

СПЕЦИФИКА ГУМАНИТАРНОГО НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ Х.-Г. ГАДАМЕРА

(часть вторая)

В.В. Мархинин

Сургутский государственный
университет

Markhinin@yandex.ru

В статье выявляется и интерпретируется трактовка Х.-Г. Гадамером специфики гуманитарных наук в рамках его философской герменевтики. Анализируются позиция гадамеровского антиметодологизма в сфере гуманитарного познания, его сближения способа познания в гуманитарных науках с опытом искусства, практически-исторического сознания и философии.

Ключевые слова: герменевтика, гуманитарные науки, понимание, герменевтическая диалектика.

Гуманитарные науки и практически-историческое сознание

Практически-историческое сознание, как подчеркивает Гадамер, является необходимым основанием понимания, поскольку само по себе рефлексивное сознание, оторванное от этого основания на философском уровне, обнаруживает пустоту, софистическое бесплодие в понимании сути дела. Гадамер остроумно демонстрирует это на примере аргумента против релятивизма или скептицизма, отрицающих возможность истины; аргумента, состоящего в указании на то, что тезис отрицания истины сам является претензией на истину и тем самым опровергает сам себя. Такой аргумент в защиту возможности истины является пустым, поскольку, как и отрицание ее возможности, представляет собой логический формализм, не вникающий в суть дела – в вопрос о том, что такое истина. Категория

практически-исторического сознания углубляет понятие жизненного опыта, как оно следует из «герменевтики фактичности», чем подготавливается понимание того, что познавательная бесплодность логического формалистического мышления преодолевается мышлением диалектическим.

Жизненный опыт проистекает из человеческой конечности. «Опытен в собственном смысле слова тот, кто помнит об этой конечности, тот, кто знает, что время и будущее ему не подвластны. Опытный человек знает границы всякого предвидения и ненадежность всех наших планов. Опыт учит признанию действительного. Познание того, что есть на самом деле, – таков, следовательно, подлинный результат всякого опыта, как и всякого стремления к знанию вообще»¹.

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 420.

Жизненный опыт, основанный на практически-историческом сознании, непременно включает в себя опыт отношения к «Ты», само отношение к исторической традиции («преданию») есть разновидность отношения к «Ты». То есть жизненный опыт под воздействием практически-исторического сознания является обязательно и опытом коммуникации, имеет характер диалога.

Гуманитарные науки и герменевтическая диалектика

К пониманию того, что дело чаще всего обстоит иначе, чем первоначально предполагалось, мы приходим не иначе, чем через вопрос: как же именно обстоит дело – так-то или так-то? В этой готовности принять такой вопрос состоит открытость жизненного опыта. «И подобно тому, – заключает Гадамер, – как диалектическая негативность опыта обретает законченность в идее завершенного опыта, в которой мы сознаем свою собственную конечность и ограниченность, – точно так же логическая форма вопроса и заложенная в ней негативность обретают завершенность в некоей радикальной негативности: в знании незнания. Именно знаменитая Сократова «docta ignorantia» (ученое неведение) и раскрывает в высочайшей негативности своих апорий высокое достоинство вопрошания. Если мы хотим понять особенности осуществления герменевтического опыта, нам следует углубиться в сущность вопроса»².

Платон в своих диалогах показывает, что вопрос труднее ответа. Спрашивание считают более легким делом те, кто хотел бы победить в споре, а не найти истину, но они-то и терпят очевидное поражение, как только получают право задавать вопросы, –

² Гадамер Х.-Г. Указ. соч. – С. 426–427.

в этом состоит один из комических эффектов диалогов Платона. Чтобы быть способным спрашивать, следует, как Сократ, хотеть знать, а значит, знать о своем незнании. Чтобы раскрыть суть дела, надо чтобы предварительно она была вскрыта в вопросе. «В силу этого, – подчеркивает Гадамер, – способ, которым осуществляется диалектика, есть вопрошание и ответствование, или, лучше сказать, он заключается в том, что всякое знание проходит через вопрос»³. При этом, как утверждает Гадамер, не существует метода постановки вопроса, и постановке вопроса нельзя научить. Поэтому-то, как можно догадаться, диалектика, согласно Гадамеру, не метод, а жизненно-опытный способ познания.

