

Смысл по ту сторону значения

В статье дается характеристика реальности смысла в рамках коммуникативной сферы общества, проводится различие между смыслом и значением. Анализируя идеи Х.У. Гумбрехта и Ф.Р. Анкерсмита, автор обнаруживает экстраинтерпретативные компоненты смысла, понимая последний как модификацию возвышенного опыта, открывающую человеку новые бытийные горизонты.

The article characterizes the reality of meaning within a communicative sphere of society, a distinction between the meaning and significance. Analyzing the ideas of H.U. Gumbrecht and F.R. Ankersmit, the author discovers the extra-interpretive components of meaning, understanding the latter as a modification of the sublime experience that enables a person new existential horizon.

Ключевые слова: социальная философия, смысл, коммуникация, понимание, значение, присутствие, возвышенное.

Key words: social philosophy, sense, communication, comprehension, meaning, presence, sublime.

В социальной философии последнего столетия происходило несомненное возрастание актуальности понятия смысла. Для таких исследователей, как К.-О. Апель, Ж. Бодрийяр, А. Шюц, Н. Луман и др., понятие смысла оказалось ключевым. Не в последнюю очередь такое положение вещей стало возможным благодаря широкомасштабному и влиятельному проекту феноменологии Э. Гуссерля. Последний реформировал и усугубил трансцендентализм Канта, введя понятие смысла и провозгласив, что «между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла» [6, с. 11]. Фактически это означало, что мир не дан нам непосредственно, но лишь сквозь призму смыслов. Если с точки зрения Гегеля понятия являются не только специфической чертой мышления познающего субъекта и его инструментом, но и реально несущими конструкциями мира, что и обуславливает возможность истинного познания, то у Гуссерля все принципиально меняется: в самом мире смыслов нет. Начиная с Гуссерля, смысл начинает пониматься как специфический способ взаимодействия человека с миром, его данности и зависимости от нас.

Подобное понимание смысла имеет два существенных следствия. Ясно, что оно, с одной стороны, предоставляет субъекту некоторую власть над реальностью: субъект может изменять ее, меняя смыслы. Обратная сторона этой медали: проблематичность соотношения с реальностью самой по себе, ибо последняя оказалась заключена в смыслы, как в скафандр.

Последнее обстоятельство лишь усугублялось в дальнейшем в ходе развития представлений о смысле, продолженном лингвистическим и прагматическим поворотами в философии XX века, а также герменевтикой. Смысл оказывался поставленным в зависимость от дискурсивных практик и языковых игр. Но авансцену было выведено новое представление о языке, который приобрел трансцендентальный статус и был осмыслен как самостоятельно работающая структура, имеющая все для того, чтобы без воли человека генерировать значения и новые смыслы. И Л. Витгенштейн, и М. Хайдеггер подошли, как замечает Апель, к «тайне языка, согласно которой мы, в сущности, не можем говорить о его внутренней форме, а, в конечном счете, можем лишь выявлять эту форму, повторяя его набросок... и путем вслушивания пуская в ход имманентную ему “энергию”» [2, с. 58]. Те же мотивы мы находим и в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера, в рамках которой не столько люди говорят на языке, сколько язык-игра вовлекает человеческих индивидов в свою стихию: «отношение играющего не следует понимать как отношение субъективности, поскольку, скорее, играет сама игра, втягивая в себя игроков и таким образом делаясь собственным *subjectum* игрового движения» [4, с. 565]. По Гадамеру, язык преобразует реальность в новый мир – человеческий мир с его обстоятельствами и фактами. Этот мир всегда пред-истолкован и дан в лингвистической обработке, так что в герменевтике Гадамера доступ к реальности, такая она есть сама по себе, вновь оказался заблокированным. О чем же мы можем говорить? Парадоксальный ответ Гадамера: о мире, который «есть, таким образом, общее основание, на которое никто не вступает, которое все признают и которое связывает между собой всех тех, кто разговаривает друг с другом» [4, с. 516].

Гипотетическая объективная реальность, в конце концов, исчезла, оказавшись замененной реальностью смыслов и значений. В постмодернизме все есть текст. Ярким выразителем такого мировоззрения является Ж. Бодрийяр, предлагающий «скромный отказ от иллюзии реальности», так что задача философа теперь – в укоренении в реальности значения и языка: мышление «радикально настолько, насколько оно не ищет для себя доказательств и не стремится «сбыться» в реальности» [8, с. 56]. Отказ от гипотезы реальности означает и отказ от представления о существовании репрезентации, т. е. о знаках, указывающих на что-то, отсылающих к чему-то в «самом мире», и постижении последнего. Исчезновение знака – одна из основных тем другого представителя постмодернизма, Ж. Деррида:

«...означаемое здесь всегда уже функционирует как означающее. Вторичность, которую всегда считали признаком письма, на самом деле относится ко всякому означаемому как таковому – причем это происходит «всегда-уже» (*toujours déjà*), с самого начала игры... В конечном счете все это означает разрушение понятия «знака» и всей его логики» [7, с. 120].

