

УДК 1(091)

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПРОЦЕДУРА В ФИЛОСОФИИ В. ДИЛЬТЕЯ¹

К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

В статье рассматривается взаимосвязь исторического опыта и герменевтической процедуры в философии В. Дильтея. Наследие Дильтея анализируется в динамике его становления, что позволяет утверждать присутствие преемственности между его ранним этапом и финальной стадией на базе стержневой темы критики исторического разума. В фокусе критики исторического разума оказывается феномен исторического опыта, определяющегося в многообразии социокультурных миров и одновременно являющегося источником их герменевтического осмысления. Размышляя об объективном духе как предмете постижения гуманитарных наук, Дильтей вступает в критическую полемику с учением Гегеля и неокантианством. Обращаясь в поздний период своей деятельности к построению исторического мира в науках о духе, он подробно рассматривает процедуру герменевтического осмысления исторического опыта в разработанной им системе реальных категорий. Предложенная Дильтеем идея постоянной герменевтической проработки исторического опыта как средства непрерывного обогащения смыслов, необходимых для дальнейшего индивидуального и коллективного развития, имеет позитивное содержание и нуждается в дальнейшем философском осмыслении.

Ключевые слова: *опыт, время, пространство, история, «критика исторического разума», объективный дух, герменевтика.*

Введение

Осуществляя программу критики исторического разума, В. Дильтей не только предложил оригинальное истолкование исторического опыта, но и выявил особенности его проработки в рамках герменевтической процедуры. Вскрыв в полемике с И. Кантом связь опыта с жизнью в её временном измерении, он обратился к вопросу проработки его смыслового содержания в истории и иных областях гуманитарного знания. Тематизация смыслового содержания опыта, его оформление в актах переживания, выражения и понимания позволяют, на его взгляд, создавать многообразие картин исторических миров. Высоко оценивая теоретические заслуги Г.В.Ф. Гегеля, в котором он увидел мыслителя, узревшего в мире человека воплощение объективного духа, Дильтей не принимает его субстанциалистского поглощения многообразия человеческих исторических деяний и их результатов к логике диалектически разворачивающегося во времени единства Абсолюта. Плюрализм культурно-исторических миров в конечном счете также оказывается для него сопряженным

¹Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого», №-20-011-00406-А.

с феноменом воплощенного в них опыта. Именно поэтому становится возможным существование интересубъективно значимых, варьирующихся во времени форм культуры, которые образуют ансамбли отдельных её миров. Субъект, являющийся носителем живого исторического опыта, пребывает в границах собственной культуры, но постоянно обращается к продуктам, созданным в иных культурных мирах, существующим актуально или же ушедшим в небытие, но от того не утратившим способность интересовать ныне живущих. Поэтому продукты объективного духа, принадлежащие многообразным культурным мирам, вызывают к освоению их смыслового содержания, прочтения в ситуации сегодняшнего дня. В свою очередь, такого рода работа со смысловыми ансамблями минувшего не может не оказать воздействия на осмысление современности. Герменевтическая процедура представляется Дильтею вносящей свой вклад в налаживание связи настоящего и прошлого, принадлежащего иным культурным мирам. Исторический опыт имеет не только грань распредмечивания смысла культурных традиций, но и создания новых смысловых представлений, конституирующих мир, в котором живет и сосуществует с другими субъект сегодня. Попытаемся рассмотреть то видение взаимосвязи герменевтической процедуры с содержанием исторического опыта, которое предложил В. Дильтей.

Культурные миры и их смысловое содержание

Утверждение многообразия культурных миров, открытых постигающему их сквозь горизонт переживания исторического опыта субъекту, рождается у Дильтея в полемике с классической метафизикой. Парадоксальным образом, отвергая любые варианты метафизического конструирования мира в духе созвучия с позитивизмом, он в конечном счете категорически не согласен с тем, что в потоке феноменально данного нельзя обнаружить реалий не только природы, но и проявлений объективного духа, своеобразных «конstellаций» многообразных культурных форм, в которых происходит воплощение индивидуальной и коллективной деятельности людей. Получается, что расставание с метафизическим способом умозрительного теоретизирования, таким образом, не исключает при отвержении субстанциальной схематики как реальности в её целостности, так и истории, определенных критически «отфильтрованных» метафизических допущений. Этот момент довольно ярко предстает в отношении Дильтея к гегелевскому наследию, которое наряду с жестким отвержением универсально-метафизических конструкций предполагает одобрительную оценку тех положений, где разворачивается идея объективного статуса духовно-культурных образований.

«Личное содержание душевной жизни находится в непрерывном историческом изменении, оно непредсказуемо, относительно и ограничено, а потому данные опыта не могут быть обобщены в нем в виде общезначимого единства. Таково глубочайшее открытие феноменологии метафизики, которую мы построили в противовес всем конструкциям, возводившимся на протяжении истории человечества» [4, с. 707], – заключает Дильтей. Тайна метафизического теоретизирования открывается, по его мнению, в различных способах проецирования по-разному

интерпретируемого психического мира «Я» на реальность. Феноменология метафизики, раскрывая психологическую подоплеку её мыслительных операций, приходит к опровержению любых универалистских допущений, позволяющих объяснить реальность и многообразие исторически неповторимых культурных миров как некое единство.

