя об институциональном будущем философии, оба, как мне представляется, лишь делают выводы из своих философских концепций.

Хабермас отказывает философии в суверенных когнитивных способностях. В условиях современного высокодифференцированного общества и постметафизического мышления философия не может претендовать на статус фундаментальной науки или

представлять собой эзотерическую форму знания, обладающую эксклюзивным доступом к (какой-либо) истине. Хабермас настаивает на «экзотерической роли» современной философии, которую она способна исполнить лишь в «контакте с наукой». Эта роль – роль посредника-интерпретатора. Она уготована философии ввиду прогрессирующей комплексности науки и общества, вследствие которой особую актуальность обретает проблема единства рациональности, которое в современных условиях возможно лишь как *формальное*. «Это формальное единство плюрального разума философия способна сохранять не благодаря наполненному содержанием понятию сущего в целом или всеобщего блага, а благодаря ее герменевтической способности переступать границы языка и дискурса, оставаясь вместе с тем восприимчивой к холистическим фоновым контекстам»[47]. С точки зрения Хабермаса современная экзотерически ориентированная постметафизическая философия способна выполнять троякую функцию: (1) способствовать формированию адекватного самосознания современных обществ, (2) выступать посредником-интерпретатором между экспертным знанием и донаучным здравым смыслом и, наконец, (3) вносить вклад в прояснение «основных вопросов нормативной, в особенности справедливой политической общественной жизни». Кроме того, вышеупомянутые этические импликации формальной прагматики позволяют Хабермасу сделать вывод о структурной идентичности демократии и постметафизической философии: «Философия и демократия не только проистекают из одной и той же генетической взаимосвязи, но и в плане структуры они зависят друг от друга. Общественное влияние философского мышления крайне нуждается в институциональной защите свободы мышления и коммуникации. И наоборот: находящийся под постоянной угрозой демократический дискурс также зависит от бдительности и заступничества этого публичного защитника рациональности»[48].

Гадамер в своем проекте герменевтики как практической философии опирается на античную идею взаимосвязи теории и практики, которую Хабермас отверг с самого начала. В греческом мышлении эта взаимосвязь находит свое выражение в аристоте-

[47] Habermas J. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M., 2004. S. 356.

[48] Ibid. S. 357.

левском концепте «практического знания», или «phronesis». Его специфика состоит в том, что оно подразумевает особый, дорефлексивный *тип знания*, а не определенную *технику* практического применения теоретического, или научного, знания. Подразумеваемое «практическим знанием» единство теории и практики становится возможным лишь по ту сторону субстанциального различия реального и ментального, единичного и всеобщего, означаемого и означающего. Эта сфера была заново открыта в феноменологии Хайдеггера; ее специфически языковая конституция была эксплицирована и детально разработана в герменевтике Гадамера. Эту сферу мы описали как медиально-трансцендентальную, как сферу коммуникативного опыта, заключающего в себе свою собственную рациональность и «имманентную», или «внутриязыковую», прагматику.

Донаучный и дорефлексивный характер этого знания и имманентной ему практики ведет к «индивидуализации» и деинституционализации герменевтики. Философская герменевтика понимает себя в качестве «практического компонента самой деятельности понимания и истолкования». Герменевтика не столько теория понимания, сколько род философской рефлексии, цель которой не критика, а «позволение чему-либо снова заговорить»[49], т.е. явиться и стать частью нашего индивидуального и общественного самосознания, одновременно трансформировав его. По мнению Гадамера, разворачивающееся в языке «понимание представляет собой нечто большее, нежели искусное применение навыков. Оно всегда также – обретение расширенного и углубленного самопонимания. А это значит: герменевтика – это философия, и, будучи философией, она – практическая философия»[50].

