

МИХАИЛ БЕЛОУСОВ

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ И ПРИНЦИП БЕСПРЕДПОСЫЛОЧНОСТИ У ГУССЕРЛЯ И ХАЙДЕГГЕРА

HERMENEUTIC CIRCLE AND «VORAUSSETZUNGSLOSIGKEIT» PRINCIPLE IN HUSSERL AND HEIDEGGER

The article deals with the concepts of hermeneutic circle and «Voraussetzungslosigkeit» principle in Husserl and Heidegger. It examines the question, if an introduction of the concept of hermeneutic circle in Heidegger is to be treated as an abandon of the «Voraussetzungslosigkeit» principle in phenomenology or hermeneutic circle and «Voraussetzungslosigkeit» principle somehow coexist in Husserl's and Heidegger's methodological reflections.

Keywords: Husserl, Heidegger, phenomenology, hermeneutics, hermeneutic circle, «Voraussetzungslosigkeit» principle.

В статье речь идет о понятии герменевтического круга и принципе беспредпосылочности у Гуссерля и Хайдеггера. В ней обсуждается вопрос, является ли герменевтический круг у Хайдеггера отходом от принципа беспредпосылочности или герменевтический круг, как и принцип беспредпосылочности, каким-то образом сосуществуют в методологических рефлексиях Гуссерля и Хайдеггера.

Ключевые слова: Гуссерль, Хайдеггер, феноменология, герменевтика, герменевтический круг, принцип беспредпосылочности.

В статье речь пойдет о проблеме герменевтического круга и принципе беспредпосылочности в экзистенциальной аналитике Хайдеггера и гуссерлевской феноменологии сознания. Содержательный мотив предпринимаемого в статье сравнительного анализа методических оснований феноменологии Гуссерля и фундаментальной онтологии Хайдеггера может быть сформулирован посредством следующего вопроса: в какой мере хайдеггеровский тезис о предвзятости любого толкования знаменует собой отказ от гуссерлевского принципа беспредпосылочности и, соответственно, решающий поворот в истории феноменологии, превращающейся из дескрипции в *толкование*? Иначе говоря, может ли решающее методическое различие между гуссерлевской феноменологией сознания и хайдеггеровской аналитикой Dasein быть выражено посредством оппозиции «дескрипция vs интерпретация»?

© М. Белоусов, 2012

В нескольких словах остановлюсь на том, как Хайдеггер вводит и обсуждает проблему герменевтического круга. Эта проблема эксплицируется в 32 параграфе «Бытия и времени»¹ *Понимание и истолкование*.² Центральным здесь является тезис о фундированности любого толкования (понимаемого принципиально широко) в предшествующем ему и всегда уже заранее определяющем его понимании. Соответственно, это предполагает, что не существует непредвзятых толкований: «Толкование — никогда не беспредпосылочное схватывание предданного».³ Этот тезис далее конкретизируется на примере толкования текста: когда, говорит Хайдеггер, интерпретатор апеллирует к тому, что сказано в самом тексте, это «в самом тексте» оказывается не чем иным, как «само собой разумеющимся, необсуждаемым предмнением толкователя».⁴ Таким образом, толкование оказывается хождением по кругу: оно должно уже заранее что-то предположить, чтобы иметь возможность раскрыть нечто, будь то текст, какое-то сущее или само Dasein. Любое «Да» оказывается коррелятом некоторого «Vor», некоторой заранее принятой точки зрения или смыслового горизонта. Разумеется, понимание не определяет предметы толкования исчерпывающе (иначе исчезла бы потребность в самом толковании), но задает границы, в которых толкование разворачивается. Если мы сравним толкование с видением, то окажется, что его предпосылкой является, естественно, наличие точки зрения (позиции), но также и ограниченность зрительного поля. Понимание, по определению Хайдеггера, тем самым неизбежно конечно.

Отсюда Хайдеггер может сделать вывод, что герменевтический круг есть не досадная случайность, а неустранимое условие толкования, т. е. любого раскрытия смысла и истины. Соответственно, первой задачей толкования является «не ошибаться в отношении сущностных условий его проведения».⁵ Это означает двоякое: во-первых, требование осознать свое собственное понимание, или, говоря языком Гадамера, свои пред-

1 Ссылки на «Бытие и время» даются в тексте по изданию: *Heidegger M. Sein und Zeit*. Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006 (в дальнейшем SZ). Соответствующее место русского перевода дается по изданию: *Хайдеггер М. Бытие и время* / пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997 (в дальнейшем БВ). В некоторых случаях перевод уточнен автором.

