

УДК 111; 124.2; 141

Герменевтика и транссемиотический опыт¹

Рыбаков Всеволод Вячеславович

Кандидат философских наук,

старший преподаватель,

кафедра социальных и гуманитарных наук,

Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных

технологий, механики и оптики,

197101, Российская Федерация, Санкт-Петербург, Кронверкский пр., 49;

e-mail: vsrybakov@yandex.ru

Аннотация

Объектом данного исследования являются герменевтика мыслителя XX века Г.-Г. Гадамера и варианты рассмотрения транссемиотического опыта. В статье анализируется незавершённость проекта философской герменевтики Г.-Г. Гадамера. В работе особое внимание отводится понятию транссемиотического опыта, нехарактерного для работы Гадамера. Для характеристики транссемиотического опыта задействованы понятия присутствия и опыта возвышенного, концептуализированные в философских исследованиях Х.У. Гумбрехта и Ф.Р. Анкерсмита. Осмысленно соотношение транссемиотического опыта и понимания. В результате работы автор обосновывает недостаточность варианта философской герменевтики Гадамера и предлагает возможность ее модификации за счет переосмысления понятия герменевтического опыта и расширения его содержания. Постулируется необходимость включения в его состав транссемиотического опыта, онтологически понятого как переживание нонсенса в коммуникации.

Для цитирования в научных исследованиях

Рыбаков В.В. Герменевтика и транссемиотический опыт // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2016. Том 5. № 6А. С. 50-62.

Ключевые слова

Герменевтика, герменевтический опыт, транссемиотический опыт, коммуникация, присутствие, возвышенный опыт, герменевтический круг.

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00800.

Введение

Философская герменевтика Г.-Г. Гадамера принадлежит к числу наиболее известных и значительных философских проектов XX века. Проект Гадамера, однако, постигла странная судьба. Несмотря на свою известность, Гадамера трудно назвать «актуальным» мыслителем, и в современных философских дискуссиях ссылки на его идеи встречаются не слишком часто. Гадамера знают, но больше говорят о его учителе М. Хайдеггере; философскую герменевтику ценят, но, скорее, как знаковое событие прошлого, нежели как то, к чему необходимо обращаться в современности снова и вновь, черпая в ней вдохновение для новых исследований.

В каком-то смысле, философская герменевтика Гадамера, воспевшая диалог и открытость, оказалась замкнута сама на себя. Одна из причин подобного эффекта, безусловно, состоит в том, что Гадамер сам приложил немало усилий для формирования представления о философской герменевтике как о законченном проекте. Используя и синтезируя все лучшее, что было наработано философской мыслью со времен античности до философии XX века, Гадамер попытался создать фундаментальный труд без слабых мест. Спокойствие и неторопливое развертывание повествования Гадамера не пробуждают располагающего к дискуссии или спору состояния интеллектуального напряжения.

Тем важнее под покровом этого убаюкивающего философского нарратива различить остроту проблем, схваченных Гадамером, а также увидеть, что в отношении некоторых из них он лишь наметил возможный путь их решения, но сам этим путем не прошел. Гадамер рассматривал свой проект философской герменевтики как принципиально новый вариант герменевтики. Он замыслил философскую герменевтику как онтологию, как универсальную теорию понимания, как синтетическую философию понимания и коммуникации. Однако, на наш взгляд, ему не удалось воплотить свою задумку полностью и извлечь все выводы из своих же собственных посылок.

Претендуя на завершенность и вызывая у читателя эффект герметичности, герменевтика Гадамера скрывает в себе незавершенность. В данной статье мы попытаемся проанализировать, в чем состоит эта незавершенность, а также предложить вариант развития и обновления герменевтики Гадамера. Стержневым мотивом статьи станет продумывание смысла введенного Гадамером понятия герменевтического опыта и переосмысление его содержания.

Проблема герменевтического опыта

Проект философской герменевтики Гадамера содержит в себе два момента, неразрывно связанных друг с другом, которые представляются нам проблематичными. Первый связан с желанием Гадамера дать отрицательный ответ на вопрос о возможности универсального метода понимания («не существует никакого собственного метода гуманитарных наук» [Га-

дамер, 1988, 350]); второй – с понятием герменевтического опыта, введенного и используемого Гадамером в дополнение к понятию понимания.