Таким образом, постметафизическая практическая философия, базирующаяся на «философско-лингвистических» доктринах Хабермаса и Гадамера, описывает взаимосвязь трех уровней, соответственно, трех сфер практики, или форм действия:

1) сфера инструментального или стратегического ***манипулирования***, разворачивающегося в рамках объективного мира, по отношению к которому (заранее истолкованный) смысловой гори-

---

49 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 8. Tübingen, 1993. S. 333.

50 Gadamer H.-G. Hermeneutik als praktische Philosophie // Salamun K. (Hg.) Was ist Philosophie? Frankfurt/M., 1984. S. 125.

зонт мира выступает в роли (нетематического) трансцендентального основания;

2) (медиально-трансцендентальная) сфера коммуникативного (дискурсивного) ***действия***, разворачивающегося в перформативной установке и в среде дискурсивно используемого языка. Здесь смысловой горизонт артикулированного в языке мира – уже не только основание, но и среда коммуникативного действия, нацеленного на координацию социальной интеракции, в рамках которой «объективный мир» – это лишь один из структурных компонентов коммуникации;

3) сфера герменевтического ***опыта***, «прагматическая» специфика которого состоит в *изменении* медиально-трансцендентального смыслового горизонта мира, составляющего медиум и трансцендентальное основание как стратегического (или манипуляционного), так и коммуникативного действия.

Аннотации

1. Феноменология и язык.
Герменевтический поворот в философских исследованиях

Столкновение феноменологии с подводной – языковой – частью того «айсберга», каким для философской традиции всегда был феномен повседневного опыта, привело первоначальный феноменологический проект, *эксплицитно* ориентированный на сознание как основную философскую тему, к *герменевтической* трансформации. Разработка *имплицированного* в интенциональности универсального герменевтического измерения и осознание принципиальной дискурсивности феноменологической дескрипции вылились в альтернативу «лингвистическому повороту», произошедшему в философии логического анализа языка на рубеже XIX–XX столетий. Последующее развитие герменевтической философии языка в направлении «пограничных феноменов» литературы, ритуала и слушания инициировало дальнейшую трансформацию феноменологии: от философской герменевтики к универсальной философии интерпретации и далее – к не-герменевтическим и постгерменевтическим постановкам вопроса.

2. К феноменологии чтения.
От философской герменевтики к герменевтической философии

Феномены чтения и слушания составляли одну из основных тем философской герменевтики Гадамера на протяжении двух последних десятилетий его жизни и творчества. Это утверждение покажется странным, если принять во внимание, что именно в этот период он работал над трансформированием своего первоначального проекта философской герменевтики в еще более масштабно задуманную герменевтическую философию. Тем не менее универ-

сальность феноменов чтения и слушания, на которой настаивает Гадамер в своих последних работах, не только подтверждает, но, главное, *конкретизирует* универсальность языкового измерения *всего* нашего опыта. Эта конкретизация находит свое выражение в экспликации структурной взаимосвязи слушания, понимания и в*и*дения. Ввиду этого возникает необходимость взглянуть на историю «феноменологического движения» сквозь призму феномена чтения, на экспликацию которого – явным или неявным образом – оно было нацелено.

3. Фотография, декор, архитектура.
Беньямин, Гадамер и смена парадигм в философской эстетике

Проекты «трансцендирования искусства» Гадамера и Беньямина различны во всех отношениях, за исключением одного: для них обоих архитектура становится парадигмой обновленной эстетики, свободной от категориальных рамок классической философии искусства. Мотивы к преодолению традиционной эстетики у них также различны. Если для Беньямина на передний план выступают кардинальные изменения условий производства и рецепции произведений искусства, связанные с доминированием масс в современной культурной и политической жизни, то для Гадамера главный предмет интереса – вневременные структуры нашего опыта, экспликация которых с необходимостью ведет к реабилитации эвристического потенциала эстетического восприятия, состоящего в репрезентации изначальных взаимосвязей жизненного мира. Оба измерения трансцендирования эстетического – социально-политическое и экзистенциально-практическое – дополняют друг друга.