Критика умозрительного конструирования основ мироздания в ключе метафизики, по мысли Дильтея, логически находит свою кульминацию в субстанциалистских концепциях исторического развития, которые подчиняют многообразие динамики становления общественной жизни изначально избранному тем или иным мыслителем основанию её видения. Глобальная метафизическая установка мировидения при этом как бы «набрасывается» на постоянно трансформирующуюся ткань событий потока истории, позволяя увидеть его в свете некоей телеологически развертывающейся субстанции жизни человеческого сообщества. Дильтей справедливо усматривает источник возникновения западноевропейского философско-исторического теоретизирования в рефлексивном переосмыслении христианского провиденциально-эсхатологического её видения. «Мысль о едином плане человеческой истории, о стоящем за ней божественном замысле взращивания, или воспитания зародилась в лоне теологии», – констатирует он [4, с. 377].

При этом, конечно, огромное значение имеет и тот тип рефлексивно-метафизического реконструирования теологического основания, который предпринимается тем или иным представителем метафизики. Им подробно прослеживается линия христианской метафизики истории от Августина до Ж.-Б. Боссюэ, которая находит свое продолжение в трудах мыслителей эпохи Просвещения и представителей немецкой классической философии. При этом, несмотря на различия мыслителей, принадлежащих к этой мыслительной традиции метафизики истории, приверженность таковых к теологической или натуралистической стратегии теоретизирования, в их произведениях присутствует попытка обнаружения «формулы» исторического процесса, раскрывающей его универсальный смысл, цель и ценность. Этой участи в плане рассуждений философско-исторического характера, на взгляд Дильтея, не сумел избежать в своих размышлениях о трех основных фазисах общественной эволюции даже основатель позитивизма О. Конт, увенчавший их идеалом грядущего, явно говорящем о влиянии консервативно-католического автора Ж. де Местра.

Обличая таким образом метафизические конструкции спекулятивной философии истории, Дильтей справедливо констатирует, что одновременно с ней рождается в 18-м столетии и всеобщая история, ценность которой неоспорима. Парадокс, на его взгляд, заключается в том, что многие из создателей спекулятивной философии истории принадлежали к мыслителям, заявившим о себе глобально-метафизическими трудами, содержащими видение истории. Идея всеобщей истории, оформившаяся в сочинениях А.Р.Ж. Тюрго и воспринятая Вольтером, на взгляд Дильтея,

получила вполне конкретное воплощение в историческом материале в построениях А.Л. Шлёцера и И.Г. Гердера [4, с. 381–382]. Всеобщая история могла бы, в его понимании, стать вершиной наук о духе, хотя им и не дается четкого видения способа её построения в отличие от универсальной философии истории. Ведь нетрудно заметить, что построение всеобщей истории требует допущения некоторого умозрачительно принимаемого основания её организации. Дилемма всеобщей истории и философии истории, намеченная Дильтеем, не находит в его сочинениях теоретического разрешения, оставляя поле для последующих дискуссий историков и философов.

В работах Дильтея запечатлеваются конкретные проблемы, возникшие в ходе развития исторического знания его эпохи. Историзм выступает в это время реальной альтернативой механистической картине мира на фоне диверсификации представлений не только естествознания, но и социально-гуманитарных наук [2, с. 39–40]. Власть события в области исторически уникальных деяний людей не снимает вопроса о наличии в социокультурной реальности объективного «сброса» совместных деяний людей, которые рассматриваются Дильтеем как существующие в культурах «устойчивые формообразования» объективного духа. «Когда Ранке говорит, что готов отказаться от собственного “Я”, чтобы увидеть вещи такими, какими они были на самом деле, его слова с исключительным изяществом и силой выражают глубочайшее стремление истинного историка к объективной реальности. Однако опорой такого желания непременно должно быть стремление к научному познанию психических единств, из которых реальность и состоит, познанию устойчивых форм, единств, в этой реальности развивающихся и являющихся носителями исторического прогресса» [4, с. 373]. В противном случае, как подчеркивает Дильтей, комментируя ранкеанскую формулу исторического познания, историку не удастся схватить то уникально неповторимое, на которое нацелен объектив его мысли. Событийно уникальное, как представляется ему, постигается на фоне относительно стабильных формований, без постижения сути которых путем серьезной аналитики нельзя осмыслить неповторимое. Констатируя эту эпистемологическую ситуацию, отсылающую к необходимости определенных онтологических проекций на изучаемый событийный сегмент, прорисовываемый во временной динамике, Дильтей призывает к осознанию историком значимости обращения к интердисциплинарному синтезу, комплексу представлений об изучаемой предметности, заимствуемому в арсенале психологии, антропологии, теории государства и права и иных гуманитарных и социальных дисциплин².

²«Дильтей, – заключает Е.С. Нельсон, – выступал за структурную дифференциацию целостностей, данных в опыте, нежели за метафизически или онтологически обоснованные дуальности природы и духа. Дильтеевский философский праксис, который интегрировал научное исследование и философскую рефлексию, фактически бросал вызов разрыву между художественно-гуманистически-интерпретативной и научно-натуралистически-объяснительной моделями мысли. Часто упускают из вида, что это эпистемолого-методологически обоснованное различие было имманентно порождено самими объектами исследования» [11, р. 11].

