

РЕГУЛЯТИВНЫЙ СТАТУС ИДЕИ ИСТОРИЧНОСТИ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ

The objective of this article is a comparative analysis of concepts of existential hermeneutics provided in the philosophy of M. Bachtin, M. Heidegger and P. Ricoeur and determination of a constitutive role of the idea and the principles of historicity in formation and development of the ethical problems, the problem of identity both of modern man, and modern society, and its methodological potential in humane cognition. In the article the influence of philosophy of W. Dilthey on the development of existential hermeneutics has been shown, and also the importance existential hermeneutics as one of ways of historical self-knowledge of a society in interpretation of the social validity is proved.

Введение. Значение проблемы понимания и поднятых вопросов в экзистенциальной герменевтике обусловлено тем, что современные дискуссии о перспективах экономической и политической модернизации неразрывно связаны с необходимостью учета культурных факторов. Как в разработке политических стратегий, так и в социально-экономическом анализе развития страны, оказывается существенным и необходимым учитывать культурные ориентации людей, динамику этических ценностей, языковых стереотипов, проблем понимания, а также отношение общества к своему прошлому. Традиционно эти стороны социального мира являются предметом изучения, согласно терминологии В. Дильтея, «наук о культуре» или «наук о духе», составляющим компонентом которых выступает экзистенциальная герменевтика. Следовательно, развитие и расширение проблематики экзистенциальной герменевтики, в частности ее этического потенциала, актуально в контексте разработки моделей интерпретации социальной действительности. На основании этого можно утверждать, что экзистенциальная герменевтика является одним из способов исторического самопознания общества.

Основная часть. Совмещение двух проблемных ракурсов экзистенциальной герменевтики – существования и понимания – является результатом отождествления В. Дильтеем исторического бытия и человеческого существования. В философии жизни Дильтея происходит трансформация идеи историчности в категорию историзма, благодаря чему стало возможно рассмотрение истории сквозь призму неповторимости и индивидуальности исторических событий. Дильтей не вводил трансцендентных измерений в целокупность жизненных связей, однако сама историчность, самоускользание жизни придали ей характер трансцендирования без трансценденции, что поставило философа перед вопросом о возможности сохранения в этом потоке объективных выражений как доступного для понимания человека материала. Жизнь выступает как Абсолют, как все в себе содержащее и незавершенное целое, в котором только и могут обнаруживаться данности и

формироваться смыслы. Поэтому герменевтика – нечто большее, чем искусство толкования текстов. Именно за счет того, что внутренний смысл, которым исходно обладают жизненные силы, выводится Дильтеем за рамки трансценденции, герменевтика начинает рассматриваться как задача конечного исторического существа – человека, и – особенно в экзистенциальной герменевтике – главной формой его «заботы о себе», т. е. акцентируется этическая проблема понимания через существование. Отсюда проблема, поставленная Дильтеем, а именно: выявить онтологический статус герменевтики в контексте вопроса об историчности человека и о понимании как необходимом отношении внутри исторического бытия, имеющего внутренний смысл, – становится главным проектом экзистенциальной герменевтики. Вместе с тем осуществленный экзистенциальный акцент на идеи историчности и преобразование ее в основополагающий принцип интерпретации аналитики человеческого бытия в философии немецкого экзистенциализма позволяют ввести этическую проблематику в герменевтику, т. е. раскрывать понимание как нравственное усилие быть, а долг – как верность прошлому. Исследуем экзистенциально-герменевтические концепции М. Бахтина, М. Хайдеггера и П. Рикера.

М. Бахтин в своей работе «К философии поступка» критически рассматривает эстетизм романтизма, концепцию самосбывающейся гениально-художнической индивидуальности, что, в свою очередь, позволяет ему, с одной стороны, изучать проблему методологии гуманитарного знания, а с другой стороны, акцентировать этическую проблематику понимания. Оригинальность решения проблемы историчности существования у Бахтина заключается именно в этической постановке вопроса об ответственности. По этому поводу Бахтин отмечал: «Жизнь может быть осознанна только в конкретной ответственности. Философия жизни может быть только нравственной философией... Отпавшая от ответственности жизнь не может иметь философии: она принципиально случайна и неукоренима... она не проницаема для понимания» [1, с. 124]. Бахтин не просто

раскрывает индивидуальность и неповторимость человека исходя из его историчности и конечности, но подчеркивает, что вот эта неповторимость коренится в ответственности, а не в смертности.

