

ФИЛОСОФЫ
ДВАДЦАТОГО
ВЕКА



ФИЛОСОФСКИЕ ТЕТРАДИ

ФИЛОСОФЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА

КНИГА ТРЕТЬЯ



МОСКВА
ИСКУССТВО—XXI ВЕК
2009

УДК 1/14
ББК 87.3
Б 68

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии

Редакционная коллегия:
И.И. Блауберг (ответственный редактор),
И.С. Вдовина (руководитель проекта),
Л.Б. Макеева

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 08-03-16129д

ISBN 978-5-98051-066-4

© Издательство «Искусство XXI век», 2009
© И. В. Балашов, оформление серии

СОДЕРЖАНИЕ

О.И. Мачульская
АЛЕН (Э.О. ШАРТЬЕ)
7

Т.П. Лифинцева
КАРЛ БАРТ
19

И.А. Михайлов
ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР
42

Н.С. Автономова
ЖАК ДЕРРИДА
64

А.М. Руткевич
АЛЕКСАНДР КОЖЕВ
83

И.С. Вдовина
ЖАН ЛАКРУА
108

М.М. Кузнецов
МАРШАЛЛ МАКЛЮЭН
127

Н.С. Юлина
ДЖОРДЖ ГЕРБЕРТ МИД
149

Л.Б. Макеева
ДЖОН ОСТИН
177

Л.Б. Макеева
ДЖОН РОЛЗ
197

А.А. Веретенников
ПИТЕР ФРЕДЕРИК СТРОСОН
216

Н.С. Юлина
АЛЬФРЕД НОРТ УАЙТХЕД
230

В.В. Старовойтов
ЭРИХ ФРОММ
254

Н.С. Автономова
МИШЕЛЬ ФУКО
274

Г.М. Тавризян
ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР
295

Т.А. Дмитриев
ЛЕО ШТРАУС
314

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

Г.-Г. Гадамер — фигура для немецкой философии уникальная. Ровесник XX века (Гадамер родился 11 февраля 1900 года в Марбурге), он еще застал один из самых богатых и продуктивных периодов в немецкой философии этого столетия, отмеченный именами Эдмунда Гуссерля, Николая фон Гартмана, Мартина Хайдеггера, Пауля Наторпа, Генриха Риккерта... Уже в 70-80-е годы Гадамер остался практически единственным из живших тогда и продолжавших работать немецких философов, которые своим существованием обеспечивали живую связь с отошедшей в прошлое культурно-интеллектуальной традицией. Когда в 80-90-е годы становились доступными прежде неизвестные тексты Гуссерля, Хайдеггера и других философов первой трети XX века, исследователям зачастую приходилось пересматривать свои интерпретации. Иначе обстоит дело с историко-философскими работами Гадамера. Все написанное им начиная с 60-х годов поражает удивительной верностью и созвучием идеям обсуждаемых им мыслителей. Гадамер настолько близок духу культуры начала XX века, что его философские работы сохраняют свою ценность и по сей день: автор прекрасно чувствует дух целого, даже если не знаком с отдельными деталями.

«В 1918-м году, когда я закончил школу и начал обучение в университете, — вспоминает Гадамер, — мне было 18 лет, ранней зрелостью я отнюдь не отличался, а был скорее стеснительным, беспомощным и замкнутым в себе парнем. Ничто не предвещало “философии”. Я любил Шекспира, греческих и немецких классиков, особенно лириков, однако Ницше и Шопенгауэра я в школьные годы не читал»¹. Отец, химик и фармацевт, был, по воспо-

минаниям Гадамера, типичным представителем естествознания, хотя и отличался широтой кругозора. Уверенный в себе, нацеленный на успех, энергичный, он «воплощал в себе идеалы авторитарного воспитания наихудшего рода». Наклонности сына к «бесхлебным профессиям» он, естественно, решительно отвергал. Первоначально Гадамер-студент «безнадежно разбрасывался» в своих интересах, которые включали германистику и романистику, общую историю и историю искусства, музыковедение, изучение санскрита и исламистики. Психология должна была стать главной областью его специализации («я мечтал о глубоком знании человека — как у Шекспира и Достоевского»). На первой лекции в аудиторию вошел преподаватель, облаченный в черную сутану католического священника; весь зал был заполнен слушателями в таких же черных одеждах. Лекция была о детской психологии. Когда через несколько занятий лектор перешел к изложению идей В. Штерна, Гадамер набрался мужества и спросил профессора, не обстоит ли дело обратно тому, как пытается представить господин профессор? «Ах, да, вы правы», — признал лектор, еще раз углубившись в свои записи. Такое начало не способствовало интересу Гадамера к изучению психологии.