Вполне современно звучащие идеи о необходимости интердисциплинарного синтеза в историческом познании, являющиеся в сочинениях Дильтея очевидным отзвуком влияния на него не только позитивистской доктрины, но и реального роста значения рождающегося комплекса социально-гуманитарного знания, соседствуют в его мировоззрении с восприятием и переосмыслением гегелевских представлений об объективном духе как основе человеческих сообществ и культур. «Под объективным духом, – пишет Дильтей, – я понимаю многообразные формы, в которых общность, существующая между индивидами, объективировалась в чувственном мире. В этом объективном духе прошлое есть для нас устойчивое длящееся настоящее. Область духа охватывает стиль жизни, формы общения, целевые связи, образуемые обществом, обычаи, право, государство, религию, искусство, науки и философию. Ведь и произведения гения также репрезентируют общность идей, душевной жизни, идеалов определенной эпохи и среды» [6, с. 256]. Поясняя далее значение представлений об объективном духе, воплощенном в реалиях социокультурной жизни, Дильтей говорит о том, что он питает становление личностной «самости», а также понимание других людей и их деяний. Об этом, на его взгляд, наиболее красноречиво свидетельствует уже состояние человеческого детства, когда ребенок начинает различать детали своего предметного окружения, способы действия, общения людей, формировать линию собственного понимания отдельных ситуаций, а параллельно и образ себя. Так, по его мнению, конституируется intersubjective общность «Я» и «Ты». Предметные реалии в их пространственной определенности и возможной временной динамике сплетаются воедино с совместной деятельностью людей в контексте определенных социокультурных миров.

«Проявление жизни, постигаемое индивидом, как правило, оказывается для него не только обособленным проявлением, оно как бы наполнено знанием об общности и отношением к внутренней жизни, протекающей в ней», – характеризует процесс понимания реалий жизни Дильтей [6, с. 257]. Знание форм проявления объективного духа, будь то мир повседневности, право или религиозная жизнь, дает возможность интерпретации конкретных поведенческих актов индивидов в их пространственной и временной определенности. Здесь Дильтей уделяет внимание сложившимся, знаково фиксируемым стереотипам действий людей в стандартных ситуациях, тому, что сегодня изучается в ракурсе семиотики жизненных практик. При этом он, предвосхищая многие современные подходы в ракурсе лингвистической философии, специально справедливо акцентирует роль обыденного языка, различных дискурсивных форм для фиксации той или иной жизненной ситуации и её понимания окружающими. Любые события и продукты деяний людей, таким образом, по Дильтею, имеют за собой фон объективного духа как порождения исторически определенного социокультурного мира.

Обращение к гегелевской категории объективного духа отнюдь не означает, что Дильтей полностью принимает интерпретацию её содержания в формате панлогизма. Он отнюдь не согласен с рассмотрением мира в целом как имеющего всецело логическое основание, обнаружимое в саморазвертывании Абсолюта. «Ошибка Гегеля состоит в имманентном конструировании ступеней духа, в то время как возникают они из взаимодействия определенного момента с историческим состоянием. В своей внутренней сущности, соответствующей мысли, дух сам уже является продуктом закономерного движения общественного мира» [6, с. 322]. Объективация духа происходит в конкретных социокультурных обстоятельствах и не может быть логически запрограммирована.

Хотя Дильтей и испытал значительное влияние идей Ф. Шлейермахера, он не склонен всецело одобрить даже его учение о присутствии божества в мире как основании творчества человека. Не принял он и учение Р. Г. Лотце. «Ни Шлейермахер, ни Лотце не отдали должную дань времени, а следовательно, истории» [10, р. 15], – заключает А. Ходжес. Человеческое самосозидание, в его понимании, не знает запланированного маршрута. В еще меньшей степени его представлениям о конституировании духовной по основе социокультурной реальности соответствует гегелевская всеобщая логизация действительности, воспринятая им как продолжение эволюционного пантеизма Гёте. Такой мыслительный ход, прослеживающийся в наследии Гегеля, отвергается Дильтеем как изжившая себя метафизическая конструкция реальности на базе умозрительно принимаемого принципа. Не отвергая наличия божественного начала в ткани мира, помыслах и деяниях людей и их результатах, Дильтей не считает возможным обнаружить единое диалектико-логическое основание саморазвития всего существующего. Такое неприятие панлогизма имеет своим следствием и полемику с гегелевским видением общества и истории. Реализация свободы рисовалась Гегелю в качестве цели, последовательно преследуемой Абсолютом, в его саморазвертывании в общественной жизни и истории. Дильтей не приемлет универсалистского видения панорамы общественной жизни и истории Гегеля. Для него категория объективного духа не предполагает запрограммированного движения к стадии абсолютного духа, а искусство, религия и философия в их различных вариантах – возможные исторические проявления объективного духа, т. е. опредмеченное выражение духовно-жизненных устремлений коммуницирующих между собой человеческих существ.

Для Дильтея совершенно неприемлема и линейно-прогрессивистская картина рефлексивного самодвижения Абсолюта в истории на пути к свободе. В его произведениях вполне в духе идей Просвещения встречается мысль о неуклонном росте человеческого знания. Однако история рисуется ему сотканной из многообразия социокультурных миров, которые отнюдь не подчинены единому метафизическому принципу. Каждый

автономный социокультурный мир предстает, по Дильтею, итогом воплощения объективного духа, который явлен в уникальных и по-разному соподчиненных формообразованиях, также именуемых им «структурами».

