

*Н. А. Артеменко**

М. ХАЙДЕГГЕР И Г. Г. ШПЕТ: НЕСОСТОЯВШИЙСЯ РАЗГОВОР О «герменевтической феноменологии»**

В начале XX в. с возникновением семиотики, семантики, феноменологии была преобразована также и герменевтика. Причем в случае с «герменевтической феноменологией» мы сталкиваемся с двумя параллельными, но совершенно при этом независимыми проектами: герменевтическим проектом Г. Г. Шпета и вариантом герменевтической феноменологии Хайдеггера. В статье намечаются некоторые опорные точки герменевтического проекта Шпета и Хайдеггера. Как и Хайдеггер, Шпет хочет от феноменологии чего-то значительно большего, нежели то, что предлагает ему гуссерлевский ее вариант. Оба философа желают создать еще более фундаментальную, еще более прозрачную по способу своего построения философию. Таким образом, автор приходит к выводу, что с «герменевтическим» преобразованием феноменологии мы сталкиваемся в совершенно особых случаях, когда ставится еще более радикальная философская задача. Любые фундаменталистские проекты обретают герменевтические черты, *когда их пытаются реализовать максимально последовательно.*

Ключевые слова: Г. Г. Шпет, М. Хайдеггер, герменевтика, феноменология, строгая наука, герменевтическая феноменология, онтология.

N. A. Artemenko

*M. HEIDEGGER AND G. G. SHPET: A FAILED CONVERSATION ABOUT
“HERMENEUTIC PHENOMENOLOGY”*

At the beginning of the 20th century with the emergence of semiotics, semantics, phenomenology, hermeneutics was also transformed. In the case of “hermeneutic phenomenology” we are confronted with two parallel, but absolutely independent projects: the hermetical project of G. Shpet and the variant of the hermeneutic phenomenology of

* Артеменко Наталья Андреевна, кандидат философских наук, доцент, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; n. a.artemenko@gmail.com

** Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00753 А «Рецепция и трансформация идей Мартина Хайдеггера в русской философской мысли».

Heidegger. In the article some support points of the Shpet's and Heidegger's hermeneutic project are outlined. Like Heidegger, Shpet wants from the phenomenology of something much greater than what Husserl's version offers him. Both philosophers wish to create a more fundamental philosophy, even more transparent in the way of its construction. Thus, the author comes to conclusion, we encounter the "hermeneutic" transformation of phenomenology in very special cases, when an even more radical philosophical problem is posed. Any fundamentalist projects acquire hermeneutic features when they are tried to implement as consistently as possible.

Keywords: G. G. Shpet, M. Heidegger, hermeneutics, phenomenology, strict science, hermeneutic phenomenology, ontology.

В начале XX в. с возникновением семиотики, семантики, феноменологии была преобразована так же и герменевтика. Причем в случае с «герменевтической феноменологией» мы сталкиваемся с двумя параллельными, но совершенно при этом независимыми проектами: герменевтическим проектом Г. Г. Шпета и вариантом ранней герменевтической феноменологии Хайдеггера. Сам Шпет термина «герменевтическая феноменология» не употреблял, но он чутко уловил движение герменевтической проблематики к преобразованию в новое направление философии. Основные произведения, в которых мы сталкиваемся с герменевтической проблематикой у Шпета, это, прежде всего, «Явление и смысл» (1914) и «Герменевтика и ее проблемы» (1918). Но и то, что было сделано Шпетом позже, составляет нетривиальный вклад в развитие герменевтики.

В случае же с Хайдеггером мы должны говорить о нескольких этапах развития его «ранней» герменевтики, по времени практически совпадающей с работой Шпета над герменевтическими проблемами: 1. Развитие герменевтики в 1916–1923 гг. И здесь необходимо указать на влияние Аристотеля. Под рубрикой «феноменологическая интерпретация Аристотеля» постепенно развивается совершенно самобытный герменевтический проект Хайдеггера в его историко-философском применении. Более того, Хайдеггер указывает в греческом мышлении на те положения, которые заново открываются в феноменологии. 2. 1923–1924 гг. — лекции по «Герменевтике фактичности» [3] и «открытие» времени и временности для истолкования бытия Dasein. В этих лекциях Хайдеггер дает феноменологии отрицательную в общем-то оценку (в гуссерлевском изводе) и предлагает более радикальную концепцию феноменологии: его мысль движется по альтернативному пути герменевтического истолкования предпосылок, которые обуславливают человеческое видение мира, т. е. экзистенциалов. Канадский историк философии Ж. Гронден замечает:

В его (Хайдеггера) мышлении герменевтика становится центром философского интереса. Однако верно, что хайдеггеровская герменевтика долго оставалась скрытой, несмотря на выход «Бытия и времени». Он развивал свои герменевтические интенции в начале 20-х годов в лекционном курсе под заглавием «Герменевтика фактичности», не публикуя, однако, своих исследований в этой области... Подлинную герменевтику Хайдеггера следует искать в этих ранних лекциях. Они дали сущностный импульс для последующего развития герменевтики, особенно гадамеровской [2, р. 91–92].

