



## СТАНОВЛЕНИЕ ТЕОРИИ СМЫСЛА С ПОЗИЦИЙ ФЕНОМЕНОЛОГО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ВЕРСИИ В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

© И. В. Михель

Михель Ирина Владимировна  
кандидат философских наук  
доцент кафедры философии  
Саратовский  
государственный технический  
университет

*В статье рассматривается становление теории смысла с позиции двух основных версий философии культуры XX века – феноменологической и герменевтической. Проблематика смысла выявляется в контексте интерсубъективизма, т.е. коммуникации между Я и Другим. Показан вклад в развитие интерсубъективистской теории смысла четырех наиболее видных мыслителей – Гуссерля, Хайдеггера, Гадамера и Бахтина.*

**Ключевые слова:** смысл, теория смысла, феноменология, герменевтика, интерсубъективизм, Я, Другой, философия культуры.

История человеческого мышления знает немало вопросов, к которым она обращается с самым пристальным вниманием. Как представляется, большинство этих вопросов по существу выражают одну и ту же проблему – проблему смысла. Человечество на всем обозримом отрезке своего существования раз за разом спрашивает о смысле бытия – бытия вещей и собственного существования. Смысл как предмет вопрошания существенно «задевает» человека, оставаясь, однако, чем-то таким, что неизменно ускользает от окончательного понимания.

В повседневном употреблении слово «смысл», как правило, сопровождается обязательным для него дополнением. Принято говорить о смысле некоего конкретного бытия – реального или идеального. Тем не менее, ничто не мешает спросить и о смысле как таковом, смысле самом по себе. Понятие «смысл»

Становление теории смысла с позиций феноменолого-герменевтической версии...

является многозначным<sup>1</sup>. Разговорная речь, которой мы пользуемся в обыходе, предполагает употребление этого слова, по меньшей мере, в двояком плане. В широком значении, о «смысле» говорят как о «безусловном значении» чего-либо или о «цели» как «предназначении». Так, например, вопрос о смысле той или иной вещи будет вопросом о ее цели в структуре сущего, либо о ее предназначении в человеческой жизни. В узком значении, о «смысле» судят как о «ценности» или «значимости» чего-либо, или даже о «стоимости» конкретного элемента сущего. В этом случае вопрос о «смысле» адресуется вещам, в ценности которых мы сомневаемся или можем усомниться.

В данном исследовании мы хотим рассмотреть становление теории смысла с позиции двух основных, на наш взгляд, идейных версий философии культуры XX века, для которых проблематика смысла нашла свое выражение на путях перехода к *интерсубъективизму*, т.е. природа смысла стала проясняться в перспективе коммуникации между Я и Другим. Для нас это, прежде всего, феноменологическая и герменевтическая разновидности философии культуры.

Вопрос о смысле в феноменологической версии философии культуры – один из самых запутанных, поскольку сама категория «смысл» является для феноменологии, прежде всего, краеугольным камнем в области теории сознания и гносеологии. Гуссерль прибегает к категории «смысл» («значение», «цель»), разрабатывая учение о феноменологии как строгой и беспредпосылочной философской науке, свободной от посягательства разного рода натурализма и психологизма. Такой философской науке он ставит задание, характерное для всей античной и средневековой философии, но потерявшее свое значение в его эпоху, – «вскрыть единый смысл и единую интимную идею за всем многообразием проявлений порывов творческого духа в его полном и действительном самоосуществлении»<sup>2</sup>.

Переходя в дальнейшем от платонически ориентированного варианта феноменологии к трансцендентализму<sup>3</sup>, Гуссерль сосредоточивает все свое внимание на изучении чистой структуры сознания. Его усилия на поприще разработки модели сознания приводят его к выделению следующих характеристик данного предмета: 1) интенциональность, 2) поток переживаний (актуальных и потенциальных), 3) бытийственность. При этом бытийственность чистого сознания мыслится Гуссерлем как фундаментальное условие конституции сознания и форма его внутреннего опыта, или временной поток, в котором течет само сознание. Это время сознания и составляет то последнее единство, которое служит у Гуссерля условием подлинного и очевидного восприятия всякого бытия – реального идеального<sup>4</sup>. Указав на

<sup>1</sup> Михель И. В. Смысл как содержание культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Саратов, 1995.

