

Мирко Вишке

**МЕЖДУ МЕТОДОМ НАУК О ДУХЕ
И PRIMA PHILOSOPHIA:
О ГЕРМЕНЕВТИКЕ ГАДАМЕРА И ДИЛЬТЕЯ**
(перевод с немецкого Ольги Корольковой)

Герменевтика отмечена альтернативой гуманитарного метода (Дильтей) и prima philosophia (Гадамер) – двух традиций, восходящих соответственно к тем этическим теоремам, в которых философы видят образец своего понимания герменевтики. В первом случае – это теорема о том, что мораль вырывает наше существование из потока частных случаев, в который оно эмпирически погружено; во втором же случае – это представление о том, что мораль заканчивается применением к исключительности конкретной ситуации.

Первая теорема, на которой основывается Дильтей, описывает собственное действие морали как двойственное движение, состоящее в трансцендировании «единичного бытия индивидуума» [7, s. 101] и в единении с другими, причем основанное на «сознании своей внутренней общности» [6, s. 56]. С точки зрения этой «природной метафизики» [12, s. 27], мораль возвышает фрагментарное бытие единичного «над границами времени и места» [6, s. 338], то есть изымает человека из непосредственности его жизненного опыта. Дильтей пытался разъяснить эту мысль, сравнивая это возвышение с расширением к уже существующей взаимосвязи, в которой каждый – в сопереживании других биографий или событий чужой жизни – соприкасается с перспективой отдаленных от него смыслов на основе своей «схожести с другими» и «тождественности человеческой природы» [5, s. 141]. Человек может постичь смысл своей личной жизни, поскольку в подобном возвышении или расширении он преодолевает разорванность своего эмпирического бытия и в этом преодолении убеждается в чрезвычайно важной для него взаимосвязи с другими. Это рассуждение Дильтей основывает на предпосылке, что возвышение всегда связано с осознанием: осознание «сопровождается пониманием возвышения», оно «возвышает нашу душу <...>, даже если подобный эффект вовсе не был нашей целью» [12, s. 114].

Вторая теорема исходит из вопроса о том, что должно делать в конкретной ситуации, то есть как вести себя, и именно так, чтобы это было верно с точки зрения морали. Эта констелляция проблем, состоящая в понимании требований ситуации, предложении возможностей действия и применении понимаемого смысла морали имеет большое значение для толкования Гадамером герменевтики. При этом мораль из перспективы различных пониманий может быть отнесена к конкретной ситуации так, что неизбежны будут значительные различия интерпретаций,

противоречивые изложения морали, а также несовместимые друг с другом применения ее правил, требований и норм – положение, сравнимое с герменевтическим кругом, поскольку в нем представлена ситуация исключительная относительно возможностей морального действия, и она же ограничена имеющимся знанием о том, как следует действовать морально.

На вопрос, почему Гадамер и Дильтей обращаются именно к этим этическим теоремам, мы можем получить следующий ответ: Гадамер привлекает вторую теорему для разъяснения герменевтической практики, в то время как в первой теореме Дильтей показывает практическое целеполагание герменевтического метода, «который из знания жизни стремится извлечь толкование жизни» [4, s. 370]. Чтобы оправдать свою интерпретаторскую активность, Дильтей, как и Гадамер, апеллирует к моральному опыту, обобщающему приведенную ими теорему.

Первая теорема обобщает моральный опыт того, что в своем возвышении мы «обеспечиваем себе взаимосвязь», которая, согласно Дильтею, «доступна нам в самом живом опыте», то есть «не надэмпирична, но метафизична по своей ценности и значению» [12, s. 11]. Этот представленный Дильтеем опыт близок энтузиазму, который Шефтсбери называет возвышением души в ее единстве [24, s. 122]. «Я», увлеченное некой внешней силой, чувствует себя перенесенным в совершенно другой мир, чем тот, в котором оно обычно живет. Этот опыт возвышения отличается двумя признаками. Во-первых, это спровоцированное энтузиазмом преодоление границ, в которых личность определяет саму себя, вследствие чего становится возможным трансцендирование личности. Во-вторых, это «приверженность целям, которые сами по себе имеют безграничную ценность» [12, s. 123] и демонстрируют себя в исторически сложившихся жизненных идеалах. К жизненным идеалам относится как раз то качество, которое Дильтей особенно выделяет в возвышении – они как эмпиричны, так и метафизичны.

