

САМОПОНИМАНИЕ И ЗАБОТА КАК ГЕРМЕНЕВТИКА СЕБЯ

This article provides the comparison of self-comprehension and self-care as two sources of self-knowledge. It reveals the fundamental role of the hermeneutic care and self-comprehension in the process of authentic human being explication.

С древних времен широко известно приписываемое одному из семи древнегреческих мудрецов Хилону изречение: «Познай самого себя», которое было некогда высечено на храме Аполлона в Дельфах. Сугубо философский смысл оно приобретает во времена Сократа, который проповедовал его в качестве основного принципа человеческой жизни. Как отмечает сам Сократ, в платоновском диалоге «Алкивиад»: «...душа, если она хочет познать самое себя, должна заглянуть в душу, особенно же в ту ее часть, в которой заключено достоинство души – мудрость, или же в любой другой предмет, коему душа подобна» [1]. При этом в другом месте Сократ поясняет, что искомая мудрость, или рассудительность (σωφροσύνη), является особого рода знанием – как о себе самом, так и обо всем прочем, включая невежество, – владея которым человек только и способен познавать самого себя, поскольку «рассудительность и самопознание – все это означает не что иное, как способность знать, что именно ты знаешь и чего не знаешь» [2]. Иными словами, установка на самопознание предполагает обнаружение человеком собственной сущности как «животного разумного», «общественного» и др., т. е. выявление того, что собственно делает человека человеком, а также делает возможным встречу с иным по отношению к нему. Подобная экспликация собственной сущности вовсе не предполагает, по Сократу, какого-либо рода интроспекции: это исследование скорее онтологическое, нежели психологическое. Лишь знание вечного и божественного, знание истины как таковой гарантирует в данном случае адекватность самопознания, которое при этом оказывается некоторым путем восхождения к общему знанию, в чьем свете становится очевидной также и собственная природа человека. Таким образом, самопознание в философском дискурсе означает, прежде всего, определение человеком собственной сущности исходя из контекста общих представлений о мире, обществе, а также месте человека в них, т. е. оно выступает в качестве знания объективирующего.

Однако возможно ли для человека иметь иной вид знания о себе, кроме того, который достигается в результате самопознания? Речь здесь идет не только об отличном способе получения знаний, но о принципиально *другом типе знания* о себе. По мнению Сократа, в самопознании присутствует особый род заботы

души о себе самой, что для него было опосредовано совпадением познавательного и этического идеалов Истины и Блага. Однако что изначально подразумевала эта сопутствующая знанию забота и каково ее значение для нас нынешних? Видимо, в устах Сократа это понятие обретает преимущественно нравственный и «опытный» смысл: с одной стороны, забота о себе есть воспитание добродетельной души, которая только и может созерцать высшее Благо, поэтому она не мыслима без самопознания (того, что есть добродетель во мне), но и наоборот; с другой стороны, забота также означает постоянную страсть к новым опытам, к накоплению знаний и совершенствованию человеческой мудрости. В любом случае речь здесь идет о внутреннем, душевном преобразовании как изменении себя под влиянием абсолютного начала Знания.

Но, как отмечает современный французский мыслитель М. Фуко, подобная забота о себе самом не может более ограничиваться лишь рамками самопознания, так как выходит, скорее, уже на уровень понимания, «герменевтики субъекта». Последнее происходит по той причине, что со временем изменяются основные постулаты познания и самопознания, и прежде всего сходит на нет принцип заботы. Изначально «путь к знанию и истине» лежал через тернистую тропу «самопреобразования», изменения себя под влиянием открывающегося горизонта нового опыта, что составляло основу приобщения к мудрости в древности и средневековье. Однако с рационализацией знания и постулированием уникальности познавательной установки в деле обнаружения истины необходимость в подобных практиках стала подменяться негативной работой очищения мышления от предрассудков. Правда, примечательно, что картезианское требование достижения ясности ума еще оставалось данью старому подходу к истине как к тому, что призывает к изменению человека под воздействием иного. Поэтому когда на позднем этапе в рамках традиции рационализма «связь между доступом к истине и требованием преобразования субъекта и его бытия им самим была окончательно прервана, а истина стала представлять собой автономное развитие познания» [3], вопрос о заботе там уже не стоял. Согласно М. Фуко, забота не может ограничиваться лишь душевным изменением, т. е. она должна принимать в расчет