Этот плоский мир без репрезентации и означаемого есть чистый «мир значения», в котором сами значения вступают в отношения не с чем-то объективным, а друг с другом. В этом мире понятие смысла и понятие значения сливаются воедино, так что оба они взаимозаменяют друг друга и используются как синонимы. Фактически торжество «уровня значения» – вот та точка, к которой нас подвела в своих радикальных воплощениях философия постмодернизма, поставив современную философию перед выбором: принять ли безоговорочно трансрепрезентативную гиперреальность или сделать шаг в сторону.

Итак, концентрируясь преимущественно на понятии смысла, попытаемся наметить тот путь, по которому можно было бы пойти в сложившейся ситуации. Одна из целей, преследуемых нами, заключается в том, чтобы вновь провести различие между смыслом и значением, отрываясь от обезличенного понимания смысла, который связывается в некоторых философиях, пропитанных семиологией, с работой структур. Мы хотели бы вернуться к мысли книги «Бытие и время» Хайдеггера о том, что осмысленно в конечном счете всегда присутствие (Dasein). Проводя различие между смыслом и значением и возвращая смысл субъекту, мы заручимся поддержкой двух современных философов, вслед за Нанси повторяющих, «как надоедливо нынешнее производство все новых и новых нюансов значения, “еще немножко смысла”» [5, с. 109], каждый из которых по-своему восстает против господства уровня значения – Ханса Ульриха Гумбрехта и Франклина Рудольфа Анкерсмита. По сути, решение нашей задачи означает, прежде всего, обнаружение экстраинтерпретативных компонентов, входящих в состав смысловой реальности. Наш тезис состоит в том, что в какой-то степени смысл не только не является близким или синонимичным значению, но и противостоит ему, ибо его рождение предполагает разрыв в цепочке значений. Напряжение и противоречие между элементами, принадлежащими уровню значения, и элементами, устремляющимися от него прочь, и характеризует смысл с его существенной стороны.

В книге «Бытие и время» Хайдеггер предлагает взглянуть на человека, освободившись от расхожих и традиционных представлений о нем. Немецкий философ настаивает на необходимости выявления «того априори, которое должно проявиться, чтобы стал возможен философский разбор вопроса “что такое человек?”. Экзистенциальная аналитика присутствия лежит до всякой психологии, антропологии и уж подавно биологии» [11, с. 45]. Из множества следствий, вытекающих отсюда, мы хотели бы остановиться на двух для нас ключевых.

Во-первых, существенным представляется то, как Хайдеггер определяет человека и как в связи с этим пониманием определяет смысл:

«“Сущность” человека “*лежит в его экзистенции*”. Выделяемые в этом сущем черты поэтому суть не наличные “свойства” некоего так-то и так-то “выглядящего” наличного сущего, но всякий раз возможные для него способы быть и только это» [11, с. 42].

Таким образом, Хайдеггер определяет Dasein антисубстанциально и отдает предпочтение не наличному бытию, но возможностям: «присутствие есть по сути всегда своя возможность» [11, с. 42]. Через фундаментальную категорию возможного определяется у Хайдеггера и смысл. Последний неразрывно связан с феноменом понимания: он есть его артикуляция; понимание же, по мысли Хайдеггера, вернее всего определить как умение быть: «в понимании экзистенциально лежит бытийный способ присутствия как умения быть» [11, с. 143]. В конечном счете Хайдеггер приходит к чрезвычайно значимому выводу:

«Смысл “имеет” лишь присутствие, насколько разомкнутость бытия-в-мире “заполнима” открываемым в ней сущим. *Лишь присутствие может поэтому быть осмысленно или бессмысленно*» [11, с. 151].

Как замечает Е. Фалев, «получается, что смысл для Dasein – это возможность быть чем-то, очевидно, – чем-то иным, чем то, что оно уже есть, иначе это уже не возможность, а действительность. То есть смысл – это возможность стать иным» [10, с. 80].