В годы после крушения кайзеровской Германии и основания республики, продемонстрировавшей очевидную политическую слабость, молодежь находилась в ситуации мировоззренческой неопределенности. «Германия тогда была столь же мало готова к демократии, как и сегодняшний мир — к собственному техническому совершенству»². На становление самостоятельных воззрений Гадамера на культуру, историю и социум оказали влияние поэт Стефан Георге и его кружок, Теодор Лессинг, «Записки неполитического человека» Томаса Манна, позднее — «Или — Или» С. Кьеркегора, а также идеи импрессионизма в жизни и искусстве³. Первой собственно философской книгой, прочитанной 18-летним студентом, оказалась «Критика чистого разума» И. Канта: «...я ее хотя и потрепал, однако не вынес оттуда ни одной понятой мысли». Гадамер все-таки решил

остаться «при философии». Его первыми лекторами стали неокантианцы. Того, кто в 20-е годы, как Гадамер, отправлялся в Марбург, привлекала именно местная школа неокантианства. Герман Коген к тому времени, правда, уже умер (1918), однако продолжали преподавать Пауль Наторп и его более молодые последователи Николай Гартман и Ханс Хаймсоет. Под руководством Наторпа Гадамер написал свою докторскую работу «Природа удовольствия в диалогах Платона»⁴. «Он был удивительным молчуном, — вспоминал Гадамер своего руководителя. — Собеседнику, которому было нечего сказать, в присутствии Наторпа ничего не приходило в голову, так что молчали, как правило, оба».

В 1922 году Гадамер заболел полиомиелитом. Излечившись, он в 1923 году отправился во Фрайбург, второй тогда по привлекательности университетский город Германии, в котором преподавали Гуссерль и Хайдеггер. Феноменология уже была знакома студентам Марбурга, в том числе в изложении неокантианцев⁵, однако прозрачнее она от этого не становилась. Природа феноменологического метода стала для Гадамера более понятной после докладов Макса Шелера «Природа раскаяния» и «Природа философии», прочитанных в Марбурге в 1920 г.⁶ Определяющим же для философской судьбы Гадамера стали знакомство, а затем дружба с Мартином Хайдеггером; наиболее известное сочинение Гадамера «Истина и метод» (1960) принадлежит той парадигме трансформации герменевтики, которая предложена Хайдеггером в «Бытии и времени».

Следуя этой традиции, Гадамер задается вопросом, находится ли проблема истины в сфере исключительной компетенции традиционной научной философии? Поиски ответа требуют нового осмысления опыта искусства, литературы, истории, а также самой философии, которая теперь трактуется как одна из форм гуманитарного знания. Как возможна истина в гуманитарных науках? Применима ли здесь методология естественнонаучно ориентированного знания? — Таковы центральные

проблемы, символически представленные уже в названии произведения Гадамера.

Традиционная герменевтика XIX века понимала себя как искусство интерпретации и понимания *текстов*, письменно зафиксированных проявлений человеческого духа. Ей предшествовали многовековые усилия теологов по трактовке Священного писания и текстов Отцов Церкви. Непонятный текст пытались разъяснить, излагая его аллегорически (то есть иносказательно); так, за словом открывали другой, «истинный» смысл, который вполне мог быть скрыт от человека, в чьей транскрипции текст Библии до нас дошел. Главным при этом всегда являлось *содержание* предмета интерпретации, который необходимо было понять. Герменевтика находилась на службе педагогики, была методическим средством, ведущим к содержательно определенной истине. В Новое время процесс секуляризации открывает для герменевтики новые области, прежде всего историю и законодательство, что особенно очевидно в социальной философии Т. Гоббса. В романтической герменевтике Шлейермахера происходит поворот, который называют «психологическим»: интерпретатор должен — помимо грамматически-смысловой реконструкции — «перенести себя» в мир автора, «встать на его место». Таким автором может быть писатель, поэт, государственный деятель и др. Этот акт «перенесения» (или «вживания», «вчувствования») есть процесс, аналогичный акту творчества, создания текста, а потому противоположен технической (то есть грамматической) стороне интерпретации; Шлейермахер называет его искусством. Так постепенно внимание герменевтики сместилось с содержательно-предметного аспекта на психологическое начало, на индивидуальность автора. Этот поворот оказался крайне важным для эстетических теорий XIX–XX века.

После Шлейермахера герменевтическая концепция нашла свое продолжение в трудах так называемой «исторической школы», включавшей широкий и разнообразный круг мыслителей — Августа Бека (1785–1867), Лео-

польда фон Ранке (1795–1886), Иоганна Густава Дройзена (1808–1884) и др. Они считали себя в первую очередь историками, с недоверием воспринимая любого рода метафизические конструкции. Негативным примером для них служила философия истории Гегеля, а потому их собственные труды можно воспринимать как попытку «ответа» Гегелю. Немецкая историческая школа продолжает традиции романтической герменевтики, только теперь вместо догматически гарантированного единства священного текста интерпретации подлежит тотальность исторической действительности. Мировую историю сравнивали с великой Книгой, текст которой необходимо было понять. Обе тенденции герменевтики первой половины XIX века — к индивидуально-психологическому началу и к пониманию исторических контекстов — были соединены в концепции В. Дильтея, у которого герменевтика вышла на уровень общегуманитарной методологии. «Понимание» для Дильтея — главный метод наук о духе, нацеленных на постижение реальности, изначально родственной человеку. «Пониманию» противопоставляется «объяснение», характерное для естественных наук. Этот тип познания гипотетически конструирует взаимосвязанность мира, никогда не дающегося нам целиком и изначально. Отгалкиваясь от дильтеевской трактовки герменевтики, М. Хайдеггер видел в ней не методологический прием, а фундаментальное (онтологическое) свойство человеческого бытия. Понимание стало отныне той структурой, которая описывает изначально отношение человека к миру и самому себе. Благодаря усилиям Дильтея и Хайдеггера, герменевтика XX века выходит за пределы частного метода, превращаясь в *герменевтику философскую*. Все эти вехи трансформации герменевтических идей были очень важны для Гадамера, чей труд «Истина и метод» сегодня считают классическим по теории герменевтики. Автор разделяет подход к пониманию и герменевтике, не ограничивающий последнюю рамками частной методики. Он сосредоточил свое внимание на следующих аспектах: 1) историчность понима-

ния; 2) история воздействий (Wirkungsgeschichte) как герменевтический критерий (она реализуется при взаимодействии нескольких факторов: предпонимания, традиции и авторитета); 3) герменевтическая среда, в которой «свершается» истина, — то есть язык (или «языковость» — Sprachlichkeit)⁷.