Именно рассмотрение культурных миров как итога объективации духа служит своеобразным прологом к анализу им специфики разгадки их смыслового содержания через герменевтическую процедуру. В этом плане постижение человеческой реальности в её историческом измерении рисуется Дильтею обладающим определенными преимуществами по отношению к постижению природы. Ведь субъект познания истории изначально погружен в объект своих исканий, существующих в пространственно-временных обстоятельствах, которые постигаются естествознанием опосредованно путем абстрагирования от деталей и идеализации. Поэтому Дильтей полагает возможным «придать взаимосвязи истин наук о человеке, обществе и истории ту степень достоверности, которой науки о природе, претендующие на статус несколько больший, нежели простое описание феноменов, никогда не смогут достичь» [4, с. 399]. В науках о духе, как он поясняет далее, объект еще до его познания понимается «всей полнотой души», что выгодно отличает их от естествознания. Основа этого состоит в том, что объективный дух, опредмеченный в продуктах деяний людей, пребывающих в различных культурных мирах, так или иначе потенциально доступен человеческому пониманию, пусть и с определенной долей аппроксимации. И все же вопрос о смысловом постижении деяний человека и их результатов требует определенной последовательной расшифровки, запечатлеваемой в герменевтической процедуре.

Герменевтическое осмысление исторического опыта

В существующей исследовательской литературе обстоятельно обсуждается вопрос, насколько герменевтическая концепция Дильтея, кристаллизующаяся в «поздний» период его творчества как достаточно проработанный вариант его предполагаемых дальнейших построений, является продолжением его «ранних» идей, сопряженных с рассмотрением специфики наук о духе. Несмотря на отличия в подходе к проблеме понимания в его «раннем» и «позднем» творчестве, можно вполне согласиться с Б. Гротгейзенем, который на базе детального текстологического изучения приходит к заключению о существовании прямой преемственности между текстом «Введения в науки о духе» и герменевтической концепцией, представленной в «Построении исторического мира в науках о духе» [1, с. 39]. Можно предположить, что основанием подобного единства выступает стремление Дильтея объединить его размышления об историческом опыте как основании конституирования плюрального многообразия социокультурных миров объективного духа с истолкованием специфики имманентного герменевтического самодвижения, «саморас-

шифровки» опытного переживания потока жизни посредством рефлексии, рождающей смысловое постижение истории в её временной динамике.

«Взаимосвязь духовного мира, – полагает Дильтей, – зарождается в субъекте, и это есть движение духа, связующее между собой отдельные логические процессы вплоть до определения совокупного значения этого мира. И так, с одной стороны, духовный мир – творение постигающего субъекта, а с другой стороны, движение духа направлено на то, чтобы достичь в этом мире объективного знания» [6, с. 239]. Являясь основой духовного мира, деятельность субъекта, таким образом, одновременно направлена на распредмечивание его смыслового наполнения, и этот процесс рисуется ему достаточно сложным и неоднозначным, предполагающим задачу критики исторического разума. Эта критическая проблема выявляется им через последовательное осмысление этапов герменевтического раскрытия смыслового содержания исторической реальности.

Субъект, постигающий связь настоящего и минувшего, представляется Дильтею принадлежащим потоку жизни, который постоянно стремительно меняется во времени. Жизнь предстает в ракурсе критики исторического разума первой из реальных категорий, которые схватывают динамику постижения культурных миров, воплощающих в себе объективацию духовных процессов. Она, в его понимании, всегда представляет собой результат взаимодействия между личностями, хотя в него могут органически входить и опосредующие предметно-вещные компоненты, без которых невозможно понять индивидуальные культурные миры и их смысловое наполнение [6, с. 277]. Дильтей специально акцентирует, что жизнь трактуется им как категория, относящаяся исключительно к духовным процессам, запечатлевающая надбиологический срез существования человеческих существ, хотя он отлично отдает себе отчет о значимости телесной сопричастности таковой природе во всем многообразии её факторов. Хотя причинность естественно-природного типа и вторгается в социально-культурную сферу, она должна рассматриваться, на его взгляд, – и тут несомненно просматривается кантовское влияние, – как нечто ей противостоящее и дополняющее итоги опосредованного духовно-психическим моментом взаимодействия между людьми.

Жизнь видится Дильтею как всегда предполагающая пространственно-временное измерение, запечатлеваемое в опыте присутствия в её потоке. «Жизнь всегда и везде определена пространственно и во времени – как бы локализована в пространственно-временной организации процессов, присущих живым существам. Если же фиксировать то, что всегда и везде присутствует в человеческом мире и что как таковое делает возможным определенное в пространстве и во времени событие, однако не путем абстрагирования от него, а с помощью созерцания, ведущего от этого целого с неизменно и постоянно присущими ему свойствами к тем свойствам, которые различаются во времени и пространстве, тогда возникает понятие жизни, которое составляет фундамент всех отдельных

формообразований и систем, основание нашего переживания, понимания, выражения и сравнительного рассмотрения их» [6, с. 277–278]. Таким образом, жизнь мыслится Дильтеем как всегда присутствующая в человеческом мире и запечатлеваемая в потоке отмеченного пространственно-временными характеристиками человеческого опыта, который сопрягает момент настоящего с прошлым и «высвечивает» наличие открываемых через его призму формообразований и систем. То, что обнаружимо в опыте жизни, становится предметом герменевтического постижения через переживание, выражение и понимание.