3. 1924–1925 гг. — Хайдеггер планирует «онтологический» проект и постепенно заменяет слово «герменевтика» на слово «феноменология». По су-

ти, в результате синтеза герменевтики Дильтея и феноменологии Гуссерля для Хайдеггера появляется возможность онтологической интерпретации. 4. 1925–1926 гг. — разработка развернутой формы вопроса о бытии, о смысле бытия. Вводя Dasein как геральдический символ своей философии, как того, кто только и «имеет смысл», Хайдеггер получает возможность развернуть онтологию на герменевтической основе. Вопрос о бытии, поставленный герменевтически, есть вопрос о смысле бытия. (Более подробно о герменевтике Хайдеггера см.: [14].)

Мысли Хайдеггера и Шпета во многом содержательно совпадали, концепции Шпета и Хайдеггера основывались на феноменологии Гуссерля. Общим отправным пунктом и для Гуссерля, и для Шпета, и для Хайдеггера являлся, по сути, феноменологический тезис «Быть сознанием — значит придавать смысл», но в трактовке этого «сознания» мы имеем при этом у Гуссерля, Хайдеггер и Шпета три разные версии. Для Гуссерля это трансцендентальная субъективность, для Шпета — социально детерминированный логос, языковое сознание, закрепленное в понятиях, для Хайдеггера — вначале Dasein, понятое как бытие-в-мире, но после т. н. поворота Хайдеггер выдвигает гарантом осмысленности мира язык и видит конкретного субъекта и творца языка — в поэте. Шпет до Первой мировой войны был в Германии, работал там довольно продолжительное время, познакомился с Гуссерлем (Шпет свою книгу «История как проблема логики» посвящает Гуссерлю). Хайдеггер тоже близко знал Гуссерля, был его ассистентом и учеником (хотя история взаимоотношений Хайдеггера и Гуссерля — это тема отдельного исследования). Можно сказать, что Шпет и Хайдеггер испытали значительное влияние Гуссерля, но обоим в рамках феноменологического метода было тесно, и оба находят выход в герменевтике. Разумеется, каждый из них шел своим путем, но целевая установка полностью совпадала.

В настоящих заметках я попытаюсь наметить некоторые опорные точки герменевтического проекта Шпета и Хайдеггера, конечно, имея при этом в виду обширность темы и предварительный, или, точнее, пробный характер этой попытки.

«Герменевтическая феноменология» Г. Шпета

Феномен Шпета — это большой индивидуальный проект синтеза гуманитарного знания, какие рождались в его время, в первой половине XX в. Рискнем сказать, что в основе проекта Шпета — эпистемологическое ядро, которое сформировал он сам, дополнив феноменологическую установку герменевтической установкой, узрение — уразумением (ср.: «К умозрению привлекается уразумение» [18, с. 35]; «Философии мало увидеть “эйдос” в рефлексии на сознание, нужно еще его понимать, что достигается в акте его установления (суждения)» [17, с. 57]). С. С. Хоружий считает, например, что две когнитивные парадигмы образовали гибкое сочетание, в котором, в зависимости от сферы применения, на первый план могла выходить та или другая из них: в дескрипции феноменов сознания — феноменологическая установка, в дескрипции социальных феноменов (преобладавшей в позднем творчестве мыслителя) — герменевтическая установка.

При этом, если первая из них в своей основе могла быть только гуссерлианской (с серьезными поправками, правда, учитывающими имманентную критику Гуссерля Шпетом), то вторая была оригинальной и строилась самим Шпетом на базе проделанной им капитальной реконструкции герменевтического дискурса [15, с. 130].

С точки зрения исторических фактов соприкосновение Г. Г. Шпета с феноменологическим движением ограничивается его обучением у Гуссерля в Гёттингене в 1912–1913 гг. и последовавшей за этим перепиской. Посвященная проблемам феноменологии монография «Явление и смысл» была опубликована в 1914 г. Шпет закончил работу над ней в Гёттингене 3 (16) октября 1913 г. В это время Шпет очень плотно общался и с Гуссерлем (практически каждый день с ним виделся), и с другими феноменологами (М. Шелером, Ж. Херингом). Общение с Гуссерлем и с гёттингенскими феноменологами, а также чтение «Идей I» (1913), безусловно, повлияли на интеллектуальную траекторию Шпета. Книга «Явление и смысл» — свидетельство тому, книга, которую Шпет, к слову сказать, посвятил Гуссерлю и послал ему со своим автографом. Позже Гуссерль отправил эту книгу Яну Паточке, а тот, в свою очередь, передал ее в архив Гуссерля в Лувене (Бельгия). Однако фактическая сторона дела не позволяет говорить о каком-либо влиянии Г. Г. Шпета на феноменологическое движение в его историческом развитии.

14 декабря 1913 г. Шпет пишет в письме Гуссерлю:

Феноменология является основой не только теоретических наук (логических, онтологических, даже эмпирических), но также и основой любого практического и аксиологического знания в наиболее широком смысле и, более того, основой «жизни» и «философской жизни» в целом... Разве в рамках феноменологической установки мы не собираемся описывать и анализировать также и переживания (Erlebnisse), подобные переживаниям св. Терезы или Я. Беме, или разговоры св. Фомы с Богом? [19, с. 125]

Вскоре после этого письма он разворачивает собственный герменевтико-феноменологический проект, формируя его основу так, чтобы возможности дескрипции распространились на новые, социокультурные сферы бытия, чтобы круг охвата реальности, круг доступных для анализа проблем максимально расширился — не сузился, а расширился. И хотя он и не занимался задачей, поставленной в письме, но и не думал, что ее надо снять.