Основные темы гадамеровской герменевтики развертываются в полемике с концепциями предшественников. Развивая обнаруженное Хайдеггером практическое измерение понимания, согласно которому оно всегда есть понимание-с-чем-то, в отношении чего-то, Гадамер указывает на второй момент, необходимо связанный с такой трактовкой: понимание есть главным образом *взаимопонимание* (Sichverstehen) и в качестве такового оно, понимание (Verständnis), «есть в первую очередь согласие (Eilverständnis)»⁸. Это, однако, не означает, что мы понимаем лишь тогда, когда согласны с понимаемым. Гадамер имеет в виду нечто иное. В понимании, во-первых, достаточно отчетливо обнаруживается предметная отнесенность (Sachbezug), которая и является в данном случае началом «объединяющим». По сравнению с пониманием субъективное мнение каждого человека отступает на задний план. (Взаимо)понимание (Verständigung), далее, имеет, как правило, языковой характер⁹. Конечно, еще в «Бытии и времени» была показана структурно-необходимая связь понимания с речью и языком. Гадамер, однако, считает это недостаточным, поскольку в работе Хайдеггера тематизируется не столько сам язык, сколько речь. Да и та, хотя она и оказалась третьим сущностно необходимым элементом человеческой разомкнутости (Da), наряду с расположенностью и пониманием, оставалась всё же «несамостоятельной»¹⁰. Что же касается самого языка, то в «Бытии и времени» Хайдеггер еще колеблется в определении его онтологической природы. Опираясь на Хайдеггера, Гадамер развивает концепцию, которая заметно отличается от хайдеггеровской: он говорит о *сущностной языковости всякого человеческого понимания*. Именно на этой языковости будет основываться то, что

Гадамер впоследствии назовет «универсальностью» своей герменевтики.

Вернемся к тезису, что понимание есть всякий раз «взаимопонимание». Эта идея становится одной из главных в гадамеровской полемике со Шлейермахером. Нередки случаи, когда тот или иной труд можно читать *только* психологически и исторически, то есть как историческое свидетельство, документирующее идеи автора. Тогда вполне резонно задаться вопросом о мотивах авторских предпочтений. Однако если речь идет о трагедиях Софокла, стихах Рильке и т.д., вопрос о психологической мотивации автора герменевта интересует мало. Психологическое (или историческое) прочтение есть, по Гадамеру, вторичная ориентация нашего понимания; к нему подталкивает нарушение *предметно-содержательного* (Sachverständnisses) понимания. Это представляет собой исключение, а потому Шлейермахер совершенно неоправданно воспринимает его как «типический» случай понимания. Известно, что опыт чуждости для Шлейермахера был универсальным: «...практика [этого искусства] исходит из того, что непонимание получается само собой, а понимание в каждом случае должно быть желаемым и искомым»¹¹. Саму необходимость герменевтического метода Шлейермахер обосновывает как раз постоянной угрозой непонимания. Именно поэтому «задача герменевтики состоит в том, чтобы ... наиболее полным образом воссоздать течение (ход) внутренней творческой деятельности писателя»¹². Гадамер же задается вопросом, этот ли тип понимания должен быть для герменевтики главным (исходным)? Разве мы понимаем, только реконструируя чужое мнение (воззрение)? Быть может, мы понимаем прежде всего смысл, истину, а вместе с тем — и ее основания?

С этим критикуемым Гадамером тезисом связан еще один известный постулат Шлейермахера: *понимать автора лучше, чем он понимал себя сам*¹³. Гадамер считает, что в данной формулировке заключена одна из центральных проблем герменевтики (WM, 196), поскольку она

позволяет провести границу между ее типологически различными версиями. Максима «понимать лучше» может, во-первых, относиться к самому автору или же, во-вторых, к выражаемой им истине. Для Гадамера изначально более важна истина, понимание дела, Sache, или — если воспользоваться словами Хайдеггера — «о-чем» речи. В близком к этому смысле упоминал данную формулировку И. Кант. Он полагал, что нет ничего необычного в том, чтобы «понимать автора лучше, чем он понимал себя сам, когда недостаточно определено его понятие»¹⁴. В приведенной цитате речь шла о Платоне; Кант надеялся, что понимает лучше древнегреческого мыслителя, поскольку «идеи» относит не к потустороннему царству, а к чистому разуму. Имелось в виду, конечно же, не знание трудов Платона или его личности, а знание «проблемы». Важно и то, что в процессе понимания для нас существенна не столько реконструкция некоего прошлого (Gewesenen), сколько сейчас — актуально — происходящая интеграция понятого. Отсюда, в свою очередь, вытекают несколько следствий.