Но с тем, что диалектика не является методом познания, нельзя согласиться. Неправильно, что, беря Платона в союзники в трактовке природы диалектики, Гадамер обходит основополагающую роль древнегреческого философа в осмыслении диалектики именно как метода. Для Платона диалектика – это, прежде всего, философский метод познания. Платон, собственно, первым вводит даже сам термин – диалектический метод, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος (Rsp. 7. 533 с.). И Платон, раскрывая существо диалектического метода, тем самым, конечно, и учит постановке вопросов. Вопрос ведь не берется из ниоткуда, он всегда относится к определенному предмету и уже этим в значительной мере предопределен в своем содержании. Диалектика, по Платону, это, в первую очередь, «искусство применить» одновременно две противоположные способности мышления познавать предмет: «способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая

³ Там же. – С. 427.

определение каждому сделать ясным предмет поучения», и наоборот – «способность разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них» (Федр, 265 d, в переводе А.Н. Егунова)⁴. Таким образом, первый вопрос в рамках применения диалектического метода – это вопрос о том, в состав какого рода входит предмет и на какие виды внутри себя он разделяется. После ответа на этот вопрос следующие за ним вопросы систематически уточняют первый вопрос и ответ на него. В общем-то, в диалогах самого Платона такая вопросно-ответная логика обсуждения существа рассматриваемого предмета и является как раз особенно частой и стержневой формой его постижения.

Сказанное о диалектическом методе не исключает известной правоты мнения, что постановке вопроса нельзя научить и научиться, поскольку и при знании метода его невозможно использовать «автоматически», без самостоятельной мыслительной работы. Но конечно, при прочих равных условиях исследователь, прошедший школу научения диалектике, будет успешнее ставить вопросы о предмете, имеющем по существу диалектический характер, нежели «стихийный» диалектик.

Другое дело, что основатель философской герменевтики исследует диалектику как жизненно-опытный («стихийный») способ понимания. Думается, что в этом состоит ценность и новаторский вклад как в герменевтику, так и в целом в эпистемологию. Трактовка же при этом диалектики как жизненно-опытного способа познания, будто бы альтернативного диалектическому методу, – это, на наш взгляд, заблужде-

ние, извиняемое захватывающей увлеченностью идеей универсальности герменевтической эпистемологии. Ведь как только диалектика как жизненно-опытный способ познания оказывается специально осмысленной в рамках философской герменевтики и выступившей в результате в форме герменевтической диалектики («герменевтическая диалектика» – выражение Гадамера⁵, так она сама становится методом и может находиться, конечно, только в дополнительном отношении к диалектическому методу.

Путь к истине, прочерчиваемый философской герменевтикой, невозможно пройти без специально продуманных и толково предпринимаемых, иначе говоря – методологических, усилий.

Герменевтическая диалектика, понимание, языковая среда и текст

Особое внимание надо обратить на то, что весь процесс понимания есть процесс языковой. Дело обстоит не так, что понимание является присоединением к нашему разумению уже готовых понятий, необходимых для истолкования того, что нам говорят. «Напротив, – подчеркивает автор “Истины и метода”, – язык – это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование»⁶. Истолкование воспроизводит в языке вопросно-ответную структуру разговора. Языковая форма понимания смысла самого дела, т. е. истолкование, суть конкретная форма практически-исторического сознания. Понимание и истолкование возможны лишь потому, что понимаемый смысл может быть применен к соответствующим ему жизненным ситуаци-

⁴ Платон. Федр (пер. Андрей Егунов). – С. 492–558.

⁵ Гадамер Х.-Г. Указ. соч. – С. 538.

⁶ Там же. – С. 452.

ям собеседников, неважно являются ли они современниками или живут в разные эпохи. Герменевт способен к пониманию и истолкованию только благодаря тому, что он всегда смотрит на представленный в языковой форме смысл из современной ему ситуации, соотнося ее с ситуацией собеседника. Это совершенно новаторский пункт в герменевтике, внесенный в нее Гадамером: прежде считалось, что обязательным условием понимания является перенесение герменевтом себя в ситуацию автора толкуемого сообщения. Гадамер отмечает также, что в отличие от лингвиста, который ориентирован на исследование различий исторических языковых формаций и национальных языков, герменевт должен исходить из презумпции существования «общего языка».

Предание (историческая традиция) наиболее адекватным образом передается не какими-либо другими артефактами, а языком, конкретнее говоря – письменными памятниками, текстами. «В письменности язык обретает свою подлинную духовность, поскольку перед лицом письменного предания понимающее сознание достигает полной суверенности. Его бытие уже ни от чего не зависит. Читающее сознание потенциально владеет своей историей»⁷. И продолжение: «Письменность есть абстрактная идеальность языка. Поэтому смысл той или иной записи принципиально поддается идентификации и воспроизведению. Лишь то, что в воспроизведении остается идентичным, и было действительно записано»⁸. Создание текстов как деятельность автора-субъекта, который имеет в виду нечто субъективное, так же как и вообще умысел контрагента в разговоре, не может быть предметом герменевтики, ибо

не это определяет смысл написанного, как и сказанного, – его определяет само дело, о котором идет речь.

