

УДК 740

DOI: 10.17223/1998863X/32/29

М.Ю. Кречетова

ПОНЯТИЕ «ОПЫТА» В ГЕРМЕНЕВТИКЕ: Ф. ШЛЕЙЕРМАХЕР, В. ДИЛЬТЕЙ, М. ХАЙДЕГГЕР, Г.-Г. ГАДАМЕР

Анализируется понятие опыта в герменевтической традиции и выделяются две линии эволюции этого понятия от Ф. Шлейермахера через В. Дильтея и М. Хайдеггера к Г.-Г. Гадамеру: 1) рост онтологического значения чуждого опыта для моей субъективности вплоть до преодоления субъективности, как собственной, так и чуждой, через обращение к преданию; 2) нарастание этической и экзистенциальной напряженности индивидуального опыта вплоть до трагического преодоления индивидуальности через обращение к общему.

Ключевые слова: *опыт, чуждость, переживание, индивидуальность, трагедия.*

Понятие опыта претерпело удивительную эволюцию в современной философии и современных дискуссиях о развитии науки. Опыт – ключевое понятие для корпуса естественных наук. Было бы важно проследить, имеет ли понятие опыта столь же существенное значение в герменевтической традиции.

Начнем с предварительных простейших пояснений. Следует лишь оговориться, что речь идет об экзистенциальном, а не научном опыте. Итак, прежде всего, опыт – это данность чего-то *единичного*, а не всеобщего. Всеобщее – это всегда коррелят сферы знания, а не опыта. Поскольку «знать» – это знать «всеобщее и необходимое». Иметь опыт – это значит сталкиваться с сингулярным и случайным – с тем, что могло бы быть иным. Неслучайно, что апелляция к опыту предполагает поиск исключений, поиск фактов, поиск контрпримеров, которые могли бы поставить под сомнение значимость правила или закона. Далее, опыт – это, соответственно, сфера *нового*, ранее не встречавшегося, неизвестного и неожиданного. Вряд ли «вечное возвращение одного и того же» может быть названо опытом в собственном смысле слова. Нам совершенно не нужен опыт, если мы знаем, «каков порядок вещей» и «что он вряд ли изменится». Далее, опыт – это опыт *пассивности, претерпевания*, а не состояние активного конструирования смыслов. Опыт чтения, опыт путешествий, опыт общения всегда предполагает, что мне что-то открывается, а не то, что я сам конструирую и определяю нечто посредством различных конститутивных актов. Испытывать опыт – это пребывать в *страдательном* состоянии в самых разных смыслах этого слова: от «подвергаться воздействию предметов» или «быть аффицированным ими» до «стать жертвой обмана» или «быть захваченным зрением».

Попробуем теперь проследить, встречается ли понятие «опыта» в герменевтической традиции и насколько значимым для нее является. Для этой цели выбраны несколько ключевых фигур зрелой фазы истории герменевтики: Ф. Шлейермахер как представитель романтической традиции, В. Дильтей – исторической, М.Хайдеггер и Г.-Г. Гадамер – философской.