Понимание и современность

Понимание любого исторического прошлого возможно *только на языке современности* (Gegenwart). Благодаря этому, во-первых, деятельность понимания можно считать тем более успешной, чем она «незаметнее», чем меньше она противопоставляет себя объекту интерпретации. Во-вторых, тезис о неизбежности «языка современности» предваряет традиционную для исторического познания проблему «адекватности» отображения (воспроизведения) исторического прошлого. Он вовсе не ведет к какому-либо релятивизму. Акт понимания с неизбежностью интегрирует понятое в контекст *собственного опыта* (иное невозможно), а «собственный опыт» с необходимостью указывает и на «собственный» язык понимающего. Одним из распространенных возражений против этого является аргумент от «приватного языка» (Витгенштейн, Крипке и др.): если мы настаиваем

на некоем собственном, «частном» («приватном») языке, тогда мы должны отказаться также и от притязаний на общеобязательность наших мнений и воззрений.

Между тем Гадамер не считает оправданным любое понимание или интерпретацию, он далек от позиции методологического анархизма («anything goes»). Философ полагает, что отсеять толкования, которые бессмысленны или модернизируют прошлое, достаточно легко: в такого рода конструкциях проблема как раз *не* выражена (*nicht zum Sprechen kommt*). Выражается в них лишь частное мнение интерпретатора. Поэтому-то «незаметность» интерпретации как таковой и рассматривается Гадамером в качестве критерия ее успешности. Тот же принцип применим и для всякого удачного перевода: он может считаться совершенным как раз тогда, когда у читателя не возникает впечатления, что он имеет дело с *переводом*, — в случае, когда произведение как бы «говорит с нами непосредственно». «Говорить» же с нами — или: «говорить что-либо нам» — текст может, если он до нас «доходит», если он говорит на *нашем* языке. Тот факт, что первые герменевтические усилия относятся еще к эпохе античности, когда интерпретация, понимание *и* перевод составляли единое целое, когда перевод на язык классической Греции был средством сделать для самих греков понятными творения их предшественников (Гомера, Гесиода), — становится для Гадамера дополнительным подтверждением верности его тезисов.

Временное отстояние

Если понимание возможно только на языке современности, то это отнюдь не означает, что граница между прошлым и настоящим стирается совершенно. Наоборот, историческая дистанция или, иначе, временное отстояние есть необходимое условие понимания, и оно чаще всего затруднено, когда речь идет об оценке значимости и исторической роли событий совсем недавнего прошлого. В понимании исторического прошлого имеет место своего рода «сплавление горизонтов»: человек постигает «гори-

зонт» (или, если угодно, «контекст») прошлого, но он способен на это только на основе (понимания) горизонта настоящего. Гадамер наносит еще один удар по традиционной концепции методологии истории, выдвигая тезис: всякое понимание *понимает иначе*.

Аппликация

С диалектикой «история – современность» связана и другая важная идея Гадамера – «аппликации» и «применения». Герменевтическое искусство, утверждает философ, не существует вне зависимости от конкретных форм и практик его воплощения. Иначе говоря, не существует «абстрактной» теории понимания (герменевтики), которую можно было бы применять наподобие инструмента, подходящего в любых случаях. Идея Шлейермахера о творческом, «дивинаторном» характере понимания находит отклик и в теории Гадамера. Полученные нами навыки и умения мы не *«применяем»*, а скорее *апплицируем* к каждому новому для нас случаю, неизвестной ситуации. Достижение окончательной «понятности» никогда не является делом гарантированным. Тем более что в понимании мы активно преобразуем мир, ведь всякое понимание изменяет ситуацию — хотя бы тем, что квалифицирует, определяет ее (не исключая и наиболее простых случаев: «эта болезнь — ангина»), преобразует незнакомый и чуждый нам мир в *наш* мир, полный значений и смыслов, мир, в котором мы живем.

Причина, по которой Гадамер взялся в своей герменевтике отстаивать значимость эстетического опыта для гуманитарного знания в целом, становится в этом контексте более понятной. Искусство может реализовать себя исключительно в сейчас-происходящем изображении (представлении — *Darstellung*) или чтении — применении (*Anwendung*). Общефилософское значение этих идей Гадамера трудно переоценить. *Реализация, экспликация, осуществление необходимы* для того, чтобы нечто в гуманитарной области вообще могло по праву называться своим именем. Нельзя быть талантливym танцором, ни

разу не попытавшись танцевать. Нельзя быть «философом» вне конкретной практики понимания, интерпретации, изложения или переложения текстов, идей, ответа на них и полемики с ними. Другой областью человеческой деятельности, в которой неразрывность «понимания» и «применения» оказывается наиболее отчетливой, является юридическая практика. Понимание всегда предполагает то или иное применение человеком понимаемого в собственной жизненной практике.

Языковость

Тезис, который Гадамер использует для разъяснения указанной закономерности исторического понимания (понимание прошлого всегда происходит на языке современности), теперь, в контексте идей аппликации, может послужить разъяснению еще одной закономерности, присущей всякому пониманию, — его языкового характера. Если нельзя понимать, не интегрируя понимаемое в контекст собственного опыта, то это значит, что такая интеграция невозможна без умения выразить понимаемое в языке. Люди часто ссылаются на «присутствующее» у них понимание, которое, однако, они не способны озвучить в слове. Оправдываясь, они вспоминают о «все понимающих», но «бессловесных» животных. Эта практика подтверждает наиболее распространенное заблуждение. Неспособность к выражению как раз и свидетельствует о проблематичности понимания, для которого языковая выраженность принципиально необходима. Всякое понимание имеет языковой характер. Как и понимание, язык не есть инструмент. Этот параллелизм между пониманием и языком можно выразить в следующем тезисе: все, что может быть понято, дано в сфере языка, и наоборот, все языковое доступно пониманию.