Таким образом, в эпистемологии Гадамера при переходе к трактовке языка как среды, в которой осуществляется понимание, проводится далее позиция, которая была заложена концепцией игры как способа понимания. Игра в этой концепции это не те «игры, в которые играют люди» (Э. Берн), а те игры, которые играют людьми. То же относится к языку, и особенно явно – к языку в его письменной, идеально репрезентативной форме. Автор «Истины и метода» в завершающей части книги специально подчеркивает, что язык и текст – это игра: «Вес слов, встречающихся нам в понимании, как будто расходуется в-игре (*sich ausspielt*), и это опять-таки языковой процесс, так сказать, игра со словами, обыгрывающими то, что понимает текст»⁹.

Уясненная толкователем из любого сообщения суть самого дела, о котором говорится в читаемом тексте, есть истина (истина-алетейя). Предметом философско-герменевтического познания является не смысл сообщения данного автора и истина не в правильном понимании того, что он хотел сказать. Предметом является дело, о котором говорит автор, а истина – это правильное понимание данного дела, что бы ни думал о нем автор текста. Как будто не автор пишет текст, а сама суть дела пишет его руками автора. Но и читатель-герменевт тоже, выходит, имеет дело не с тем, что ему говорит автор, а с тем, что ему говорит суть дела сама от себя. Но как герменевт может отделить авторский умысел от сути дела, сообщаемой текстом? Гадамер чувствует здесь проблему, оговариваясь, что пони-

⁷ Там же. – С. 455.

⁸ Там же – С. 456.

⁹ Там же – С. 565.

манье текста не свободно от затруднений. Но в чем состоят эти затруднения и как их разрешать, он умалчивает. Не потому ли он обходит эти вопросы, что попытка ответить на них влечет реабилитацию значения «метода»? Прежде всего – герменевтического диалектического метода, ведь Гадамер и в связи с рассмотрением понимания в языковой среде вновь обращается к диалектике как жизненно-опытному способу понимания.

Гадамер показывает, что уже в античных теориях языка, самой значительной из которых является теория Платона, представленная в диалоге «Кратил», была верно постигнута суть языка – его нерасторжимая связь с мышлением. Единство телесной словесно-языковой формы и идеального содержания, смысла в греческой культуре фиксировалось в слове и понятии «логос», имеющем значения «слово» и «речь». Попытки взять «слово» (отдельное слово, отдельные слова) за основу того, чем в логосе обеспечивается связь телесного (звука) и идеального (смысла), не вели дальше представления о слове, имеющем значение, установленное либо чисто конвенционально, либо по принципу естественного подобия обозначаемым вещам. Такие представления не отображали язык как целое, способное не только давать имена отдельным вещам и, значит, выступать в роли знаков, имеющих отдельные значения, но и выводить за горизонт налично данных вещей, иметь смыслы, превосходящие отдельные значения. Телесно-смысловой структурой логоса является поэтому, согласно гадамеровской позиции, опирающейся на интерпретацию платоновского «Кратила», не слово, а речь – определенным образом взаимосвязанная совокупность слов. Впрочем, и отдельное слово может иметь не только значение, но

и смысл, но именно потому, что оно вбирает этот смысл из речи. В этом последнем случае слово выступает в функции понятия. Речь – это всегда разговор, а разговор – это диалог. В общем, следует, судя по всему, думать, что тем самым обосновывается мысль о том, что существенным измерением языка является его понятийно-диалоговая структура, а следовательно, структура, имеющая диалектический характер.

Гадамер разрабатывает тему образования и преобразования понятий самим естественным языком, без какого-либо вмешательства теоретической мысли. Такие внетеоретические понятия возникают в процессе практической жизни в результате непровольного выявления и фиксации сходств разного рода вещей и явлений. Будучи образованными, эти понятия естественного языка затем становятся исходными для теоретического осмысления понятий.

Герменевтическая диалектика и философская диалектика

Если показано, что фундаментальной структурой языка является речь, т. е. разговор-диалог, и что язык естественным (внетеоретическим) образом вырабатывает (внетеоретические) понятия, то тем самым подготовлены условия для намеченного ранее развития темы диалектики как жизненно-опытного способа познания-понимания. Теперь развитие темы диалектики состоит в различении двух ее форм: диалектики философской и диалектики вне- и дотеоретической, в определении общего и специфического в этих формах.