Таким образом, философ ставит в центр философского рассмотрения не только самоосуществляющуюся историчную индивидуальность, но, самое главное, «долженствующую единственность». Если в экзистенциализме Хайдеггера статус незаменимости человек получает в силу своей вовлеченности в историю, в судьбу, в силу своей конечности, то у Бахтина единственный тождественен ответственному. В этом и состоит новизна рассмотрения идеи историчности. «То, что много может быть совершено, – пишет Бахтин, – никем и никогда совершено быть не может. Единственность наличного бытия нудильно обязательна. Это факт моего неалиби в бытии» [1, с. 112].

Следовательно, историчная ответственность заключается не только в ощущении вины по поводу уже совершенного в истории, как это было, например, у С. Кьеркегора, но и в проживании настоящего момента, в решимости совершить поступок или в отказе от него. Здесь в отношении решимости можно отметить известную тождественность идей Хайдеггера и Бахтина. У Хайдеггера решимость означает принятие истории как своей собственной, осознание вовлеченности в традицию, т. е. принятие прошлого без стыдливости и брезгливости к нему. Бахтин тоже говорит о решимости, но в векторе настоящего и будущего: решиться на деяние, которое изменит будущее, повлияет на него. Отсюда историчность у Бахтина как единственность человека, базирующаяся на ответственности, и дана, и задана. Дана в том плане, что человек уже есть, он фактичен, действителен, незаменим, а задана в том смысле, что он еще должен осуществить свою единственность, доказать и оправдать свою неповторимость.

Таким образом, историчность у Бахтина отождествляется с ответственностью единственного благодаря уникальности его события. Следовательно, понимание возможно только через нравственное усилие: нельзя захотеть что-то понять или отказаться понимать что-либо, не неся за это ответственности. Понимание в философии Бахтина – это конкретно-временное понимание, которое раскрывает предметность долженствования, сохраняя в то же время неповторимость индивидуального здесь-бытия человека.

В экзистенциальной герменевтике Хайдеггера реализуются два проекта разрешения проблемы понимания: во-первых, раскрытие понимания из чистой временности Dasein, и, во-вторых, из историчности события, истории Dasein. И так, во-первых, у Хайдеггера понима-

ние является способом бытия человека, оно не сводимо к познавательному акту и не выводимо из объяснения. Понимание тождественно открытости Dasein, а открытость имеет своим основанием временность; Dasein уже всегда есть в мире. Изначальная открытость есть настроенность, расположенность. Настроенность не относится к душевному состоянию, это не настроение, а основа раскрытости мира, существования; она первичнее всякого переживания. Историчность в фундаментальной онтологии как раз и выражает сущность направленности. В отношении же проблемы понимания историчность можно рассматривать как направленность к истоку, что и выражается в допредикативности или историчности понимания. Таким образом, через обращение к истоку можно постичь утраченные возможности. Направленность имеет и вектор будущего, что только более ясно указывает на свойственную философии Хайдеггера приоритетность сферы возможного над сферой актуального. Проект не имеет ничего общего с воплощением замысла, а наоборот, характеризуется именно возможностью возможности быть. Постигаемое в понимании – это не наличное «что», а возможное «как», которое может быть упущено. Отсюда настроенность как «допредикативное понимание» имеет экзистенциальную структуру проекта. Проект есть выражение той черты Dasein, что оно никогда не тождественно себе, а есть своя собственная возможность. Так, понимание есть открытость через возможность, связанную со временем.

