

УДК 1 (091)

## М. Хайдеггер. Метод герменевтического анализа текста

**А.В. Источникова**

*Гуманитарный факультет МГТУ, кафедра философии*

**Аннотация.** В статье автор рассматривает хайдеггеровскую интерпретацию текстов на примере произведений "Бытие и Время", "Кант и проблема метафизики" и "О сущности истины". В процессе анализа философских произведений М. Хайдеггера автор раскрывает смысл понятия метафизики и связанных с этим понятием категорий "Dasein" и сущее.

**Abstract.** The author considers Heidegger's interpretation of works "Being and time", "Kant and the problem of metaphysics" and "About essence of truth". Analyzing philosophical works of Heidegger the author has revealed the concept "metaphysics" and categories of "Dasein" and "existing".

**Ключевые слова:** "Бытие-вот", герменевтика, интенциональность, метафизика, "предвосхищение", "предусмотрение", "самопонимание", трансценденция, экзистенция

**Key words:** "Dasein", hermeneutics, intentionality, metaphysics, "anticipation", "foreseeing", "self-comprehension", transcendence, existentiality

### 1. Введение

Вопрос, как относиться к наследию Хайдеггера, весьма непросто. Положения его философии отличаются от тех, что даны Гадамером, Херрманном, Рикером и даже Деррида. При ответе на вопрос как действовать – "по идее" или "по ситуации" М. Хайдеггер отвечает, что стратегические установки могут оказаться неверными, поэтому должностное поведение человека рассматривается немецким мыслителем не иначе как через призму "волевой решимости". Для дальнейшего прояснения ситуации Хайдеггер поднимает вопрос о поиске бытия. "Нехватка реальности" ощущалась после Канта – и поэтому в философии и произошел возврат к онтологическому вопросу, вопросу о смысле Бытия. Философия (метафизика) – это вопрошание о Бытии, в котором "мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос". М. Хайдеггер в работе о И. Канте писал, что "метафизика есть не нечто "созданное" человеком в системах и учениях, но что понимание бытия, его проект (набросок) и его различие совершаются в "бытии-Вот" как таковом. Метафизика есть базовое событие при вторжении в сущее, которое свершается с некоторой, фактической экзистенцией человека вообще" (Хайдеггер, 1997).

### 2. От интерпретации к трансценденции М. Хайдеггера

Пытаясь интерпретировать понятие метафизики, немецкий мыслитель исследовал ее прежние формы, прослеживал историю ее развития и изменений. Греческое слово "та мета та фюсика" сложилось со временем в одно слово, потеряв часть своих элементов, и стало выражать переход от одной вещи к другой, точнее, переход от физики к сущему как таковому. Этот переход был сделан Аристотелем в его "первой философии". Также Хайдеггер выделил двойное значение приставки "мета". Первое значение носит теологический характер, оно свидетельствует о наличии априорного познания, то есть познания того, что лежит за пределами опыта.

Второе значение приставки направляет, нацеливает нас на обнаружение такого мира, который нельзя потрогать, попробовать. Этот мир есть мир категорий, понятий, мир идеальных образов и схем, которые конструируются, формируются человеком в процессе его познавательной деятельности.

Прослеживая процесс изменения содержания и интерпретации слова "метафизика", Хайдеггер одновременно критикует ее формы, выражающие культуру западной Европы. Хайдеггер утверждает, что рефлексивность европейской метафизики отразилась на основе европейской культуры. Метафизическое вопрошание, по Хайдеггеру, вовлекает в себя и вопрошающее человеческое бытие, так что спрашивающий, в качестве спрашивающего, сам попадает под вопрос. Такое вопрошание находится вне рамок отношений субъекта. Например, говоря о дуализме Декарта, Хайдеггер отмечает, что здесь мы имеем дело с научно-критической концепцией, поскольку само присутствие "я" вовсе не ставится под вопрос. "Начиная с Декарта, познаваемость всего сущего выражается в том обстоятельстве, что оно может быть представлено объективно, т.е. познаваемость заключается в объективировании бытия" (Хайдеггер, 1989).

Сам Хайдеггер наполняет Dasein иным смыслом и содержанием. Dasein является центральным понятием хайдеггеровской программы. Оно одно призвано собрать воедино все сущностные установки

человека в мире, но так, чтобы стала очевидной незыблемость бытийного основоположения Dasein, его помещенность в Бытии. "Но Бытие «есть» только в понимании сущего, которому его бытие принадлежит как понимание Бытия" (Heidegger, 1947). С точки зрения этого сущего, то есть меня самого, понимание есть сущностная бытийная возможность: быть понимающим собственное самобытие, возможность, которая в акте понимания (откровении) реализуется, раскрывая экзистенциальную природу Dasein, набрасывающего эту возможность на собственное пребывание в мире. Dasein и определяется "как сущее всегда из возможности, которая есть оно само и в своем бытии каким-то образом понимает. Это – формальный смысл экзистенциального установления Dasein" (Heidegger, 1947).