Хотя Гадамер и пытается показать, что метода понимания не существует, «эффект метода» по ходу его повествования, тем не менее, возникает. Вместо того чтобы раскрыть и подчеркнуть *абсолютную негарантированность* положительного результата актов понимания, Гадамер укореняет понимание в «деянии самого дела» [Гадамер, 1988, 536], которое, в свою очередь, опирается на язык, традицию, «действенную историю»; а его герменевтика предстает в качестве разновидности философского оптимизма. Причины возникновения подобного противоречия, на наш взгляд, следует искать в понятии (и проблеме) герменевтического опыта.

Прежде чем подвергнуть критике проработку понятия герменевтического опыта у Гадамера, необходимо отдать должное Гадамеру за само введение этого понятия наряду с понятием понимания. Именно понятие герменевтического опыта есть то, благодаря чему философская герменевтика Гадамера действительно имеет право полагать себя принципиально отличной от всех предшествующих вариантов герменевтики.

Вводя понятие герменевтического опыта, Гадамер осуществляет отсылку к понятию опыта как такового – понятию, которое, по замечанию М. Оукшотта, является «наиболее трудным среди всех философских категорий» [Oakeshott, 1933, 9]. Понятие герменевтического опыта призвано подчеркнуть, что понимание суть не безличный и автоматический процесс, но именно опыт, переживаемый человеком, опыт, задействующий всю человеческую личность. Понимание есть не только лишь дискурсивный и сугубо рациональный процесс, связанный с актами *cogito*. Также понимание нельзя мыслить только как интерпретацию, схватывание чего-то в языковых значениях. Понимание в равной мере связано с иными аспектами жизни личности (в широком смысле – с переживаниями личности и ее опытом, то есть, с тем, что личность претерпевает, испытывает).

Другой смысл, закладываемый Гадамером в понятие герменевтического опыта, состоит в том, что этот опыт диалогичен, он есть опыт взаимодействия, как минимум, двух активных начал. Понимание не есть только действие субъекта, самовольно «вскрывающего» объект и интерпретирующего его. Понимание как опыт есть всегда опыт коммуникации, персонального общения, взаимоотношения «Я-Ты». Фактически, Гадамер подразумевает, что любой опыт понимания следует рассматривать как вариант понимания другого человека; или, иными словами, что сфера персональной коммуникации является модельной для любого опыта понимания (так что понимание какого-либо произведения, артефакта, предания и т.п. осуществляется «по аналогии» с пониманием другого человека).

В этой связи для Гадамера принципиально, что «в межчеловеческих отношениях речь идет о том, чтобы действительно узнать другое «Ты» как именно «Ты», то есть позволить ему сказать нам что-либо и суметь услышать то, что оно говорит» [Гадамер, 1988, 425]. Именно такая способность вслушиваться и слышать фундирует «высший тип герменевти-

ческого опыта: ту открытость навстречу преданию, которой обладает действенно-историческое сознание» [Гадамер, 1988, 425].

Однако, на наш взгляд, Гадамер не извлек всех следствий из понимания герменевтического опыта как взаимоотношения «Я-Ты», и образ герменевтического опыта в философской герменевтике Гадамера остался неполным. Если понимание является результатом герменевтического опыта, подразумевающего встречу с «Ты» как «Ты», а также способность услышать то, что говорит это «Ты», в состав герменевтического опыта необходимо включить целый ряд компонентов, которые Гадамером оказались упущены.

Во-первых, императив вслушивания в то, что говорит «Ты», обнажает семиотическую установку Гадамера, в соответствии с которой за «поверхностью» «Ты» скрывается глубина, содержащая «суть дела» [Гадамер, 1988, 427], к которой необходимо прислушаться. Гадамер использует ситуацию персональной коммуникации в качестве модельной для любого понимания, однако он не предполагает, что смыслом встречи и общения может быть нечто иное, нежели желание быть «причастным к общему смыслу» [Гадамер, 1988, 346] или постижение «сути дела». Между тем, возможны ситуации, в которых обсуждение какого-либо предмета или вопроса является лишь предлогом для самого акта коммуникации, использующего модус понимания лишь в качестве способа бытия коммуникации.