С такого рода концепцией герменевтики связан отказ Гадамера трактовать понимание как вчувствование, эмпатию, «перенесение себя на место другого», — что, вообще говоря, достаточно традиционно не только для классиков, таких как Дильтей, Гуссерль, Теодор Липпс, но и для авто-

ров современных теорий. Я тогда понимаю кого-то, когда я понимаю его Sache — проблему, дело, «о чем речи», обстояательства, — напоминает Гадамер.

Теория аппликации и вытекающая из нее необходимость переоценки роли эстетического в системе гуманитарного знания дает возможность для новых трактовок искусства и проблемы эстетического. Вне связи с проблемой, безотносительно к Sache, концепция понимания также вполне возможна, однако мыслительная форма, которую мы желаем понять как речь или текст, берется тогда не в отношении к своему предметному (sachlichen) содержанию, а как некий эстетический феномен, как произведение искусства или «мышление как искусство» (künstlerisches Denken) (WM, 191).

Проблема историчности

Полемика с представителями немецкой исторической школы составляет важную часть «Истины и метода». В противовес идеалистическому, спекулятивному пониманию истории у Гегеля, Ранке и Дройзен стремились построить свою дисциплину *как науку*, а потому критика идеалистической философии истории проходила под знаменем *исторической фактичности* (конкретики). Настаивая на зависимости истории от «фактов», историческая школа оказалась в плену господствовавшей в XIX веке идеологии позитивизма. Исторические факты не могут быть дедуцированы из какой бы то ни было метафизической системы — их следует понять «из них самих». При этом молчаливо подразумевается, что история подобна *тексту*, подлежащему расшифровке. Позитивизм исторической школы, как правило, герменевтически ориентирован (весьма отчетливо у Бека и Дройзена). Поскольку немецким историкам XIX века не удалось в полной мере предложить альтернативу спекулятивной философии истории Гегеля, эти мыслители по-прежнему оставались в русле эстетизма Шлейермахера.

Исторические факты «немые» — если не включены в более широкий контекст. Позитивизм исторической

школы оказывается недостижимым, поскольку исторические факты, которые были бы даны в чистом виде, суть фикция. Отсюда, если история воспринимается по модели текста, можно заключить, что немецкая историческая школа также опирается на некую спекулятивную модель-основание, определяющую «природу истории». Отличие этой модели от гегелевской в лучшем случае видовое, но никак не типологическое. В ней отсутствует, в частности, гегелевский тезис о том, что в истории мы наблюдаем неуклонное движение (или прогресс) разума и развитие свободы, однако в целом понимание немецкими историками природы истории в некотором смысле не менее метафизично. Эта близость и вместе с тем отличие от Гегеля определяют так называемый «эстетизм» немецких историков. *Поскольку* «прогресса» нет, тезис Ранке: «все эпохи равноценны перед лицом Бога» — оказывается вполне оправданным.

Дело не в том, что Ранке намеренно пытается использовать эстетику (опыт эстетического) в своей теории истории, — как раз наоборот: им движут, скорее, теологические мотивы. Лютеранин Ранке, отмечает Гадамер, фактически переносит христианскую идею непосредственности отношения человека к Богу в профессиональную область историка (WM, 214). Однако именно этот теологизм и приводит к своего рода «эстетизму».

Теологически мотивированный эстетизм позволяет лучше понять метафизичность историзма: поскольку «все эпохи равноценны», историк незаметно для себя принимает позицию бесконечного интеллекта (*intellectus infinitus*), описывающего эпохи «из них самих», что вполне согласуется с немецким идеализмом. Продолжая эти характеристики немецкого историзма, упомянем еще одну, наиболее известную — стремление преодолеть «субъективизм» в историческом исследовании. Характеризуя понимание истории Ранке, чаще всего вспоминают тезис, в котором он уподобляет работу историка труду естествоиспытателя. Коль скоро результаты труда историка «независимы» от позиции его как наблюдателя, историк

как человек, личность должен отойти на второй план, если даже не попытаться вообще элиминировать собственную субъективность.

Гадамер с такой позицией не согласен. Он полагает, что немецкие историки оказываются не в состоянии воздать должное историчности самого историка. Разве последний не принадлежит сам к истории, о которой повествует? Разве всякое историописание не несет на себе с необходимостью печать своего времени? «Прусская история» Дройзена, да и роль ученого в политической жизни Германии второй половины XIX века прекрасно это иллюстрируют. Кроме того, существует неустраняемая значимость исторических феноменов, «определяющая» историка еще до того, как он в какой-то момент примет интеллектуальное решение об «элиминации» собственной личности. Этот аргументационный ход Гадамера, конечно, не нов. Критикуя Декарта¹⁵, Хайдеггер показал: само стремление к «объективности», к а-субъектности, независимости от «субъекта» имеет как свои истоки, так и вполне конкретную мотивацию. Оно производно, а значит, никоим образом не может быть первичным регулятивным идеалом, определяющим природу гуманитарного (исторического или философского) познания. Притязанию на «объективность», которая была бы свободна от всяких случайных, «личностных» черт, предшествует нетематическое, повседневное, озабоченное бытие в мире. Мотивом и специфической формой модифицированной «заботы» оказывается забота не о «вещах самих по себе», а об устойчивости, надежности нашего познания.