Ф. Шлейермахер в своих герменевтических штудиях не использует понятие опыта в качестве значимого термина, поэтому необходима некая реконструкция, чтобы понять, имеет ли данный феномен, согласно Ф. Шлейермахеру, какое-либо значение для процесса понимания. В работе «Герменевтика» мы находим различие грамматического и психологического истолкования как двух автономных и одновременно взаимодополняющих типов понимания. Применение этих двух типов понимания имеет в качестве предпосылки процедуру объективного и субъективного *уподобления* автору. Следует задаться вопросом, насколько эта процедура уподобления имеет характер опыта. Требование «изучить современный автору язык» никак не может быть истолковано как требование опыта, а скорее как требование знания. Требование предполагает изрядную искушенность в языковой области автора и первого читателя, а именно рефлексии архаизмов и неологизмов того времени, различий между собственным и переносным значением слов, различий между изначальным и производным значением слов, а также рефлексии прочих языковых тонкостей. То есть от интерпретатора требуется не просто знание греческого или иврита, а знание греческого и иврита строго определенной эпохи. Также изучение «внешней жизни автора» предполагает исключительно знание исторических, социальных и культурных обстоятельств его творчества. Например, знание того, в каком состоянии был жанр в современной автору литературе до того, как автор написал свой текст: что представлял собой эпос в VII в. до н.э., что представляла собой трагедия в V в. до н.э. и проч. Однако уже требование уподобления первому читателю и понимания внутренней жизни автора, бесспорно, предполагает опыт, поскольку это не просто аутентичное понимание речи с точки зрения языковых компетенций, а понимание некоего *душевного состояния*, выраженного в речи. Что значит понимать душевное состояние, выраженное в речи? Это значит попасть под обаяние и влияние *способа мыслить* и *способа чувствовать* автора, данные через медитацию и композицию текста. Этот способ мыслить и чувствовать обладает специфическим своеобразием, которое и делает данного автора уникальным и интересным для толкования. Ф. Шлейермахер обозначает такое своеобразие понятием «*оригинальность*» и в некотором смысле противопоставляет его понятию «*классического*». Противопоставляет в том смысле, что обе эти характеристики далеко не обязательно сочетаются в одном и том же авторе. Однако в случае, если такое сочетание присутствует, мы имеем дело с максимально интересным для толкования автором – с *гением*. Но, если вернуться к составляющей опыта, нас интересует именно оригинальность автора, его абсолютно своеобразное видение предмета, о котором он пишет. Здесь мы видим отход от онтологического приоритета образца или ситуации полного доминирования формы над пишущим и, соответственно, феномен выражения абсолютно внутреннего своеобразия субъекта посредством речи. Уместно будет вспомнить характеристику Ю. Хабермаса, данную им романтическому искусству и умонастроению: «Форма и содержание романтического искусства определены абсолютной погруженностью во внутреннюю жизнь» [1, 18]. То и насколько делается акцент на внутреннюю жизнь, а не на безличную, объективную власть формы над художником, над автором, делает позицию Ф. Шлей-

ермахера романтической по существу и подтверждает значимость опыта в любом толковании и интерпретации. Эта внутренняя жизнь, однако, не дана как «вещь в себе», а дана посредством выражения в речи. Поэтому толкуя композицию текста, я погружаюсь в медитацию (ход мыслей) автора. Меня интересует не только соотношение речи и языка, но и соотношение речи и душевного состояния. Здесь уместно будет сослаться на Матиаса Юнга: «Das unterscheidet den hermeneutischen Zugang vom linguistischen wie vom psychologischen Erkenntnisinteresse. Denn einerseits interessiert sich zwar auch die Sprachwissenschaft fuer konkrete «token», die sie dann als Realisierungen eines durch syntaktisch-semantiche Regeln bestimmten «type» erkennt. Dass und wie sich in diesen «token» menschliche Erfahrung artikuliert, bleibt aber dabei ausgeklammert. In einer psychologischen Einstellung werden andererseits die von einem Menschen vorgebrachten Symboläußerungen als Indikatoren eines bestimmten Persönlichkeitsprofils behandelt»¹ [2. С. 63]. То есть для герменевтики в отличие от лингвистики и психологии преимущественным предметом интереса является именно выражение душевного состояния через речь. Составляющая опыта здесь состоит в интуитивном проникновении во внутреннюю жизнь автора посредством изучения его произведений (речей и текстов). Способ такого проникновения – перевоплощение в другого, а предпосылка – конгенитальность автора и толкователя. Почему в данном случае речь идет об опыте, а не о знании? По нескольким причинам. Во-первых, поскольку такое проникновение не может быть осуществлено, исходя исключительно из сравнения автора с другими и опираясь только на знание общего, на фоне которого выделяется некоторое своеобразие. Во-вторых, я как толкователь отказываюсь от погруженности в свою жизнь и от своего горизонта (знаний, ценностей, предпочтений и прочего) и пытаюсь полностью перенестись в горизонт другого человека и другой эпохи.