Общее этих двух форм диалектики просистекает, по Гадамеру, из того, что вещи, постигаемые ими не иначе, чем в мировой размерности; постигаемые благодаря тому, что эта размерность представлена в языке,

не могут быть предметом науки. Не могут, поскольку сам мир, представленный в предельном смысловом горизонте языка, не есть бытие в себе, подобное тому бытию, которое является предметом науки. Наука элиминирует из предмета познания познающего человека так, чтобы предмет предстал как бытие, замкнутое само в себе, т. е. объективно. Предпосылкой этого является то, что познающий на своей стороне выступает как субъект познания. Но мир нельзя постигнуть как бытие в себе. «Он, – поясняет Гадамер, – не есть в себе, поскольку он вообще не обладает характером предметности и в качестве объемлющего целого, которым он является, никогда не может быть дан в опыте. Не существует такой позиции вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать предметом рассмотрения сам этот опыт»¹⁰.

Гадамер считает, что постижение мира, безотносительное к субъектно-объектной методологии познания, развивалось в античной философии и в сознательно преемственной в этом отношении философии Гегеля. Гадамер хотел бы убедить, что греческое понятие метода не имеет ничего общего с тем «методом», против которого он выступает. Он дает понять, что диалектический метод Платона и Гегеля это некий «истинный метод», но как бы и не метод вовсе, поскольку применительно и к диалектике, действующей в среде языка, автор «Истины и метода» тоже, как к языковой среде вообще, относит способность регистрировать самопроизвольное, «игровое» обнаружение истины ходом «самого дела». То есть какие-то познавательные усилия, связанные специально с использованием метода, в таком диалектическом познании не уместны. Это – не забывает подчеркнуть Гадамер –

¹⁰ Там же. – С. 523–524.

не значит, что философское познание не есть деяние, требующее напряжения. «Но это деяние, это напряжение состоят в том, чтобы не вторгаться в имманентную необходимость мысли со своими собственными домыслами, произвольно хватаясь за то или иное, уже готовое представление»¹¹. Достаточно наладить беседу, как в диалогах Платона, чтобы «путем последовательного спрашивания и спрашивания-дальше раскрывать несостоятельность тех мнений, которые господствуют над кем-либо из собеседников». «Диалектика, следовательно, является здесь негативной, она приводит мнения в замешательство. Но замешательство такого рода означает вместе с тем некое просветление, оно очищает взор, делая его открытым для самого дела»¹².

Думается, что все-таки и здесь, как и в случае рассуждений о самопроизвольном обнаружении истины ходом «самого дела» в языковой среде вообще, Гадамер не убедителен в своем опровержении необходимости метода как совокупности специальных познавательных процедур, обеспечивающих обоснованное обретение истины о «самом деле». Если даже вопросы, поставленные удачно, разрушают предвзятые мнения о «самом деле», то откуда следует, что в возникающей при этом перспективе нам открывается именно истина интересующего нас дела? Очевидно, что «негативная диалектика» должна дополняться «позитивной диалектикой», чтобы обеспечивать обоснованные ответы на вопросы, направленные на открытие истинного положения дел.

Уточняя, что же имеется общего в двух видах диалектического жизненно-опытного способа постижения истины в среде языка,

¹¹ Там же – С. 536.

¹² Там же.

с одной стороны, в философской (метафизической) диалектике, а с другой – в нетеоретической (в не собственно философской, а в герменевтической) диалектике, автор «Истины и метода» указывает на спекулятивный характер того и другого.

Понятие спекулятивного было разработано Гегелем для характеристики типа философского предложения. Гадамер полагает, что оно характеризует не только философское, а тем самым и философско-диалектическое мышление, но и герменевтическую диалектику. Спекулятивное мышление, если следовать его трактовке Гадамером, есть мышление, которое фиксирует вещь не в однозначной принадлежности ей отдельных свойств, а в определениях, содержащих ее отношение как целого к иной вещи как целому по принципу отражения. Данная вещь как отражаемое целиком переходит в отражение, так что представляется лишенной бытия-для-себя, а бытийствующей в иной вещи как в своем отражении – своем ином целом. Момент перехода определения вещи в качестве такого-то целого к ее определению в качестве иного целого при этом неуловим, летуч. Гадамер как пример по-философски спекулятивной мысли приводит гегелевский пример: предложение «Бог един» только по форме является суждением, приписывающим Богу предикат «единое», в действительности же говорится о том, что Бог не обладает свойством единства, а един по своей сущности. Спекулятивное мышление противоположно догматизму повседневного опыта, оно «не отдается фактам с их непосредственной убедительностью или жесткой, неизменной определенности смысла». Оно способно к рефлексии или к познанию того, что есть «в-себе» как некоего «для-меня».¹³

¹³ Там же. – С. 538.