2 SZ. S. 150; БВ. С. 150.

3 Ibid. S. 150.

4 Ibid. S. 150.

5 Ibid. S. 153.

рассудки, и, во-вторых, соотнести условия понимания с его предметами, то есть, опять-таки пользуясь терминологией Гадамера, отделить продуктивные предубеждения, позволяющие осуществить толкование, от ложных, являющихся препятствием на его пути. Именно здесь принцип герменевтического круга парадоксальным образом смыкается у Хайдеггера с гуссерлевским принципом беспредпосылочности, как это явствует из следующего предложения в конце 32 параграфа: «В нем (герменевтическом круге, — М. Б.) кроется позитивная возможность исходнейшего познания, которая, однако, подлинным образом схватывается тогда, когда толкование поняло, что его первая, постоянная и последняя задача заключается в том, чтобы не задавать предобладание, предусмотрение и предрешение случайно и в ориентации на расхожие понятия, но в их разработке из самих вещей обеспечить научность темы».⁶ Здесь Хайдеггер, формулируя принцип герменевтического круга, одновременно встраивает в эту формулировку феноменологический лозунг «К самим вещам!» Это означает как раз требование, чтобы метод (который в данном контексте можно соотносить с пониманием) был бы не внешним инструментом, но «душой бытия» толкуемого предмета, или, выражаясь по-хайдеггеровски, способом бытия описываемого сущего. Герменевтика оказывается не летописью многообразных исторически возникавших и исчезающих субъективных и относительных точек зрения, но не более и не менее, как онтологией, причем, если мы говорим о БВ, онтологией фундаментальной, содержащей в себе условия возможности всех иных возможных онтологий.

Следует в связи с вышесказанным еще раз подчеркнуть: герменевтика как онтология для Хайдеггера имеет дело отнюдь не с пониманием как актом субъективности, но с бытием соответствующего сущего. Так, с точки зрения Хайдеггера, если речь идет об истории, то философски первична не теория образования понятий историографии и не теория исторического познания или истории как объекта историографии, но «интерпретация собственно исторического сущего на его историчность».⁷ Разумеется, бытие соответствующего сущего не есть нечто «в себе» и не некое сущее, но факт раскрытости этого сущего, или, соответственно, многообразии таких фактов, соответствующего многообразию возможных онтологий. Но в чем коренится единство и «сплавнение» конечных онтологических горизонтов?

6 Ibid. S. 153.

7 Ibid. S. 10.

Гадамер пишет в «Истине и методе», что понимание текста конституируется через нашу обращенность к описываемой текстом самой сути дела, а не попыткой понять текст как мнение написавшего его автора. Такой попыткой маркируется как раз провал усилий по пониманию текста. Иначе говоря, сплавление горизонтов возможно, прежде всего, благодаря общности, пусть, быть может, даже и имеющий чисто гипотетический характер, того, что усматривается в этих горизонтах. И несколько далее Гадамер указывает, что отказ от предрассудков в отношении самой сути дела для выяснения того, какие же из них истинны, а какие нет, имеет структуру вопроса. Это справедливо и в отношении БВ, более того, эти два вышеуказанных момента у Хайдеггера объединяются, когда он объявляет той сутью дела, с которой имела дела философская традиция, вопрос о бытии. По Хайдеггеру, традиция так или иначе давала ответ на этот вопрос без того, чтобы эксплицитно его поставить.⁸ Вопрос как подвешивание всех предрассудков и попытка поставить их на карту (что не значит отбросить) имеет решающее значение для того способа, каким Хайдеггер вводит проблемы герменевтического круга и беспредпосылочности.

Хотя с точки зрения истолкования мы не можем говорить о беспредпосылочном схватывании предданного сущего в силу обусловленности толкования наперед данным пониманием, все же становится очевидным, что для толкования существует предданное как само определяющее его понимание. Понимание и вопрошание само есть сущее или способы бытия сущего, которое, со своей стороны, может быть описано. Реализация беспредпосылочности достигается через вхождение в герменевтический круг.

Герменевтический круг, с одной стороны, ставит под сомнение традиционную идею истины как соответствия, с другой стороны, характеризует, согласно Хайдеггеру, бытие уникального сущего, для которого такое соответствие не имеет значения. Быть определенным способом означает для этого сущего определенным способом себя понимать, т. е. здесь нет противостояния понимания и его «предмета», но само понимание есть некое «дело», в котором возникает способ бытия его предмета. Это положение дел, конечно, не следует путать с гегелевским тезисом о том, что дух есть лишь то, что он знает о себе, хотя бы уже потому, что понимание, по Хайдеггеру, не есть способ познания, а Dasein — это

⁸ Ср.: Ibid. S. 19–27.