Философским контекстом для шпетовского «Явления и смысла» была «историческая проблема» (проблема исторического познания, исторической науки как науки), над которой он работал в 1912–1913 гг. Судя по его письмам, в это время он писал второй том «Истории как проблемы логики»: главу о методологии истории в XIX в., главы о Дильтее, Зигварте, Вундте и Риккерте. В «Явлении и смысле» именно эти авторы появляются наряду с Гуссерлем и во многом задают тональность шпетовского изложения. Проблема социального бытия, поставленная в «Явлении и смысле», появилась там не случайно, а именно потому, что он искал ответ на вопрос «Как возможно историческое познание?» Тем более что в это же время он готовил свою диссертацию «История как проблема логики. Критические и методологические исследования.

Часть первая. Материалы» (1916), где писал о том, что историческая проблема требует собственной гносеологии — семиотической и герменевтической. Эти идеи во многом направляли мысль Шпета в «Явлении и смысле». Седьмая глава этой книги «Смысл и уразумение» посвящена проблеме смысла, проблеме понимания социального бытия. Эта самостоятельная глава, которая, собственно говоря, задает вектор дальнейшего философского движения Шпета, получает свое логическое оформление в его позднем произведении «Внутренняя форма слова» (1927), где он уже фактически на другом материале другим языком ставит те же самые вопросы, что были контурно намечены в «Явлении и смысле».

И все же книга «Явление и смысл» является основной работой в творчестве Шпета не только потому, что она первая, но потому, что она дает базу и ключи для понимания всех других его работ. Более того, книга «Явление и смысл», опубликованная в 1914 г., является первым русскоязычным текстом, где Шпет с аналитической и критической позиций представил содержание первого тома гуссерлевских «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913). Она важна и интересна, помимо всего прочего, тем, что представляет собой одну из первых реакций на этот программный труд трансцендентальной феноменологии, изданной Гуссерлем лишь годом ранее. Однако подлинная отличительная черта этого текста заключается в том, что он идет значительно дальше реконструкции и критики гуссерлевского проекта, предлагая — пусть и в самых общих чертах — свою собственную версию его внутренней трансформации, трансформации, нацеленной на последовательную и полную реализацию базовых принципов феноменологической философии.

В книге «Явление и смысл» переплетение феноменологии и герменевтики позволяет Шпету раскрыть сущность феноменологии (ту самую, которую, по его словам, Гуссерль не смог открыть). Герменевтика и феноменология в этом тексте действительно тесно связаны и постоянно пересекаются. Но это не само собой разумеющаяся фраза, она требует прояснений.

Разные исследователи в разное время выдвигали противоположные тезисы: с одной стороны, тезис о единстве творчества Шпета, т. е. о связи, существующей между разными его произведениями; с другой стороны, тезис о наличии «перелома» в развитии творчества Шпета (например, тезис о т. н. герменевтическом повороте, вследствие которого феноменологический период сменился герменевтическим).

В январе 2014 г. в Институте философии РАН состоялся «круглый стол» «Книга “Явление и смысл” Густава Шпета и ее значение в интеллектуальной культуре XX века», посвященный 100-летию публикации. Переводчица книги Шпета «Явление и смысл» на французский язык, Мариз Денн, отмечает, в частности:

Именно в «Явлении и смысле» Шпет обращается к герменевтике, чтобы вернуть феноменологический подход во всей его полноте. В желании осмыслить сущность феноменологии укоренен интерес Шпета к герменевтике. Именно поэтому позже он обратится к творчеству Дильтея. Это не значит, что с того момента начнется новый период в его творчестве. Это только значит, что, обращаясь к Дильтею, Шпет продолжает развивать подход, который он уже наметил, анализируя «Идеи I» Гуссерля, но на этот раз он уже стремится к выявлению сущности

герменевтики. То же самое произойдет, когда Шпет обратится к идеям Гумбольдта, развивая проблематику внутренней формы слова. Но, на мой взгляд, герменевтом Шпета можно считать уже в «Явлении и смысле», поскольку, пытаясь уяснить сущность феноменологии и выдвигая проблему структуры слова и выражения, он, если можно так выразиться, и от своего читателя требует герменевтических усилий (курсив мой. — Н. А.) [10].

Анн Хан, редактор перевода на венгерский язык книги Шпета «Явление и смысл», говорит о своеобразной «герменевтической коррекции» феноменологии Гуссерля Шпетом:

Ранний феноменологический этап философского развития Шпета, представленный в его книге «Явление и смысл» (1914) и в статье «Сознание и его собственник» (1916), свидетельствуют о том, что философ не довольствовался только попыткой привить феноменологическое мышление Гуссерля русской философской традиции, но и осуществил опыт критического истолкования учения Гуссерля в соответствии с культурными потребностями своей эпохи. Представляется, что «герменевтическая коррекция» феноменологии Гуссерля была произведена Шпетом именно в духе экзистенциальных и философских потребностей современной ему русской культурной ситуации начала XX в. [10].