Спекулятивное мышление – это мышление в отражаемых образах, т. е. в представлениях, но поскольку оно выражается в диалектике и диалектически излагается, постольку оно прерывается в ключевых пунктах понятиями, а значит, получает преимущественно понятийное выражение, становится способным к доказательству. Притом не субъект спекулятивно-диалектического мышления, а «само дело», излагая и выражая себя, доказывает истину о себе. Мышление субъекта считает себя доказывающим «лишь пока мышление не знает, что оно само, в конце концов, является рефлексией дела в себя самое»¹⁴.

Различие между философской и герменевтической диалектикой заключается в том, что в философии спекуляция диалектически выражается в высказывании так, что высказывание полностью подчиняет себе смысл мира, как этот смысл явлен в языковой среде, а в герменевтике диалектическое движение постигающей мысли выражается в конечном высказывании, смысл которого, однако, уходит в понятийно неопределенную бесконечную перспективу. Философские понятия с их теоретически преднамеренно образованной всеобщностью содержания стремятся своим совокупным строем исчерпать отражение мира как целого. В философских диалектических высказываниях всеобщность содержания понятий является претензией взглянуть на мир как бы с точки зрения вечности – завершенной бесконечности пространства и времени. В герменевтической диалектике самой сутью естественного языка в качестве исходного пункта высказывания предполагается не всеобщность содержания понятий, а индивидуальность, «фактичность» смысла языковой ситуации. «Фактичность» языковой ситуации отменяет

¹⁴ Там же. – С. 541.

возможность определенного начала высказывания, ибо оно должно опираться на традицию – на пред-рассудки и пред-мнения. Но здесь нет и однозначно определимого конца, ибо высказывания естественного языка могут отражать только данную, фактическую ситуацию, отсылая, в соответствии с природой языка, в бесконечность, но бесконечность неопределенную – понятийно не определимую. Потому представление в герменевтической диалектике сохраняет большую свободу от понятийного выражения смысла, чем в философской диалектике. И потому толкования ситуации, отраженной в тексте, в герменевтической диалектике не завершимы, а суть дела, излагаемая в тексте, требует все новых истолкований. Но каждое из них будет настолько успешным, насколько суть дела из конечности переданного в толкующих высказываниях, как и презентированная в тексте суть дела, окажутся способными отсылать в перспективу бесконечности смысла текста. При этом толкователь, как и автор текста, лишь настолько способен к пониманию смысла текста, насколько является агентом практически-исторического сознания, то есть включен в современную ситуацию, для которой социально-практически значим ответ на вопрос о смысле такого-то текста. «Диалектика вопроса и ответа всегда, таким образом, предшествует диалектике истолкования. Именно она и делает понимание свершением»¹⁵.

На наш взгляд, выделение Гадамером двух форм диалектики, собственно философской диалектики и диалектики герменевтической, является открытием важного ракурса познания человеческой реальности, который представляет собой не только рекомендуемую, но и действительно осуществляемую – в той или иной мере –

¹⁵ Там же. – С. 546.

если не стратегию, то тактику социально-гуманитарной исследовательской практики. Но думается нам, что для прояснения существа этого открытия требуются определенные уточнения гадамеровской концепции.

Исходный момент, индуцирующий представления, которые требовали бы уточнения, – это разделяемое Гадамером с некоторыми другими мыслителями намерение «преодолеть» субъектно-объектный характер человеческого существования и познавательной деятельности (в этом плане Гадамер следует Хайдеггеру, но укажем и на пример далекого от названных философов Леви-Строса с его исходящей из такого же намерения структурной диалектикой¹⁶). Дело не просто в том, что реальная исследовательская практика руководствуется именно субъектно-объектной установкой, и потому намерение устранить эту установку обязывало бы задуматься, не предлагается ли вместо изучения природы социально-гуманитарного познания его «реформа». Дело же еще и в том, что проект такой «реформы», по нашему убеждению, является онтологической и гносеологической утопией. И притом утопией, которая зовет не к лучшему будущему, а к деградации человеческой цивилизации, поскольку предполагает ревизию реальных науки и техники, основанных на субъектно-объектной установке познания и деятельности. К счастью, субъектно-объектный характер человеческого существования неустраним. Человек и его познание – не приставка к «делу», как получается у Гадамера. Человек сам делает

¹⁶ Markhinin V.V. The Problem of Social and Human Science Specifics in the Structural Anthropology of Claude Lévi-Strauss // Journal of Transfigural Mathematics. Interdisciplinary Journal Mathematics, Sciences, Literature and Arts. – 2011. – № 12. – P. 111–130.