Во-вторых, Хайдеггер ставя в центр истории историчность Dasein, подразумевает под этим то, что человек всегда уже определен результатами прошлого, вовлечен в традицию и судьбу своего народа. Именно из этого материала-результата, которое Хайдеггер определяет как «наследие» (das Erbe), решимость заимствует содержательные возможности для своего подлинного существования. Решимость человека никогда не может начинаться с нулевой точки. Свой набросок на будущее человек должен делать в напряженном взаимодействии с заданным наследием. Таким образом, здесь историчность выходит за рамки того, что разворачивается из чистой временности, т. е. историчность предполагает неразрывность со своим народом. Бытие-в-мире существует как решимость по отношению к ситуации, из которой можно принять возможности, на которые «набрасывается» существующее. Мир предстает как наследие, традиция, и только там, где мир есть наследие, настоящее есть сообщество. Эту сообщество Хайдеггер именуется «судьбой». «Судьба не возникает впервые лишь через столкновение обстоятельств и происшествий... А когда судьбоносное присутствие как бытие-в-мире сущностно экзистировало в событии-с-другими, его

событие есть событие общности, народа. Исторический путь не составляется из отдельных судеб, равно как бытие-друг-с-другом не может быть понято как совместный быт многих субъектов» [2, с. 384]. Только в сообществе, согласно мысли Хайдеггера, власть исторического пути оборачивается для человека свободой. Это следует понимать так, что, находясь в ситуации, человек должен открыться для нее. Однако это может произойти, если человек судьбоносно ввергнут в судьбу и только в ней может обнаружить себя и доказать себя на деле. Только будучи историчным, бытие Dasein способно экзистировать в модусе судьбы, другими словами, быть в основании своей экзистенции историчным. «Лишь собственная временность, которая вместе с тем конечна, делает возможным нечто подобное судьбе, т. е. собственную историчность» [2, с. 385]. Перенятие наследия – вот задача, которую перед человеком поставила его историчность. Человек должен вникнуть в ранее казавшийся внешним материал истории и настолько внутренне сделать его своим, чтобы он стал восприниматься в качестве самой внутренней жизни.

Усвоение наследия предполагает повторение. Отсюда возобновление есть преемство, т. е. возвращение к возможностям сбывшегося Dasein. Возобновление – это не повторное осуществление содержания как такового, а происходящее вновь пробуждение осуществляющегося в нем экзистенциального существования. Таким образом, Хайдеггер определяет повторение как форму экзистенциальной заостренности, в которой Dasein собирает себя в настоящем мгновении. Повторение осуществляется не в оглядке на прошлое с тем, чтобы вернуть в прошлое ставшее иным настоящее, но оно осуществляется в настоящем так, что в отношении него изменение времени теряет свой смысл. В чистом существовании господство времени прекращается, поэтому то, что возобновляется в повторении, находится не в прошедшем, но является вечной возможностью Dasein. Основа историчности Dasein – это собственное бытие-к-смерти, т. е. конечность временности. Dasein становится историчным в возобновлении, но, так как оно исторично как временное, оно способно возобновлять себя в своей истории. Таким образом, возобновление впервые обнажает для Dasein его особую историю. Человеческое действие попадает в туман еще не различенного будущего, поэтому предполагает героическую позицию. Мужественная решимость сознательно принять эту проблематичность реализуется для Dasein в исторической судьбе народа или «человечности» (das Menschentum). Таким образом, частная судьба Dasein соединяется с общей судьбой посредством введения темы историчности. В то

же время историчность не есть нечто предданное Dasein, оно само определяется волевым решением Dasein. Историчность, пробужденная в Dasein собственным опытом «бытия-к-смерти» и основанная на наследии, придает Dasein решимость к собственному бытию-самости.

Идея бытия, плененного общей судьбой, скорее всего, в 1933 г. рассматривалась Хайдеггером как онтическая реализация онтологической судьбы Dasein: восстать из брошенности, падения в мир. В это время национал-социализм представлялся Хайдеггеру, и не только ему, как альтернатива падению европейского духа. Хайдеггер полагал, что возратить судьбу падшего Dasein вновь ему самому можно только посредством волевого решения, индивидуального опыта заботы и страха, новой организацией университета и экономики. Однако, отметим, что такой практический смысл идеи историчности 1933 г. не может быть однозначно сведен к политической сфере как исходной предпосылки экзистенциального опыта Dasein, что Хайдеггером и будет показано в поздних работах. Таким образом, практический смысл историчности Dasein можно рассматривать как связь судьбы Dasein с исторической судьбой народа.