не дух и не субъективность. Dasein существует, ставя вопрос о смысле собственного существования, причем всецело непосредственно, т. е. до всякой философии, герменевтики или онтологии. Хайдеггер говорит поэтому об онтически-экзистентном характере вопроса о собственном бытии применительно к Dasein, характере, который служит единственным основанием онтологически-экзистенциальных построений «БВ».⁹ Иначе говоря, феноменологический метод находит свое основание в способе существования исследуемого сущего, в качестве понимания он разрабатывает свое предвзятие, предусмотрение и предрешение исходя из самих вещей (здесь — предданного смысла Dasein). И возможность обладать таким методом существует только по отношению к этому уникальному сущему, потому что оно, по Хайдеггеру, является единственным сущим, имеющим смысл в противоположность всему иному сущему (подручному или наличному, *nicht daseinmaessiges*), характеризующемуся в 32 параграфе в качестве «*unsinniges*».¹⁰ Таким образом, в центре хайдеггеровской герменевтики оказывается не только и не столько различие между бытием и сущим, но различие между двумя «видами» сущего: Dasein и *nicht daseinmaessiges Seiende*. Между ними зияет «пропасть смысла». Смысл, который принадлежит бытию Dasein и коего лишено все остальное сущее, составляет здесь эту пропасть. Это утверждение заставляет нас вспомнить гуссерлевский тезис о пропасти, разделяющей бытие как сознание и бытие как *res*.¹¹

Имеет ли дело классическая феноменология сознания с феноменом герменевтического круга? Определяющим гуссерлевскую феноменологию является лозунг «К самим вещам!», требующий беспредпосылочности истолкования феноменов в рамках феноменологии как строгой науки. Толкование, по мысли Гуссерля, должно быть беспредпосылочным схватыванием предданного так, как оно себя дает, и только в тех границах, в которых оно себя дает. Тем самым, феноменология сознания оказывается в ситуации, в которой, на первый взгляд, нет места феномену герменевтического круга, ведь толкование и его горизонт, т. е. границы, задаются самим преданным предметом.

9 Ср.: Ibid. S. 12–13.

10 Ibid. S. 152.

11 *Husserl. E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976. S. 105. (В дальнейшем — Ideen I.)*

С другой стороны, лозунг «К самим вещам!» в действительности прямо противопоставлен призыву познавать предметы, как они есть в себе в своей независимости от сознания и субъективности, ведь последнее представляет собой, по Гуссерлю, как раз ту наивную позицию, которую он стремится преодолеть. Лозунг «К самим вещам» есть лишь методическое требование основывать феноменологию как строгую науку на абсолютно очевидных данностях, причем последние — это никогда не «сами вещи» в традиционном смысле этого слова. Абсолютная данность есть такая данность созерцания, которая характеризуется, во-первых, полнотой, во-вторых, гарантией существования данного в созерцании. В ходе феноменологического исследования выясняется, что есть только один уникальный бытийный регион, который является регионом абсолютных данностей и который только и может быть почвой феноменологии. Этим уникальным регионом является регион сознания, целой пропастью отделенный от бытийного региона вещей.

В чем заключается фундаментальное различие между двумя этими регионами? Хорошо известные рассуждения Гуссерля в «Идеях» позволяют ответить на этот вопрос следующим образом: различие заключается в способах данности, и, коррелятивно, в способах их существования.¹² Данность вещи характеризуется несколькими важными чертами. Во-первых, эта данность никогда не является полной, это всегда данность в определенной перспективе. Последнее обстоятельство подразумевает двоякое: вещь, во-первых, всегда дана в определенном смысловом горизонте или перспективе, во-вторых, она дана всегда еще и в определенной пространственной перспективе. Это означает, по Гуссерлю, что данность вещи характеризуется принципиальной неполнотой, причем не в силу каких-то случайных обстоятельств или случайной организации нашего познания, не в силу того, что она на манер кантовской вещи в себе всегда остается по ту сторону явления, но с совершенной эйдетической всеобщностью и необходимостью.¹³ Вещь, иначе говоря, всегда дана односторонне, ее существование всегда остается коррелятом синтеза согласованности, приводящего к единству ее различные стороны, аспекты и т. п. Эта согласованность опыта является хрупкой и в любой момент может быть разрушена.¹⁴ То, что мы принимаем за существую-

12 Ibid. S. 86–89.

13 Ibid. S. 88.

14 Cp.: Ibid. S. 103–106.

щее, может разоблачить себя как связанное сновидение, иллюзия и т. д. В гармонии опыта вещей в любой момент может возникнуть противоречие и противоборство, которое разрушит данность вещи и выявит то, что принималось за существующее, в качестве обмана. Данность вещи как таковой, тем самым, всегда относительна и не может служить фундаментом для возведения абсолютной науки или дескрипции абсолютных данностей. Таким образом, неполнота данности вещи имплицитно указывает на другую принципиальную черту, которая в формулировке Гуссерля звучит следующим образом: «существование вещи не требуется данностью с необходимостью».¹⁵ Опять-таки, в силу неустранимой возможности возникновения противоречий в рамках гармонии или согласованности опыта существование вещи может разоблачить себя как иллюзию. Это означает, что существование вещи является относительным и представляет собой исключительно коррелят синтеза согласованности, который ведь потенциально простирается в бесконечность и, в конечном счете, есть лишь регулятивная идея, направляющая наш опыт мира.¹⁶