Итак, не существует истории, которую бы писали «под знаком вечности» (такую историю мог бы сочинить разве что сам Бог), — вот тезис, нуждающийся в философском обосновании. В трудах Хайдеггера и Гадамера он сперва утратил свою новизну для философии XX века, а затем превратился в одно из ее «общих мест». Его аналоги и отзвуки могут быть прослежены во всей последующей философии¹⁶. Осознание этого факта стимулирует «эстетизм»

в понимании истории. Позиция историка становится отстраненно-созерцательной.

Универсализм герменевтики

К концу XX века, когда антифундаменталистский пафос в философии и культуре заметно усиливается, Гадамер отстаивает необходимо *универсальный*, всеобщий характер герменевтики. Это становится важной темой исследований Гадамера после «Истины и метода». Отправной точкой того главного труда, в силу конкретных, композиционных и фактических причин, стал опыт искусства и наук о духе (II, 242). Универсальность герменевтики была намечена в книге очень схематично, что не осталось незамеченным критиками. С точки зрения оппонентов, герменевтику следует ограничить областью языковых смыслов, а значит, она не может претендовать на статус универсального философского метода и нуждается в таком, например, внешне-методологическом дополнении, как критическая теория. Между тем, перед философией стоит задача «развернуть герменевтическое измерение во всем его масштабе... во всех его формах, от межчеловеческой коммуникации, познания единичного человека в рамках общества, равно как и от опыта, который он приобретает в обществе, от традиции, сформированной в религии и праве, искусстве и философии, — вплоть до эмансипаторской энергии рефлексивного революционного сознания...»¹⁷. Гадамер осознает, что за герменевтикой закрепилась слава сравнительно узкой дисциплины¹⁸. Считают, что герменевтика ограничивается текстами. Но и в этом случае, полагает Гадамер, «текст» можно толковать расширительно — как текст, написанный рукою Бога, а тогда он охватит все науки — от физики до социологии и антропологии. Универсальность герменевтики основывается на универсальности феномена человеческой способности к языку¹⁹, а поскольку она глубоко укоренена в человеческом бытии, правомочность и границы герменевтической постановки вопроса должны интересовать также и теоретика социальных наук (II, 234).

Практический характер понимания

Следующей важной особенностью герменевтики Г.-Г. Гадамера является практический характер понимания и герменевтического опыта в целом. Гадамер ссылается на различие между «практическим знанием» (*phronesis*) и «техническим знанием», умением нечто изготовить — (*techne*), восходящее к Аристотелю и Платону. «Практическое искусство вести разговор не только противопоставлено ограниченному знанию специалистов, но может рассматриваться и как наивысшая модель, образец для всякой науки, даже для математики...» — хотя математика имела для Платона особое значение (II, 252). В диалоге «Храмид» Платон подверг критике идею и идеал экспертов политической науки. Главный вывод: знание, на котором основываются практически-политические решения, нельзя понимать по образцу знания-изготовления, видеть в нем знание техническое, а именно знание того, как возможно «изготовить» человеческое счастье. «Подобному нельзя научиться», — отмечает Гадамер (*ibid.*). Отличие практической философии от «теоретической науки» у Аристотеля заключается в том, что предметом первой является не «вечно сущее», не высшие, постоянные принципы и аксиомы, а человеческая практика, подлежащая постоянному изменению (II, 253). Разумеется, и сама эта «практическая» философия является в определенном смысле «теоретичной». Она — не только инструкция к действиям в *конкретной* ситуации, но также и знание о *человеческом поведении* вообще, формах политического бытия человека. Герменевтическая философия теоретична хотя бы в том отношении, в каком она является рефлексией над практической жизнью (*ibid.*).

Вытекающая из универсалистских притязаний герменевтики общегуманитарная позиция Гадамера связана с еще одной темой размышлений, вполне традиционной для немецкой культуры, — идеей Европы как единого исторически-культурного целого (сегодня она популярна как идея «единой Европы»). Серию его статей и докладов — «Разум в эпоху науки» (1976), «Похвала теории» (1983), «Наследие Европы»

(1989) и др. — иногда называют «политическим» или даже «космополитическим» развитием гадамеровской герменевтики.

Общеидеологические принципы герменевтики Гадамера выражаются также в критике абсолютизации теоретического познания. При этом техницистским, сциентистским подходам противопоставляется герменевтически-гуманитарный. Эта критика конкретизирует философские представления о некоторых более частных проблемах и понятиях, например *разума, силы, интеллекта (разумности), рефлексии*.

Интеллект. Разум. Разумность. Рефлексия

Вспоминая известный призыв Канта: «имей мужество пользоваться собственным разумом», — Гадамер отмечает, что эта максима сформулирована в эпоху, когда требование секуляризованного мышления было крайне важным. В этом контексте она и была оправдана. Повторяя этот призыв сегодня, философы зачастую некритически воспроизводят и определенные представления о природе разума и разумности, скрывающиеся за упомянутой максимой. Они, по мнению Гадамера, нуждаются в серьезной критике. Понимание «разумности» (*Intelligenz*) основывается на традиции психологии способностей (*Vermögenspsychologie*). Разум в этой парадигме трактуется как продуктивность деятельности, в определенном смысле являясь инструментом. Однако инструмент отличается как раз тем, что сам по себе он — ничто, лишь приспособление для разнообразного *применения* и только в применении и находит свое оправдание. По аналогии с понятием инструмента мы и мыслим интеллект. Отличительная особенность интеллекта как инструмента заключается в том, что он универсален, а не ограничен, как всякий инструмент, той или иной областью применения²⁰.