В центре герменевтики П. Рикера – человек как субъект культурно-исторического творчества, обладающий следующими способностями: способность вступать в общение с другими посредством языка, способность на действительное вмешательство в ход вещей, способность формировать собственную идентичность посредством рассказа о своей жизни, способность осознавать ответственность за действия, т. е. быть автором своих поступков. Вслед за М. Вебером Рикер определяет в качестве предмета гуманитарных наук исследование поведения, ориентированного и раскрывающего определенные смыслы. Соответственно, введя поведение в проблематику герменевтики, Рикер отмечает, что поведение можно интерпретировать на подобии интерпретации текста с той лишь разницей, что истолкование текста проясняет его смысловую структуру, а интерпретация человеческой деятельности раскрывает смысловые структуры жизнедеятельности человека. Смысл действия может быть раскрыт, а действие прочитано потому, что оно уже нагружено и оформлено знаками, правилами, нормами, т. е. изначально уже символически опосредовано, включено в конкретную ситуацию, а значит, исторично, вписано в символическую сетку культурной традиции. С одной стороны, действия человека конкретны, ситуативны, с другой стороны, ситуация всегда исторична, т. е. для каждого из нас неповторима и уникальна. Соответственно, понимание также ситуативно, т. е. зависит от контекста ситуации, опосредо-

вано горизонтом традиции. Рикер обращается к трактовке направленности и решимости в философии Хайдеггера как включенности в исторический контекст своего народа и ответственности за это включение и изменение и исходя из этого отмечает, что именно символическая система культурной традиции обеспечивает отдельным действиям контекст описания, т. е. сообщает действию первичную интерпретацию.

Будучи историчными, символы не только наделяют действия смыслами, но и регулируют их описание и интерпретацию определенными правилами и нормами. Таким образом, традиция как историчный контекст символов выполняет функцию социальной регуляции, выдвигая в качестве программ поведения генетические и культурные коды. Содержание традиции составляет смысловые структуры, опосредующие социальное действие. В свою очередь это позволяет человеку вписать свои действия в ткань истории, рассказать собственную историю в контексте историчности и традиции, неразрывно связанной с историей своего народа, другими словами, ответить на вопрос, поставленный еще Дильтеем: что означает мыслить историю и одновременно в ней участвовать; быть историчным и одновременно творчески осуществлять себя в эстезисе. Каждое историческое общество имеет свои рассказы, тексты, символы, опосредующие действия. Поэтому с точки зрения Рикера необходимо поддержание постоянного диалога традиций, «обмена памятью в духе сострадания» [3, с. 111].

Возникает вопрос, если человек, будучи конечным, т. е. опосредованным историей, традицией, даже в интерпретации собственной жизнедеятельности подчиняется регулятивному требованию историчности быть верным истоку и истории, то где же и когда человек может

быть свободен. В экзистенциальной герменевтике свобода человека – это свобода в человеке, т. е. это тот избыток спонтанности, который позволяет ему быть «героем» собственной истории. Понимание себя в этом модусе своего бытия означает выбор и ответственность, что предполагает «авторство» по отношению к собственной жизни, раскрытой уже как произведение человека.

Заключение. Таким образом, акцентировав регулятивный статус историчности, представители экзистенциальной герменевтики ввели в герменевтическое пространство этическую проблематику, связанную с ответственностью, моральным долгом по отношению к истории, прошлому. Актуальность такого проекта обусловлена проблемой сохранения как индивидуальной, так и коллективной идентичности в контексте проблемы взаимосвязи и конфронтации универсальной цивилизации и национальных культур, универсальной истории и индивидуальности события. Восстановление и сохранение своей идентичности в экзистенциальной герменевтике выступает как нравственный долг перед своим собственным прошлым, перед историей своего народа, как ответственность за его судьбу.

Литература

1. Бахтин, М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники: ежегодник 1984–1985. – М.: Наука, 1986.
2. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997.
3. Рикер, П. Герменевтика. Этика. Политика / П. Рикер. – М.: Университетская книга, 1995.