Отсюда ясно, что постольку, поскольку мы говорим о данности вещи, противопоставляя ее данности сознания (переживаний), имеет место некое подобие герменевтического круга. Данность вещи — это никогда не абсолютное предданное присутствие, которое затем бы схватывалось как таковое, но лишь коррелят определенной смысловой и пространственной перспективы, или же многообразия синтетически связанных перспектив. Наивность объективизма для Гуссерля — в упущении из виду этого обстоятельства. Всякое предметное Да соотносено с сознательным *Vog* как смысловым горизонтом переживания. Только в свете этого горизонта нечто, выражаясь хайдеггеровским языком, может быть опознано как нечто. Скажем, буквы могут быть опознаны как знаки, а не как некоторые пятна на бумаге лишь в свете определенного культурного контекста или смыслового горизонта. Опыт вещей возможен постольку, поскольку сознание дает значение предмету как бы взаймы (*verleiht*), в этом смысле и для Гуссерля не существует опыта и истолкования в смысле беспредпосылочного схватывания предданных «в себе сущих» предметов. Но как, в таком случае, может быть реализована беспредпосылочность и чисто дескриптивный характер феноменологии как строгой науки?

¹⁵ Ibid. S. 97.

¹⁶ Ср.: Ibid. S. 67.

И вот на сцену снова выходит уникальное сущее, которое позволяет воплотиться идеалу чистой дескрипции и феноменологии как строгой науки. Способ его данности радикально и принципиально противопоставляется Гуссерлем вышеописанному способу вещной данности и имеет, соответственно, две основополагающие черты, противостоящие двум разобранным выше ключевым моментам данности вещи: 1) Данность этого предмета — переживания — является полной и абсолютной, соответственно, не имеет аспектов и сторон, собираемых в некоторое единство посредством синтеза согласованности 2) Данность означает существование данного. Это есть данность переживания, *cogito* (Декарт) в противоположность данности вещи. Первое — абсолютно, второе — относительно в качестве коррелята первого.¹⁷

Переживание, таким образом, является феноменом в исходном смысле, так как оно показывает себя, в нем нет ничего скрытого, никаких созерцательно не данных аспектов. Для данности переживания мы не нуждаемся в синтезе, оно есть некоторое абсолютное «вот», здесь и теперь. Опять-таки, речь идет об уникальном случае, когда помимо некоторого нечто *дано* еще и его *существование*.¹⁸ Вещи, говорит Гуссерль, являются, повертываясь к нам той или иной своей стороной в зависимости от нашей позиции, но переживания не являются, они переживаются, т. е. показывают себя.¹⁹ Я полагаю, что истоки хайдеггеровской идеи *Da-sein* следует усматривать именно в этих гуссерлевских характеристиках абсолютной полной данности *существующего* здесь и теперь, показывающего себя переживания.

Таким образом, феноменологический проект имплицитно содержит в себе идею правильного вхождения в герменевтический круг. Феноменология описывает не нечто, уже так или иначе истолкованное, но процесс формирования предпосылок и смысловых горизонтов толкования. Сами предпосылки могут быть описаны беспредпосылочно в силу способа их существования. Предметы даны в перспективе, но сама перспектива уже не дана в перспективе, ибо предметы являются, а перспектива показывает себя. Но феноменологическая дескрипция не оказывается замкнутой в недрах субъективности, постольку, поскольку сами переживания по своей сути в качестве третьей своей фундаментальной черты имеют чер-

17 Ср.: Ibid. S. 91–93.

18 Ср.: Ibid. S. 98.

19 Ibid. S. 92.

ту интенциональности.²⁰ Переживание (за исключением ощущений) есть сознание чего-то, т. е. предмета. Соответственно, предметы в качестве коррелятов бесконечного многообразия переживаний могут быть описаны феноменологически. Поле феноменологии тем самым оказывается бесконечным, и феноменология оказывается фундаментальной онтологией, так как различным предметным регионам соответствуют определенные смысловые горизонты.