«дело» и сам познает, что и как он делает и что из этого на деле выходит. Другое дело, что в определенном типе общества, а именно в классовом обществе, действует тенденция отчуждения человека от его дела и тенденция идеологизации сферы познания, затрудняющие и «дело», и понимание текста о «деле» (см. по этому поводу критические замечания Ю. Хабермаса в адрес герменевтической концепции Гадамера¹⁷).

В герменевтической диалектике Гадамера фактически отождествляются позиции автора и толкователя текста в отношении к возможности понимания каждым из них истины «самого дела». И тому и другому, по Гадамеру, истину о деле втолковывает «само дело»: оба не субъекты постижения истины, а ее реципиенты. Нам представляется, что именно потому, что оба они являются все-таки субъектами познания, их позиции существенно различаются.

В одном отношении позиция автора текста в плане возможности постижения истины об излагаемом им деле предпочтительнее, поскольку, являясь автором, он в большей мере, чем толкователь, является и актором (субъектом) постижения «самого дела», поскольку непосредственно включен в качестве актора же в языковую «фактичность» ситуации, в которой вершится «само дело». Тот, кто делает дело, знает о нем больше, чем тот, кто его толкует. Но в другом отношении преимущество в плане возможности постижения истины о «деле» имеет толкователь. Так как автор текста непосредственно включен в ситуацию, в которой делается излагаемое им «дело», и, следовательно, выступает *volens-nolens* не столько в качестве теоретика, сколько в ка-

честве субъекта обыденно-практического познания, то оказывается – коль скоро речь идет о классовом обществе – более беззащитным перед лицом тенденции отчуждения от «самого дела» и тенденции идеологизации знания о нем. Толкователь же, хотя и включен также в определенную «фактичную» языковую ситуацию, которая своей актуальностью стимулирует постановку задачи толкования текста, происходящего из той, релевантной ситуации толкователя, ситуации, в которой некогда находился автор, однако по необходимости занимает теоретическую позицию, критически-рефлексивный характер которой открывает возможность, преодолевая отчуждение от рассматриваемого в тексте (автор) и посредством текста (толкователь) «дела» и его идеологизацию, пробиваться к пониманию и истинному истолкованию текста.

Уже потому, что отчуждение и идеологизация не позволяют истине о смысле текста самой идти в руки толкователя, требуется то, чего так хотел бы избежать автор «Истины и метода»: применение именно специального исследовательского метода. Таким специальным методом, собственно, и является осмысливаемая Гадамером герменевтическая диалектика. Причем герменевтическая диалектика, на наш взгляд, не может быть ничем иным, как тем же философским диалектическим методом, но адаптированным к потребностям научного социально-гуманитарного познания в части решения задач понимания и истолкования текстов. Думается, что осознанно или обычно неосознанно, но такое применение – конечно, с разной степенью адекватности – и находит диалектический метод в реальной исследовательской практике социально-гуманитарных наук при решении задач интерпретации текстов.

¹⁷ Habermas Jürgen. «A Review of Truth and Method». Trans. Fred R. Dallmayr and Thomas McCarthy. Ormiston and Schrif, 213–244.

Познавательная роль категории прекрасного

В завершающей части «Истины и метода» Гадамер напоминает, что исследование, начавшееся с герменевтического рассмотрения опыта искусства и истории, привело затем по «путеводной нити языка» к универсальной герменевтике, соответствующей, вместе с философией, отношению человека к миру. Онтологический оборот герменевтики ставит ее перед задачей осмысления герменевтического значения понятия прекрасного. Теперь оно выступает не в качестве понятия критиковавшейся Гадамером эстетики, изолирующей прекрасное от мира внутри искусства. Теперь речь идет о прекрасном в его метафизическом статусе, ставящем прекрасное в искусстве в зависимость от прекрасного в природе и отводящем ему по праву, как это было обосновано с опорой на греческую культуру и язык в философии Платона, место высшей категории бытия. Прекрасное превосходно само по себе, а не ради какой-нибудь пользы. Безобразное, безобразное (*αἰσχρὸν*) по-гречески обозначает то, что не выдерживает взгляда, прекрасное (*καλόν*), напротив, как предполагается языком, – это «видное». Связь прекрасного с «видным» указывает на сферу приличного, нравственного и потому тесно связывается с категорией «благо» (*ἀγαθόν*). Но прекрасное заключает в себе некое преимущество перед благом. Преимущество прекрасного перед другими онтологическими категориями происходит из того, что, будучи «видным», оно само себя являет как истину-открытость *ἀλήθεια*. Невозможно обмануться в том, что прекрасное прекрасно, оно само притягивает к себе, оно возбуждает любовь к себе.