<sup>2</sup> Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914. С. 7.

<sup>3</sup> Об эволюции философского учения Гуссерля см.: Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968.

<sup>4</sup> Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994.

время как на последнее основание всякой формы опыта сознания — эмпирической ли, созерцательной ли, — Гуссерль привел свою феноменологию к тому, от чего стремился уйти, — к историзму.

Здесь важно подчеркнуть следующее. Историзировав бытие сознания, Гуссерль с неизбежностью приходит к размышлению об intersубъективности и такому интегральному аналогу интенционального предмета intersубъективности, как «жизненный мир». Еще в период разработки феноменологии как строгой философской науки Гуссерль отмечал, что математическое естествознание не замечает вопроса о смысле и даже не стремится хоть как-то исследовать его, аналогично ведут себя и науки о духе, взявшие себе на вооружение методы наук о природе. «Если б только теоретические неясности относительно смысла исследованных науками о природе и духе “действительности” тревожила наш покой, — пишет он, — но ведь нет: мы терпим крайнюю нужду, которая распространилась на всю нашу жизнь»<sup>5</sup>.

Позже, вновь рассуждая о кризисе европейских наук, не замечающих человека с его вопрошаниями о смысле, Гуссерль отождествляет кризис наук с кризисом самого европейского человечества, европейской культуры. «Она (наука. — И. М.) в принципе исключает вопросы, наиболее животрепещущие для человека, брошенного на произвол судьбы в наше злосчастное время судьбоносных преобразований, а именно вопросы о смысле и бессмысленности всего человеческого существования»<sup>6</sup>. Согласно Гуссерлю, этот кризис наук возникает, например, из-за позитивистской редукции идеи науки лишь к науке о фактах. Такие науки ничего не говорят человеку о смысле его бытия и самой действительности. И даже сама история научает человечество тому, что все преходяще. «Но может ли мир и человеческое существование обладать истинным смыслом в этом мире фактичности?» — спрашивает Гуссерль<sup>7</sup>.

По его мнению, тогда, когда европейские науки утратили вкус к созерцательности, (а случилось это впервые при Галилее), они превратились в предприятие по техническому овладению действительности и изменили само бытие Европы, родившейся из теоретической установки сознания греков. Эта установка — постижение действительности на основе философии и науки, «жизнь созерцательная» — образует прафеномен духовной Европы. «Вся история европейской культуры представляет собой разворачивающуюся во времени энтелехию открытых в Греции идеи и принципа: в духовном смысле Европа есть энтелехия идеи философии как науки»<sup>8</sup>, а духовный телос европейского человечества, его цель как предмет и предел стремлений, заключающий в себе самостоятельный телос каждой отдельной нации и отдельной личности, имеет характер бесконеч-

<sup>5</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. Кн. 1. С. 51.

<sup>6</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 138.

<sup>7</sup> Там же С. 139.

<sup>8</sup> Кнабе Г. С. Понятие энтелехии и история культуры // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 65.

ности? он представляет собой бесконечную идею, к которой стремится тающийся в глубине общий им всем дух становления.

Чтобы преодолеть кризис бытия, кризис бессмысленности, по Гуссерлю, европейцам надо поверить в разум, т. е. повернуть науки от исчисления действительности и конструирования ее по своему усмотрению к пониманию. «Жизненный мир» Гуссерля и оказывается тем преданным и дорефлексивным целым, которое служит горизонтом для понимания как всей действительности, так и отдельных человеческих действий, целей и интересов. Этот жизненный мир (читай «мир культуры»!) имеет телеологическую структуру, поскольку все его элементы соотношены с целеполагающей деятельностью человека, а также является историчным в том плане, что естествознание, ввиду отсутствия у него интуиции историзма, не может подступиться к этому миру. Жизненный мир выступает для трансцендентального Я пространством, удостоверяющим существование и опыт Другого, и одновременно горизонтом, определяющим все возможности действия субъективности. Таким образом, жизненный мир открывается как сфера смыслов, конституируемых актами коммуникации между Я и Другим. Теория смысла усилиями Гуссерля совершает первый решающий шаг к intersубъективистской трактовке смысла, но останавливается на трансцендентально-феноменологическом варианте его истолкования. Смысл у Гуссерля выступает продуктом коммуникации трансцендентального Я и Другого.