Дильтей рассматривает переживание как первый шаг герменевтической процедуры, уподобляемой им постижению текста, обладающего смысловым содержанием. Знание как итог наделения предметной действительности смыслом рождается в непосредственном потоке переживания жизни, опыта её временного саморазвертывания. Дильтей убежден, что знание являет собой квинтэссенцию психического, его имманентного содержания. Сознание, нацеленное, сфокусированное в целевом ракурсе на постижении предметности феноменов в поле переживаемого, способно к производству знания. Переживание предшествует объективированию содержания того, что будет явлено в поле сознания и может составить знание о мире. Акт переживания рассматривается им как состояние жизненного опыта, сопрягающего момент настоящего с событием, свершившимся ранее и воспринимаемым в его значимости в качестве созвучного современности.

Содержание переживания как реальной категории дается сквозь призму своеобразного варианта трансцендентальной рефлексии содержания психического опыта. «Мельчайшее единство, которое мы можем назвать переживанием, – это и есть то, что создает в потоке жизни единство переживаний, поскольку оно имеет единое значение в пределах течения жизни. Но сверх того в нашем словоупотреблении переживанием называется также и то более обширное идеальное единство частей жизни, которое имеет значение для её течения, и там, где моменты разделены прерывающими их процессами, также используется это понятие» [6, с. 118]. Переживанием, в понимании Дильтея, следует считать как отдельные акты психической жизни, ориентированные на неповторимые феномены духовно-психической и вещной реальности, так и их единство, созидающее целостность жизненного опыта. Переживание предполагает своеобразный сплав чувственных, рациональных, эмоциональных и волевых компонентов, присутствующих в жизненном опыте. Оно может, по мысли Дильтея, опираться на объективацию внешнего опыта, а также внутренних состояний и целевых побуждений субъекта. При этом Дильтей усматривает существование своеобразного имманентного, внутриспсихического механизма порождения одних переживаний другими.

Непосредственное переживание опыта жизни сопряжено с моментами предметной объективации и означения. Для характеристики этого

акта сознания, вторгающегося в непосредственное переживание жизни и также имеющего важнейшее значение для обогащения опыта субъекта, Дильтей использует категорию выражения. «Сигнификативное постижение, которое надстраивается над интуитивным, основывается на переживании или созерцании. Между выражениями существует некая система отношений. Под выражением мы понимаем “любую речь и любую её часть, равно как и любой существенно сходный с нею знак”» [6, с. 82–83], – пишет Дильтей, ссылаясь на «Логические исследования» Э. Гуссерля. Выражения, согласно с его дальнейшим истолкованием гуссерлианского видения этого сюжета, отличаются от иного типа знаков тем, что нечто подразумевает, означает. Тем самым Дильтей принимает ход рассуждений Гуссерля о том, что выражение является итогом целенаправленного акта сознания, сопряженного с опредмечиванием и означением, надделением именем. «Поэтическая» процедура полагания предмета результирует в выведении его из психического потока и надделении значением. Дильтей отнюдь не склонен скрывать, что, несмотря на свои расхождения психологистского толка с гуссерлианским вариантом трансцендентализма, он принимает при трактовке акта выражения его целенаправленный характер, по сути говорит об интенциональности в духе следования построениям Ф. Brentano и Гуссерля [9, с. 195]. Он подчеркивает, что, «переживая представление слова», мы «живем, тем не менее, не актом этого представления, но исключительно осуществлением его смысла, его значения» [6, с. 83]. Фон переживания не снимает, как следует из логики его рассуждений, того, что момент схватывания смысла и значения вершится в идеальном пространстве, возвышающемся над потоком непосредственного постижения жизни. И все же не стоит забывать и о расхождениях Гуссерля и Дильтея в конституировании выражения, так как Дильтей исходит из «понимания “жизнепроявлений” во всей их полноте» [7, с. 22]. Отсюда и их несходство в трактовке природы выражения, ибо гуссерлианское понимание философии как «строгой науки» исключает наряду с психологизмом и историцистский релятивизм.

Спецификой выражения, в его дильтеевской трактовке, оказывается неразрывная связь такового с переживанием. Это проявляется, согласно с его логикой видения вопроса, в том, что выражение стремится к предметной фиксации мира в пропозициях, утверждающих нечто об объективируемых реалиях, предметах мысли, присущих им свойствах и отношениях, но одновременно не обрывается и его живая связь с переживанием. «В этой ориентации постигающих переживаний, согласно которой они нацелены на схватывание и выражение предметности во все более подходящих формах, уже заключено, однако, продвижение переживания или отдельного созерцания в направлении ко всеобщему, так как положение дел может быть прояснено только посредством имен, понятий, суждений» [6, с. 84]. Фиксация определенного рода предметностей предполагает, по Дильтею, обращение к языковым формам, которые, на

его взгляд, обладают, с одной стороны, априорной упорядоченностью, а с другой – интерсубъективной значимостью. Язык на службе выражения позволяет консолидировать исторический опыт, возникающий в несхожих жизненных мирах. При этом, разумеется, возникает вопрос о культурно-исторической специфике языкового априоризма, который не находит подробной проработки в дильтеевском наследии.