Вторая же теорема обобщает тот моральный опыт, что всегда возможны различные суждения по поводу поведения в данной конкретной ситуации. Поскольку возможности морального действия в соответствующей ситуации могут быть оценены по-разному, для данного знания будет определяющим то, как «конкретная ситуация» относится к «считающемуся вообще справедливым и верным» [20, s. 138]. Вторая теорема основывается на предпосылке, что знание взаимосвязи, предшествующее осмыслению верного применения моральных правил, соотносится с тем всеобщим, которое Гадамер называет истинным и определяет как благо. Первая теорема исходит из того, что жизненный идеал может лишь тогда существенно определить биографию индивида, когда он в качестве представления о благе и целеполагании выступает

как устойчивая ориентация ее поведения. Вследствие того, что благо объединяет и связывает разрозненные устремления воли, в своих действиях индивид способен двигаться к цели, которая не исчерпывается отдельными жизненными моментами или определенными ситуациями, а касается его жизни в целом. Ход мысли, близкий данному рассуждению, можно найти и во второй теореме, а именно там, где у Гадамера идет речь о том, что в случае применения морали дело состоит не только в приспособлении действий и поступков к конкретной ситуации, но и в возможности с чистой совестью утверждать, что свершенные поступки соответствуют истине. Когда Гадамер заявляет, что применительно к такому знанию оправданием должно служить понятие блага, он очень близок к тезису Дильтея о том, что процесс осмысления отличается стремлением поднять « всю человеческую деятельность к пониманию, а именно к общезначимому знанию » [4, s. 348]. Чтобы прояснить, насколько понятие знания блага у Гадамера близко знанию человеческой деятельности у Дильтея, следовало бы обратиться к тем философско-историческим источникам, к которым восходят они оба – к представлению нравственного знания в аристотелевской этике, развивающей сократовско-платоновское учение о знании-добродетели.

Согласно Аристотелю, для человеческого бытия определяющим является многозначность желания и целей; для действия существует много целей [1, 1094a 7–8], которые столь неравны, что только представление блага может вырвать желание из неопределенности изменчивости: « Все люди совершают поступки, преследуя одну цель, а именно чтобы достичь того, что им кажется благим » [2, 1252a 2–3].

Эти аристотелевские размышления обнаруживаются у Дильтея в его поздних лекциях по систематике философии, в которых он говорит об обусловленной « анархией человеческих убеждений » [10, s. 253] невозможности « уверенного действия ». Индивид не может найти опору в самом себе, его носят волны случая – и « все же », считает Дильтей, мы должны быть уверены « в своей жизни », чтобы вообще иметь возможность жить [10, s. 254]. В том, что люди, желая выбраться из неопределенности своего бытия, должны знать о благе, убежден и Гадамер. Ведь именно « конечность бытия, ограниченного рождением и смертью, находящегося под давлением действительности » пробуждает (и здесь Гадамера можно было бы объяснить формулировкой Дильтея) « стремление к длящемуся, неизменному » [3, s. 178]: « Стать твердой ногой в потоке развития, занять устойчивую позицию среди изменчивости всего живого, в ее вздымающихся волнах, где все относительно и неопределенно, высказать общезначимое – это и есть задача этики » [12, s. 48]. Поэтому люди преобразуют « внешние условия своего бытия, физические, социальные, политические. Но только тогда эти внешние условия превратятся в