Во-вторых, вводя диалогическую модель понимания и настаивая на необходимости вслушиваться в «Ты», Гадамер имплицитно утверждает, что «Ты» обязательно содержит в себе и выговаривает нечто определенное, ясное и отчетливое. В такой модели не учитывается, что то, что выговаривает «Ты», может быть невнятным, бессвязным, нелепым; что, наконец, «Ты» вообще может не иметь того, что можно было бы «выговорить». Зачастую люди сами не знают, что говорят (и «не ведают, что творят»), и не знают, что сказать. Наконец, Гадамер не учитывает коммуникативные ситуации, в которых происходит обвал понимания и которые сопровождаются разрушением «сути дела».

С этой точки зрения, содержание герменевтического опыта должно быть существенным образом пополнено. Необходимо постулировать, что в состав герменевтического опыта должен быть включен «опыт обратимости понимания» [Рыбаков, Герменевтический опыт..., 2015, 177], или опыт столкновения с nonsensom, неизбежно сопровождающегося преодолением семиотической установки сознания.

Такой опыт мы будем называть *транссемиотическим* – в соответствии с тем, что он одновременно и предполагает уровень значения, без которого его возникновение невозможно, и трансцендирует его. В этом смысле, транссемиотический опыт – это не столько опыт пребывания за пределами значения и интерпретации, сколько опыт самого выхода за пределы значения, опыт движения, скачка, трансфигурации и одновременного столкновения с открывающимся транссемиотическим измерением.

С историко-философской точки зрения, понятие транссемиотического опыта может быть осмыслено в качестве категории, встающей в один ряд с категориями, призванными

подчеркнуть наличие в человеке того, что не принадлежит ни уровню чистой рациональности, ни уровню чувств и ощущений. Среди таких понятий могут быть названы вера (концептуализированная религиозной философией), воля (концептуализация которой связана, прежде всего, с именами А. Шопенгауэра и Ф. Ницше), интуиция (являющаяся принципиальным понятием философии А. Бергсона), экзистенция (концептуализированная философией экзистенциализма) и т.д.

Мы уже имели возможность отметить наметившуюся в современной философии «транссемиотическую тенденцию» [Рыбаков, Человеческий мир..., 2015], желание которой состоит в повышении чувствительности к транссемиотическим феноменам. Далее мы обратимся к исследованиям современных философов Х.У. Гумбрехта и Ф.Р. Анкерсмита, использующих понятия присутствия и опыта возвышенного, и постараемся осмыслить эти понятия в качестве того, что позволяет описать модусы переживания нонсенса в коммуникации и характеризует тем самым специфику и множественность транссемиотического опыта.

Герменевтика и философия присутствия Х.У. Гумбрехта

В анализе идей Гумбрехта мы будем опираться, прежде всего, на его работу «Производство присутствия: чего не может передать значение» [Гумбрехт, 2006]. Мы позволим себе говорить о философии Гумбрехта как о философии присутствия – в связи с тем, что понятие присутствия является ее центральной категорией.

Изначальное впечатление, возникающее при знакомстве с философией присутствия Гумбрехта, состоит в том, что она противостоит герменевтике и, в этом смысле, едва ли может с ней сочетаться. Например, И. Инишев оценивает философию присутствия Гумбрехта как «оригинальный проект постметафизической, или «не-герменевтической», эпистемологии» [Инишев, 2007, 55]. Сам Гумбрехт дает достаточно оснований для того, чтобы считать его работу противостоящей герменевтике, в начале своей книги открыто заявляя, что она «не придерживается (совсем наоборот!) традиции европейской «герменевтики»» [Гумбрехт, 2006, 12]. В самом деле, основная задумка Гумбрехта состоит в том, чтобы попытаться охарактеризовать регистры человеческого опыта, лежащие за пределами лингвистических значений и интерпретации.