Дильтей справедливо акцентирует движение различных вариантов выражения по векторам фиксации как общего, так и индивидуально-неповторимого. В этом звучит его полемика с номиналистическим истолкованием природы гуманитарного знания в её прочтении неокантианцами Баденской школы. «Любое единичное жизнепроявление, – пишет он, – репрезентирует в царстве этого объективного духа нечто общее. Любое слово, любое предложение, любой жест или форма вежливости, любое произведение искусства и любое историческое деяние понятны лишь постольку, поскольку общность связывает того, кто выражается таким образом, с тем, кто осуществляет понимание; отдельный человек переживает, мыслит и совершает поступки всегда в сфере общности, только в ней он и понимает» [6, с. 192–193]. Он уверен в том, что выражение на базе логики и языка способно обслуживать формирование предметного знания не только в науках о природе, но и в науках о духе. Рассуждая о деяниях людей, познающий субъект может судить об индивидуальных поступках и использовать при этом генерализации, которые раскрывают то общее, что кристаллизуется в формах объективного духа.

Понимание составляет тот фазис герменевтической процедуры, который вырастает на базе переживания и выражения, позволяет достигать их синтетического единства. Оно предполагает постижение целостного смысла интересующего субъекта феномена в свете имеющегося у него индивидуального и коллективного жизненного опыта. При многообразии определений понимания как реальной категории, предложенных в границах философии Дильтея, остается вопрос относительно константности его воззрений на этот сюжет. В исследовательской литературе справедливо указывается, что первоначально в «Введении в науки о духе» Дильтей соотносил феномен понимания с традуктивной стратегией, процедурой установления аналогии между изучаемыми явлениями, верой в индукцию, тогда как в «Построении исторического мира в науках о духе» он определяется уже в зрелом виде в формате работы с реальными категориями, описывающими возможности герменевтики по обобщению смыслового содержания социально-культурных явлений в контексте интерсубъективных связей [9, с. 216–218]. В первом случае работает абстракция одинаковости природы человека, антрополого-психологической константности, позволяющей отождествлять схожие поведенческие явления и их объективации, тогда как позднее понимание соотносимо скорее с интерсубъективным постижением феноменов духовного

мира на базе проработанного герменевтического аппарата. При этом, однако, нетрудно заметить, что существует и преемственность между этими двумя фазисами видения понимания, запечатлеваемая в логико-методологическом ракурсе в его приверженности аналогии, индуктивному ходу обобщения, который трактуется им под несомненным влиянием Д.С. Милля.

«Понимание, – пишет Дильтей, вырастает в первую очередь из интересов практической жизни. В ней люди зависят от общения друг с другом. Они должны взаимно понимать друг друга. Один человек должен знать, чего хочет другой» [6, с. 255]. Так появляются элементарные варианты понимания, без которых трудно представить совместные деяния людей в контексте повседневности. Прочтение ситуаций в свете постановки целей человеческой деятельности соткано из понимания отдельных деяний. Это во многом напоминает работу с языковым дискурсом, сотканным из отдельных звеньев. «Чужое существование, – рассуждает Дильтей, – дается нам первым делом в чувственных фактах, жестах, звуках, действиях, что происходят извне. Лишь в процессе воссоздания того, что в виде отдельных знаков замечается нашими чувствами, мы восполняем это внутреннее» [5, с. 238]. Отправляясь от различных форм выражения, мы в состоянии двигаться к пониманию их позиции и достигать вариантов взаимоприемлемого видения ситуативных взаимосвязей. Взаимопонимание, продолжает размышления раннего периода своего творчества на герменевтическом этапе Дильтей, достигается путем логического размышления по аналогии, активированного субъектами интересубъективного взаимодействия. Уже на элементарном уровне понимания, как поясняет он, мы имеем дело с происходящим в контексте объективного духа, так как стереотипы жизнедеятельности, складывающиеся в той или иной области взаимодействия между людьми, известны сопричастным данному социокультурному миру.

Гораздо более сложный характер носят те варианты понимания, где его достижение осложнено естественными или же намеренно искусственно созданными обстоятельствами. Все дело в том, как поясняет Дильтей, что, в отличие от предметно-вещных каузальных цепей, в жизненных мирах царит сложное взаимодействие факторов, которые мы не в состоянии схватить во всей их полноте и выделяем достаточно фрагментарно в перспективе тех целей и возможностей понимания, которыми обладаем здесь и теперь, в конкретных сложившихся обстоятельствах. Очевидно, например, что даже при синхронном взаимодействии партнеры стремятся адекватно выявить свои намерения в речи или выражении лица и жестовой практике отнюдь не всегда. Напротив, они зачастую хотят скрыть свои подлинные интенции в ситуации взаимодействия. Сами формы выражения, например, в искусстве, могут быть сложными и полиинформативными. И конечно же, сложные исторические явления, равно как и великие личности прошлого, постигаемые в комплексных и

многовариантных связях взаимодействия, которые можно по-разному выделять, понимаются в несхожих проекциях. При сложных формах понимания, согласно Дильтею, возрастает роль знания познающим субъектов тех констант, структур объективного духа, которые задействованы в том или ином воспроизводимом в мыслительной процедуре мире. Их получение представляется ему результатом индуктивного обобщения на уровне обыденных и специализированных мыслительных операций. Такой подход в определенной мере приводит к недооценке умозрительно-теоретического компонента социально-гуманитарного знания.