М. Хайдеггер использует термин Dasein, желая показать, каково то неподлинное бытие, в котором пребываем мы, захваченные внутримировыми отношениями, потерянные в повседневности для самих себя. Тут всегда предстает уже результат осознания самим Dasein этого неподлинного бытия, в котором оно сперва и находит себя, оторванного от своего бытийного основоположения, а затем подтверждает единственность места в Бытии, преодолевает "болезнь", кажущуюся "здоровьем".

Фактически понятие Dasein оказывается шире данного выше определения, прежде всего исходя из принципа целостности его онтологической структуры. Самый принцип предполагает здесь одновременно и корректировку на отыскание такой целостности. В полном смысле определение должно включать в себя: во-первых, бытие Dasein в его неподлинном виде, во внутримировом пространстве безличных отношений (говорит-ся, делает-ся: анонимная структура Man), во-вторых, Dasein в его определившемся качестве самобытия, и, наконец, в-третьих, сам призыв к самобытности, показывающий ему (Dasein'y) путь в плане самоосуществления себя как личности. Принцип целостности структуры Dasein зиждется на единстве вообще-Бытия и представим в различных модусах лишь в проекции на это единство. Это и имеет то непреходящее значение, что понимание-откровение рассматривается в "Бытии и времени" не как что-то чрезвычайное и редкое, но как необходимое и даже неизбежное событие, или иначе, особое качество, которое принимает Бытие, чтобы проступил его смысл.

Само Dasein понимает как раз то, что оно и мир есть неразрывное целое, что оно само в этот мир брошено так, что вдруг оказывается застигнутым врасплох неведомыми прежде привязанностями ко всему тому, что делается и говорится вокруг него (как бы ради него одного), выспрашивая лишь благосклонного притяжения или же неприятия; понимает Dasein и то, что мир открыт единственно для него одного, и что другие люди только встречаются в этом мире, но именно как Другие.

Таким образом, Бытие и мир различаются Хайдеггером как относящиеся к пространству мышления (бытия) и человеческой экзистенции (мир: бытие-в-мире как синоним присутствия). Вопрос о Ничто, восходящий к парменидовскому небытию, которого нет, и к платоновской диалектике бытия и небытия в диалоге "Софист", призван деконструировать метафизическое понятие бытия. Сам вопрос "почему вообще есть сущее, а не, наоборот, Ничто?" (Хайдеггер, 2002) не может быть поставлен ни в платоновской метафизике, ни в более поздней истории метафизики без того, чтобы он не был одновременно в своей противоречивости двигателем и способом развертывания метафизического мышления. Хайдеггер же ставит этот вопрос в связи с трансцендирующей экзистенцией субъекта. В рамках метафизического мышления само бытие служит основанием мысли "...никакое мышление не создает себе стихию, в которой оно движется" (Хайдеггер, 2002), одновременно строящим эту мысль и находящимся в качестве основного принципа ее развертывания за ее пределами (примером этого диалектического противоречия может служить логика развертывания пяти родов "Софиста").

### 3. Герменевтический анализ "критики" И. Канта М. Хайдеггером

Исходящий из кантовского понимания свободы, М. Хайдеггер усматривает, во-первых, в открытиях, совершенных И. Кантом в процессе создания "первой" критики ("Критика чистого разума"), действительный поступок человека, которому открылось, пусть в рациональном аспекте, но зато на бытийном основании конечного мышления и созерцания, его особое положение трансцендентального субъекта. Во-вторых, как это справедливо отмечено П.П. Гайденко, М. Хайдеггер "стремится преодолеть также и характерное для И. Канта разделение разума на теоретический и практический" (Гайденко, 1974), он придает акту познания характер поступка (как, впрочем, и М.М. Бахтин).

Во второй критике – "Критике практического разума" – автор ищет всеобъемлющее основание как для теоретического, так и для практического разума и, естественно, находит его в понятии свободы. А последнее, как понимает это И. Кант, "поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет ключевой, замковый камень всего здания системы чистого, даже спекулятивного разума, и все другие понятия (о Боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присоединяются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность..." (Кант, 1994).