Вероятно, разработкой категории прекрасного как самоданной истины Гадамер хотел бы восполнить «негативную» герменевтическую диалектику познания позитивным аспектом. Разрушив должным образом поставленными вопросами закосленные ложные мнения по поводу дела, отраженного в тексте, герменевт окажется перед открывшейся перспективой понимания «самого дела», истина которого может быть удостоверена самоочевидностью прекрасного. Может быть, так можно понять ту познавательную роль, которую Гадамер хотел бы возложить на категорию прекрасного? Но если это так, то все-таки остается вопрос: на каком основании интуитивную истину о том, что нечто прекрасное прекрасно, мы можем относить к «самому делу», изложенному в таком-то определенном тексте?

Впрочем, ответ на поставленный вопрос может быть лишь плодом исключительно наших собственных догадок, для которых нельзя найти сколько-нибудь прочного основания в труде Гадамера. Анализ и определение Гадамером значения категории прекрасного для герменевтического исследования имеют внешний и невнятный характер. Особенно внешним и невнятным образом автор «Истины и метода» совершает перевод обсуждения темы прекрасного из смыслового поля метафизики света в план метафизики языка. Это, конечно, ключевой пункт, поскольку философская герменевтика развита в качестве герменевтики именно языковой среды.

В этом ключевом пункте Гадамер демонстрирует такой ход мысли. Вначале он – что с очевидностью напрашивается – фиксирует категорию прекрасного в ее принадлежности бытию света. Прекрасное – это открытость-алетейя в смысле «видно-

сти». Видно то, что светится. Прекрасное как свет являет себя не иначе, чем освещая другое, тем самым прекрасное позволяет вещам проявиться, появиться на свет. Но свет бывает не только физическим, но и – sic! – духовным. От этой метафоры совершается затем кульбит к следующей метафоре: духовный свет выражается в слове. И вся эта трактовка трансформации прекрасного из метафизической сущности света в метафизическую сущность слова «обосновывается» единственной ссылкой... на мистико-догматическую «истину» божественного сотворения мира словом. «Лишь при сотворении света, – обращает наше внимание Гадамер на нюанс связи света и слова в знаменитом мифе, – Бог впервые начинает говорить. Это речение Бога, призывающее и творящее свет, он толкует как духовное возникновение света (Lichtwerdung), благодаря которому становится возможным различение оформленных вещей».¹⁸ И только-то. В общем, определение значения категории прекрасного для философской герменевтики – это наименее разработанная часть учения Гадамера.

Философская герменевтика и проблема научной методологии

В ходе изложения и анализа учения Гадамера мы показывали, что особенно уязвимым местом этого учения является попытка развенчать состоятельность индуктивного метода и даже вообще какой-либо методологии применительно к задаче познания истины гуманитарными (точнее сказать – социально-гуманитарными) науками. Сам основатель философской герменевтики не смог последовательно провести эту попытку. Пришлось признать, вопреки

радикальной настроенности против «метода», что некоторую, пусть, как он хотел бы дать нам знать, будто бы и не существенную роль в познании человеческой реальности данный «метод» все-таки играет. Теперь, когда основные положения его позиции в отношении к проблеме специфики социально гуманитарных наук рассмотрены, мы вправе и должны дополнить критические соображения еще одним замечанием. В философско-герменевтическом учении Гадамера, в конце концов, так и осталось не проясненным, как в общем составе познавательной деятельности сочетаются между собой и соотносятся с (будто бы находящейся на периферии) методологией такие виды жизненно-опытного способа постижения истины, как философия, искусство и практически-историческое сознание. Кроме того, что неясность в этом вопросе в философской герменевтике Гадамера проистекает из его антиметодологизма, она, эта неясность, является также следствием упрощенного представления о методологии науки. «Метод», отвергаемый Гадамером, это методология, благодаря которой естествознание впервые и первым из отраслей познания стало научным, что и предполагает – совершенно правомерно, на наш взгляд, как и с точки зрения, явно или неявно принимаемой большинством философов науки и специалистов в области философии науки, – ее значение в качестве нормативной для науки вообще. Гадамер упорно не хочет замечать того, что этот «метод», являясь по существу эмпирически-индуктивным, тем не менее не сводится к процедурам индукции. Переход от индуктивного обобщения фактов к уровню гипотезы, заявляемой в качестве способной стать собственно научной теорией, а затем и переход от гипотезы, становящейся научной

¹⁸ Гадамер Х.-Г. Указ. соч. – С. 558.