Крайне важна, однако, оговорка, которую делает Гумбрехт, постулируя, что его работа «никоим образом не стремится быть антигерменевтической» [Гумбрехт, 2006, 16]. Это означает, что, хотя то, о чем говорит Гумбрехт, претендует на то, чтобы быть чем-то отличным от герменевтики, из этого еще следует, что его философия присутствия и герменевтика вообще не могут сочетаться друг с другом.

От чего же зависит возможность соприкосновения философии присутствия Гумбрехта и герменевтики? От того, как мы понимаем герменевтику. Если под герменевтикой подразумевать метод или процедуру интерпретации, толкования, опознания и присвоения значе-

ний – процедуру, единолично осуществляемую субъектом в отношении объекта, – тогда, действительно, трудно представить себе, как герменевтика может сочетаться с философией присутствия Гумбрехта, задействующей ряд «нетолковательных категорий вдобавок к категориям герменевтическим» [Гумбрехт, 2006, 61].

Однако, как мы попытались показать выше, проект философской герменевтики Гадамера предлагает качественно иное понимание герменевтики. Гадамер мыслит философскую герменевтику как онтологию понимания, базирующуюся на диалогической коммуникативной модели и призванную как можно более полно описать понимание как опыт, переживаемый или испытываемый человеческой личностью.

Это полностью меняет дело. Если герменевтику продолжать в том направлении, в каком ее замыслил Гадамер – как описание герменевтического опыта, раскрывающего всю сложность феномена понимания, – тогда «нетолковательные» категории, позволяющие описать опыт столкновения с nonsensom, не только могут, но и *должны быть* включены в состав герменевтики. Следование глубинным интенциям философской герменевтики Гадамера приводит к необходимости ее сопряжения с философией присутствия Гумбрехта.

Основные понятия, которые вводит Гумбрехт для характеристики того, «*что есть в нашей жизни абсолютно не-понятийного*» [Гумбрехт, 2006, 140], есть понятия присутствия (или, точнее, производства присутствия) и эпифании. В нашей интерпретации данные понятия служат раскрытию и характеристике транссемиотического опыта в коммуникации, то есть того, как в коммуникации переживается выход за пределы значения и как в ней переживается столкновение с nonsensom.

Присутствие для Гумбрехта выражает опыт, в котором раскрывается «пространственное отношение к миру и его предметам» [Гумбрехт, 2006, 10], так что присутствующее «может оказывать непосредственное воздействие на человеческое тело» [Гумбрехт, 2006, 10]. Понятия производства и эпифании подчеркивают «энергичный» характер присутствия. Присутствие не наличествует, но появляется, раскрывается, «выдвигается» (что согласуется с нашим общим определением транссемиотического опыта) и оказывает воздействие на человеческую личность. Это воздействие может вызывать «особое ощущение забывтья в напряженной сосредоточенности» [Гумбрехт, 2009, 37]. Присутствие событийно: его появление, а также интенсивность и продолжительность не поддаются расчету; оно представляет собой особое измерение опыта, раскрывающееся на фоне семиотического опыта интерпретации.

Осмысление понятия присутствия подводит нас к тому, что речь здесь вовсе не обязательно идет о непосредственном физическом контакте или прикосновении (хотя, безусловно, они входят в состав понятия присутствия). Скорее, речь идет о смене модуса проживания: семиотический подход к миру вытесняется модусом присутствия как особым модусом переживания опыта, носящего транссемиотический характер. Подобная смена семиотического опыта интерпретации транссемиотическим опытом должна быть включена в состав герменевтического опыта.

Язык и опыт в понимании Г.-Г. Гадамера и Ф.Р. Анкерсмита

Еще один принципиальный вариант рассмотрения транссемиотического опыта может быть найден в труде Ф.Р. Анкерсмита «Возвышенный исторический опыт» [Анкерсмит, 2007]. В этой книге отдельная глава посвящена критическому анализу философской герменевтики Гадамера. Одним из вопросов, по которому позиции Гадамера и Анкерсмита принципиально расходятся, является вопрос о соотношении опыта и языка.