Однако здесь возникает одна проблема, которая, как кажется, ставит под сомнение само притязание гуссерлевской феноменологии сознания на то, чтобы быть чистой дескрипцией переживаний, или, пользуясь выражением Хайдеггера из лекционного курса 1925 года «Прологомены к истории понятия времени»,²¹ аналитической дескрипцией интенциональности в ее априорности.²² Дело в том, что, начиная с лекционного курса 1907 года «Идея феноменологии»,²³ Гуссерль вводит понятие и метод феноменологической редукции, призванное описать и зафиксировать специальный метод, благодаря которому только и можно увидеть то, что является феноменом или показывает себя.²⁴ Выясняется весьма парадоксальная вещь: хотя переживание есть в качестве феномена абсолютная данность, в которой нет ничего скрытого, это никак не означает, что для усмотрения абсолютных данностей не требуется никаких усилий сознания. Дело, полагает Гуссерль, обстоит прямо наоборот: требуются наиболее тяжелые из возможных усилий для усмотрения абсолютных данностей, ибо оно требует разрушения многочисленных ложных предрассудков и привычек сознания, закрывающих доступ к феноменам. Последние включают в себя введение сложных методологических предпосылок и процедур, и, прежде всего, процедуры феноменологической редукции.

20 Это не означает, что предметом феноменологии становится нечто, находящееся за пределами (внешнее) трансцендентальной субъективности. По Гуссерлю, «внешнее» и «внутреннее» устраняются как таковые посредством редукции и в качестве терминов неприменимы к трансцендентальной субъективности. Ср.: *Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Martinus Nijhoff, 1973. S. 117.

21 *Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Bd. 20. Frankfurt am Main, 1979* (в дальнейшем — *Prolegomena*). Ссылки на русский перевод даются по изданию: *Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени* / пер. Е. В. Борисова. Томск, 1998. (Далее — *Прологомены*.)

22 *Prolegomena*. S. 108; *Прологомены*. С. 86.

23 *Husserl E. Die Idee der Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

24 *Ibid.* S. 5.

Абсолютная данность переживаний еще как бы должна быть завоевана, и она не является беспредпосылочным *Da*, но требует своего *Vor*.

Источником опаснейших предрассудков, закрывающих нам доступ к полю чистых переживаний, является естественная установка сознания, предполагающая рассмотрение сознания в качестве составной части объективного пространственно-временного мира, включенной, соответственно, в целостность этого мира и его взаимосвязи, в частности, в каузальные. Это влечет за собой натурализацию сознания, смешение его с тем, что всегда дано односторонне и в перспективе, тогда как в отношении сознания для Гуссерля перспективы и нюансов уже существовать не может. На теоретическом уровне это оборачивается пониманием сознания как проявления чего-то иного, скрытого, что сознанием не является. Сознание становится не феноменом, а эпифеноменом.

Против этих предрассудков направлена феноменологическая редукция, изымающая сознание из взаимосвязей объективного мира. Во многом герменевтический характер этой процедуры достаточно очевиден: Гуссерль показывает, что сознание исходно вращается в некоей сфере естественной истолкованности, содержащей предрассудки, которые предварительно нужно вывести из игры как раз для того, чтобы выявить истинные предрассудки и смысловые горизонты, в которых движется опыт мира, или структуры чистого сознания. Но не являются ли естественная и феноменологическая установка (результат феноменологической редукции), со своей стороны, различными перспективами, в которых раскрывается один и тот же предмет — сознание?

Если мы последуем размышлениям Гуссерля, то станет, конечно же, очевидно, что ответ на этот вопрос должен быть отрицательным. В основе естественной установки — смешение двух принципиально различных способов существования: всегда данной в нюансах и перспективе (односторонне) вещи и никогда не данного лишь в нюансах, но всегда в полноте переживания. Именно поэтому естественная установка не может удерживать за собой право перспективы или точки зрения на переживание, ведь переживание принципиально не дано в перспективе. Хотя жизнь самого сознания раскрывается Гуссерлем как смена перспектив, возможность по-разному направляться на один и тот же предмет, свидетельствующая о своеобразной свободе сознания по отношению к предмету, само сознание не может выступать в качестве предмета как некоего единого начала, удерживаемого в непрерывном синтезе его аспектов.

Естественная установка, как известно, не есть в глазах Гуссерля некая досадная случайность, связанная, скажем, с ограниченностью нашей познавательной способности. Естественная установка имеет онтологический фундамент в способе бытия самого сознания, в частности, в том, что сознание как интенциональность всегда направлено на предмет и никогда — на сам смысл и переживание. Так, интенциональность в своей основе есть объективирующая, одушевляющая интерпретация ощущений, устремляющаяся от ощущений как переживаний к предмету.²⁵ В этом уже заложены основания мунданизации²⁶ (впадения в мир) трансцендентальной субъективности, мотивирующие ее толковать свое собственное бытие по образцу пространственно-временной объективности, или, используя хайдеггеровский термин, по образцу внутримирного наличного.