В качестве значимого примера подобного опыта можно привести работу переводчика. Какой опыт переживает переводчик и какой опыт переживает читатель (перевода)? Переводчик должен перенестись в чужую эпоху, однако это перенесение не может рассматриваться как опыт столкновения с чем-то *чужим*. Скорее, напротив, это опыт *близости*, поскольку подразумевает конгенитальность автора и переводчика. Опыт чуждости, благодаря искусной работе переводчика, может испытать только читатель. Ф. Шлейермахер, как известно, негативно относится к «одомашнивающему» переводу и является адептом «отчуждающего» перевода. «Отчуждающий» перевод основан на практике экспериментирования с родным языком переводчика: поиске новых форм, которые позволяли бы читателю не только почувствовать чужеродность текста, но и распознать даже специфику этой чужеродности: римский это текст или греческий, старый или новый. Следует поставить вопрос: преобразует ли это переживание чужеродности каким-либо образом читате-

¹ «Это отличает герменевтический подход как от лингвистического, так и от психологического познавательного интереса. Лингвистический подход интересуется лишь наукой о языке для конкретных «token», которые затем распознаются как реализации посредством синтаксически-семантических правил определенного «type». Каким образом в этом «token» артикулируется *человеческий опыт*, остается за скобками. В психологической установке, с другой стороны, символические выражения выступают лишь как индикаторы определенной личности» (перевод и курсив мой. – М.К.).

ля или нет? Следует ответить, что нет. Изменяется, а точнее обогащается родной язык переводчика, но с читателем по существу ничего не происходит. Читатель, конечно, получает удовольствие от чтения текста; если он является достаточно тонким, он видит и чувствует отличия и нюансы: испанская это или французская поэзия и какого века. Однако Ф. Шлейермахер оставляет за скобками вопрос о возможных трансформациях читателя. Эта тема находит развитие лишь у В. Дильтея. В. Дильтей выделяет, как минимум, два мотива трансформации читателя под влиянием опыта чтения: 1) возможность в воображении пережить такие состояния и посетить такие миры, которые никогда не удастся пережить или посетить в своей обычной, заурядной, повседневной жизни¹; 2) повысить уровень жизненности, создать ощущение праздничности (в противопоставлении будням)². Попробуем реконструировать предпосылки такой возможности.

В. Дильтей исходит из предположения, что элементарной единицей душевной жизни является *переживание*. Переживание – то, что дано мне непосредственно, *изнутри*, в нем нет различия акта переживания и предмета переживания, а значит, и нет возможности ошибки, иллюзии, заблуждения. Однако данность мне *моей* душевной жизни не представляет еще герменевтической проблемы. Такая проблема появляется впервые, когда речь идет о данности или о понимании *чужой* душевной жизни. Эта чужая душевная жизнь дана мне либо 1) в непосредственных выражениях переживания, в мыслях, в поступках; либо 2) в продуктах объективного духа: искусстве, науке, праве и проч. Что же является основанием для понимания чужой душевной жизни в обоих этих случаях? По всей видимости, то, что В. Дильтей называет *структурной связью* переживаний. Структурная связь переживаний состоит в том, что процессы представления, чувствования и воления не протекают автономно и изолированно друг от друга, будучи связаны лишь неким внешним образом. В любом моменте душевной жизни можно обнаружить как представление, так и чувствование, так и воление. При этом они связаны, перетекают друг в друга, но этот поток не существует хаотически и спонтанно, просто как некая бесцельная игра сил. У него есть некая внутренняя телеология – достижение удовлетворения и *счастья*. Одновременно нужно понимать, что В. Дильтей далек от наивного, оптимистического взгляда на жизнь и динамику переживаний. Скорее он склонен согласиться с А. Шопенгауэром по вопросу соотношения жизни и страдания. Страдания и неудовольствия в жизни больше, нежели радости и счастья. Одновременно это не влечет нас к выводу о том, что «жизнь есть страдание». Телосом жизни все-таки остается счастье. Аналогичную динамику мы можем видеть и в художественном творчестве: «Поэтическое создание, будучи отоображе-

¹ См., к примеру: «Возможность пережить в моей собственной экзистенции религиозные состояния как для меня, так и для большинства моих современников весьма ограничена. Однако, читая письма и сочинения Лютера, свидетельства его современников, акты религиозных собраний и церковных соборов, равно как и документы, касающиеся его служебных отношений, я *переживаю религиозное событие, когда решается вопрос жизни и смерти*, с такой бурной мощью, с такой энергией, которая совершенно чужда любым возможным переживаниям моих современников» (курсив мой. – М.К.) [3. С. 264].

² См., к примеру: «Но является поэт, и приносит нам здоровье жизни, и дарует нам созданиями своими длительную, стойкую удовлетворенность, без вкуса горечи на языке» [4. С. 297].