Между тем, показывает Гадамер, разум, интеллект присутствует «во всяком человеческом поведении, или, иначе говоря, во всяком разумном поведении присутствует весь человек». Интеллект есть некая возможность жизни, в ко-

торой человек реализовался и которая оказывается конститутивной для него в той мере, в какой у него нет свободы эту «способность» применять или не применять, пользоваться ею или не пользоваться²¹.

В этом же духе трактуется и понятие рефлексии. Немецкая классическая философия считала, что рефлексия есть наиболее полное выражение свободы человека. В том, что рефлексия есть проявление свободы, не сомневается и Гадамер. Но — свобода в какой мере? Идет ли речь об инструментальности? Являемся ли мы субъектами *свободного* применения рефлексии? Да, в рефлексии мы, безусловно, свободны. Но корректив Гадамера заключается в том, что мы не входим в это измерение рефлексии благодаря нашему свободному решению. Возможны разные формы рефлексии. Или, напротив, в каждой способности что-либо сделать заключена рефлексия, ведь понятие «способности к...» подразумевает не просто осуществление какой-либо деятельности, но — в перспективе такого осуществления — владение самой возможностью этого. Уже Платон, напоминает Гадамер, обратил внимание на внутреннюю рефлексивность понятия способности (Können) (в его понятийности — *techne*), когда в диалоге «Храмид» говорил, что всякое «можение» есть одновременно и можение своей противоположности (VI: 116). Человек, который может бегать, может бегать как быстро, так и медленно и т.д. Подлинный мастер лжи — тот, кто может высказать как истину, так и ложь. «Это понятие можения имплицитно своего рода дистанцию по отношению к осуществлению и потому принципиально определяется структурой, которую мы называем рефлексивностью»²². Возникает, правда, такой вопрос: правомерно ли брать в качестве модели для рефлексии, присущей человеку, эту — свободную — рефлексию? Ведь важнейший вопрос заключается в том, действительно ли возвышение к духовности, возвышение к самосознанию подымает человека, пребывающего в вынужденно конечной временности?

Гадамер принадлежал к числу немногих философов Германии второй половины XX века, которые были при-

знаны и за пределами философского сообщества. Он встречался с Гельмутом Колем, регулярно получал приглашения от Президента Германии, от Иоанна Павла II, некогда преподававшего в Польше феноменологию и считавшего Гадамера безусловным авторитетом.

Работы Гадамера имели большое значение для литературоведения, хотя интерпретаторы литературных произведений опирались главным образом на «Истину и метод», а не на его более поздние работы по эстетике и поэтике: к тому времени в англоязычных кругах значительно большей популярностью стал пользоваться метод «деконструкции» Ж. Деррида, на который полагались как на более радикальный способ отказа от так называемой «объективной науки». Дебаты между герменевтами и сторонниками Деррида вскоре были импортированы из англоязычного пространства США в Европу. Очная полемика между Гадамером и Деррида состоялась впервые в апреле 1981 года²³ на специально организованном коллоквиуме. К разочарованию участников, доклад Деррида был посвящен в основном Ницше и Хайдеггеру и почти не затрагивал проблем гадамеровской герменевтики, в чем усмотрели отсутствие у французского мыслителя «доброй воли» к взаимопониманию. Только на этот упрек и откликнулся Деррида, охарактеризовав «добрую волю к пониманию» как метафизическую предпосылку, восходящую к немецкому идеализму и принадлежащую «ушедшей эпохе метафизики воли». В последующих дискуссиях по-своему высветилось различие обеих позиций: согласно герменевтике, всегда существует принципиальная возможность понимания; такую возможность отрицает деконструктивизм, усматривающий рудименты традиционной метафизики также и в самом понятии разговора, диалога. Несколько более продуктивной оказалась очередная очная полемика между мыслителями, состоявшаяся 17 ноября 1993 года. Я полагаю, отмечал Гадамер, что некоторые аспекты понятийной системы Деррида согласуются с моими: «диссеминация» — с историей воздействий, а «различание» — со «сплавлением горизонтов». В свою очередь, Деррида смягчил позицию по отно-

шению к герменевтике, согласившись, что герменевтическое понятие «горизонта понимания» совсем не обязательно трактовать в духе традиционной метафизики, поскольку горизонт представляет собой недостижимую цель. Хотя Гадамер не утверждал, будто мы в состоянии «понять всё» (для него человек — такое существо, которое *нацелено* на понимание, хотя достаточно часто не достигает этой цели), следы полемики с Деррида заметны уже в том, что в своих поздних статьях и докладах немецкий философ уточняет концепцию понимания, все чаще отмечая, что понимание есть не только усвоение позиции Другого, но в не меньшей степени — признание (*Anerkennen*) его, как и того факта, что Другой может оказаться прав по отношению ко мне.