Центральной реальной категорией, характеризующей процесс понимания, Дильтей называет значение. «Взаимосвязь переживания в его конкретной действительности заключена в категории “значение”. Это единство, которое охватывает течение пережитого или повторно переживаемого в воспоминании, причем его значение состоит не в точке единства, лежащего по ту сторону переживания, а в самих этих переживаниях в качестве того, что конституирует их взаимосвязь» [6, с. 286]. Значение, таким образом, соотносится Дильтеем с постижением определенного явления в целостности потока жизненного опыта. Носителем последнего, как он поясняет далее, может быть как индивид, так и общность – например, нация. Значение не может быть, на его взгляд, изолировано от временного потока опыта жизни, зависит от него, хотя, разумеется, акт выражения, если исходить из собственных рассуждений Дильтея, означает вынесение значения за рамки непосредственного переживания в процессе целеполагания и его языковой фиксации. Это в равной мере относится к номинации феноменов и к предложениям, описывающим некоторое состояние дел. В произведениях Дильтея, как подчеркивает В.А. Куренной, семантически разделены значение (*Bedeutung*) и смысл (*Sinn*), соотнесенные через взаимосвязь целого и части. В таком истолковании «целое наделяет части значением, тогда как части придают целому смысл» [7, с. 29]. Таким образом, значение и смысл определяются только в их единстве как характеристик некоторой разделенной на части целостности, которая полагается в потоке времени опыта. Они не могут быть чистыми логико-семантическими характеристиками.

В этом плане трактовка Дильтеем проблемы значения сильно отличается от рассмотрения этого сюжета Г. Фреге или Э. Гуссерлем, для которых ситуированность субъекта во времени как бы «выносится за скобки» логико-семантического дискурса (см.: [8, с. 41–44]). Фреге, как известно, видит в смысле слова соответствующий ему концепт и соотносит значение с его референцией по отношению к мыслимой предметности. Для Гуссерля значение слова мыслимо через его интенциональное полагание в надвременной плоскости. Именно поэтому он обличает историзм (и косвенным образом Дильтея), говоря, что «историзм рождает к жизни релятивизм, весьма родственной натуралистическому пси-

хологизму и запутывающийся в аналогичные же скептические трудности» [3, с. 222]. У Дильтея именно обнаруживаемая в целостности исторического опыта предметность мысли способна обладать конкретным значением и смыслом, что в определенной степени роднит его воззрения с позицией лингвистической философии, возникающим в её орбите видением исторических пропозиций.

В границах исторического опыта, который наделяет все входящее в его орбиту значением, складывается, по мысли Дильтея, и ценностная предметность. Он не согласен с утверждением о возможности определить ценность в психологическом ключе, хотя она и связана с переживанием. В той же степени его не устраивает и трансценденталистский неокантианский вариант обнаружения безусловных и обусловленных ценностей. «И здесь, – полагает Дильтей, – метод должен быть совершенно иным. Следует исходить из выражения, в котором уже заключено каждое отдельное наделение ценностью, и, продвигаясь таким образом, уяснить себе все эти ценности» [6, с. 291]. Оценка представляется ему способом действия, который не зависит от предметности и позволяет выявлять таковую. Она субъективна. Выражение же оказывается основанием надежного определения ценностей, ибо оно объективно-предметно дано. Раз возникнув в поле сознания, ценность начинает «входить» в наличную совокупность ценностей путем сопоставления с ними. Идя путем фиксации ценностных выражений, можно реконструировать присущую тому или иному миру иерархическую упорядоченность ценностей, а затем и понять эмпирически фиксируемые психические реакции на таковые и сопутствующие способы действия.

Герменевтическое понимание немислимо, по Дильтею, вне характеристики через реальные категории целого и части, ибо значение каждого частного феномена вырисовывается при соотношении с целостностью исторического опыта, субъект которого непрестанно движется по стреле времени. Смысл рождается при вписывании части в целостность опыта. «Жизнь, протекающая во времени и различающаяся в пространственном сосуществовании, категориально расчленима в соответствии с отношением целого к своим частям. История, будучи реализацией жизни в течение времени или в одновременности, представляет собой – если рассматривать её в категориальном аспекте – дальнейшее членение в соответствии с этим отношением частей к целому» [6, с. 293]. Так конституируется герменевтическая круговая структура понимания. Горизонт целостности в постоянно меняющемся соотношении с «реструктуризацией» частей выглядит подверженным трансформации в потоке жизни и её временного измерения. Вторгающееся в наличную целостность событие способно трансформировать таковую и осмысление в ней частного, наличных выражений жизненного процесса. Именно в силу этого обстоятельства оно способно обретать, как говорит Дильтей, символическое значение.