нием мира, не может обходиться без боли и что как раз наивысшие жизненные проявления человеческой натуры – их идеальное просветление – могут быть зримо представлены лишь в *страдании*. Ведь и право трагедии зиждется в конце концов именно на этом...[однако] любое поэтическое творение должно завершаться равновесным состоянием или же состоянием удовольствия, т.е. должно завершаться *умиротворенным* конечным состоянием, пусть бы даже таковое заключалось лишь в мысли, что *возвышается над жизнью*» (курсив мой. – М.К.) [4. С. 334]. Так, В. Дильтей понимает сопереживание чужому болезненному опыту или опыту страдания героя драмы или трагедии лишь как средство достижения более высокого состояния жизненности. Он, конечно, говорит о некоем возможном *возвышении* над жизнью, однако из построения фразы и интонации ясно, что он не согласен с теми мыслителями и писателями, которые видят избавление от страдания лишь как задачу метафизическую, т.е., по сути, трансцендентную жизни. Таким образом, повышение жизненности, интенсивности жизненных переживаний является самоценным для В. Дильтея. Здесь мы видим явное противопоставление однообразности, тривиальности, будничности нашего повседневного существования и праздничности, привносимой прежде всего опытом эстетических переживаний – опытом чтения художественной литературы.

Следует задаться вопросом, имеет ли место, с точки зрения В. Дильтея, телеология не только в жизни, но и в истории? Первое искушение ответить на этот вопрос отрицательно. Известно, что все представители исторической школы, и В. Дильтей в том числе, негативно относились к прогрессистскому представлению об истории, представленному, к примеру, И. Кантом¹ и Г.В.Ф. Гегелем². Общим для упомянутых и еще целого ряда других прогрессистских концепций истории является представление о *росте рациональности* в историческом процессе. Эта идея отвергается историками как ненаучная и метафизическая. В противовес этому историческая школа подчеркивает идею автономного смысла каждой эпохи и фактического равенства исторических эпох с точки зрения целого. Однако у В. Дильтея все-таки отчетливо прослеживается момент телеологического понимания истории как *роста своеобразия и индивидуальности*. Единичное и индивидуальное опять же являются самоценными и, будучи представлены в максимальной степени, вызывают, соответственно, максимальный герменевтический интерес. Чем больше своеобразия, тем интереснее. Именно поэтому В. Дильтей в познании исторического такое значение придает биографии и автобиографии. Именно поэтому такое значение приобретает метод *вчувствования*, эмпатии, перенесения-себя-на-место-другого, а не метод «*заключения по аналогии*». В. Дильтей пишет: «Каждая жизнь имеет свой собственный смысл...Этот смысл индивидуального бытия совершенно неповторим и недоступен никакому познанию, и все же он, подобно монаде Лейбница, на свой манер репрезентирует исторический универсум» (курсив мой. – М.К.) [3. С. 248]. Именно в автобиографии достигается высшая ступень понимания взаимосвязи различных периодов жизни, понимания жизни как целого: «от-

¹ См., к примеру: *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1966. Т. 6.

² См., к примеру: *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993.

ношение к Богу» у Бл. Августина, «благородство духовного существования» у Ж.-Ж. Руссо, «спокойное переживание своего дара» у И.Ф. Гете и пр. Сопереживание и вчувствование в это своеобразное понимание жизни у разных исторических персонажей и позволяет нам пережить такие состояния, которые мы никогда не смогли бы пережить в собственной жизни. Однако это переживание отнесено В. Дильтеем целиком в сферу *воображения*, а не в сферу действительного изменения своей жизни. Воображение, таким образом, обладает эмансипаторной функцией применительно к детерминированности и заданности моего существования.

Так, в отличие от Ф. Шлейермахера, В. Дильтей уже предполагает, что герменевтический опыт, во-первых, *изменяет* самого читателя или толкователя и, во-вторых, является *экзистенциально окрашенным*: это не просто нейтральное противопоставление своего и чужого, но противопоставление будничности и однообразия, с одной стороны, и праздничности и жизненности – с другой.