Гуссерлева феноменология серьезно повлияла на М. Хайдеггера, который преобразовал ее в фундаментальную онтологию, а позже — в философскую герменевтику. Проблематика смысла у Хайдеггера представлена как именно такая проблематика, которой занят человек в своем бытии. В самом человеке Хайдеггер видит, прежде всего, особый род сущего, занятый вопрошаниями о смысле своего существования и о смысле бытия в целом. Отличие своей философии от учения Гуссерля Хайдеггер обнаруживает в том, что «человеческое бытие вообще понимается как Dasein и притом в выразительном различии к определению человека как субъективности и трансцендентальному Я-сознанию»<sup>9</sup>. Следовательно, Хайдеггер преодолевает гуссерлевский трансцендентализм на путях intersубъективизма так же, как Ницше, в свое время, кантовский, но на путях субъективизма.

В своих размышлениях о человеке в связи с вопросом о смысле бытия Хайдеггер вырабатывает представление о человеке как вечно осуществляющемся и сотканном из различных возможностей существе, или «моществовании». Вопрос о смысле человек ставит посредством той разновидности «моществования», которая называется «пониманием». При этом моществование для Хайдеггера есть «осуществление некоторой возможности» человеком, и, следовательно, понимание есть «осуществление, которое набрасывается «в направлении некоторой значимости». И тогда «смысл есть то, в чем пребывает понятость чего-либо. То, что доступно членораз-

<sup>9</sup> Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. Философско-литературный журнал. 1992. № 3. С. 87.

дельному выражению в понимающем раскрытии, мы называем смыслом. Понятие смысла обнимает формальный костяк того, что необходимо принадлежит членораздельному выражению в понимающем истолковании. Смысл есть "в направлении чего" наброска, каковое структурировано посредством преднамерения-предусмотрительности и предвосхищения-предухватывания и из какового нечто становится понятным как нечто»<sup>10</sup>. Далее Хайдеггер пишет: «Смысл есть экзистенциал здесь бытия, а не свойство, которое прилепилось к сущему, лежит "за" ним или же пребывает где-то как ничья земля. Только здесьбытие "имеет" смысл, коль скоро раскрытость здесьбытия в мире и заполнима обнаружимым в ней сущим. Только здесьбытие может поэтому быть о-смысленным или бес-смысленным. Это значит: его собственное бытие и сущее, раскрываемое вместе с ним, могут быть усвоены в уразумении или же остаться недоступными уразумению»<sup>11</sup>.

Подобная интерпретация смысла, которую Хайдеггер называет «онтологически-экзистенциальной», предполагает считать все сущее, способ бытия которого не сообразен с мерой здесьбытия, «несмысленным». При этом «несмысленное» не означает какого-либо оценивания, но выражает некоторую онтологическую детерминацию<sup>12</sup>. Такой подход позволяет Хайдеггеру увидеть новый горизонт проблем, которых не могла выявить ни объективистская, ни субъективистская традиция. Например, считать «несмысленным» и не обладающим смыслом сущее, отделенное от человека, для Хайдеггера не означает утверждать, что только некоторая деятельность человека способна наделять смыслом действительность. Здесь Хайдеггер имеет в виду, что бытие человека – исторично, и тот способ существования, который сейчас оказывается доминирующим, влияет на определенное видение и понимание смыслового образа мира, который является еще недоступным или стал уже недоступным для другого способа существования человека. Например, мир можно понимать как некое всеобъемлющее хранилище сырьевых ресурсов, а можно – как плод божественного волеизъявления, а еще можно понимать его так, как видели его древние греки, в качестве живого космоса, и тогда любая вещь, любое событие и жизненная норма будут иметь в этом мире определенную значимость, цель и смысл. Леса, моря, горы и небо для эллина будут всякий раз таинственной природой, то скрывающей свою тайну, то обнажающей ее, для средневекового христианина они будут свидетельством могущества божия и его великого замысла, а для новоевропейского человека – источником разного рода ископаемых и пространством для осуществления своих честолюбивых замыслов. Все это, с точки зрения Хайдеггера, говорит, что осмысленность или бессмысленность сущего определяется тем основополагающим способом существования человека в мире, который сейчас господствует.