Дильтей подходит в ходе своих рассуждений к идее об онтологической процессуальности жизни и истории как гарантии открытости

опыта и понимания. Индивидуальное существование, в его истолковании, всегда имеет тенденцию к преодолению собственной ограниченности. «А поскольку любое новое состояние в себе обладает конечным характером, постольку и в нем возникает та же самая воля к власти – как следствие зависимости, и та же самая воля к внутренней свободе – как следствие наличия внутренних границ» [6, с. 294]. Эта самая «воля к власти» или «к внутренней свободе» и оказывается, по Дильтею, который, надо думать, вполне осмысленно прибегает к ницшеанским категориям, бытийной основой самого исторического процесса как объективации опыта жизни и одновременно порыва к новой стадии его герменевтического понимания.

Выводы

Осуществляя собственную программу критики исторического разума, Дильтей раскрыл в полемике с Кантом особенности исторического опыта как спутника саморазвертывания жизни. Одновременно им были обнаружены два ракурса исторического опыта, сопряженные с его объективацией в ткани социокультурной жизни и смысловой проработкой его содержания в ходе герменевтической процедуры. Хотя рассмотрение проблемы понимания как специфичной для наук о духе присутствует в его произведениях на протяжении всей творческой карьеры, подробное изучение герменевтической процедуры как процесса смыслопорождения связано по преимуществу с её финальным этапом.

Гуманитарное знание представляется Дильтею ориентированным на постижение человека и плодов его деятельности, которые рассматриваются как проявления объективного духа. Исторический опыт, согласно его видению, опредмечивается в различных формах объективного духа, отливается в консолидирующих интересубъективное взаимодействие структурах, на фоне которых только и возможно постижение смысла деятельности индивидуальных субъектов. Науки о духе интерпретируются Дильтеем в противоположность Баденской школе неокантианства как рассматривающие индивидуально-неповторимое на фоне общего, обнаруживаемого в проявлениях объективного духа. В противоположность Гегелю Дильтей считает недопустимым метафизическое конструирование образа общественной жизни и истории. Вместе с опровержением детерминистских, холистических схем и имманентной телеологии исторического развития, он полагает обладающим реальным бытием многообразие неповторимых социокультурных миров.

Осмысление индивидуального действия, форм объективного духа и уникальных исторических миров связывается Дильтеем с герменевтической процедурой. Её содержание конкретизируется на базе предлагаемой им совокупности реальных категорий. Называя в качестве основных звеньев герменевтической процедуры переживание, выражение и понимание, он подробно прорабатывает процесс смыслового обогащения содержания исторического опыта. Им обнаруживается, что нередуцируемая к внешним обстоятельствам воля к внутренней свободе является конечным источником смыслопорождения и продуцирования реальной ткани истории в соцветии её индивидуальных событий, социальных и

культурных формообразований, отдельных культурно-исторических миров, эпох и целостности всемирной истории. Открытость и незавершенность интересубъективно разделяемого исторического опыта предстает производной от творческой устремленности его индивидуальных субъектов к обнаружению нового горизонта свободной самореализации во времени истории. Идеи Дильтея обретают новые грани понимания в свете последующего развития традиции герменевтики. Они и сегодня обладают значительным философским потенциалом в плане позитивного осмысления процессов смыслового обогащения исторического опыта и его опредмечивания в ходе созидания истории.

Список литературы

1. Гротгейзен Б. Предисловие немецкого издателя // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2004. Т. 3. С. 35–40.
2. Губман Б.Л. Смысл истории. Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. 192 с.
3. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Избр. произведения. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2005. С. 185–240.
4. Дильтей В. Введение в науки о духе // Собр. соч.: в 6 т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 271–727.
5. Дильтей В. Возникновение герменевтики // Собр. соч.: в 6 т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. Т. 4. С. 235–262.
6. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собр. соч.: в 6 т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2004. Т. 3. С. 43–405.
7. Куренной В.А. Предисловие редактора // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2004. С Т. 3.. 11–34.
8. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.
9. Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 15–264.
10. Hodges H.A. *Philosophy of Wilhelm Dilthey*. London: Routledge, 2013. 396 p.
11. Nelson E.S. Introduction: Dilthey in Context // *Interpreting Dilthey: Critical Essays* / ed. by E.S. Nelson. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. P. 1–18.

HISTORICAL EXPERIENCE AND HERMENEUTICAL PROCEDURE IN W. DILTHEY'S PHILOSOPHY

K.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

The article examines the relationship between historical experience and the hermeneutic procedure in W. Dilthey's philosophy. The legacy of Dilthey is analyzed in the dynamics of its formation, which allows us to assert the presence of continuity between its early and final stages on the basis of the core theme of criticism of historical reason. The critique of historical reason focuses on the

phenomenon of historical experience, which is reflected in the diversity of socio-cultural worlds and at the same time is the source of their hermeneutical understanding. Interpreting the objective spirit as the subject matter of comprehension of humanities, Dilthey enters into a critical polemic with the teachings of Hegel and neo-Kantianism. Turning in the later period of his activity to the construction of the historical world in the 'sciences of spirit', he examines in detail the procedure for hermeneutical understanding of historical experience on the basis of real categories system developed by him. Dilthey's idea of a constant hermeneutic study of historical experience as a tool of incessant enrichment of meanings necessary for further individual and collective development has a positive content and needs further philosophical analysis.

Keywords: *experience, time, space, history, «criticism of historical reason», objective spirit, hermeneutics.*

Об авторе:

АНУФРИЕВА Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: carina-oops@mail.ru

Author information:

ANUFRIEVA Karina Victorovna – PhD, Assoc. Prof., Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: carina-oops@mail.ru