Получилось, что Кант-метафизик величием совершенных им преобразований в области философских понятий и представлений затмил Канта-человека, который был призван донести до окружающих его людей то, что явилось открытием также и для него. Но в том-то и дело, что только признав за И. Кантом право отвечать в выбранном им роде деятельности понятию свободы посредством совершаемого поступка, в котором некоторое откровение преобразуется усилием воли в законченную философскую систему, мы в действительности можем признать в ней гениальную попытку разрешения вопроса о самом существовании истины, к чему, разумеется, каждый из нас стремится своим путем.

М. Хайдеггеру в работе о И. Канте представлялось необходимым, к тому же, показать, что "метафизика есть не нечто «созданное» человеком в системах и учениях, но что понимание бытия, его проект (набросок) и его различие совершаются в «бытии-Вот» (Dasein) как таковом. Метафизика есть базовое событие при вторжении в сущее, которое свершается с некоторой, фактической экзистенцией человека вообще" (Heidegger, 1929).

М. Хайдеггер утверждает, что в метафизике "свидетельствует о себе воля к пробуждению понимания (проницательности), что философствование совершается как определенная трансценденция бытия-Вот" (Heidegger, 1929). Стало быть, при попытке осмыслить прочитанное с позиции, подразумевающей целостность высказывания, получается, что трансцендентный план включается в наше понимание, так что мы и сами участвуем в этом переходе. М. Хайдеггер к тому же разъясняет, что если самый процесс чтения включает в себе понимание и истолкование, так как одно без другого не существует, то характер трансцендентного перехода имеет вообще всякий опыт прочтения философского или иного текста. Х.-Г. Гадамер писал, что "М. Хайдеггер открыл проективный характер всякого понимания и мыслил само понимание как движение трансцендирования, возвышения над сущим" (Гадамер, 1988). Можно отметить, что ведущим мотивом такого понимания всегда будет стремление к событию самовысказывания истины Бытия, простирающейся в открытости понимания "бытия-Вот" в рамках единичного высказывания, так что смысл последнего просматривается нами в аспекте трансцендентного схватывания того основополагающего единства (по Хайдеггеру, бытийного), которому этот смысл единоприроден.

Стало быть, хорошо известная в прикладной герменевтике триада, состоящая из "пред-имения", "предусмотрения" и "предвосхищения", при посредстве которых читатель вступает в отношение к некоторому тексту, чтобы открыться пониманию в предварительной направленности на имманентный высказыванию смысл, ориентирована опять же на указанное единство смысла трансцендентного порядка. Понимая текст в единстве смысловой определенности целостного высказывания, а фактически приобщаясь к единому трансцендентному для меня и для автора текста плану, я решаю подлинно герменевтическую задачу: "понимай самого себя изнутри возможностей понять целое смысла. В аспекте самопонимания реальный текст только и живет таким образом, что не только имманентное единство смысла ведет читателя, но что и читательское понимание направляется и трансцендентными ожиданиями, коренящимися в отношении к истине того, что подразумевается" (Гадамер, 1991).

В тесной связи с герменевтической задачей истолкования текстов, то есть в контексте проблемы самопонимания, М. Хайдеггером создается собственная "философия поступка". Само понятие "поступок" (Handeln, Handlung) Хайдеггер использует весьма неохотно, заменяя его философскими неологизмами, как-то: "иметь-дело-с", "общение-с" и т.п. Посвятивший свою интересную монографию интерпретации хайдеггеровского понятия "бытие-Вот" в аспекте познания и, отдельно, в аспекте "поступка-действия", К. Фр. Гетманн указывает на преднамеренное использование замен их автором в целях устранения традиционной оппозиции: активности и пассивности, практики и теории в отношении термина "поступок".

Для самого Хайдеггера план представления поступка перенесен в ту плоскость, где решимость, как фундаментальная готовность действовать, выступает в единой связке с "осмотрительностью" (Umsicht). Решимость поступать согласуется с осмотрительностью при выборе средств и при постановке ближайших целей. Этот выбор осуществляется в модусе понимания (или самопонимания). Гетманн в Хайдеггере видит продолжателя дела Канта. М. Хайдеггер движется в прагматической схеме, которую прежде всех И. Кант характеристикой человека как "цели самого себя" привлек к основоположению практической философии. Гетманн утверждает, что "М. Хайдеггер, как и И. Кант является интенционалистом, поступающим теорией" (Gethmann, 1993).