Из вышесказанного явствует, что необходимость герменевтических процедур, насколько мы можем говорить об их наличии в гуссерлевской феноменологии сознания, мотивирована необходимостью преодолеть естественную склонность сознания к самообъективации (в смысле натурализации), и тем самым, поскольку проистекающие из этой склонности предрассудки скрывают от нас предданное поле абсолютных данностей, — чисто дескриптивными целями. В самом термине редукция зафиксирован, прежде всего, негативный аспект герменевтической работы, и это еще раз демонстрирует тесную взаимосвязь герменевтики и дескрипции: герменевтика — это, в первую очередь, работа по *устранению*, деструкции ложных предрассудков, мешающих пониманию. Однако редукция подготавливает почву к позитивной фиксации структур чистого сознания. Герменевтический круг замыкается: выявляются смысловые горизонты переживания, являющиеся предпосылками опыта и толкования мира, но это выявление возможно лишь тогда, когда сформированы соответствующие этим предпосылкам методические условия, позволяющие устранить ложные предрассудки и позволить увидеть то, что показывает себя.

Теперь я вернусь к Хайдеггеру и постараюсь посмотреть, в какой мере основополагающие ходы мысли в БВ и некоторых более ранних произведениях параллельны таковым у Гуссерля, и в какой мере выво-

25 См.: *Ideen I*. S. 191–195.

26 *Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana)*. Bd. XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Den Haag, 1973. S. 589.

ды, сформулированные мной выше применительно к гуссерлевским дескрипциям, могут быть экстраполированы на фундаментальную онтологию Хайдеггера.

Выше, переходя от Хайдеггеру к Гуссерлю, я уже сказал, что в центре хайдеггеровских методологических построений в БВ оказывается не только онтологическая дифференция, то есть различие между бытием и сущим, но и основополагающая дифференция онтическая, а именно различие между *Dasein* и прочим сущим. Прообразом этого различия, как можно было бы заключить из предшествующего, является различие между сознанием и *res* у Гуссерля, о котором я говорил выше. Дело, вероятно, обстоит именно так, несмотря на то, что Хайдеггер критически воспринял осуществленный в Идеях «трансцендентальный поворот» в мышлении Гуссерля, якобы попавшего под влияние Наторпа. Дело, однако, заключается не в установлении влияния Гуссерля на Хайдеггера, но в том, чтобы посмотреть, определяет ли это различие герменевтику Хайдеггера в той же мере, в какой оно определяет феноменологию Гуссерля. В какой мере такие основополагающие для хайдеггеровской герменевтики феномены, как деструкция (соответствующая гуссерлевской редукции), впадение *Dasein* в озаботивший его мир (соответствующий мунданизации трансцендентальной субъективности у Гуссерля) и, наконец, само *Dasein* в его отличии от внутримирного наличного или подручного сущего (соответствующее переживанию в его отличии от конституируемого в синтезе предмета) определяются тематизацией, или, соответственно, забвением этого различия. Это различие является решающим в плане проблемы герменевтического круга постольку, поскольку, как мы уже видели, возможность построения метода дескрипции и интерпретации у Гуссерля и Хайдеггера связывается прямо с уникальностью *Dasein* (или сознания).

Начнем с деструкции, точнее говоря, с ее собственно деструктивного аспекта, каковым она, конечно же, далеко не исчерпывается. Как я пытался показать, негативный аспект редукции как герменевтической процедуры у Гуссерля демонстрирует собственно дескриптивные задачи герменевтики в смысле попытки просто устранить предрассудки, закрывающие от нас сами феномены, и опирается на ключевое различие между сознанием и предметом. Так ли обстоит дело в БВ?

Главный пафос деструкции — пафос демонтажа — заключается, как известно, в том, что онтологическая традиция ориентировалась на созерцание, соответственно, на наличное внутри мира сущее, и в этой ори-

ентации вырабатывала фундаментальные онтологические определения, или категории.²⁷ Наличное, равно как и подручное внутри мира сущее определяется как *nicht daseinmaessiges*.²⁸ Этот термин призван подчеркнуть, что традиция при разработке онтологии (онтологий) упустила из виду сущее принципиально иного рода, а именно само *Dasein*. Это сущее никогда не налично и не подручно, но оно образует тот пункт, в обратном склонении к которому только и может быть обоснована онтология.