У М. Хайдеггера, прежде всего в его ранних работах «*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*» (1923) и «*Sein und Zeit*» (1927), мы находим совершенно иное понимание опыта, нежели в предшествующей традиции и, в частности, у Ф. Шлейермахера и В. Дильтея. Нас это понятие интересует прежде всего с точки зрения фундирования постановки вопроса у Г.-Г. Гадамера. Понимание у М. Хайдеггера более не является научным методом или интерпретативной процедурой, а является *способом бытия* человека¹: «Вот-бытие есть сущее, которое не просто имеет место наряду с прочим сущим: напротив, его онтическое отличие состоит в том, что для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии. Но к этой бытийной конституции вот-бытия относится, далее, то, что оно в своем бытии имеет к этому бытию бытийное отношение. Но это опять же означает: вот-бытие тем или иным способом, с той или иной степенью отчетливости понимает себя в своем бытии. Этому сущему свойственно, что посредством и через его бытие это последнее открыто ему самому. Понимание бытия само есть бытийное определение вот-бытия» [5. С. 12]. Понимание как способ бытия означает то простое обстоятельство, что как вот-бытие себя понимает, так оно и есть. Однако этот актуальный способ существования имеет определенные границы. Этих границ, собственно, две. Первая – это *фактичность* (заброшенность) моего существования. Фактичность не понимается в смысле некоего эмпирического базиса моего существования, а понимается экзистенциально: я всегда уже обнаруживаю свое существование определенным, уже имеющим место быть, причем эта определенность и это бытие не являются результатом моей активности. Полусом фактичности является *рождение*, понятое опять же в экзистенциальном смысле: как первоначальный слой моего существования, переданный из *традиции*. Второй границей является *понимание* (проектирование, набрасывание) своего бытия, которое, однако, не имеет никакой телеологической перспективы. Здесь нет ни долженствования в нормативном смысле (к примеру, как у И.Канта: «каким я должен быть»), ни описательной

¹ М. Хайдеггер использует для обозначения такого качества человека, как «вопрошающая обращенность к бытию» термин «*Dasein*» (в переводе Е. Борисова – «вот-бытие», в переводе В. Библина – «присутствие»).

фиксации (в стиле В. Дильтея: «я фактически стремлюсь к удовлетворению, к счастью»). То есть для М. Хайдеггера нет ни первоначальной ясности и прозрачности самопонимания, каковая имеет место у В. Дильтея, а есть, скорее, принципиальная *проблематичность* для меня моего бытия. Также нет и телеологической перспективы: для чего все это. А есть принципиальная неясность: как быть? При этом тенденция ко все большей ценности индивидуальности сохраняется и достигает апогея у М. Хайдеггера в учении о «радикальнейшей индивидуации». Здесь, конечно, следует оговориться, что в случае В. Дильтея эта ценность является этической и социальной, в случае же М. Хайдеггера – экзистенциальной. Однако в силу «радикальной индивидуации» вопрос «Как быть?» трансформируется в вопрос «Быть самим собой или не самим собой?». Бытие – это всегда мое бытие, и *смерть* ставит меня перед этим обстоятельством прямо и недвусмысленно. Динамика моего существования – это динамика выбора подлинного и неподлинного существования, а не динамика счастья и страдания. Соответственно, у М. Хайдеггера нет никаких трагических нот в феноменологическом описании смерти, скорее это просто нейтральное экзистенциальное описание (которое затем у Г.-Г. Гадамера вновь получит свое нормативное значение). Именно феномен смерти делает мой выбор не просто «примериванием» («аппликацией», как позже скажет Г.-Г. Гадамер) разных бытийных возможностей, а точным соотношением этих возможностей с моей индивидуальностью на предмет того, подходят они для меня или нет, являются аутентичными или чужеродными. И я не просто «в воображении» или «в фантазии» примеряю эти возможности на себя, я их продолжаю, реализую в моем бытии. Значит, моя трансформация в рамках со-бытия с другим является глубже и радикальнее, нежели простая игра воображения: в результате я *есть* по-другому.