Второй существенный момент аналитики Dasein состоит в преодолении целого ряда дихотомий, в рамках которых до Хайдеггера в той или иной степени развивались представления о человеке. Во-первых, теряет свое величие дихотомия рациональное-эмоциональное. Перечисляя экзистенциалы, Хайдеггер называет расположение, понимание, смысл и наряду с ними страх, ужас, заботу. В бытии человека они играют одинаково важную роль и все восходят к выбору возможности быть, к экзистированию. Поэтому дихотомия эмоциональное – рациональное самым разговором об экзистенциалах снимается. Также снимается и дихотомия сознание – тело, ибо и сознание, и тело настолько сильно интерферируют, что их становится почти невозможно выделить, различить. При этом справедливость данного утверждения распространяется не только на самого человека, но и на мир. В самом деле: с одной стороны, Dasein есть всегда бытие-в-мире, при этом в самом что ни на есть вещественном; и в то же время мир является человеку в его набросках, таким, каким он его понимает и использует для определения и выбора своих бытийных возможностей, материя мира всегда уже обработана интерпретацией, сквозь которую смотрит на него человек. Таким образом, мы подходим к важному выводу о том, что смысл как возможность бытия предполагает материю и вещественность, смысл не есть некое идеальное понятие, находящееся в голове. Осмысленно в конечном счете само присутствие, поэтому можно сказать, что смысл в неразличимой и равной степени идеален и материален.

Следовательно, все представления о смысле, которые находятся лишь в плоскости имманентной идеальности, рассматривающие его как свойство структур и погружающие его в обезличенный уровень значе-

ния, оказываются принципиально недостаточными. Более целостное и комплексное представление о смысле должно включать в себя и вещество мира, и тело субъекта как бытия-в-мире. Однако это не может быть вещество в чистом виде, само по себе, так как оно всегда уже дано нам сквозь призму репрезентации (интерпретации). О каком же веществе тогда можно говорить? И как именно оно соотносится со смыслом как вспышкой возможности нового бытия? В постхайдеггерианской мысли философия Гумбрехта предстает как более мягкий вариант противоречия между уровнем значения и «веществом» мира, а вариант Анкерсмита – как более радикальный.

В книге «Производство присутствия: чего не может передать значение» Гумбрехт подчеркивает важный для нас момент вещественности в рамках бытия-в-мире:

«Хайдеггер заменил субъектно-объектную парадигму новым понятием “бытия-в-мире”, призванным, можно сказать, восстановить контакт между человеческим самоопределением и вещественным миром» [5, с. 56].

Однако философия постструктурализма и постмодернизма в целом элиминирует материальность мира, а понятие смысла под влиянием структурализма и семиотики сменилось другим словом – значением. Именно на уровне значения отныне ведется львиная доля философской работы, имя ей – толкование (интерпретация). Гумбрехт сетует на то, что «вера в возможность референции в мире иначе, чем через значение, стала синонимом крайней интеллектуальной наивности» [5, с. 62]. В результате желания Гумбрехта наметить путь исследования «негерменевтической» территории центральным понятием его философии становится понятие присутствия.

«Словом “присутствие” [presence] обозначается (по крайней мере, по большей части) не временное, но пространственное отношение к миру и его предметам. Предполагается, что до чего-то “присутствующего” можно дотронуться рукой, откуда вытекает, что оно, в свою очередь, может оказывать непосредственное воздействие на человеческое тело» [5, с. 10].

Анализ философских идей Гумбрехта приводит к выводу о том, что производство присутствия является такой же важной составляющей коммуникации, как и производство значения. С этой точки зрения то, что представлялось только формой, факторами, условиями коммуникации, становится содержанием и ее центральным событием, а то, что казалось содержанием и ядром (производство значения), выступает лишь в качестве формы коммуникации. В таком случае смысл, рождающийся в ходе коммуникации, будет связан уже не с уровнем значения, а с присутствием, приоткрывающим завесу над горизонтом новых бытийных возможностей.