теорией, к фактам, призванным удостоверить истинность гипотезы, т. е. подтвердить то, что она действительно обретает статус научной теории, – эти переходы невозможны в форме «чистой» индукции и потому всегда опосредствуются иными познавательными актами. В естественных науках такими опосредствующими актами чаще всего выступают интеллектуальная, не в последнюю очередь – математическая интуиция и дедуктивно-логические, в том числе логико-математические процедуры. В случае создания фундаментальных естественно-научных гипотез и их утверждения в качестве теорий дело не обходится без опосредствующей роли философии и, может быть, также искусства (роль последнего в этом плане практически не изучена). Очевидно, что формы опосредствований зависят от того, в предметных областях каких конкретно наук ведутся исследования, какие конкретно исследовательские задачи решаются и, вероятно, зависят также от каких-то еще иных обстоятельств. Если иметь в виду, что «метод» не есть создание теории путем лишь исключительно индуктивного обобщения фактов и ее последующей проверки на иной индуктивно обобщенной совокупности фактов, то, наверное, должно было бы напрашиваться предположение, а не являются ли жизненно-опытные способы постижения истинных смыслов текстов специфическими для гуманитарных (социально-гуманитарных) наук способами опосредствования переходов между эмпирическим базисом и уровнем собственно теории, т. е. не являются ли эти способы особыми звеньями и особой формой реализации «метода».

На наш взгляд, философская герменевтика в качестве познавательного подхода при условии устранения деклариру-

емого в ней антиметодологизма именно дополнительна к нормативному для науки вообще эмпирико-индуктивному методу. Ее положительное содержание эксплицирует новые, ранее остававшиеся скрытыми возможности философского видения человеческой реальности, а применение философско-герменевтического подхода способствует развитию методологического арсенала научного социально-гуманитарного познания. В первую очередь, конечно, – в части понимания и интерпретации текстов.

Свобода от идеологической тенденциозности

Нужно, наконец, сказать, что творчество Х.-Г. Гадамера свободно от идеологической тенденциозности. Некоторые авторы в послевоенные годы уличают его в том, что в период фашистской диктатуры он не сохранил свою репутацию в безупречности. Однако эта претензия к нему спорна. Точно лишь то, что во времена нацизма он стремился в минимально возможной степени проявлять жестко требуемую режимом официозную лояльность. Но и вообще, для жизненной и исследовательской позиции Гадамера характерно дистанцирование от обсуждения политических и иных вопросов, позиция в решении которых могла бы быть идеологически истолкована и использована. Да, Гадамер традиционалист, в связи с чем его квалифицируют как консерватора. Но это совершенно несправедливо, если под этим подразумевается политический консерватизм как идеология и форма защиты западного буржуазного строя. Консерватизм Гадамера – это культурный консерватизм, это форма защиты традиционной куль-

туры от разлагающего культуру модерна. Между прочим, идеологическая неангажированность Гадамера обнаруживает себя, на наш взгляд, прежде всего как раз в резко отрицательном отношении к эпохе модерна в истории Запада с ее разлагающим воздействием на культурные традиции и пренебрежением к незападным народам и культурам¹⁹.

Ведь эпоха модерна это не просто определенная ступень и форма цивилизации, это и эпоха цивилизации буржуазного западного общества.

Не объясняется ли свободой от идеологической предвзятости то, что под застывшей поверхностью письма смысла «Истины и метода» продолжает самопроизвольное турбулентное движение, генерирующее эвристическую энергию и требующее всякий раз по-новому понимать и истолковывать этот текст?

Литература

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

Глаттон. Избранные диалоги. Федр / пер. А.Н. Егунов БВЛ; электронные книги. – М.: ЭКСМО. – С. 492–558.

Markhinin V.V. The Problem of Social and Human Science Specifics in the Structural Anthropology of Claude Lévi-Strauss // Journal of Transfigural Mathematics. Interdisciplinary Journal Mathematics, Sciences, Literature and Arts. – 2011. – № 12. – P. 111–130.

Habermas Jürgen. «A Review of Truth and Method»; trans. Fred R. Dallmayr and Thomas McCarthy. Ormiston and Schrifft Albany. – NY: State University of New York Press, 1990. – P. 213–244.

Гафарова Ю. «Другое Другого»: реальность межкультурной коммуникации (на материале поздних работ Ганса-Георга Гадамера). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://old.belintellectuals.eu/discussions/?id=109>

¹⁹ См. Гафарова Ю. «Другое Другого»: реальность межкультурной коммуникации (на материале поздних работ Ганса-Георга Гадамера) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://old.belintellectuals.eu/discussions/?id=109>