Переводчик введения к «Явлению и смыслу» на немецкий язык Ульрих Шмид вторит:

Заслуга Шпета в том, что он расширил феноменологию Гуссерля, внося герменевтическое измерение. Познание у Шпета — это всегда понимание текста, которое не дано просто так. Шпет требует — как и Гуссерль — строгого философского метода, который исключает все случайности в понимании. Таким образом, он предвосхищает идеи, которые позже находят окончательную формулировку у Ханса-Георга Гадамера: «Необходимо стремиться к пониманию на основе методического осознания, не просто осуществляя предвосхищения, а эти предвосхищения осозная и контролируя, чтобы, исходя от вещей, достичь истинного понимания» [*Gadamer H. — G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1986. S. 274*] (курсив мой. — Н. А.) [10].

За всеми этими суждениями кроется интересная проблема, указывающая, возможно, на некоторое различие метаязыков разговора о Шпете. Попробую пояснить свою мысль.

В истории философии развитие мысли Шпета зачастую рассматривается действительно как переход от феноменологии к герменевтике. Такой взгляд стал общепринятым и за 30 лет тематической историко-философской разработки философии Шпета уже традиционным, в общем-то чем-то само собой разумеющимся. Представление о Шпете как ученике Гуссерля, совершившего радикальный «герменевтический поворот» и ушедшего от феноменологии, чтобы разработать свою оригинальную философию языка, — вполне распространенное.

О. Мазаева в своем обзоре истории изучения шпетовской философской мысли на большом материале уверенно демонстрирует, что историко-философские исследования развития мысли Шпета за прошедший с их начала период

являлись, по преимуществу, опирающимися на осмысление шпетовской герменевтики исследованиями его философии языка. В статье 2010 г. «К истории исследования творческого наследия Шпета (обсуждение проблем философии языка)» Мазаева пишет:

Обсуждение проблем философии языка в творчестве Г. Г. Шпета доминировало на конференциях в Лозанне (2005), Бордо (2007), Томске (2008). Философия языка фокусирует различные проекты Г. Шпета. В работах 1914–1916 гг. с переходом к герменевтической проблематике он обращается к различным аспектам философии языка. В «Герменевтике» (1918) Шпет исследовал проблему понимания от Оригена до В. Дильтея и Г. Зиммеля, уделил внимание новаторству философских идей ряда философов, в том числе Т. Рида, который способствовал развитию аналитической философии. Уже в «Герменевтике» настоятельно звучит мотив «внутренней формы слова», ставший титульным в работе 1927 г. и лейтмотивом в дальнейшем творчестве философа [11, с. 172–173].

О. Мазаева относится к числу тех исследователей, для которых шпетовский переход от феноменологии к герменевтике является историко-философской проблемой, а не фактом и общим местом. Она справедливо полагает, что дискуссии о соотношении герменевтики и феноменологии, сознания и языка в шпетоведческих исследованиях, являются до сих пор неразрешенными. Она указывает в этой связи: «...вряд ли стоит считать, что феноменология — “преходящая и убывающая величина”, от которой со временем можно отказаться, думается, не все ее ресурсы исчерпаны, а может быть, даже и выявлены» [11, с. 173].

А. Савин в своей статье «Феноменологическое истолкование герменевтики Шпета» утверждает, и с ним нельзя не согласиться, что

трактовка развития мысли Шпета как перехода от феноменологии к герменевтике обусловлена историей рецепции его философии. При этом представляется, что эта трактовка является результатом переноса истории рецепции на историю развития шпетовской мысли [13, с. 343].

Объяснение этому тезису А. Савин дает следующее:

Поскольку тематически заниматься философией Шпета начали филологи, в частности, западные филологи-слависты, для них наиболее интересным и значимым был его анализ слова, рассматриваемый ими из перспективы проблем языкознания (семиотики). Соответственно, шпетовскую «Герменевтику и ее проблемы» они рассматривают как философское обоснование филологической (исторической, юридической) герменевтики, а феноменологические работы его, в частности, «Явление и смысл», считают подготовительным периодом к ней. Когда к исследованиям развития мысли Шпета присоединились философы, они приняли трактовку развития шпетовской мысли от филологов. На стороне такого толкования как фактический онтогенез (книга «Явление и смысл» (1914) написана раньше, чем «Герменевтика и ее проблемы» (1918)), так и филогенез (европейская философия в целом, в рамках «лингвистического поворота», развивается от феноменологии к герменевтике, от Гуссерля к Хайдеггеру и Гадамеру) [13, с. 343–344].

Естественным образом, заключает далее А. Савин, на основе фактического совпадения направления развития философии Шпета и европейской фило-

софии первой половины XX в. Шпет трактуется как русский провозвестник герменевтики Хайдеггера и Гадамера, как и они, исходивший из феноменологии, но преодолевший ее впоследствии.

Но совпадает ли смысловая история с фактической историей и хронологией? А. Савин полагает в той же статье, что

герменевтика, семиотика и философия языка Шпета являются развернутым комментарием, углублением и прояснением его феноменологических исследований и соответственно разработка герменевтической проблематики, семиотики и философии языка имеют несамостоятельное, хотя и важное, значение в рамках его феноменологической программы» [13, с. 345].

Это очень сильный тезис. Работа Шпета «Герменевтика и ее проблемы» есть анализ истории герменевтики феноменологическими средствами и в феноменологических целях. Каких именно? В первую очередь, экспликация смысла предмета и условий его осмысленности в свете проблемы отношения конституирующего разума и действительности.