необходимость озаботиться своим физическим состоянием, телесностью как тем, что во многом определяет сознание конкретного человека. Последнее обстоятельство как раз подробно анализируется в третьем томе «Истории сексуальности» М. Фуко, посвященной заботе о себе, преодолению человеком собственного опредмечивания, что непосредственно позволяет связать данный смысл заботы с герменевтикой как альтернативой понимания, поскольку для нее внешнее всегда имело такое же большое значение, как и внутреннее.

Тогда что может представлять забота о себе и знание себя в процессе понимания? И это во все не досужая проблема. Как представляется, ее возможным решением будет соединение вопроса о понимании с экзистенциальным характером человеческого бытия, что было успешно проделано в рамках феноменолого-экзистенциальной традиции. В своих ранних лекциях, посвященных «герменевтике фактичности», которые в целом предваряют основные положения «Бытия и времени», М. Хайдеггер указывает на то, что понимание как таковое изначально присуще фактичному существованию человека в его здесь и сейчас. Это обосновано тем, что именно «в герменевтике для здесь-бытия создается возможность для себя самого, *понимая*, становиться и быть», коль скоро в ней речь идет о единстве процесса «истолкования фактичности, приводящего ее к встрече, зримости, схватыванию и выражению в понятии» [4].

При этом следует иметь в виду, что понимание себя сопряжено в таком случае с экзистенциальной заботой человеческого существа, находящегося в наиболее подлинной возможности своего существования. Однако эта забота имеет онтологический характер постоянного вопрошания о бытии в целом как фундаментальном основании собственного понимания человеческой экзистенции. По той причине, что для человека свойственно так или иначе истолковывать свое бытие, здесь, по мнению М. Хайдеггера, открывается пространство выбора между подлинным и неподлинным бытием, экзистенцией и усредненностью. Для герменевтики же это оборачивается принципиальной проблематичностью ее предмета: «...здесь-бытие есть только в себе *самом*. Оно *есть*, но лишь как *бытие-на-пути к себе самому*» [5]. Это означает, что всякое понимание себя изначально исходит из незавершенности проекта себя самого и тех возможных выборов или невыборов, которые принадлежат самому человеческому существованию по определению. Даже понятийное схватывание не делает этот род знания самоочевидным и прочным: во-первых, потому что всякое «усмотрение сущностей» как объективное знание выходит за пределы его компетенции; во-вторых, потому что понятия здесь

играют роль значимых отсылок, предварительного обладания и предвосхищения смысла целостного существования.

Таким образом, герменевтика, по М. Хайдеггеру, оказывается особого рода экзистенциальным познанием, в котором речь идет, прежде всего, о бытии экзистирующего. При этом экзистенциальное познание как понимание во все не сводится к классической модели познания, поскольку «данное понимание, возникающее в истолковании, совершенно несравнимо с тем, что обычно именуется пониманием в смысле познавательного отношения к другой жизни; оно вообще не самоотнесение к... (интенциональность), а *как самого здесь-бытия*» [6]. Иными словами, забота о себе в рамках понимания оказывается неизбежным процессом соединения свободной ответственности за характер своей экзистенции с тем, *как человек себя при этом истолковывает*. Забота о себе, подразумеваемая самопониманием, означает обращение к внешнему уровню выражения человеком самого себя как к важной составляющей его существования и альтернативному источнику знаний о себе. М. Хайдеггер при этом считает, что сама герменевтика философией не является, но лишь предоставляет ей значимую тему для размышлений, поскольку именно философии присуще исходное знание: «...бодрствование является философским, что означает – оно живет в изначальном *самоистолковании*, которое философия осуществила и которое таково, что философия составляет решающую возможность и способ встречи здесь-бытия с самим собой» [7].