Однако, введя понятия присутствия, Гумбрехт вводит в связи с ним некоторую сложность, уточняя, что для нас явления присутствия «всегда случаются как “эффекты присутствия”, так как они неизбежно окружены, окутаны, можно даже сказать, опосредованы облаками и подушками значения» [5, с. 110]. Почему так происходит? Как мы уже заметили выше, наше восприятие мира всегда уже «почато» (как говорит Деррида) интерпретацией, мир важен нам в той мере, в какой представляет собой плацдарм для наших набросков. В «мир значения» человек, равно как и на путь понимания, вступает фактически с рождения, усваивая языковые игры, заучивая правила поведения, типичные ситуации и т. п. Представляется, что существенным здесь оказывается постижение поведения и мотивов других людей, приобретение способности различать за поверхностью скрытую глубину, за поведением человека – его мотивы. Именно с этого момента маховик интерпретации окончательно устанавливает свою бесперебойную работу, и все оказывается пронизанным ею. Следовательно, присутствие вынуждено каждый раз буквально пробиваться сквозь эшелоны значения, но тем ярче и ценнее становится каждая его эпифания. Отсюда же Гумбрехт выводит и то, что «присутствие и значение всегда появляются вместе и всегда *находятся в конфликте* (курсив наш. – В.Р.). Невозможно сделать их взаимно совместимыми или объединить в рамках какой-то одной “сбалансированной феноменальной структуры”» [5, с. 109]. Присутствие как бы вступает в схватку со значением, то и дело прорывая его оборону и озаряя собой мир. Очевидно, что в таком случае именно присутствие оказывается обладающим истинным значением, понятым в более исконном смысле как значимость, важность для кого-то, тогда как то, что мы называем здесь уровнем значения, оказывается не более чем фоном, необходимым для его проявления. Присутствие становится чем-то, что потрясает человека, оставляет в нем след, заставляет измениться – именно присутствие рождает смысл.

В связи с этим у нас есть все основания полагать, что именно присутствие имплицировано в рассуждении Гадамера о подлинном разговоре как встрече:

«Разговором для нас было нечто такое, что потом оставило в нас какой-то след. Разговор не потому стал разговором, что мы узнали что-то новое... Разговор способен преображать человека» [3, с. 87].

Гадамер чутко уловил, что именно разговор, отношение с другим (в противовес одиночеству) содержит в себе потенциал преображения, именно в ходе разговора перед человеком могут открыться новые горизонты его бытия. И возможным это становится не благодаря тому, что мы в ходе разговора узнаем что-то новое, напротив, уровень передачи информации здесь не так важен и отброшен на второй план. В отличие от акта коммуникации как голой передачи информации разговор содержит компонент присутствия. Именно в разговоре возникает колебание между присутствием и значением, что является важным условием рождения смысла.

Удивительно схожей по своим устремлениям «преодолеть» торжество уровня значения оказывается книга голландского философа Франклина Рудольфа Анкерсмита «Возвышенный исторический опыт». Если работа Гумбрехта противопоставляет значению присутствие, то книга Анкерсмита отстаивает самобытность опыта в противовес репрезентации; фактически же мыслители говорят о схожих вещах, лишь называя их разными словами. Рассмотренное Анкерсмитом противостояние исторической репрезентации и исторического опыта, разыгрывающееся в душе историка, представляет собой частный случай противоречия между опытом и уровнем значения вообще.

Анкерсмит отмечает, что «ни в коем случае не следует недооценивать драматизм этого противостояния» [1, с. 246], критикуя герменевтику Гадамера как раз за примирение опыта и языка (значения), в результате чего первый оказался неизбежно в подчинении у второго:

«Там, где есть язык, опыта нет, и наоборот. Мы владеем языком, чтобы у нас *не* было опыта, чтобы остерегаться опасностей и страхов, обычно вызываемых опытом; язык – это щит, ограждающий нас от ужасов прямого контакта с миром, который происходит в опыте» [1, с. 33].

Анкерсмит, разводя опыт и репрезентацию, стоит на совсем иной позиции, нежели Гадамер: с реальностью мы сталкиваемся лишь в том случае, когда у нас нет слова для ее описания, когда она дана в чистом виде, без оболочки репрезентации. Но тогда это столкновение с реальностью неизбежно носит характер травмы, под которой следует подразумевать не обязательно некое увечье или боль, но силу, яркость опыта, который обрушивается на нас в тот момент, когда мы утрачиваем всякую защищенность и подготовленность к нему.

Находясь в поле реальности самой по себе, мы находимся в области чистого означаемого. Как только мы выстраиваем репрезентацию ситуации, в которой оказываемся, мы приобретаем репрезентацию с полной утратой реальности, ибо опыт и репрезентация, как подчеркивает Анкерсмит, несоизмеримы. В сущности, об опыте столкновения с реальностью нельзя ничего сказать. В компетенции языковых категорий – лишь возможность указания на определенный вид опыта, на определенную область, по отношению к которой язык некомпетентен, так что лучшее, что он может сделать, это очертить ее круг апофатическими утверждениями. Однако драматичность противоречия между опытом и репрезентацией продуктивна. Анкерсмит постулирует, что человек, переживающий внутри себя это напряжение между опытом и репрезентацией, испытывает новый опыт – опыт возвышенного. При этом он оказывается как бы опытом второго порядка, ибо для его возникновения необходимо первичное переживание (опыт первого порядка), и стихия репрезентации, стремящаяся любой опыт преобразовать в слова, не всегда с этим справляется.