Итак, А. Савин настаивает на том, что герменевтика для Шпета выступает, скорее, развернутым комментарием его феноменологических исследований и имеет не самостоятельное значение, а лишь в рамках его феноменологической программы.

Мне кажется, то, что более всего вдохновляет Шпета в феноменологии, — это идея абсолютно новой фундаментальной науки. Совершенно необычным пафосом и воодушевлением охвачены первые страницы работы Шпета «Явление и смысл», которые вызваны именно провозглашенной Гуссерлем идеей фундаментальной науки. В «Идеях» Гуссерля это прозвучало с особой, необыкновенной отчетливостью. Идею фундаментального знания Шпет находит необычайно продуктивной у Гуссерля, он с ней согласен. Любопытно при этом, что линия, в которой закрепляются идеалы строгости и единообразия языка науки (Декарт — Больцано — Brentano — Гуссерль), по всей видимости, его мало привлекает. Очевидно, уже ко времени чтения «Идей» Шпет достаточно погрузился в традицию гуманитарно ориентированного мышления (Дильтей, Шлейермахер). Его материалы к лекциям 1911–1912 гг. достаточно отчетливо свидетельствуют об этом. Диалектика, критика являются совершенно необходимыми элементами этого мышления. Это дает ему своего рода «иммунитет» от некоторых идей Гуссерля, дистанцию по отношению к феноменологии. Ко всему прочему, Шпет находится вне контекста феноменологических дискуссий того времени, что не является недостатком для него. Сама эта внеконтекстуальность создает возможности для того, чтобы заявленная Гуссерлем проблематика была осмыслена в предельной широте. Именно это дает ему определенную свободу, именно это отчасти объясняет свежесть и новизну предлагаемых им решений.

Итак, что говорит против распространенного убеждения, будто в «Явлении и смысле» Шпет соединяет феноменологический и герменевтический подход? «Шпет прибегает к герменевтике, чтобы пользоваться феноменологией», — говорит Мариз Денн. Однако для чего он это делает? Ведь феноменологический анализ сам по себе не требует с необходимостью герменевтического подхо-

да. В противном случае, особенно если мы соглашаемся, что «переплетение феноменологии и герменевтики» помогают Шпету в раскрытии сущности феноменологии, нам придется признать, что Гуссерль по каким-то причинам этой возможности не видел. Что значит опираться на герменевтику, «чтобы развернуть феноменологическую установку во всей ее широте»? Этот вопрос звучал и на круглом столе, посвященном книге «Явление и смысл» [10].

«Герменевтичность» феноменологии в интерпретации Шпета часто пытаются обосновать буквально с первых цитат его работы. К этой теме в своих публикациях часто возвращается упоминаемая уже мною Мариз Денн:

Уже во Введении автор обращается к феноменологии с позиций герменевтики посредством постановки вопросов о понимании и интерпретации: «Проникнуть в самый смысл феноменологии, как он обнаруживается, прежде всего, в ее постановке вопросов, и в меньшей уже степени в ее решении их» [16, с. 43]. <...> Таким образом, мы можем заключить, что представление феноменологии возможно через герменевтический подход: нужно существовать в феноменологии, чтобы объяснить феноменологические явления, и только объясняя их, можно проникнуть в феноменологию [9, с. 84–85].

Разумеется, сам Гуссерль иногда использует слова «понимание» или «интерпретация»; в его текстах можно встретить также слова «истолкование», «толкование». Неоднократно — особенно в поздние годы — он говорит и о «понимании подлинного смысла» своей феноменологии. Однако за этим словоупотреблением не стоит никакого особого «герменевтического опыта».

Однако именно в идее соединения феноменологии и герменевтики заключена реальная проблема для шпетоведения. Что *еще* указывает на то, что проблема действительно существует? Предположим, Шпет обнаружил некоторое соединение между феноменологическим и герменевтическим методами. Однако если это действительно синтез, если некоторая возможность соединения двух философских методов была найдена, почему Шпет ею не пользуется? В. И. Молчанов справедливо обращает внимание на то [10], что в последующем Шпет занимается совершенно другими вещами, как будто отказываясь от проблематики феноменологической. Проявляется это в том числе и на обсуждаемых им темах: нет больше ни редукции, ни проблемы абсолютности сознания, ни ноззиса, ни нозмы и т. д. А вот что сохраняется со всей определенностью, так это идея фундаментальной науки, причем такой основополагающей науки, которая являлась бы при этом не-теоретической, предшествовала любой теории. Однако у Гуссерля эти положения относятся к корпусу «подготовительных», они еще только предваряют собственно феноменологическую теорию. Но именно последовательное продумывание этой идеи и приобретает герменевтический характер.

Можно, наверно, сказать и так, как отмечает И. А. Михайлов [10]: Шпет ищет точку возможного перехода, предположительно к еще более радикальной системе новообоснования знания. Когда он ищет место стыковки между различными философскими методиками, он и выходит на «герменевтический подход». Разговор же о синтезе герменевтического и феноменологического методов закрепился в современной литературе отчасти благодаря работам

П. Рикёра. Рикёр неоднократно говорит об этом, в частности, как о «прививке» герменевтической проблематики к феноменологическому методу [12, с. 33]. Именно с тех пор и укрепилась практика говорить о «герменевтической феноменологии» (и она вынесена в название, скорее, критически).