Идеи хайдеггеровской «экзистенциальной аналитики» лежат в основе герменевтики Г.-Г. Гадамера. Особенно существенными в данном контексте являются учение М. Хайдеггера о значимости традиции и его учение о проективном характере человеческого существования. Попробуем сначала реконструировать идеи Г.-Г. Гадамера, а затем посмотреть, насколько они являются рецепцией идей М. Хайдеггера. Для Г.-Г. Гадамера моделью любого понимания является *эстетический опыт* – опыт восприятия произведения искусства, в основе которого, в свою очередь, лежит феномен *игры*. Начнем с последнего. Для феномена игры характерны несколько особенностей: 1) преобладание процесса над целью – любая игра есть ритмичное *повторение* некоторых действий или движений; 2) *коммуникативное* пространство – «игр «в одиночку» вообще не бывает» [6. С. 151]; 3) в случае человеческих игр – наличие *правил*; 4) *второстепенность игрока* (или игроков) по отношению к игре. Последнее обстоятельство Г.-Г. Гадамер иллюстрирует с помощью банального наблюдения: если ребенок, к примеру, играет в «переодевалки», он «ни в коем случае не хочет, чтобы его узнали в переодетом виде. Должно быть представлено именно то, что он изображает, и если что-то и следует угадать, так только это» [6. С. 160]. Все эти особенности игры имеют место и в восприятии произведения искусства. Однако произведение искусства в отличие от игры не просто предполагает другого, но отчетливо нацелено на этого другого – а именно, на зрителя, читателя, слушателя, т.е.

на адресата. Помимо этого, феномен повторения и наличие правил в случае произведения искусства «преобразуются в структуру», т.е. произведение фиксируется и может повторно слушаться, перечитываться, пересматриваться и т.д. Но зритель или читатель, который будет пересматривать или перечитывать, важен не как субъект, который будет реконструировать смысл, а скорее как инстанция, которая будет сама преобразовываться под воздействием произведения искусства.

Совершенно не случайно Г.-Г. Гадамер приводит в качестве образцового произведения искусства греческую трагедию. Какое воздействие трагедия оказывает на зрителя или читателя? Какое воздействие оказывает на зрителя или читателя судьба и гибель героя? С одной стороны, это избавление от ослепления, в котором обычно пребывает человек в своей повседневной жизни. Здесь отчетливо слышится хайдеггеровский мотив: ведь именно понимание смерти делает возможным обращение к подлинности. Одновременно здесь есть и совершенно новый сюжет: «Скорее для сущности трагического характерен избыток трагических последствий... То, что познается в подобном преизбытке трагического зла, – это поистине *общее*. Зритель перед лицом силы судьбы познает самого себя и свое собственное конечное бытие. То, что постигает великих, обладает значением примера. Созвучие трагической скорби действительно не только в отношении трагического события как такового или справедливости судьбы, настигающей героя, но подразумевает и метафизический порядок бытия, касающийся *всех*» (курсив мой. – М.К.) [6. С. 178]. Так, тематизация конечности происходит уже совершенно не в хайдеггеровском смысле: речь идет не о радикальной индивидуации, а о трансценденции по отношению к конечности – о выходе к субстанциальному порядку бытия. Нужно подчеркнуть, что это не единственный фрагмент текста, где Г.-Г. Гадамер говорит о границах субъективности. В другом месте он вспоминает формулу Эсхила «учиться благодаря страданию» и толкует эту формулу в смысле необходимости осознания человеком «неснимаемости тех границ, которые отделяют его от божественного» [6. С. 420]. Излишне упоминать, насколько далеко такое понимание трагического опыта отстоит от понимания В. Дильтея. У него опыт страдания или опыт трагического должен завершаться «утешением» □ метафизическим или действительным. Так, Г.-Г. Гадамер выходит за пределы как дильтеевской, так и хайдеггеровской постановки вопроса. Субъективность оказывается преодоленной под влиянием смысла произведения искусства. Согласно Г.-Г. Гадамеру, эстетический опыт вообще характеризуется «неразличением произведения и его опосредования», т.е. все субъективные инстанции (автор, переводчик, первый читатель, критик, интерпретатор и т.д.) оказываются «вынесенными за скобки» по отношению к смыслу произведения.

Какое значение это имеет для понимания¹ вообще? Понимание строится по образцу игры или восприятия произведения искусства, т.е. это прежде всего *коммуникативный* процесс. Этот коммуникативный процесс характеризуется принципиальной открытостью другому. Что означает эта открытость? Она означает, что я не исхожу из презумпции собственной правоты

¹ Понимание касается здесь прежде всего языковых феноменов: устной речи и письменного текста.