4. Истина опыта.
Философская герменевтика и эстетический поворот в философии

Феноменологическое исследование обладает сродством с эстетическим опытом, в котором, как и в феноменологической установке, нам становятся доступны первичные взаимосвязи мира, как они испытываются нами до любых (как повседневно-практических, так и научно-теоретических) предикаций. Но вместе с тем эстети-

ческий *опыт* обладает тем признаком изначальности, которого по определению лишено любое, в том числе и феноменологическое, *исследование*. Я имею в виду характер события, или эпифании. В этом отношении эстетически ориентированная феноменология, коей является философская герменевтика, представляет собой не столько род исследования эпифанического события, сколько род деятельного и не скованного никакими дисциплинарными рамками участия в нем. Задача экспликации эвристического потенциала индивидуального опыта сближает философскую герменевтику с новейшими эстетическими проектами, по отношению к которым онтологически ориентированная герменевтика способна выступить в роли необходимого дополнения.

5. Измерения коммуникации.
Идея интегральной коммуникативной теории

Утверждение диалогической природы языка завершает «лингвистический поворот» в современной философии. Язык отныне понимается не только как трансцендентальная *предпосылка*, но и как *среда* межличностного общения и первичного отношения к миру. На «тематическом» уровне это не могло не привести к устранению границы между онтологическим и феноменальным аспектами нашего опыта, на «институциональном» – к конвергенции философской и социально-теоретической постановок вопроса. Структурная взаимосвязь различных форм коммуникативного опыта – от раскрывающего мир герменевтического отношения к традиции до стабилизирующего социальные связи коммуникативного действия – требует новых форм осмысления, которые бы преодолевали односторонность существующих версий коммуникативной теории. Продемонстрировать необходимость и возможность всестороннего анализа (медиально-трансцендентальной) коммуникативной сферы и призвана идея интегральной коммуникативной теории, объединяющей в себе теоретические стратегии философской герменевтики, трансцендентальной прагматики и теории коммуникативного действия.

6. Имплицитность практики.
Гадамер, Хабермас и практическая философия

Постметафизическая философия последних десятилетий позиционирует себя как практическая философия. Такое институциональное самосознание постметафизического мышления – закономерный результат последовательного развития его основополагающих принципов, таких как ситуативность, детрансцендентализация и дискурсивность. Наиболее полно этот тренд находит свое воплощение в философской герменевтике и теории коммуникативного действия. В обеих философских концепциях теория и практика образуют взаимосвязь, проистекающую из идеи специфически языкового действия или практического потенциала диалогической речи. Ориентируясь на различные парадигмы коммуникативного опыта – чтение и дискурс, – Гадамер и Хабермас развивают концепции, описывающие две взаимосвязанные формы речевой практики. В этом отношении философская герменевтика Гадамера и универсальная прагматика Хабермаса дополняют друг друга, предлагая комплементарные концепции действия.

Abstracts

1. Phenomenology and Language:
Hermeneutical Turn in Philosophical Studies

The encounter of phenomenological philosophy with the linguistic dimension of human everyday experience leaded the initial phenomenological project oriented explicitly to the consciousness as a core philosophical theme to the hermeneutical transformation. Elaboration of universal hermeneutical dimension implicated in intentionality as well as the consciousness of fundamental discoursivity of phenomenological description crystallized into the alternative toward the "linguistic turn" took place at the boundary of XIX-XX centuries in the analytical philosophy. The development of hermeneutical phenomenology of language in the direction of such "boundary phenomena" as literature, ritual and hearing initiated the further transformation of phenomenological philosophy: from philosophical hermeneutics to universal philosophy of interpretation and than – to not- and post-hermeneutical statements of problem.