Шпет, как и многие другие, преследует какие-то свои определенные цели, и «Идеи I» Гуссерля уже видятся ему в перспективе этих целей. Как и Хайдеггер, Шпет тоже хочет от феноменологии чего-то значительно большего, нежели то, что предлагает ему гуссерлевский ее вариант. Оба философа желают создать еще более фундаментальную, еще более прозрачную по способу своего построения философию. Хотя выходят в итоге к разным результатам. О чем это говорит? О том, что с «герменевтическим» преобразованием феноменологии мы сталкиваемся в совершенно особых, исключительных случаях, когда ставится еще более радикальная философская задача. Любые фундаменталистские проекты обретают герменевтические черты, *когда* их пытаются реализовать максимально последовательно. Последовательное воплощение фундаменталистского проекта с необходимостью приводит к герменевтике. Но, еще раз повторю, речь, в данном случае идет не о соединении, или синтезе, феноменологии и герменевтики, и не о «герменевтическом повороте». Герменевтика выступает здесь, если угодно, «способом» прояснения феноменологической программы, т. е. феноменология не преодолевается средствами герменевтики, напротив, герменевтика используется в феноменологических целях. Сама феноменология выступает у Шпета «предметом» герменевтической интуиции и преобразуется в ее свете.

Герменевтическая феноменология Хайдеггера

В рукописи 1922 г. «Феноменологическая интерпретация Аристотеля» [6, S. 341–419] Хайдеггер предлагает свое понимание философии как герменевтической феноменологии. Феноменология не является герменевтически наивным обращением к самим вещам, как если бы была причина обратного изъятия или возвращения какой-то утраченной изначальной позиции, это само-обращенность фактической жизни. Собственно, философия и есть жизнь, само-артикуляция жизни из самой себя [1]. Поэтому любое философское исследование остается созвучным с жизненной ситуацией, из которой и ради которой оно вопрошает. Хайдеггер начинает свою революционную философскую деятельность, казалось бы, с традиционным для феноменологически ориентированного мыслителя образом: с описания окружающего мира или, если говорить словами самого Хайдеггера, «переживания окружающего мира» и коррелятивного ему «мироокружного». Мышление Хайдеггера с самого начала было ориентировано на проблематику мира [8, с. 23]. Как отмечает И. Инишев,

для Гуссерля, как известно, отправным пунктом и парадигмой феноменологически-дескриптивной работы стал партикулярный акт интенционального сознания, направленный на отдельный (чувственный или категориальный) предмет. Отправной путь герменевтической феноменологии Хайдеггера... «переживание окружающего мира», «жизнь в себе», и, несколько позже — «фактичность» [8, с. 23].

Мир для Хайдеггера — не бесконечная цепь разнообразных вещей, а значимая целостность, которая не может быть сведена ни к «внутреннему

миру», ни к «внешней реальности». Мир и все то, что нам в нем встречается, первоначально не существует, а значит. Это первичный способ бытия мира и мироокружного. Прежде чем я смогу сделать для себя что-либо объектом, «мне значит всегда и повсюду». И. Инишев отмечает, что смысл глагола «значить» в данном контексте Хайдеггер поясняет, используя в качестве синонимичного выражения старонемецкий глагол «мировать» (*welten*), означавший «вести насыщенную жизнь». Мир не «есть», но всякий раз формируется в своей необозримой, но ощущаемой целостности [8, с. 23–24]. И себя самого я обнаруживаю тем же самым — «значимым» и «мировым» образом. На этом этапе Хайдеггер понимает философию как теоретическую изначальную науку о жизненном мире. Речь идет о сфере онтологически релевантного опыта, которая не может быть локализована ни в «реальности», ни в «субъективности». Этот опыт является тем, что опосредует отношение к любому предмету и любое высказывание. Эту сферу онтологического «опыта» Хайдеггер называет и «герменевтическим», и «до-теоретическим» измерением. При этом смысл «до-теоретического» выходит за пределы традиционного противопоставления теоретического и практического. «До-теоретическое не растворяется в том, что мы называем до-научным... До-теоретическое — это не-теоретическое» [8, с. 25]. Оно характеризует способ подступа к «бытийному измерению», т. к. это измерение, будучи преимущественной темой феноменологического исследования, никогда не сможет стать предметом теоретического рассмотрения. Нетеоретический, необъективирующий характер «герменевтически-феноменологической» установки сохраняет для Хайдеггера свою значимость на протяжении всего его творчества, также и в контексте бытийно-исторической разработки «вопроса о бытии», т. е. на последнем этапе его пути.

Начиная уже с первых своих лекционных курсов, Хайдеггер, невзирая на характеристику феноменологии как «изначальной науки», отказывается от ставшей традиционной ориентации философии на «науки». Отказ от ориентации на современные науки не означал для Хайдеггера отказа от идеи научной строгости. Напротив, как и Гуссерль, только на свой собственный манер, Хайдеггер был нацелен на радикализацию научной строгости (что мы видим и у Шпета). Именно в контексте радикализации научной строгости, ведущей к истокам научности как таковой, и следует понимать проект герменевтической феноменологии Хайдеггера. Герменевтическая феноменология — это не констатирующая дескрипция того, что уже «дано» нам. Напротив, она представляет собой форму участия в формировании и самообнаружении изначальных феноменов. Надо сказать, что такое методологическое самопонимание характерно и для поздней философии Хайдеггера, которая заново берется разрабатывать вопрос о бытии.