<sup>10</sup> Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 13.

<sup>11</sup> Там же. С. 13.

<sup>12</sup> Там же.

Скажем, если мы сегодня сталкиваемся с какими-то социальными проблемами, то приходится констатировать, что они возникают от известного несовершенства общественного устройства и т. п., однако редко кому приходит в голову видеть в этом замысел божий или – еще реже – влияние демонических сил. А там, где имеет место как раз такое объяснение, все понимают, что у объясняющего происходит какой-то мировоззренческий сдвиг, и его горизонт понимания действительно изменяется за счет наполнения другими смыслами, присущими другим эпохам.

Хайдеггер ставит проблему «обладания смыслом и утраты его». Когда вещи, события, нормы поведения имеют смысл? А когда они его утрачивают? Данные вопросы, по Хайдеггеру, возникают тогда, когда случаются разрывы в человеческом опыте артикуляции мира. Действительно, многие вещи и события сегодня теряют свой смысл буквально на глазах, а некоторые обретают его вновь. Утрата вещь своего смысла и связанного с ним статуса в культуре связана с такими изменениями мира, когда образуется разорванность между «старым» и «новым» миром. Мир меняет свое обличье именно как целое, как горизонт, освещающий ожидания и восприятия, деятельность людей и способы коммуникации между ними. И тогда мир оказывается, прежде всего, не объектом или местопребыванием вещей, а смысловой целостностью, внутри которой вещи и любые духовные содержания становятся носителями смыслов и в таком виде – принадлежностью человеческого бытия. Будучи носителями смыслов, как отблески смыслового целого мира, вещи детерминируют жизнь людей и, вместе с тем, получают статус реальности. «Все временные и пространственные дали сжимаются», – говорит Хайдеггер<sup>13</sup>. Это случилось оттого, что фундаментальные смыслы бытия оказались потрясены, горизонт мира колоссально раздвинулся и человечество вышло к новым перспективам осмысления реальности.

Как и Гуссерль, Хайдеггер ставит вопрос о необходимости увидеть то, что недоступно вниманию точного естествознания и инженерной деятельности, – жизненный мир или бытие в его языковом доме, которое является таким близким человеку, что тот давно перестал его замечать. Вернуться к ближайшему – значит восстановить изначальный смысл всего существующего и тем самым восстановить себя в качестве человека как существа, вопрошающего о смысле, и спастись от опасности превращения в придаток технической цивилизации.

Итак, горизонт смыслового целого мира позволяет, по Хайдеггеру, видеть в вещах и событиях тот или иной смысл, и этот смысл будет меняться сообразно с изменением самого смыслового горизонта мира. Поскольку же вся история европейского человечества представляет собой историю забвения бытия, то, соответственно, эта история есть также постоянное забвение неких изначальных смыслов и одновременно историческое освоение новых.

<sup>13</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 316.

Сравнивая Хайдеггера с Гуссерлем, может показаться, что у первого отсутствует попытка решения вопроса о смысле посредством интерсубъективизма, поскольку у Хайдеггера тема Другого нигде явно не обозначена и его субъект обречен на онтологическое одиночество в своих опытах осмысления действительности. Тем не менее и у Хайдеггера Другой присутствует, хотя и скрыто. Его присутствие становится более зримым, когда Хайдеггер осуществляет свой знаменитый поворот к языку и, истолковывая человеческое бытие в мире как понимание, придает пониманию онтологический статус. Способом развертывания понимания у Хайдеггера является «пред-понимание», составляющее основу и источник всех очевидностей сознания и самосознания, некий непреодолимый горизонт познания. Предпонимание структурируется посредством «предмнения», «предвосхищения», «предвидения» и имеет своей исходной стихией язык. Ясно теперь, что всякий акт осмысления действительности, выполняемый субъектом, согласно Хайдеггеру, вырабатывается на почве предпонимания, которое и оказывается неким незримым Другим. В теорию смысла Хайдеггер вводит темы понимания, предпонимания и языка, представляя сам смысл как плод диалога человека и языка.

