



И.Н. СИДОРЕНКО, О.Г. ШАВРОВА

ФЕНОМЕН ИСТОРИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Раскрывается специфика экзистенциально-герменевтической трактовки феномена историчности человеческого бытия. Анализируются концепции К. Ясперса, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, Х.-Г. Гадамера и П. Рикёра, в работах которых историчность выступает как один из основных принципов осмысления проблем человеческого существования. Выявляются методологические возможности идеи историчности в экзистенциально-герменевтической философии, роль и значение этой идеи в современном гуманитарном познании.

It opens the specificity existentially-hermeneutic treatments of the phenomenon of historicity of human life. It analyzes the concepts by K. Jaspers, M. Heidegger, J.-P. Sartre, G.-G. Gadamer, P. Ricoeur, in which works the historicity is as one of fundamental principles of comprehension of problems of human existence. It reveals the methodological means of the idea of historicity in existential-hermeneutic philosophy, the role and value of this idea in modern humanitarian knowledge.

Анализ основных тенденций и перспектив развития современного гуманитарного знания показывает, что феномен историчности человеческого бытия относится к числу наиболее значимых проблем философии и культуры XX в. Посредством обращения к данному феномену рассматриваются важнейшие мировоззренческие, онтологические, гносеологические и методологические вопросы. Различные аспекты, связанные с историчностью, разрабатываются «философией жизни», неокантианством, феноменологией, экзистенциализмом, герменевтикой, постмодернизмом.

Проблематизация идеи историчности в западной философии XIX–XX вв. отнюдь не случайна. Кризис западноевропейского рационализма, идеи «смерти Бога» и «смерти субъекта» привели к появлению «разорванного», «бездомного» человека, который, протестуя против тотального объективизма западноевропейского рационализма и тоскуя по утерянной целостности и гармонии с миром, пытается утвердить свою свободу в историчности собственного существования и обрести подлинность своего бытия в единстве с той трансценденцией, которую сам же и отрицает. Таким образом, идея историчности в западной философии XX в. не только является одной из центральных, но выступает «связующим звеном» различных, зачастую противоположных философских концепций и направлений в общем для них поиске смысловых ориентиров мира и человека в нем.

Эти поиски приобретают особое значение, так как именно в это время философия окончательно

но выясняет свой принципиально исторический характер и конкретно-культурные основания своей метафизики. Рефлексия над основаниями собственной культурной традиции для многих становится отправным пунктом философствования. С обращением к феноменам истории и историчности мыслители возвращаются к универсальности человеческого самоопределения – основной теме любой философии. Тематизация и проблематизация специфики человеческого опыта в контексте его историчности и конечности представителями ряда направлений современной философии, прежде всего экзистенциализма и герменевтики, открывают новые возможности осмысления многих традиционных вопросов бытия человека и позволяют обозначить перспективные исследовательские программы понимания и интерпретации опыта человеческого существования.

Анализ идеи историчности предполагает обращение к проблеме времени. Вслед за философией жизни и феноменологией, в которых эта проблема играла исключительно важную роль, философия экзистенциализма превращает ее в одну из самых фундаментальных проблем человеческого бытия и пытается разрешить ее посредством обращения к идее историчности.

В экзистенциальной философии историчность выступает в качестве сложной структурной формы человеческого бытия на почве временности, которую нельзя отождествлять с историей, так как она понимается как объективная и протекающая во времени взаимосвязь событий. В от-

личие от истории историчность раскрывает существование конкретного человека, определенного в своем внутреннем бытии тем, что он обладает историей. Экзистенциальной философией была предпринята попытка создания концепции «исторической дополнительности»: человек не познает смысл истории, но конструирует его, достраивая тем самым процесс истории. Таким образом, история получает осмысленность лишь благодаря участию в ней человека, овладевающего историческим прошлым и превращающего его в собственное наследие, соединяя прошлое и будущее. Только так человек может постичь историчность современности в качестве необходимого элемента осмысления прошлого и проектирования будущего.

Через идею историчности экзистенциалистами акцентируется неповторимость, однократность человеческой личности и раскрываются основные характеристики экзистенции, такие как открытость, незавершенность, конечность, «пограничность». Экзистенция исторична прежде всего потому, что она конечна. Под конечностью понимается, во-первых, смертность человека, во-вторых, его «бытие-с-другими» и, в-третьих, зависимость человека в познании от опыта. Однако главный смысл конечности заключается в том, что человек изначально в качестве самого себя не может быть обязан самому себе. «Подобно тому, как он обретает свое наличное бытие в мире не по своей воле, он и в качестве самого себя подарен себе трансценденцией. Он должен быть постоянно вновь дарован себе, чтобы не утратить себя»¹. В силу этого конечность отсылает человека к трансценденции как источнику его существования (К. Ясперс), к горизонту бытия как пространству реализации подлинности существования (М. Хайдеггер), к осознанию тотальности свободы выбора собственного проекта и ответственности (Ж.-П. Сартр).