Однако чтобы понимание могло состояться во все, необходимо элементарное единство понимающего и понимаемого. Как раз за это призвана отвечать забота о себе, постижимая как образование и воспитание. Последнее включает в собственное понятие и наделение определенным знанием (информацией), и наставление в том, как себя вести (различные практики поведения и способы понимания и познания, приемы обращения с предметностями различного рода), и научение общим законам видения и восприятия (ракурс взгляда и фокус рассмотрения). Опираясь на гегелевскую интерпретацию образования как «подъема ко всеобщности», Г. Гадамер отмечает, что подобный подъем не ограничивается лишь теоретическим образованием за счет отказа от практического, «но охватывает сущностное определение человеческой разумности в целом», то, «что человек делает себя во всех отношениях духовным существом» [8].

Просто некий объем знаний, каким бы значительным он ни был, не в состоянии обеспечить эвристику процесса образования, поскольку он остается фиксированным и нуждается в

организирующем принципе собственного развития и обновления. Эту роль выполняют различного рода практики, нацеленные на образование самой способности воспринимать новое и обрабатывать его в свете собственных нужд. Другой же важный аспект образовательных практик заключается в том, что в них человек определенным образом теряет свою «естественность» и потому уже начинает смотреть на мир иными глазами. Это достигается за счет того, что предметом образования становится сам язык, обычай, общественные отношения, культурные практики, которые в повседневности существуют органически как определенные данности, не требующие критического осмысления, пока они функциональны. В то же время это формирует предпосылки для осуществления понимания себя, собственной и чужой культуры; насколько лишь пребывание на ином уровне мышления, знание альтернативных возможностей бытия способны подготовить почву для возможного *понимания*, а не просто принятия или отторжения чужого.

Кроме того, в плане образования важной является не только принципиальная открытость человека чужому, но и *закрытость* самого предмета как герметизм источников и требование включения в определенную духовную общность «знающих», сродни древним институтам ученичества и послушничества. По этой причине, с одной стороны, закрытость предмета понимания, а с другой – открытость понимающего являются важными условиями, задающими картину понимания, в плане же образования они определяют спектр различных практик, базирующихся на восприимчивости к чужому. В терминах итальянского философа-герменевта Э. Бетти последнее можно охарактеризовать как некоторого рода «зрелость»: «...эта зрелость развивается и достигается у единиц, как и у сообществ, путем воспитания и самообразования, путем непрерывного „επιδοσις εις αλτο“» [9]. Причем подобная зрелость проявляется не на уровне готовности к чему-то вообще, а на уровне некой подготовленности восприятия как нацеленности на определенный тип предметности, что отсылает скорее к хайдеггеровскому «вслушиванию» в зов бытия.

Итак, дабы явственным образом отличать самопознание от самопонимания в контексте знания и заботы, следует исходить из следующего обстоятельства. Понимание себя ориентировано на получение знаний о себе посредством того, *как* человек себя выявляет в системе внутримировых связей через свою внешнюю деятельность. Тогда предметом понимания в его *материальном* выражении могут быть не только тексты либо произведения искусства (как считается в традиционной герменевтике), но и прочие вещи, как составляющие современную культуру, так и потенциально включаемые в ее рамки. Предметом же понимания в его *феноменальном* выражении становится «миметическое поведение», как сохраняемое лишь в воспоминании, так и закрепляемое в определенных социальных институтах либо транслируемых формах поведения. Под «миметическим поведением» понимается такая форма человеческого поведения, которая реализуется как манифестация и представление *для* реального или воображаемого другого, т. е. оказывается сознательно или неосознанно вынесенной вовне самопрезентацией.

Литература

1. Платон. Собрание сочинений: В 4 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 1 – С. 262–263.
2. Там же. – С. 358.
3. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций в Коллеж де Франс, 1982. Выдержки // СОЦИО-ЛОГОС / Пер. с англ., нем., франц. – М.: Прогресс, 1991. – С. 288.
4. Heidegger M. Hermeneutik der Faktizität // Gesamtausgabe. Bd. 63. / hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns. – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann GmbH, 1988. – S. 14–15.
5. Heidegger M. Ibid. – S. 17.
6. Heidegger M. Ibid. – S. 15.
7. Heidegger M. Ibid. – S. 18.
8. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – С. 4–53.
9. Betti E. Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften. – Tübingen, Mohr-Siebeck, 1967. – S. 12.