В любом случае, даже если мы не вдаемся в детальное обсуждение основных моментов деструкции, для чего здесь нет ни места, ни времени, мы можем видеть, что ход деструкции во многом повторяет процедуру редукции и служит устранению предрассудков, закрывающих нам доступ к самим феноменам. Деструкция как своего рода негативная, апофатическая герменевтика призвана служить дескриптивным целям. Это же подчеркивается характеристикой истины как несокрытости.²⁹ феномен *Dasein*, подобно феноменам сознания, должен быть отвоеван у сокрытости (здесь — некоторых неслучайных, фундаментальных предрассудков, определяющих и исходную ситуацию толкования). Это отвоевывание принимает форму полемики с традицией, имеющей, как неоднократно убедительно показывал А. Г. Черняков, не просто иллюстративную, но сущностную задачу и составляющую внутренний имманентный смысл по существу всех понятий, вводимых в БВ.³⁰ Решающий и ключевой предрассудок, против которого борется Хайдеггер — истолкование бытия *Dasein* по образцу внутримирного наличного, являющееся забвением его онтологической и герменевтической уникальности. Мы узнаем редуцируемое Гуссерлем смешение переживания с объективностью, данной по мере переживания, но, конечно, говоря языком А. Г. Чернякова, лишь в форме отрицательной аналогии.³¹

Как обстоит дело с онтологическим обоснованием этого смешения у Хайдеггера? Онтологическим источником здесь является феномен падения (*Verfallen*) *Dasein* в озаботивший мир, падения, в котором *Dasein* понимает себя всецело из тех вещей, с которыми оно имеет дело в своих по-

27 Ср.: SZ. S. 21–22; 44; БВ. С. 21–22; 44.

28 Ibid. S. 44.

29 Ibid. S. 219.

30 Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 266.

31 Там же. С. 266.

вседневных заботах и подвергается тем самым онтологическому искушению понять свое бытие по образцу внутримирного наличного.³² В эту ловушку, говорит Хайдеггер, и попадает вся метафизически-онтологическая традиция от Платона до Гуссерля (об этом немного ниже).

Само понятие падения и, главным образом, вытекающее из него понятие *das Man*, конечно, имеет глубокий деструктивный смысл и направлено явным образом против восходящей к Декарту новоевропейской метафизики субъективности (подлинным завершителем которой для Хайдеггера и оказывается Гуссерль). Акцент на озабочившемся растворении среди вещей, в котором стирается индивидуальность и субъективность заботящегося и в котором некто сам есть то, что он делает и чем он озабочен, в качестве первичной формы опыта призван продемонстрировать вторичность противопоставления Я как самосознания и субъективности миру объектов.³³ В любом случае, вектор движения экзистенциальной аналитики обратен вектору падения как основного (по характеристике Хайдеггера) движения фактической жизни,³⁴ и здесь главные герменевтические усилия снова оказываются не усилиями по созданию некоего нового предмета понимания, но усилиями по устранению старых как само бытие-в-мире препятствий на пути к тематизации не менее старого предмета. Герменевтика, подобно гуссерлевской редукции, противостоит естественной склонности *Dasein* (субъективности) к самонатурализации и является процедурой денатурализации, удивительным образом восстанавливающей его подлинную природу. И снова определяющим для этого вектора является различие (или устранение смешения) совершенно уникального сущего — *Dasein* — и внутримирного сущего. То, что различие падения (неподлинного бытия) и подлинного бытия структурно соответствуют гуссерлевскому различению естественной и трансцендентальной установок сознания, убедительно показал Е. В. Борисов в статье «Феноменологический метод М. Хайдеггера».³⁵ Любопытно, что подлинное бытие *Dasein* отнюдь не предполагает, во всяком случае с необходимостью, герменевтической или же экзистенциально-онтологической прозрачности структур соб-

32 SZ. S. 175–180; БВ. С. 175–180.

33 Ср. Ibid. S. 126.

34 Prolegomena. S. 376; Прологомены. С. 287.

35 Борисов Е. В. Феноменологический метод М. Хайдеггера // *Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени* / пер. Е. В. Борисова. Томск, 1998. С. 364–371.

ственного бытия для Dasein, что, впрочем, является отдельной темой, которую здесь не место развивать.

Наконец, если мы рассмотрим различие между Dasein и всем прочим сущим в плане его соответствия различию переживания как чего-то полностью абсолютно данного и сущего здесь в противоположность односторонней данности вещей и в плане его значимости для процедуры вхождения в герменевтический круг, то мы также можем увидеть примечательные отрицательные аналогии. Я напомним ключевую, с точки зрения А. Г. Чернякова, отрицательную аналогию: Dasein — не субъект.³⁶ Почему? Потому что, как разъяснял А. Г. Черняков, Dasein не есть единое во многом, быть каковым принадлежит к способу бытия субъекта как подлежащего (буквально) многообразных предикаций.³⁷ Однако эту отрицательную аналогию я бы как раз расширил и на Гуссерля, противопоставляющего переживание единству предметности, усматриваемому лишь в синтезе, то есть как единое во многом, причем в потенциально бесконечно многом. По своему исходному смыслу субъект — это просто подлежащее, *hupokeimenon*, т. е. любая вещь в той мере, в какой мы отличаем ее от ее свойств, т. е. опознаем ее опять-таки как единое во многом. Со своей стороны, Dasein, как стремится продемонстрировать Хайдеггер, никогда не существует таким способом, и не относится к своим способностям бытия как неким наличным предикатам (свойствам) или же акциденциям. Dasein не есть точка, пребывающая тождественной в потоке жизни, но собственный проект (собственное еще-не, и потому не свойство), абсолютная подвижность, возможность, за которую только оно несет ответственность. Самая радикальная и глубокая возможность фактической жизни, по Хайдеггеру, — известить себя самое о смысле собственного бытия и его структурах и тем самым беспредпосылочно войти в герменевтический круг.³⁸