«Мы сталкиваемся с возвышенным... когда эпистемологические инструменты, обычно нами используемые для осмысления мира, внезапно оказываются более этой задаче не соответствующими» [1, с. 246].

Возвышенное представляет собой «когнитивный тупик: можно сказать, что возвышенное сохраняется, пока сохраняется тупик... и исчезает в момент завершения, когда его заново истолковывают как нечто приносящее нам новое прозрение о мире или о самих себе» [1, с. 227]. Вслед за Кантом, определяющим чувство возвышенного как возникающее, когда мы имеем дело с идеями, представление которых невозможно, т. е. с идеями, не дающими никакого познания опыта, ибо воображению не удастся представить объект, который мог бы согласовываться с данными понятиями, Анкерсмит делает акцент на опыте, не репрезентируемом понятием.

Таким образом, Анкерсмит выявляет некий третий феномен, помимо опыта (первого порядка) и репрезентации: это возвышенный опыт. Между опытом и репрезентацией, с одной стороны, не может быть никакого моста, и, с другой стороны, мост все же оказывается наведенным, так как он единственно и может быть наведен в виде творческого колебания между ними, переживаемого человеком внутри себя. Крайне важно, что опыта возвышенного нет на уровне репрезентации (значения), напряжение возвышенного может возникнуть только в душе человека, но никак не в текстах, структурах, языке.

Обобщая сказанное, мы приходим к более ясному представлению о различии смысла и значения. Смысл, понятый как возможность бытия (Хайдеггер), открывающаяся в акте конкретной коммуникации, так что собеседники изменяются в ходе разговора (Гадамер), помимо самих слов, при помощи которых, как правило, развивается коммуникация, предполагает наличие экстраинтерпретативных компонентов. Если и в самом деле признать, что язык является структурой, способной самостоятельно порождать новые значения, то никоим образом нельзя сказать того же о смыслах. Разрастание уровня значения, умножение практик, приумножающих значение, увеличение количества коммуникантов и коммуникаций не ведет механически к усилению смыслопорождения, как можно было бы полагать¹. Напротив, увеличение уровня значения может вести, скорее, к сокращению количества смыслов, ибо есть опасность, что каждый будет выстраивать свою жизнь исключительно вдоль линий значения, что сделает эпифании присутствия все более редкими, а опыт все менее аутентичным.

¹ Подобная точка зрения предложена, например, в статье А.Е. Серикова [9].

В конечном счете уровень значения должен пройти через личность человека, и даже он должен быть пережит не только сознанием, но и телом; но для рождения смысла необходимо еще что-то, что укажет по ту сторону значения и поселит в душе человека творческое напряжение, разрыв между тем, кем он был, но кем внезапно перестал являться, открывая еще неясную, неоформленную перспективу становления иным. Это может быть как шокирующий травматический опыт, так и легкое прикосновение присутствия, дарящее чувство счастья, но общим здесь будет одно: разрыв в цепи репрезентации, размеренно текущей и набрасывающей себя на мир. Гумбрехт и Анкерсмит сходятся в представлении о возможности прорыва сквозь мир значения, мы же полагаем, что такие прорывы не только существуют, но и представляют собой самую суть реальности смысла. Последний не только не является близким значению, но оказывается, скорее, противоположным, противоречащим ему, ибо рождается в тот момент, когда цепь значения прорывается. В конечном счете такая ситуация приводит «к одновременному преобразению личности и мира» [1, с. 476], что неудивительно, так как мир и личность как бытие-в-мире состоят в неразрывной связи, и изменение это становится возможным благодаря смыслу.

Список литературы

1. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. – М.: Европа, 2007.
2. Апель, Карл-Отто. Трансформация философии. – М.: Логос, 2001.
3. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988.
5. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. – М.: Новое литературное обозрение, 2006.
6. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999.
7. Деррида, Жак. О грамματοлогии. «Ad Marginem». – М., 2000.
8. Дьяков А.В. Жан Бодрийяр: Стратегии «радикального мышления». – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.
9. Сериков А.Е. Конечность событийных смыслов как основа модели социальной реальности // Вестн. Самарс. гуманитарной академии. – 2006. – № 1(4). Выпуск «Философия. Филология».
10. Фалев Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. – СПб.: Алетейя, 2008.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб.: Наука, 2006.