Один из крупнейших представителей герменевтической философии XX века Г.-Г. Гадамер разрабатывает теорию смысла на фундаменте хайдеггеровского учения о предпонимании. В качестве основного элемента структуры предпонимания Гадамер выделяет «пред-рассудок», т. е. дорефлективное содержание сознания. Предрассудок, по Гадамеру, не следует смешивать с предрассудками в обычном смысле слова. Предрассудки лежат в основе исходных схем человеческого опыта и задаются традицией, имеющей языковую природу. Поэтому всякий акт осмысления, всякое понимание обуславливается предрассудками, и смысл, который вырабатывается в отношении некоторого текста, некоторого сущего, всегда вырабатывается на фоне непреодолимого горизонта предрассудков. Гадамер пишет: «Кто хочет понять текст, занят набрасыванием: как только в тексте появляется первый проблеск смысла, толкователь про-брасывает себе, про-ицирует смысл целого. А проблеск смысла в свою очередь появляется лишь благодаря тому, что текст читают с известными ожиданиями, в направлении того или иного смысла. И понимание того, что "стоит" на бумаге, заключается, собственно говоря, в том, чтобы разрабатывать такую предварительную проекцию смысла, которая, впрочем, постоянно пересматривается в зависимости от того, что получается при дальнейшем вникании в смысл»<sup>14</sup>. Таким образом, осмысление действительности происходит всегда с известными ожиданиями, и тогда проявляющийся смысл целого, предназначение целого, представляет собой ту или иную вариацию осуществления этих ожиданий. Природа же этих ожиданий обуславливается характером доминирующих языковых стереотипов.

Наиболее зримо интерсубъективистский подход в отношении проблемы смысла проявляется также у М. М. Бахтина, который подчеркивает

<sup>14</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1979. С. 190.

особую связь смысла с конкретными актами речи, с диалогом коммуницирующих субъектов. «Смысл всегда отвечает на некоторые вопросы. То, что ни на что не отвечает, представляется нам бессмысленным, изъятым из диалога. Смысл потенциально бесконечен, но актуализироваться он может, лишь соприкоснувшись с другим (чужим) смыслом, хотя бы с вопросом во внутренней речи понимающего»<sup>15</sup>. Что же касается «значения», то оно представляет собой, по Бахтину, продукт абстрагирования, изъятия «смысла» из диалога, оно снова превращается в «смысл» всякий раз, когда актуализируется в диалоге. Здесь важно отметить, что для философской герменевтики принципиальным оказывается понятие диалога (Бахтин) или разговора (Гадамер). «Разговор — это не два протекающих рядом друг с другом монолога, — говорит Гадамер. — В разговоре возделывается общее поле говоримого»<sup>16</sup>. Речь же, которая «развертывается в стихии диалога»<sup>17</sup>, представляет собой животворящую силу, которая не устанавливает смысл, а перманентно осуществляет его. Поэтому смысл в герменевтике — это не сотворенное, а творимое, или, точнее, пересотворяемое, то, что представляет существенное содержание диалога между Я и Другим. Смысл непрерывно меняется в меняющихся контекстах, а они суть мировая история.

В итоге мы видим, что как для феноменологии, так и для герменевтики проблема смысла неизменно присутствует в сфере их теоретических интересов. Систематическое освоение этой проблематики сопоставимо с целенаправленным формированием синтетической теории смысла средствами философии культуры. Содержательно эксплицируя эту теорию, философия культуры стоит на позициях интерсубъективизма, рассматривая проблему смысла в плане культурной коммуникации между Я и Другим.

## Formation of the sense's theory from the points of phenomenological and hermeneutical model of the philosophy of culture

I. Mikhel

*The formation of the sense's theory from the points of two main models of the XX century philosophy of culture, the phenomenological and hermeneutical, is considered in the article. The problematic of sense is represented in the context of intersubjectivism, i.e. the communication between the Self and the Other. The impact into the development of intersubjectivist theory of sense by four main prominent intellectuals: Husserl, Heidegger, Gadamer and Bakhtin, is showed.*

**Key words:** sense, sense's theory, phenomenology, hermeneutics, intersubjectivism, Self, Other, philosophy of culture.

<sup>15</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 350.

<sup>16</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С.48.

<sup>17</sup> Там же. С.59.