Вся герменевтика Гадамера, постулирующая возможность понимания и описывающая перипетии его свершения, базируется на представлении о том, что язык и опыт, хотя и представляют собой нечто отличное друг от друга, внутренне устремлены друг к другу. Между опытом и языком могут быть наведены мосты. Гадамер полагает, что в самом опыте уже есть что-то, что располагает его к тому, чтобы быть выраженным в языке: «частью самого опыта является то, что он ищет и находит слова, его выражающие» [Гадамер, 1988, 479]. С другой стороны, по Гадамеру, язык служит тому, чтобы выражать опыт и – шире – все содержание человеческого мира.

Анкерсмит считает, что подобное понимание соотношения опыта и языка ведет к заблуждению, ибо оно не принимает в расчет глубину пропасти, разделяющей опыт и язык. Более того, позиция Гадамера, «примиряющая» язык и опыт, не просто не замечает, но скрывает эту пропасть. С точки зрения Анкерсмита, язык и опыт противостоят друг другу и взаимоисключают друг друга: «между языком и опытом невозможно никакого компромисса» [Анкерсмит, 2007, 33]. Это особенно заметно на примере травматичного опыта, «включающего свою непредставимость в качестве принципиального элемента своей структуры» [Jay, 2005, 259]. Упрекая Гадамера, Анкерсмит утверждает, что «ни в коем случае не следует недооценивать драматизм этого противостояния» [Анкерсмит, 2007, 246]. Между тем, этот принципиальный разрыв между опытом и языком есть то, с чем каждый из нас вынужден считаться, так что, желая «прояснить те условия, при которых понимание свершается» [Гадамер, 1988, 350], Гадамер затемняет и упускает важнейший их аспект.

Следствием этого становится также упущение Гадамером и специфики *опыта возвышенного*, который можно определить как длящееся во времени переживание самой пропасти между опытом и языком: «мы сталкиваемся с возвышенным, когда эпистемологические инструменты, обычно нами используемые для осмысления мира, внезапно оказываются более этой задаче не соответствующими» [Анкерсмит, 2007, 246].

Понятие герменевтического опыта, претендующего на полноту описания элементов, стадий и модификаций, претерпеваемых личностью в опыте понимания, должно включать в свой состав не только *опыт возможности выражения опыта в языке*, но и *опыт несоизмеримости опыта и языка*, опыт радикального противоречия между ними – опыт возвышенного, который, наряду с модусом присутствия, следует рассматривать как отдельный модус переживания транссемиотического опыта в коммуникации.

Транссемиотический опыт и понимание

В каком же отношении находятся транссемиотический опыт и понимание? Этот вопрос представляется наиболее интригующим. Особое внимание в рамках рассмотрения данного вопроса следует уделить роли опыта возвышенного, который, на первый взгляд, представляется преимущественно деструктивным по отношению к пониманию.

Переживание транссемиотического опыта сопровождается фигурой «оборачивания значения», когда из основного содержания коммуникации значение превращается в фон, на котором оказывается возможным проявление и переживание транссемиотических содержаний – таких, как присутствие или возвышенный опыт. Еще один образ: уровень значения (и понимание, на нем базирующееся) превращается в пленку, сквозь которую прорывается транссемиотический опыт. Модус понимания претерпевает трансфигурацию и уступает место другим конфигурациям опыта.

Событие трансфигурации значения и проявления транссемиотического опыта, однако, характеризуется не только разрывом в цепи понимания. Если понимание мыслить не только как процедуру толкования, но как способ бытия участников коммуникации, то разрыв в цепи понимания и вторжение транссемиотического опыта как чувственной перцепции измерения нонсенса меняет самих участников общения, утрачивающих не только понимание «сути дела» и друг друга, но и понимание самих себя («самоидентификацию»). В этих условиях становится невозможным «вернуться» к той точке, на которой понимание «прервалось», и начать «все сначала»: подобной точки больше не существует.