Историчность предстает как одна из основных характеристик экзистенции и одновременно как одна из возможностей ее прояснения. Экзистенция – это существование человека в ситуации, что говорит о таких ее характеристиках, как фактичность и конечность. Под историчностью экзистенции понимается совокупность пережитых ситуаций, являющихся следствием духовной эпохи, традиции и одновременно меняющих будущее. Человек раскрывается как сущее, понимающее свое бытие и в этом понимании отнесенное к этому бытию, а значит, оно по своей природе «герменевтично, не замкнуто на самом себе, а представляет собой “бытие-в-мире”»². В связи с этим историчность существования раскрывается не только через конечность и смертность человека, но и через «предопределенный способ» его отосланности к горизонту мира, через обнаружение в повседневном опыте отголосков традиции.

В философии экзистенциализма совершается переход от объективного времени к временности и историчности, от всеобщих структур сознания к трансцендирующему бытию человека. Теперь интенциональный процесс сознания – это свершение историчности или событийности. Так, например, теория интенциональности в философии М. Хайдеггера превращается из характеристики сознания в существование свойство экзистенции – в способность конечного существа быть направленным. Таким образом, историчность как особое экзистенциальное свершение предстает как процесс осознания человеком самого себя, как проективная направленность существования.

Проблема историчности человеческого бытия тесным образом связана с решением вопроса об истинном существовании человека, которому экзистенциализм придал статус решающего философского вопроса, видя именно в нем основу историкообразующего существования человека. Так, по мысли К. Ясперса, преодоление самоотчуждения на почве историчности ведет к преодолению тотального отчуждения, к возвращению историчности единичного существования во всеобъемлющую историчность. Поэтому подлинное существование тождественно историчной коммуникации. Символом отчуждения в философии М. Хайдеггера становится Ничто, открывающееся в страхе и в осознании собственной смертности. Вместе с тем страх и «бытие-к-смерти» лишь указывают на бытие Dasein как на целостность. Эта целостность существования реализуется в модусе заботы. Таким образом, несмотря на акцентирование М. Хайдеггером одиночества Dasein, сквозь призму историчности им вводится этическая проблематика сосуществования с Другим, которая и представлена в экзистенциале заботы. Преодоление отчуждения от других реализуется на основе историчности, так как онтологическое понимание истории своего народа коренится во внутренней историчности Dasein. Решимость открывает возможности подлинного существования из наследия, т. е. «проект» в будущее человек не может начать с нулевой точки. В силу этого историчность существования раскрывается как память, верность своему прошлому. Так, радикальная индивидуация Dasein «корректируется тем, что его частная судьба соединяется с общей судьбой посредством введения идеи историчности»³.

В экзистенциализме, в частности в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, историчность интерпретируется в двух значениях: как темпоральная природа экзистирования Dasein, т. е. проективность существования, и как традиция. В первом случае историчность раскрывается через страх, временность, конечность и выступает характеристикой подлинного понимания и существования человека. Во втором – выступает как экзистенциальный исток, судьба, как предопреде-

ленный способ нашей отосланности к горизонту мира. В философии Ж.-П. Сартра историчность определяет онтологическую структуру «для-себя», которая существует как подлинность в свободном проекте и посредством этого проекта. Именно поэтому человек оставался бы конечным существом, даже если бы был бессмертным: проектируя себя к одному возможному, человек исключает другие в силу невозвратимости времени. Историчность человека, с точки зрения Ж.-П. Сартра, – это не то, что есть, а то, что делается в свободном проекте, поэтому человек есть не что иное, как проект самого себя за пределы определенной ситуации. Таким образом, своего рода духовную квинтэссенцию современности можно было бы определить так: существую – значит историчен.