Из вышесказанного, по-видимому, должно следовать, что тезис, будто хайдеггеровская экспликация герменевтического круга в БВ и постановка на место дескрипции герменевтики знаменует собой радикальный отказ от феноменологической дескрипции и принципа беспредпосылочности в смысле Гуссерля, не является достаточно обоснованным и не подтверждается сопоставлением того, как реально разворачивается феноменологическое исследование у Гуссерля и Хайдеггера.

36 Черняков А. Г. *Онтология времени*. С. 286–287.

37 Ср.: Там же. С. 306.

38 Ср.: SZ, S. 37; БВ. С. 37.

Почему все же аналогия между гуссерлевским и хайдеггеровским проектами так остается лишь отрицательной? Ответ на этот вопрос содержится в «Прологоменах к истории понятия времени» — единственной работе Хайдеггера, в которой мы можем найти развернутую критику гуссерлевского проекта.

Главная претензия Хайдеггера к Гуссерлю заключается, как известно, в том, что Гуссерль ориентируется, в конечном счете, при разработке феноменологии на традиционную идею абсолютной науки и субъективности как «места» достоверности, не ставя саму эту идею под вопрос, и тем самым некритически заимствует традиционную предпосылку без того, чтобы соотнести ее с самими феноменами.³⁹ Характерно, что Хайдеггер в этом контексте упрекает Гуссерля в том, что он не следует собственному принципу беспредпосылочности теоретико-познавательных исследований и определяет вещи не из них самих, но в свете заранее принятых традиционных предрассудков. Сознание, в частности, указывает Хайдеггер, рассматривается Гуссерлем лишь в аспекте вопроса, может ли оно и как может быть предметом абсолютной науки, но не в аспекте его бытия. Упрек, который Хайдеггер адресует Канту,⁴⁰ продвинувшемуся на пути исследования феномена темпоральности, но не сумевшему использовать это достижение в силу догматического заимствования им позиции Декарта, в «Прологоменах к истории понятия времени» предъявляется Гуссерлю. Феноменология Гуссерля оказывается для Хайдеггера лишь вершиной новоевропейской, картезианской в своей основе, метафизики субъективности. Этим еще раз подтверждается тот тезис, что беспредпосылочность и принцип герменевтического круга, дескрипция и интерпретация у Хайдеггера не противостоят друг другу.

В герменевтическом аспекте, т. е. в способе, каким осуществляется вхождение в герменевтический круг, основное различие между Хайдеггером и Гуссерлем состоит в том, что Хайдеггер акцентирует полемику с традицией в качестве внутреннего момента как чисто деструктивных, так и позитивных описаний «Бытия и времени», что у Гуссерля совершенно не имеет места. Конечно, Гуссерль обращается к традиции, но совершенно иначе. У Хайдеггера простое устранение предрассудков заменяется их имманентной (т. е. не внешней, по крайней мере, по своему назначению) критикой, критикой, которая выдает традиционным

39 Prolegomena. S. 147; Прологомены. С. 115.

40 SZ. S. 24; БВ. С. 24.

онтологическим понятиям свидетельство о рождении. Это означает, что устранение даже осознанных фундаментальных предрассудков не может быть полным, ибо, даже оказываясь в подвешенном состоянии, они все еще направляют исследование. Они подобны чем-то витгенштейновской лестнице, которая отбрасывается лишь после того, как по ней поднялись, но которая менее всего является чисто случайным, просто подвернувшимся под руку средством для подъема. Но это не означает, что Хайдеггер становится на точку зрения гегелевского абсолютного знания, где многообразие конечных горизонтов снимается в некоей абсолютной тотальности. Если уж Хайдеггер и становится на некую абсолютную точку зрения, то эта не точка зрения конца истории, но, в определенном смысле, точка зрения начала, коль скоро традиционным понятиям должно быть выдано свидетельство о рождении и коль скоро фундаментальная онтология оказывается одновременно фундаментальной герменевтикой.

А В Т О Р

БЕЛОУСОВ Михаил Алексеевич — кандидат философских наук, сотрудник Центра феноменологической философии РГГУ.

BELOUSOV Mikhail — candidate of philosophical sciences, research worker of the Centre for Phenomenology of the Russian State University for the Humanities.

E-mail: mishabelous@gmail.com