Умер Гадамер 13 марта 2002 г. До последних дней он сохранял ясность ума и вел публичный образ жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Биографические факты из жизни Г.-Г.Гадамера см. в изданиях: *Gadamer H.-G. Philosophische Lernjahre*. Frankfurt a.M., 1977, ²1995; *Grondin J. Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen, 1999.
- ² *Gadamer H.-G. Op.cit.*
- ³ Позднее, в Марбурге, важным стало также знакомство с Э.Р. Курциусом («я был Беньямином круга, к которому принадлежал он и его коллеги», — вспоминал Гадамер).
- ⁴ *Gadamer H.-G. Das Wesen der Lust nach platonischen Dialogen*. Diss. Marburg, 1922.
- ⁵ Ср., в частности, рецензию П. Наторпа на кн. I «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Э. Гуссерля.
- ⁶ В переработанном виде они вошли в качестве главы в книгу М. Шелера «О вечном в человеке».
- ⁷ Термин, который используется Гадамером для того, чтобы подчеркнуть дистанцию по отношению к традиционной концепции языка.
- ⁸ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960. S. 183. Ссылки на оригинальный текст «Истины и метода» (WM)

даются далее в тексте по первому изданию работы (1960); при ее переиздании в 1-м томе Собрания сочинений Гадамера указания на раннюю пагинацию сохранены. Другие работы Гадамера цитируются по Собранию сочинений, с указанием тома и страниц.

- ⁹ Эта тема подробно обсуждается в 3-й части книги «Истина и метод».
- ¹⁰ У Хайдеггера речь — не *наряду*, но *через* расположенность и понимание.
- ¹¹ *Schleiermacher Fr.* Hermeneutik und Kritik. Hg. V. M. Frank. Frankfurt a. M., 1977. S. 92.
- ¹² *Ibid.* S. 321 (см. также S. 84).
- ¹³ *Ibid.* S. 94, 104, 325.
- ¹⁴ *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. Т. 2: Критика чистого разума. 2-е издание, 1787. М., 2006. А 314 / В 370.
- ¹⁵ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. § 19-20.
- ¹⁶ У Р. Рорти он воспроизводится как тезис о невозможности «божественного взгляда» («God's eye view»).
- ¹⁷ *Gadamer H.-G.* Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik // *Gesammelte Werke*. Bd. II. S. 232.
- ¹⁸ Причины он усматривает в том, что и сам, в том числе в «Истине и методе», начинал с проблематики гуманитарных наук.
- ¹⁹ *Gadamer H.-G.* Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. S. 233.
- ²⁰ *Gadamer H.-G.* Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge. Frankfurt a. M., 1993. ³ 1994. S. 71.
- ²¹ *Ibid.*
- ²² *Ibid.*, S. 73.
- ²³ К тому моменту книга «Истина и метод» была доступна в переводе на французский язык (1976).

СОЧИНЕНИЯ

Истина и метод. М., 1988; Актуальность прекрасного. М., 1991; *Gesammelte Werke*. Tübingen, ¹1986. Bd-e 1-10 [Bd. 1: Wahrheit und Methode [1960]. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 1986, ²1990; Bd. 2: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register. 1986, ²1993; Bd. 3: Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger. 1987; Bd. 4: Neuere Philosophie II. Prob-

leme, Gestalten. 1987; Bd. 5: Griechische Philosophie I. 1985; Bd. 6: Griechische Philosophie I. 1985; Bd. 7: Griechische Philosophie III. Plato im Dialog. 1991; Bd. 8: Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage. 1993; Bd. 9: Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug. 1993; Bd. 10: Hermeneutik im Rückblick. 1995]; Philosophische Lernjahre. Frankfurt a.M., 1977, ²1995.

ЛИТЕРАТУРА

Grondin J. Einführung zu Gadamer. Tübingen, 2000; *idem.* Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie. Tübingen, 1999; *idem.* Einführung in die Hermeneutik. Stuttgart, 1991.



ФИЛОСОФЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА

КНИГА ТРЕТЬЯ

Редактор А. А. Алексеевский

Организатор печатных процессов М. И. Попова

Вёрстка, художественное оформление
и подготовка иллюстраций А. Б. Сидоренко

Корректор О. Э. Манько

Философы двадцатого века. Книга третья – М.: Издательство
«Искусство–XXI век», 2009, 360 с.: илл.

ISBN 978-5-98051-066-4

В данной книге собраны интеллектуальные биографии крупнейших западных философов прошлого века: это Ален (Э.О. Шартье), К. Барт, Г.-Г. Гадамер, Ж. Деррида, А. Кожев, Ж. Лакруа, М. Маклюэн, Д.Г. Мид, Дж. Остин, Дж. Ролз, П. Стросон, А.Н. Уайтхед, Э. Фромм, М. Фуко, О. Шпенглер, Л. Штраус. Анализ творчества этих выдающихся теоретиков дополняет картину развития западной философии, предложенную читателям в первых двух книгах.

Для научных работников, аспирантов и студентов, специализирующихся в гуманитарных дисциплинах, а также широкого круга читателей, интересующихся проблемами современной философии и культуры.

Подписано в печать 24.09.2009. Формат 84x100/32.
Гарнитура Garamond. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Тираж 1200. Изд. № 66. Заказ 1846.

ООО Издательство «Искусство–XXI век».
119002 Москва, пер. Сивцев Вражек, 14, оф. 4.
Тел./факс (499) 241-64-65.
E-mail: art21@topnet.ru
www.iskusstvo21.ru

Отпечатано в ОАО «Типография «Новости».
105005 Москва, ул. Фр. Энгельса, 46.

ISBN 978-5-98051-066-4



9 785980 510664