Однако скачок, учреждаемый транссемиотическим опытом, представляет собой не только разрыв и утрату, но и приобретение, которое было бы невозможно без него. При этом речь идет не только о ценности переживания транссемиотического опыта, который сам по себе может рассматриваться как некое приобретение. Характеризуя опыт возвышенного и его эффекты, в этом отношении Анкерсмит высказывает чрезвычайно важную мысль: «мы внезапно осознаем нашу прежнюю идентичность как идентичность того человека, каким мы были до сих пор, но никогда не понимали, что были» [Анкерсмит, 2007, 477].

Транссемиотический опыт учреждает парадоксальное и судьбоносное для участников коммуникации и понимания событие обретения-в-утрате. Они обретают понимание не того, что произошло с ними сейчас (этого как раз они принципиально не понимают), но того, что происходило раньше – *до* той точки, к которой теперь уже не вернуться, *до* транссемиотического опыта, учинившего их разрыв с самими собой, но давшего им тем самым возможность посмотреть на себя со стороны. Крайне важно подчеркнуть, что речь здесь идет не просто о понимании тех или иных событий прошлого, но о *понимании понимания*, о понимании участниками общения того, что представляло собой их понимание, каким путем они шли, с каким фантазматическим образом они связывали идеал своего понимания и кем, наконец, они являлись, когда шли этим путем.

О схожем парадоксе обретения-в-утрате размышляет Ж. Делез, используя категорию смысла: «говоря нечто, я в то же время никогда не проговариваю смысл того, о чем идет речь. Но с другой стороны, я всегда могу сделать смысл того, о чем говорю, объектом следующего предложения, смысл которого я, в свою очередь, при этом тоже не проговариваю» [Делез, 1998, 49]. Парадокс смысла проясняется, если принять, что смысл является продуктом не только семиотического понимания, но что его логика в равной мере включает в себя нонсенс, переживаемый в форме транссемиотического опыта в коммуникации, и что производство смысла никогда не сводится к практикам интерпретации, но что обретение смысла происходит в событии обретения-в-утрате.

Однако есть и другой принципиальный момент, характеризующий сложные отношения транссемиотического опыта и понимания. Дело в том, что транссемиотический опыт рождается на основании базовой семиотической установки, представляя собой событие ее трансцендирования и, стало быть, являясь в сравнении с ней чем-то дополнительным и более сложным. В этом смысле, транссемиотический опыт оказывается более привлекательным, нежели расчерчивающая повседневность и базовый уровень коммуникации семиотическая установка.

Несмотря на то, что во многих модификациях (например, в модификации возвышенного опыта) транссемиотический опыт представляет собой нечто травматичное и рискованное, он влечет людей и представляет собой самостоятельную онтологическую ценность. Транссемиотический опыт переживается как нечто отличное от семиотического опыта, как открытие и сбрасывание покровов. И хотя он по самому своему определению есть то, что сопротивляется выражению в словах, желание описать его и *достичь по его поводу понимания* представляет собой один из фундаментальных аттракторов межличностного общения. Что может вызвать больший эффект «сближения», если не ощущение достижения взаимного понимания по поводу парадоксальной «сути дела», чья суть состоит в том, чтобы от понимания ускользнуть и не поддаваться ему? Говоря словами Гадамера, транссемиотический опыт не просто может стать, но всегда-уже является «сутью дела», в отношении которой люди пытаются достичь понимания. Но для этого он должен быть вначале непосредственно пережит – пережит как опыт прерывания и оставления понимания, как опыт оставления всякого герменевтического процесса постижения «сути дела» и бесконечного приближения к ней, как опыт непосредственного «пребывания» в ней.

Здесь мы сталкиваемся с кругом, отличным от того, что привычно подразумевают под герменевтическим кругом. Речь идет не о круге как методологии планомерного постижения смысла («понимать части из целого, а целое – из частей»), а об онтологическом круге, который описывает способ существования уровня значения и транссемиотического опыта, взаимообусловленных друг другом, а также модификации опыта участников общения, которые, вступая в коммуникацию, вступают в этот круг и запускают его вращение. Транссемиотический опыт невозможен без предшествующего понимания и уровня значения, на котором понимание зиждется, но то, что понимание пытается схватить, есть, в конечном

счете, транссемиотический опыт – то есть опыт разрыва понимания и того, что переживается в ходе этого разрыва.