2. Toward The Phenomenology of Reading:
From Philosophical Hermeneutics to Hermeneutical Philosophy

Phenomena of reading and hearing became focal themes in Gadamer's philosophical hermeneutics during the past decades of his life and scientific work. This assertion seems to be a little bit strange. Especially if we take into consideration the fact that namely during this period he worked at transforming his initial project of philosophical hermeneutics into the more ambitious one – hermeneutical philosophy. However, universality of phenomena of reading and hearing that was emphasized by Gadamer in his last works not only confirms but also concretizes the universality of language dimension for the whole human experience. This concretization becomes apparent by explicating structural correlation between hearing, understanding, and seeing. In this connection arises a necessity to look at the history of

"phenomenological movement" through the prism of phenomenon of reading, which from the very outset was – explicitly or implicitly – the aim of phenomenological explications.

3. Photography, Décor, Architecture: Benjamin, Gadamer, and Change of Paradigms in Philosophical Aesthetics

Projects of "art transcending" elaborated by Gadamer and Benjamin differ in all respects but there is one exception: for both architecture becomes a paradigm of renewed aesthetics free of categorical framework of classical art philosophy. Their motives for overcoming traditional aesthetics are also different. In the case of Benjamin significant changes of production conditions as well as of reception of works of art resulted from the predominance of masses in contemporary cultural and political life come to the front. As concerns Gadamer his interest is focused on the timeless structures of human experience. The explication of these structures led him to rehabilitation of heuristic potential of aesthetic perception that consists in representation of primordial life-world relations. Both dimensions – social-political and existential-practical – perfectly complement each other.

4. Truth of Experience: Philosophical Hermeneutics and Aesthetic Turn in Philosophy

There is an affinity between phenomenological investigation and aesthetic experience. Namely in this experience as well as in phenomenological attitude the initial world interrelations that we face before all (practical or theoretical) predications come to light. But at the same time aesthetic experience bears the sign of originality that is missed in each investigation including phenomenological one. I mean the character of event or epiphany. In this regard philosophical hermeneutics as an aesthetic oriented phenomenology is rather a kind of active and transdisciplinal participation in the epiphanical event than a kind of investigation of it. The aim to explicate the heuristic potential of individual experience draws together philosophical hermeneutics and latest aesthetic projects, which can be considered as complementary conceptions of aesthetical dimension of human experience.

5. Dimensions of Communication:
Idea of Integral Communicative Theory

Discovery of dialogical nature of language finished the "linguistic turn" in contemporary philosophy. The language henceforward is considered not only as a transcendental *presupposition* but also as a *medium* of interpersonal communication and primary attitude to the world. At "thematic" level it led to the elimination of boundaries between ontological and phenomenal aspects of human experience, whereas at "institutional" level it led to the convergence of philosophical and social-theoretical problematics. Structural correlation between different forms of communicative experience (from the disclosing the world hermeneutical assimilation of tradition to the stabilizing social relations communicative action) requires new forms of conceptualization, which would be able to overcome the narrowness of existing versions of communicative theory. Idea of integral communicative theory, which combines the theoretical strategies of philosophical hermeneutics, transcendental pragmatics, and theory of communicative action, should demonstrate the necessity as well as possibility of thorough analysis of (medial-transcendental) communicative sphere.

6. Implicitness of Practice:
Gadamer, Habermas, and Practical Philosophy

Postmetaphysical philosophy developed during the last decades places itself as a practical philosophy. This institutional self-consciousness of postmetaphysical thinking results from the evolution of its fundamental principles such as situationality, detranscendentalization, and discoursivity. To the full extent this trend was embodied in philosophical hermeneutics and theory of communicative action. In both conceptions there is a correlation between theory and practice resulted from the idea of specific linguistic action or practical potential of dialogical speaking. Both Gadamer and Habermas being guided by different paradigms of communicative experience – reading and discourse – develop their conceptions describing two correlative forms of speech practice. In this regard Gadamer's philosophical hermeneutics and Habermas' universal pragmatics supplement each other, offering complementary theories of action.