Интерпретация текста, знаменующая собой ответственный поступок прочтения, который характеризуется, как таковой, свободой выбора способов истолкования, в сущностном своем аспекте постижения смысла высказывания обнаруживает глубинную связь с осмотрительностью. Опасность увлечься внесмысловой реальностью текста, подпасть под влияние псевдоинтерпретации хорошо объясняет риск, с которым сталкивается интерпретатор (читатель вообще): риск неподлинного самопонимания. Риск – это конституирующий момент свободы, в котором сказался обязывающий фактор

решимости действовать. Гетманн понимает такую решимость, как обращенную всегда к себе самому. Тогда и "единственная функция свободы, в ее применении как выбора, – сделать возможным самоуверенность и самоопределение единичного" (Gethmann, 1993), т.е. фактически меня самого.

Переходя к содержательному представлению некоторых положений предпринятого Хайдеггером в отношении "Критики чистого разума" герменевтического анализа текста, следует обратить внимание на два принципиальных момента, составляющих, по мнению Х.-Г. Гадамера, основу и возможность всякой интерпретации. Суть первого момента сводится к тому, чтобы вне зависимости от фактической завершенности текста признавать имманентную ему смысловую целостность. Гадамер говорит об этом моменте как о позитивном предрассудке, позволяющем домысливать за автора текста ввиду будущей смысловой завершенности как идеального выражения законченного высказывания. Вторым моментом, как сам собой разумеющийся, также присутствовал на страницах хайдеггеровской работы "Кант и проблема метафизики". Краткое наименование ему – нацеленность на "общее дело". Первоочередность этого момента специально отмечается Гадамером, считающим, что "понять означает, прежде всего, понять само дело и лишь во вторую очередь – выделить и понять чужое мнение как таковое. Первым из всех герменевтических условий остается, таким образом, предпонимание, вырастающее из нашей обращенности к тому же делу. Это решает вопрос о том, что может быть осуществлено в качестве целостного смысла, а тем самым и вопрос о применении предвосхищения завершенности" (Гадамер, 1988).

Зазор, существующий между авторским понимающим высказыванием и пониманием сути вопроса интерпретатором, является отражением двух указанных условий герменевтического истолкования и служит основным мотивом при обращении к чужому слову. Все упреки П.П. Гайденок Хайдеггеру, касающиеся якобы "извращения" основоположения кантовской метафизики, вытекают, таким образом, из ее нежелания проникнуться собственно герменевтической задачей истолкования текста, чему вполне отвечает утверждение известной исследовательницы об "экзистенциалистской" интерпретации М. Хайдеггером "Критики чистого разума".

Следует заметить, что подход М. Хайдеггера, как это следует из упомянутой работы о Канте, а также из небольшой по объему, но принципиальной в плане уточнения и прояснения некоторых важных положений "Бытия и времени" статьи "О сущности основания", ограничен желанием увидеть в "Критике чистого разума" метафизику в подлинном ее значении и, соответственно, в ее авторе человека, которому открылся некий трансцендентный смысл, проступивший через понимание конечности человеческого познания. Хайдеггер утверждает, что "при разработке решающих для внутренней проблематики «Критики чистого разума» предпосылок конечность познания поставлена в центр внимания. Конечность познания основывается на конечности созерцания, то есть на принятии (на себя) чистого познания, то есть познания вообще предметности; чистое понятие основывается, таким образом, в берущем его (на себя) созерцании" (Heidegger, 1929).

Чистое созерцание в его бесконечности возможно, по И. Канту, только для Бога; для него одного созерцание выступает одновременно как творческий акт. Для конечного созерцания, ограниченного чувственностью восприятия, такое определение невозможно, зато для него имеется иная возможность, причем, единственная: возможность самопереживания. Здесь вспоминается исключительное замечание М.М. Бахтина, утверждавшего, что для творческой работы характерно переживание, направленное на продукт творчества, но никогда не на сам процесс его создания. Возможность самопереживания уже знаменует тот предел, который отграничивает конечное созерцание от божественного творческого созерцания, и одно уже это открытие поставлено И. Канту в заслугу М. Хайдеггером, говорящим, что "чистое самопереживание (Selbstaffektation) дает трансцендентальную первоструктуру конечного Само как такового. Последнее, однако, существует вовсе не таким образом, что среди прочего есть также душа, как что-то для себя, которая относит к себе и совершает самоустановку, но, как раз, это «от-себя-изнутри-к» и «назад-к-себе» и конституирует характер души как конечное Само" (Heidegger, 1929). Самопереживание и у И. Канта, и у М. Хайдеггера (вспомним также и М.М. Бахтина) рассматривается отнюдь не в психологическом ключе, а как онтологически определенное установление "бытия-Вот", и лишь поскольку оно является структурно значимым переживанием этого "Само", то есть фактически меня самого, то и выступает в качестве трансцендентального (онтологического, по М. Хайдеггеру) основания субъективности.