и безупречности своего знания. Она означает, что я не пытаюсь объяснить или интерпретировать другого, исходя из перспективы своей интеллектуальной, этической или эстетической позиции. Но она и не означает, что я вообще готов вынести за скобки свои теоретические, этические, экзистенциальные или эстетические воззрения и полностью перейти на точку зрения другого. Она означает, что я готов прислушаться к аргументам другого, применить его этические принципы для оценки своего или чужого поведения, использовать его эстетические принципы для вынесения суждений о прекрасном и безобразном, возвышенном или низменном.

Г.-Г. Гадамер для фиксации такой принципиальной открытости использует понятие «аппликации». В основе этого понятия лежит хайдеггеровское понятие «наброска». Подобно тому, как я соотношу чужие бытийные проекты со своей индивидуальностью на предмет их совместимости, также я апплицирую различные смыслы на свое существование, т.е. не просто интеллектуально соглашаюсь (или не соглашаюсь) с ними, а именно реализую их в своем бытии. И в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, и в герменевтике Г.-Г. Гадамера речь идет именно о продолжении бытия, т.е. о трансформации меня под воздействием опыта. Однако в описании аппликации у Г.-Г. Гадамера присутствует некая двусмысленность или, как минимум, различная расстановка акцентов. С одной стороны, процедура аппликации носит *критический* характер. К примеру, судья, применяя закон (норму) к данному единичному случаю, проводит серьезную критическую работу, сопоставляя аргументы и контраргументы, взвешивая «за» и «против». В итоге этой критической работы он уточняет смысл закона (нормы), т.е. трансформирует всеобщее. При этом нельзя сказать, что его субъективность является лишь средством для трансформации независимого и автономного от него смысла – закона. С другой стороны, в случае понимания классического текста, к примеру трагедии, нельзя сказать, что я осуществляю критическую процедуру его толкования. Скорее, напротив, критический модус будет индикатором того, что текст «прошел мимо меня». Подлинным пониманием текста будет такое воздействие смысла на меня, которое скорее трансформирует меня, нежели смысл. Г.-Г. Гадамер, рассматривая аристотелевское определение трагедии, пишет: «Сострадание (элеос) и страх (фобос) – это формы *экстаза, бытия-вне-себя*, свидетельствующие о властном обаянии того, что показывается» (курсив мой. – М.К.) [6, 176]. Здесь значимость «субъекта» все более и более отступает перед значимостью смысла – судьбой трагического героя. Здесь зритель в качестве субъекта – лишь средство постоянной актуализации значимости этого классического смысла и его истории. Получается, что герменевтический опыт у Г.-Г. Гадамера описывается двояко. В одних контекстах акцент ставится на преобразовании *моего бытия* и *моего самосознания* посредством аппликации значимых смыслов, посредством воздействия традиции на меня. В других – акцент уже не ставится на моем бытии и моем самосознании, а ставится на деятельности *предания*, непреходящем значении *классического*. И любое «Я» или «Ты», принадлежи оно автору, первому читателю, переводчику, читателю, имеет второстепенное значение по отношению к первосте-

пенности традиции. Это опыт некоего ослабления значимости субъективного по отношению к субстанциальному, если использовать язык Г.В.Ф. Гегеля.

Если подвести краткий итог, то можно зафиксировать следующие линии эволюции понятия «опыта» в герменевтической традиции:

1. От учения Ф. Шлейермахера о чужом мире и другой эпохе как бесконечно интересных и вызывающих наслаждение, но никак не *изменяющих* мою субъективность к учению В. Дильтея об изменении моей субъективности под воздействием чужого, но только в *воображении*, далее – к учению М. Хайдеггера о чужеродном как внутреннем моменте моей экзистенции и борьбе за индивидуацию как реализацию только аутентичных для меня возможностей и отбрасывание чужеродных: но не в воображении, а в *бытии*; до, наконец, учения Г.-Г. Гадамера об историчности как чужой, так и моей субъективности и таком преобразовании моего бытия и моего самосознания под воздействием Другого, что как моя, так и субъективность Другого становятся *несущественными* моментами на фоне непрекращающейся деятельности предания. 2. От *нейтрального* опыта погружения в чужую субъективность у Ф. Шлейермахера к жизненной динамике будничности – праздничности, страдания – *счастья* у В. Дильтея, к преодолению этой наивной жизненности в «*бытии-к-смерти*» как радикальной *индивидуации* у М. Хайдеггера и, наконец, к *трагическому* опыту *преодоления индивидуальности* через обращение к общему и субстанциальному у Г.-Г. Гадамера.