Если мыслить герменевтику не просто как искусство толкования, а как онтологию коммуникации и понимания, тогда то, что привычно именуется герменевтическим кругом, следует назвать «малым герменевтическим кругом», поскольку он относится только к методологии работы со значениями и выносит за скобки множественность содержаний герменевтического опыта. По сравнению с ним тот круг, который включает в себя не только уровень значения, но и транссемиотический опыт в различных модификациях его переживания, а также постоянные переходы между ними, следует назвать «большим герменевтическим кругом». Однако в этом случае «большой герменевтический круг», не являясь методом постижения смысла, оказывается общим раскрытием того, чем является герменевтика в принципе, а также того, с какими феноменами сталкивается и какие содержания «испытывает на себе» любой, кто вступает в пространство персонального общения.

Заключение

В данной статье мы постарались обосновать недостаточность варианта философской герменевтики, разработанного Гадамером, и предложить возможность ее модификации и расширения. Эта возможность, по нашему мнению, не противоречит основам философской герменевтики Гадамера, но соответствует им. Продолжая онтологическое понимание герменевтики, а также вслушиваясь в понятие герменевтического опыта и заложенные в нем (но не эксплицированные в полной мере самим Гадамером) смыслы, мы пришли к выводу о необходимости включения в его состав содержаний транссемиотического опыта.

Бытие человека не сводится ни к переживанию как чему-то сугубо эмоциональному, ни к пониманию как чему-то исключительно рациональному. «Идеальные типы» рационализма и эмпиризма в истории философии неоднократно «преодолевались» – в философии жизни, религиозной философии, экзистенциализме, психоанализе. Понятие герменевтического опыта, обновленное за счет включения в его состав транссемиотического опыта, также служит преодолению дихотомии рациональное/эмоциональное, одновременно освобождая философскую герменевтику от лингвоцентризма.

В рамках так обновленной герменевтики персональное общение предстает как вступление в герменевтический круг, в котором интерпретация с использованием уровня значения и транссемиотический опыт поочередно сменяют друг друга и нуждаются друг в друге. Этот герменевтический круг – не бесконечный процесс приближения к подлинному смыслу текста, скорее, это круг многообразия герменевтического опыта, в рамках которого интерпретация также может мыслиться как разновидность опыта, а смысл оказывается конститутивно связан с нонсенсом. Вращение в «большом герменевтическом круге» есть возвышенный опыт персонального общения, открытый и сокрытый, претерпевания понимания и непонимания, переживания транссемиотического опыта в его различных модификациях.

Абсолютная негарантированность понимания в предложенной модификации герменевтики, наконец, обретает свои основания. Никакая методология и никакое следование герменевтическим тонкостям не могут застраховать понимание от внезапного провала или рассеивания, и никакое понимание не застраховано от транссемиотического опыта, неизбежно учреждающего понимание «с новой страницы». Однако именно эта абсолютная негарантированность понимания есть одновременно то, что является основанием возможности смысла и что подчеркивает его онтологическое отличие от значения.

Библиография

1. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Издательство «Европа», 2007. 612 с.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
3. Гумбрехт Х.У. Похвала красоте спорта. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 176 с.
4. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.
5. Делез Ж. Логика смысла. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.
6. Инишев И.Н. Чтение и дискурс: трансформации герменевтики. Вильнюс: ЕГУ, 2007. 168 с.
7. Рыбаков В.В. Герменевтический опыт и непонимание // Теория и практика общественного развития. 2015. № 22. С. 173-178.
8. Рыбаков В.В. Человеческий мир: дискурсивная и трансдискурсивная интерпретация // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2015. № 6. С. 208-223.
9. Jay M. Songs of Experience: Modern American and European variations on a Universal Theme. Berkley and Los Angeles, California: University of California Press, 2005. 441 p.
10. Oakeshott M. Experience and Its Modes. Cambridge: Cambridge University Press, 1933. 380 p.