В "Бытии и времени" это же положение тщательно подготавливается М. Хайдеггером, считающим, что субъективность познания вообще всегда производна от понимания и, прежде всего, понимания себя как "бытия-в-мире". В статье "О сущности истины" ее автор указывает на трансцендентальный характер познания опять же из понимания, что все, что познается, сначала есть в мире, изнутри которого "бытие-Вот" совершает трансценденцию, то есть выход к основанию бытия сущего. Наконец, в работе о И. Канте М. Хайдеггер специально акцентирует внимание на первоочередности созерцания в отношении мышления у И. Канта и на роли способности воображения,

оставляющей мышлению в познании место менее значительное, чем обычно принято считать. Нарушается ли при таком толковании рационалистический принцип построения системы? Едва ли. А вот на глубину задач, стоящих перед И. Кантом в процессе создания "первой" критики, то есть на возможность озадачить себя теми же вопросами с целью их разрешения, хайдеггеровская интерпретация, думается, откликается в полной мере.

#### 4. Заключение

Замысел М. Хайдеггера в конечном итоге направлен на выявление и обоснование всеобъемлющего горизонта понимания, обнаруживаемого в открытости присутствия, "бытия-Вот". Имея в виду такую направленность изысканий М. Хайдеггера, Фон Херрман отмечает, что "горизонт бытийно-понимающей и тем самым трансцендирующей экзистенции присутствия есть тот открытый кругозор, внутри которого присутствие осуществляет свое понимание открытого, освещенного бытия". В естественном плане самораскрытия личности горизонт имеет значение предела, за которым оставлена всякая возможность самопонимания. Истина "бытия-Вот" как присутствия вся представлена в аспекте экзистенциальной открытости горизонта понимания; за ее пределами просто нет возможности движения к пониманию "самостного" начала меня как личности. Познание, которому изначально предпослана открытость присутствия, существует только в качестве "горизонтального".

Решение проблемы единства и бытийного определения "Бытия-Вот" Хайдеггером найдено на базе признания конечности всех средств и сторон мышления, приведения их всех к временности как выражению конечности, и главное – в превращении на этой основе "я мыслю" (трансцендентальной апперцепции) в "самость", о чем автор говорит так: "Чистая конечная самость" имеет в себе временной характер. Если же "я", чистый разум, является временным по своей сущности, то, как раз из этого временного характера и должно впервые стать понятным принципиальное определение, которое И. Кант дает трансцендентальной апперцепции.

Время и "я мыслю" более не противостоят друг другу как несоединимые и разнородные – они тождественны. И. Кант в своем обосновании метафизики впервые трансцендентально истолковал время как таковое, и "я мыслю" как таковое, соединил то и другое в их изначальной тождественности; правда, "он сам этого не увидел с полной ясностью" (Хайдеггер, 1997). Решение предполагает также конкретизацию существа трансцендентальной субъективности в историческом времени, как это сделал в своих работах М. Хайдеггер. Таким образом, переход от чистой временности к времени знаменует собой предел, к которому стремится работа по истолкованию "бытия-Вот", положенная в основу поисков смысла Бытия.

#### Литература

- Gethmann C.F.** Dasein: Erkennen und Handeln: Heidegger im phänomenologischen Kontext. *Berlin; New York, De Gruyter*, S.305, 318, 1993.
- Heidegger M.** Kant und das Problem der Metaphysik. *Bonn, F.Cohen*, S.181, 232, 1929.
- Heidegger M.** Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus". *Bern, A. Francke AG*, p.43, 183, 1947.
- Гадамер Х.-Г.** Истина и метод: Основы философской герменевтики. *М., Прогресс*, с.311, 349, 1988.
- Гадамер Х.-Г.** О круге понимания. В кн.: *Актуальность прекрасного. М., Искусство*, с.78, 1991.
- Гайденок П.П.** Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация. В кн.: *Философия Канта и современность. М., Мысль*, с.375, 1974.
- Кант И.** Критика практического разума. Сочинения. В 8 т. *М., Чоро*, т.4, с.183, 232, 373, 375, 1994.
- Хайдеггер М.** Время и Бытие. *СПб., Наука*, с.27, 65, 351, 2002.
- Хайдеггер М.** Кант и проблема метафизики. *М., Рус. феноменолог. общество*, с.111, 1997.
- Хайдеггер М.** Основные понятие метафизики. *Вопросы философии*, № 9, с.156, 1989.