источник счастья и огромных ценностей, когда они сольются с внутренним миром нашей души, с нами самими. Преобразование этого внутреннего мира есть, таким образом, второй, не менее важный фактор для воплощения удовлетворяющего нас бытия» [14, s. 15]. Мир будет преобразован не единичным произволом или колеблющейся оценкой; что именно и на основании каких критериев будет преобразовано – это решает определенный жизненный идеал, соответствующие исторические воплощения которого запечатлены в поэзии. Жизненные идеалы, по мысли Дильтея, возникают из поисков длительной устойчивости в мире. В рецензии на «Учение о праве» Тренделенбурга (1860) главным вопросом в дильтеевском понимании жизненного идеала становится следующее: если «выводить этическое» из «психических процессов» «вызывающих преобразование слепых желаний в волю, то включает ли это преобразование действительно *добрую* волю» [15, s. 384]. По Дильтею, «каждое действие определено образом чего-то, чего еще нет» [3, s. 184]: идеалом, в котором человек видит определенные правила восприятия собственной жизни, дающие ему уверенность в этой жизни; идеалом, который обогащает «личную жизнь содержанием, выходящим за границы личности» [11, s. 331]. Жизненный идеал противопоставлен обычному состоянию человека. Дильтеевское определение жизненного идеала совпадает с аристотелевским понятием блага, к которому «мы стремимся ради него самого» ([1, 1094a 6–22]; ср.: [9, s. 25f]). И если Гадамер исходит из того, что нравственное действие «постоянно создает нас самих» [20, s. 185], то в конечном счете он исходит из того же предположения, что и Дильтей: воля направлена на соответствующие образы блага, которое и «предписывает нам поиски возможностей действия» [19, s. 246]. Искомая основа проявляется у человека лишь через жизненную позицию, построенную на заботе «о самом себе» [19, s. 243]. Такая позиция зарождается не среди проблем отдельных жизненных обстоятельств, но охватывает собою всю жизнь, учитывая и ее немедленные вызовы: «Благо нельзя знать на расстоянии и сразу для всех, но изначально лишь для себя. Только из озабоченности собственным Я [...] вырастает настоящее знание» [19, s. 238]. Это рассуждение столь же близко ходу мыслей Дильтея, как и то, которое говорит о «стремлении обрести идеал истинного, ценного и благого в действительном знании» [17, s. 300]. Нечто подобное имеет в виду и Гадамер, когда он исходит из того, что морально-этическое знание проистекает из неуверенности, источником которой, в свою очередь, является вновь и вновь возникающий вопрос, каким образом я могу прожить данное мне бытие, в которое я погружен, так, чтобы оно стало для меня лучшим. Это знание есть способность и готовность понимания блага, которое и есть знание о нас самих. Небезызвестно для Гадамера и то, что этика «возможна лишь на основе

самосознания» [22, s. 214], как о том говорит и Дильтей, хотя и определяет этику как «всеобщую ответственность» [12, s. 27].

Различия у Гадамера и Дильтея проявляются тогда, когда Дильтей задается вопросом о гносеологических возможностях морально-практического знания, чтобы прийти к ответу, что оно может быть таковым лишь через взаимосвязь понимания и переживания, определенным образом детерминированного взаимодействия с миром истории. Следующее различие состоит в том, что морально-практическое знание является для Гадамера «нравственным способом бытия» [20, s. 183], а не просто достижением способности суждения – это дает понять и Дильтей, когда констатирует родство между суждениями и пониманием [16, s. 183]. С помощью этого взаимного сведения знания к бытию Гадамер ставит под сомнение неисполнимость идеи блага, на которой настаивает Дильтей. Исходя из мысли о сравнении, Дильтей подчеркивает необходимость «учреждения компаративной морали», которая, основываясь на рассудке, создает предпосылки для суждений о ценности какого-либо жизненного идеала [8, s. 28].

Эти бегло очерченные различия не должны скрывать того, что рассуждения Гадамера о позиции заботы относительно бытия как минимум в одном пункте пересекаются и даже совпадают с представлениями Дильтея о жизненном идеале: они выражают стремление к знанию, служащему ориентиром в практической морали. Стремление к этому морально-практическому знанию обнаруживает побудительные причины, подвигнувшие Дильтея и Гадамера продемонстрировать методические основания герменевтики, а соответственно и основные направления философской герменевтики, на примере этической теоремы: в первом случае – это вопрос о корнях герменевтики; во втором – вопрос о том, чем же изначально является герменевтика. На последний вопрос оба отвечают так: герменевтика есть изначально морально-практическое знание, предметом которого является «идея блага» [18, s. 6] – знание, которое имеет определяющее значение для разработанного Дильтеем положения о науках о духе. Ответ же на первый вопрос гласит, что корни герменевтики лежат в этике. Понимание может быть достигнуто только тогда, когда есть нечто, дающее основу для понимания – доброжелательность и симпатия. Согласно Дильтею, мы понимаем людей только «благодаря их родству друг с другом, тому общему, что в них есть» [5, s. 213]. В ответе на вопрос о возможности понимания он разделяет мысль Тренделенбурга, что «основа всеобщей симпатии» заложена в «сходстве человеческой природы» [23, s. 36]. Именно симпатия и всеобщая человеческая натура вместе создают условия для возможного понимания, ведь язык сам по себе не в состоянии осуществить того, чего от него ожидает Дильтей, а еще больше Гадамер – быть предпосылкой к понимающему переживанию и соответственно к узнаванию инаковости.