Литература

1. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь Мир, 2008. 414 с.
2. Jung M. Hermeneutik zur Einführung. Hamburg: Junius, 2001. S. 177
3. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. М.: Три квадрата, 2004. 414 с.
4. Дильтей В. Воображение поэта. Элементы поэтики // Дильтей В. Собрание сочинений: в 6 т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. Т. 4: Герменевтика и теория литературы. 525 с.
5. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963. 437 S.
6. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1998. 699 с.

Krechetova Maria Yu. National Research University, Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/29

CONCEPT OF "EXPERIENCE" IN A HERMENEUTICS: F.SHLEIERMACHER, W. DILTEY, M. HEIDEGGER, G.-G. GADAMER

Keywords: experience, individuality, tragedy

In article is formulated the preliminary concept of experience. It is necessary to make a reservation that it is about existential, but not scientific experience: 1) Experience is a reality something single, but not general. General is always a correlate of the sphere of knowledge, but not experience. As "nobility" is the nobility "general and necessary". To have experience is means to deal with singular and accidental. The appeal to experience assumes search of exceptions, search of the facts, search of counterexamples which could call into question the importance of the rule or law. 2) Experience is a sphere new, earlier not meeting, unknown and unexpected. It is unlikely "eternal return same" can be called experience in the true sense of the word. We don't need experience if we know "what order of things" and "at all that it will hardly change". 3) Experience is an experience of passivity, but not a condition of active designing of meanings. Experience of reading, experience of travel, experience of communication always assumes that something opens to me. Experience doesn't assume that I design and I define something by means of various acts. To test experience is to stay in a passive state in the most different meanings of this word. Further in article the analysis of evolution of concept of "experience" in hermeneutics' tradition is carried out. For this purpose some key figures of a mature

phase of history of a hermeneutics are chosen: F.Shleiermacher as the representative of romantic tradition, W. Dilthey – as the representative of historical tradition, M. Heidegger and G.-G. Gadamer, respectively, – philosophical. In article two lines of evolution of concept of "experience" in hermeneutics' tradition are recorded: 1) F.Shleiermacher's doctrine about others world and other era as infinitely interesting and causing pleasure, but not changing my subjectivity. – W. Dilthey's doctrine about change of my subjectivity under the influence of the stranger, but only in imagination. M. Heidegger's doctrine about alien as the internal moment of my ekzistention and fight for an individuation as realization only authentic opportunities for me and to rejection of the alien: but not in imagination, but in being. – G.-G. Gadamer's doctrine about insignificance of my subjectivity and subjectivity of Another in relation to the importance of tradition. 2) Neutral experience of immersion in others subjectivity at F.Shleiermacher. Vital dynamics of suffering – happiness at W. Dilthey. – Overcoming of this naive vitality in "being-to-death" as radical individuation at M. Heidegger. – Tragic experience of overcoming of identity through the address to the general and substantive at G.-G. Gadamer.

References

1. Habermas, Yu. (2008) *Filosofskiy diskurs o moderne* [Philosophical Discourse of modernity]. Translated from German. Moscow: Ves' Mir.
2. Jung, M. (2001) *Hermeneutik zur Einführung* [Introduction to Hermeneutics]. Hamburg: Junius.
3. Dilthey, V. (2004) *Postroenie istoricheskogo mira v naukakh o dukhe* [Construction of the historical world in the human sciences]. Translated from English by A.V. Mikhailov, N.S. Plotnikova. Moscow: Tri kvadrata.
4. Dilthey, V. (2001) *Sobranie sochineniy: v 6 t.* [Collected Works. In 6 vols]. Vol. 4. Moscow: Dom intellektual'noy knigi.
5. Heidegger, M. (1963) *Sein und Zeit* [Being and Time]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
6. Gadamer, G.-G. (1998) *Istina i metod* [Truth and Method]. Translated from German by B.N. Bessonov. Moscow: Progress.