Следующим важным этапом на пути осмысления философии становится ее понимание как герменевтики фактичности. Здесь фигура Аристотеля опять оказывается на переднем плане: вопрос, который задает Хайдеггер, обращаясь к аристотелевским текстам, — это вопрос о бытии человеческого бытия. При этом он не скрывает, что намеченное им прочтение Аристотеля будет *Daseinsanalytik* — вопрошание о таком существе, которое переживает и истолковывает бытие. Его цель при чтении Аристотеля — раскрыть *Sinn*

von Dasein — различные «категории», конституирующие способ бытия такого сущего, которое уже всегда в каком-то отношении состоит к бытию. То, что Хайдеггер обращается к Аристотелю за помощью для прояснения различных способов бытия, делающих возможной герменевтическую феноменологию, затрудняет традиционную трактовку хайдеггеровской деструкции как критического движения назад через историю философии с целью ее преодоления. В случае Аристотеля Хайдеггер открывает, что подлинная будущность философского мышления уже была приурочена, но скрыта бесплодным умствованием традиции. И в контексте собственного рассмотрения — проблематики фактичности — Хайдеггер показывает, что Аристотель поставил вопрос о фактической человеческой жизни в изначальном виде. Хайдеггер указывает, что фактичность становится собственно *пред-обладанием* философии: это то, где философия всегда себя обнаруживает, в чем она должна искать и находить свое место, чем она всегда уже *обладает*. Таким образом, фактичность не есть что-то данное, напротив, она составляет условие возможности любой данности, а также любого знания и самосознания. Фактичность означает «непосредственность» опыта, или феномен феноменологии, и она же подразумевает своеобразный «фонд понятностей и непосредственных доступностей» [5, S. 34], который образует фундамент нашего как теоретического, так и практического поведения. Если для ранней феноменологии Хайдеггера главная задача состояла в том, чтобы эту фактичность эксплицировать, то начиная с 1930-х гг. Хайдеггер сосредотачивается большей частью на том, чтобы научиться пребывать при ней «практически». Тематизация сферы радикально фактичного, под которым подразумевается наша собственная не теоретически понятая жизнь, необходима для устранения «принципиального изъяна традиционной и нынешней онтологии». Этот «изъян» состоит, во-первых, в ориентации всей онтологической проблематики на «бытие предметом» [3, S. 2]: не критическая предпосылка этой ориентации указывает на «принципиальную необходимость возобновления вопроса о бытии» [3, S. 2]. Во-вторых, предшествующая онтология «закрывает себе подступ к решающему в философской проблематике сущему: вот-бытию, из которого и ради которого философия “есть”» [3, S. 3]. Таким образом, *Dasein*, или «фактическая жизнь», являет собой «решающее сущее», так как лишь «из» него и «для» него должно быть решено, как обнаруживается бытие. Согласно Хайдеггеру, в основании любой онтологической теории лежит до-теоретическое «самоистолкование фактичности». В тексте лекционного курса летнего семестра 1923 г. Хайдеггер пишет:

Задача герменевтики состоит в том, чтобы всякий раз мое собственное вот-бытие делать доступным в его бытийном характере самому этому вот-бытию, извещать о нем его самого, расследовать то самоотчуждение, под давлением которого вот-бытие находится. В герменевтике для вот-бытия создается возможность, понимая, становиться и быть ради себя самого [3, S. 15].

Герменевтически-феноменологическая философия не только корректирует традиционную онтологию, но и открывает новые возможности для релевантного в практическом отношении человеческого самопознания. Эта философия, будучи знанием, является одновременно формой осуществления

бытия человека, которая только и позволяет обнаружить его взаимосвязь с бытием вообще и тем самым делает возможной корректную формулировку онтологической проблемы. Таким образом, можно сказать, что феноменология раннего Хайдеггера воспринимает себя сразу в двух перспективах: онтологической и — экзистенциально-этической [8, с. 31].

В «Бытии и времени» и далее — в «Материалах философии» происходит окончательная редакция герменевтически-онтологической феноменологии. В «Бытии и времени» не только вся европейская метафизика уже ставится под вопрос и в этом смысле приходит к своему завершению — тому завершению, которое еще только было востребовано в курсах и работах до 1928 г., посвященных Аристотелю, но и открывается иная, неметафизическая перспектива для философствования: фундаментальная онтология тематизирует бытие как таковое с точки зрения человеческого бытия, т. е. как бытие сущего. «Первоначалом» метафизики становится для-себя-небезразличное бытие *Dasein*, которое «имеет» смысл. И если вопрос о бытии ставится заново и если при этом, как мы уже показали выше, *φρόνησις* становится равнозначальным способом понимать (размыкать) бытие, то совершается не просто кантианский «коперниканский поворот», но целостный человек, а не только его какая-то часть, становится «мерой всех вещей». Если онтологическое определение *Dasein* состоит в том, что его собственное бытие ему «предporučено», то ему некому перепоручить определение блага, ему неоткуда позаимствовать мерило своей подлинности. Онтическое условие выстраиваемой здесь Хайдеггером онтологии состоит в том, что *Dasein* включает в себе возможность понимать то-ради-чего, размыкать сущее как то-ради-чего, а «понимать» означает еще и желать, стремиться. Раскрытие то-ради-чего — не в меньшей степени дело воли и рассудительности (*φρόνησις*), чем простого разумения.