И даже если, согласно Дильтею, исключительным достижением языка

является то, что он находит объективно понимаемое выражение для человеческой души, он всего лишь один из многих элементов, которые в виде взаимосвязанных действий делают историю «возможной». Даже понимание, на которое мы ссылаемся в переживании, есть элементарная логическая операция, которая осуществляется «без какой-либо связи слов» [13, s. 42]. Язык привлекает внимание Дильтея в первую очередь теми значениями, которые следует искать не на уровне жизненных взаимосвязей, а на уровне описания психических структур. «Логические исследования» Гуссерля укрепляют Дильтея в убеждении, что язык выявляет значения. Благодаря этому возможным становится описание психических структур в их отличии от внешней данности. Дильтей говорит не об интересубъективности языка, а о том, что в процессе реализации очевидного «словесного воплощения» предмета, переживание создает внутреннее единство, которое и является *собственно* переживанием. Но в той мере, в какой он сознает, что каждое слово содержит в себе целый спектр значений, да и способы синтаксических связей слов многозначны, Дильтей подвергает этот вывод сомнению. В свете этих рассуждений поиски практических жизненных связей наук о духе в области языка становятся проблематичными (ср.: [25]).

Сомнения Дильтея в надежности словесного выражения легитимируются Гадамером именно по причинам, которые не были знакомы Дильтею. Для Гадамера незначимыми являются постоянные вопросы о том, соответствуют ли слова вещам или нет, и если соответствуют, то каким образом, поскольку предмет познания и словесного высказывания всегда замкнут в «горизонте языка» ([21, s. 454]; ср.: [26], [27], [28]).

1. Aristoteles. Nikomachische Ethik I, Hamburg, 1985.
2. Aristoteles. Politeia I, Hamburg, 1985.
3. Dilthey W. Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig und Berlin, 1922.
4. Dilthey W. Das Wesen der Philosophie, GS V, Stuttgart-Göttingen, 1990.
5. Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, GS VII, Göttingen, 1992.
6. Dilthey W. Die Entstehung der Hermeneutik, GS V, Stuttgart-Göttingen, 1990.
7. Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels, GS IV, Stuttgart-Göttingen, 1974.
8. Dilthey W. Frühe Vorlesung zur Logik, GS XX, Göttingen, 1990.
9. Dilthey W. Leben Schleiermachers, 2. Bd., GS XIV, Göttingen, 1979.
10. Dilthey W. Logik und System der Philosophie, GS XX, Göttingen, 1990.
11. Dilthey W. Schiller. In: Ders., Von deutscher Dichtung und Musik, Leipzig und Berlin, 1933.
12. Dilthey W. System der Ethik, GS X, Göttingen, 1968.
13. Dilthey W. Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, GS VII, Stuttgart-Göttingen, 1974.
14. Dilthey W. Von deutscher Dichtung und Musik, Leipzig und Berlin, 1933.

15. Dilthey W. Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, GS XVI, Göttingen, 1979.
16. Dilthey W. Zur Weltanschauungslehre, GS VIII, Göttingen, 1990.
17. Dilthey W. Zusätze zu den Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, GS VII, Göttingen, 1992.
18. Gadamer H.-G. Platos dialektische Ethik, Gesammelte Werke in zehn Bänden, Bd. 5, 1986.
19. Gadamer H.-G. Praktisches Wissen, Gesammelte Werke in zehn Bänden, Bd. 5, 1986.
20. Gadamer H.-G. Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik, Gesammelte Werke in zehn Bänden, Bd. 4, 1986.
21. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke in zehn Bänden, Bd. 1, Tübingen 1986.
22. Gadamer H.-G. Wertethik und praktische Philosophie, Gesammelte Werke in zehn Bänden, Bd. 4, Tübingen, 1986.
23. Trendelenburg A. Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, Leipzig, 1868.
24. Weiser C. F. Shaftesbury und das deutsche Geistesleben, Leipzig und Berlin, 1916.
25. Wischke M. Das Erlebnis und seine vertiefende Erkenntnis. Zum Horizontbegriff bei Dilthey. In: Ralf Elm (Hg.), Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien, Sankt Augustin, 2004, S. 119–136.
26. Wischke M. Hans-Georg Gadamer und die Phänomenologie der Traditionsaneignung, in: Helmut Vetter & Matthias Flatscher (Hg.), Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik. Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie Bd. 10., Frankfurt/M., 2005, S. 210–221.
27. Wischke M. Sein und Sprache. Das Problem der Traditionsaneignung bei Gadamer. In rumänischer Übersetzung von Bogdan Olaru: Symposium. Revista de Stiinte Socio-Umane, Tomul III, Numarul 2 (6) , 2005, S. 281–289.
28. Wischke M. Sprache und Wahrheit. Zum Verhältnis von Rhetorik und Philosophie bei Hans-Georg Gadamer. Spanische Übersetzung in: Hans-Georg Gadamer: El Logos de la era Hermeneutica, Revista Endoxa, Nr. 20 (Madrid 2005), S. 357–378.