Hermeneutics and transsemiotic experience

Vsevolod V. Rybakov

PhD in Philosophy,

Senior Lecturer,

Social Sciences and Humanities Department,

Saint Petersburg National Research University of Information Technologies,

Mechanics and Optics,

197101, 49 Kronverksky prospekt, Sankt Petersburg, Russian Federation;

e-mail: vsrybakov@yandex.ru

Abstract

The article offers the version of H.-G. Gadamer's philosophical hermeneutics upgrade by rethinking the notion of hermeneutic experience and expanding its content. The methodological basis of the study is formed by the systematic method, the theoretical analysis of approaches and the transition from the particular to the general in the formulation of conclusions. It is argued that Gadamer did not reveal enough the senses and consequences of his approach to philosophical hermeneutics as an ontology of understanding and communication. The author postulates the necessity of inclusion of transsemiotic experience in the structure of hermeneutic experience. On the one hand, transsemiotic experience is understood as an experience which is based on the level of meaning (semiotic system) and which, at the same time, transcends it. On the other hand, it is understood as multiple experience of nonsense in communication. Notions of presence and sublime experience, conceptualized in H.U. Gumbrecht's and F.R. Ankersmith's philosophical investigations, are maintained to characterize and underline the specific character of transsemiotic experience. The correlation between transsemiotic experience and understanding is discussed. It is postulated that the rupture of understanding, inevitably provoked by transsemiotic experience, lays a foundation for a paradoxical figure of finding-in-loss, which gives an opportunity for the participants of communication to understand who they had been before transsemiotic experience took place, which also elucidates the necessity of nonsense for the production of sense.

For citation

Rybakov V.V. (2016) *Germenevtika i transsemioticheskii opyt* [Hermeneutics and transsemiotic experience]. *Kontekst i refleksiya: filozofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 5 (6A), pp. 50-62.

Keywords

Hermeneutics, hermeneutic experience, transsemiotic experience, communication, presence, sublime experience, hermeneutic circle.

References

1. Ankersmit F.R. (2005) *Sublime Historical experience*. Stanford, Cambridge: The University Press. (Russ. ed.: Ankersmit F.R. (2007) *Vozvyshennyi istoricheskii opyt*. Moscow: Evropa Publ.)
2. Deleuze G. (1969) *Logique du sens*. Paris: Minuit. (Russ. ed.: Delez Zh. (1998) *Logika smysla*. Moscow: Raritet Publ.; Ekaterinburg: Delovaya kniga Publ.)
3. Gadamer Kh.-G. (1988) *Istina i metod: Osnovy filos. Germenevtiki* [Truth and method: the basics of philosophical hermeneutics]. Moscow: Progress Publ.

4. Gumbrecht H. (2003) *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press (Russ. ed.: Gumbrekht Kh.U. (2006) *Proizvodstvo prisutstviya: Chego ne mozhnet peredat' znachenie*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.).
5. Gumbrecht H.U. (2006) *In Praise of Athletic Beauty*. Cambridge: Belknap Press (Russ. ed.: Gumbrekht Kh.U. (2009) *Pokhvala krasote sporta* . Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.)
6. Inishev I.N. (2007) *Chtenie i diskurs: transformatsii germenevtiki* [Reading and discourse: transformation of hermeneutics]. Vilnius: European Humanities University Publ.
7. Jay M. (2005) *Songs of Experience: Modern American and European variations on a Universal Theme*. Berkley and Los Angeles, California: University of California Press.
8. Oakeshott M. (1933) *Experience and Its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press.
9. Rybakov V.V. (2015) Chelovecheskii mir: diskursivnaya i transdiskursivnaya interpretatsiya [The human world in discursive and transdiscursive interpretation]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 6, pp. 208-223.
10. Rybakov V.V. (2015) Germenevticheskii opyt i neponimanie [Hermeneutic experience and misunderstanding]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [Theory and practice of social development], 22, pp. 173-178.