Но вопрос о бытии, как он был разработан в «Бытии и времени», приобретает несколько иной вид на этапе бытийно-исторического мышления Хайдеггера. В «Материалах философии» Хайдеггер пишет: «Как и когда мы принадлежим бытию (как *Ereignis*) и принадлежим ли вообще? Этот вопрос необходимо поставить ради сущности бытия, которое нуждается в нас» [4, S. 44]. Хайдеггер начинает писать слово «*Da-sein*» только с дефисом, дабы подчеркнуть произошедший в бытийно-историческом мышлении сдвиг. Отныне не только бытие человека, сколько бытие вообще становится темой исследования. «*Da-*», или «*Вот-*», обозначает теперь взаимосвязь человеческого бытия и бытия вообще, называемую также *Ereignis*. В «Бытии и времени» «*вот*» означает предельный горизонт, горизонт понятности бытия, составляющий трансцендентальное условие возможности всего нашего опыта: как практического, так и теоретического. *Ereignis* как бытийно-исторический термин для бытия указывает на внутреннюю динамику, или историчность, самого Бытия, которое отныне понимается не только как условие возможности человеческого отношения к сущему. Отныне не только человек нуждается в бытии как основании своей практической или теоретической деятельности, но и бытие нуждается в человеке, «чтобы существовать». Тем самым, как в «Бытии и времени», так и в «Материалах философии» от человека требуется «превратиться» в *вот-бытие*, чтобы иметь возможность спрашивать о смысле, соответствен-

но, об истине Бытия [8, с. 33]. Только в «Материалах философии» Хайдеггер ставит другой акцент: когда говорится о превращении в вот-бытие, то речь идет не просто о методической предпосылке, но о фактическом «преображении понимающего человека» [4, S. 14]. Одновременно с этим преобразованием осуществляется и «учреждение истины Бытия».

В 16-м фрагменте «Материалов...» Хайдеггер дает принципиальную дефиницию философии из бытийно-исторической перспективы: «Философия есть стык в самом сущем: подчиняющееся Бытию распоряжение истиной» [4, S. 45]. Феноменология, по Хайдеггеру, а вместе с ней и — философия — являет себя через опыт осмысления традиции как радикальное самопознание, которое содержит в себе не столько эпистемологически-теоретические импликации, сколько экзистенциально-практические.

ЛИТЕРАТУРА

1. Artemenko N. Zu Martin Heideggers Interpretation von Aristoteles. Der wiederaufgefundene Natorp-Bericht von 1922 // Heideggers Studies. — 2012. — N28. — S. 123–147.
2. Grondin J. Introduction to Philosophical Hermeneutics / transl. by J. Weinsheimer. — New Haven and London: Yale UP, 1994.
3. Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (GA 63). — Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988.
4. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65). — Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
5. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58). — Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.
6. Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922) // Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik / hrsg. von Günther Neumann (GA 62). — Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.
7. Scanlan J. P. Nicholas Chernyshevsky and Philosophical Materialism in Russia // Journal of the History of Philosophy. — 1970. — N1. — P. 65–86.
8. Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. — Вильнюс: ЕГУ, 2008. — Т. 1.
9. Денн М. Новый взгляд на герменевтику через творчество Густава Шпета // Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте современного гуманитарного знания: Г. Г. Шпет // Comprehensio. Пятое Шпетовские чтения. — Томск: Изд-во ТГУ, 2009. — С. 80–89.
10. Книга «Явление и смысл» Густава Шпета и ее значение в интеллектуальной культуре XX века. Материалы «конференции-круглого стола» // Вопросы философии. — 2014. — № 5. — URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=960&Itemid=52 (дата обращения: 07.08.2018).
11. Мазаева О. Г. К истории исследования творческого наследия Шпета (обсуждение проблем философии языка) // Вестник ТГУ. Сер. Философия. Социология. Политология. — 2010. — № 4(12). — С. 167–181.
12. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с франц. И. С. Вдовиной. — М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2002.

13. Савин А. Э. Феноменологическое истолкование герменевтики Шпета // Феноменолого-онтологической замысел Г. Г. Шпета и гуманитарные проекты XX–XXI вв.: Г. Г. Шпет // *Comprehensio*. Шестые шпетовские чтения (1–7 июня 2015) / под ред. О. Г. Мазаевой. — Томск: Изд-во ТГУ, 2015. — С. 342–352.

14. Фалёв Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. — СПб.: Алетейя, 2008.

15. Хоружий С. К пределам феноменологии: Шпет, Гуссерль и интенциональность в мире духовной практики // Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и структурализма / под ред. М. Денн и др. — М.: РОССПЭН, 2010. — С. 130–143.

16. Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды / отв. ред. — сост. Т. Г. Щедрина. — М.: РОССПЭН, 2005.

17. Шпет Г. Г. Мудрость или разум? // Мысль и слово. — 1917. — № 1. — С. 1–69.

18. Шпет Г. Г. Работа по философии (1914–15 гг.) // Начала. № 1. 1992. С. 31–50.

19. Шпет Г. Г. Письмо к Э. Гуссерлю от 14.XII.1913 // Логос. — 1996. № 7. — С. 123–133.

20. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / пер. с англ. под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. — М.: Логос, 2002.