Идея историчности в экзистенциализме имеет и собственную проблематику, под которой подразумеваем ее антиномичность. В философии К. Ясперса природа историчности антиномична потому, что является следствием антиномичного характера самого бытия и раскрывается в трех формах: во-первых, как единство наличного бытия и экзистенции, проявляющееся в том, что в историчном сознании наличное бытие впервые открывает себя как явление экзистенции; во-вторых, как единство необходимости и свободы, т. е. свободный акт совершается по требованию экзистенциальной необходимости, являющейся более жесткой, чем категорический императив И. Канта, но исключающий принцип всеобщности; и, в-третьих, как единство времени и вечности, раскрывающееся в концепции «мгновение». Несмотря на то что антиномичность историчности остается неразрешимой для рационального познания, в историчном сознании исполняется единство указанных форм.

Развитие идеи историчности в экзистенциально-онтологическом ключе было продолжено в философской герменевтике. Основание герменевтического феномена – феномена понимания – Х.-Г. Гадамер вслед за М. Хайдеггером находит в историчности человеческого существования. Историчность конкретизируется философом как обусловленность культурной традицией, которая является предварительным условием понимания и необходимой предпосылкой познавательной деятельности индивида. Рефлексия над основаниями традиции преобразовывается Х.-Г. Гадамером в «действенно-историческое сознание», ориентирующее не методологически, а экзистенциально – на принятие и осознание собственной историчности.

Только непонимание сущности традиции, полагает Х.-Г. Гадамер, может привести к иллюзии, что от нее можно освободиться: на самом деле бытие человека укоренено в традиции, поэтому основой отношения к прошлому должно стать осознание этой принадлежности и предопреде-

ленности. Необходимость преодоления беспредпосылочного мышления и внеисторической позиции по отношению к бытию философ подчеркивает известными словами: «В действительности не история принадлежит нам, а мы истории»⁴. Историчность индивида определяет исторический характер процесса познания, особенность которого состоит в принадлежности познающего той реальности, на которую направлены его познавательные усилия. Осознание этой историчности рассматривается Х.-Г. Гадамером как необходимое условие познавательной деятельности.

Традиция как контекст понимания является непрерывным процессом, в который органично включены прошлое, настоящее и будущее. Историческое предание, согласно Х.-Г. Гадамеру, представлено в языке и тексте, «оно есть язык» и «оно само заговаривает с нами, подобно некоему “Ты”». Диалог оказывается возможным благодаря открытости навстречу традиции, которую Х.-Г. Гадамер называет «партнером по коммуникации». Язык Х.-Г. Гадамер, следуя философии М. Хайдеггера, рассматривает в качестве универсальной среды существования человека и культуры. При этом в качестве носителя предания выступает не столько конкретный текст, так называемый «осколок прошлого», а непрерывность исторической памяти. Благодаря этой непрерывности прошлое определяет настоящее и будущее, традиция воздействует на современность.

В философской герменевтике Х.-Г. Гадамера, которая обосновывается им как проект языковой онтологии, традиция мыслится как предварительное условие понимания, так и универсальный контекст его осуществления. Основа понимания, полагает Х.-Г. Гадамер, принадлежит не субъекту, а самой традиции, поэтому он лишь реализует и выявляет те возможности, которые заключаются в ней. Возможности интерпретации связываются не столько с пониманием субъектом традиции, сколько с ее «самопониманием» и «саморазвертыванием». Понимание, таким образом, становится открытым историческим процессом, в котором любой интерпретирующий и любое интерпретируемое уже включены в традицию понимания.

Традицию Х.-Г. Гадамер мыслит как нечто укорененное в подлинную почву истории и культуры. Проблематику темпоральности, которую М. Хайдеггер выделяет как основополагающую в онтологическом измерении, Х.-Г. Гадамер развивает путем осмысления историчности бытия произведения искусства. Бытие произведения искусства философ определяет как неотделимое от его «представления», в котором при всех наличествующих элементах преобразования само произведение сохраняется. Х.-Г. Гадамер проводит аналогию между праздником и искусством: и праздник, и произведение искусства всегда одни

и те же, хотя всякий раз являются другими. Обращение к феномену праздника служит иллюстрацией особой формы одновременности произведения искусства, которая существует, не теряя своей непрерывности и идентичности.

Подчеркивая онтологический статус герменевтики, который был «завещан» герменевтике М. Хайдеггером, Х.-Г. Гадамер также следует отказать от рефлексивного отношения к традиции в пользу экзистенциального. В связи с этим вопрос об основаниях легитимации значимости традиции не ставится им вообще. Х.-Г. Гадамер критикует рефлексивность как «историческое сознание», так как она, превращая в предмет то, на что направлена, стремится к господству над прошлым. Результатом рефлексивного отношения к традиции является, как он полагает, лишь иллюзия понимания, так как необходимая связь с преданием в данном случае утрачивается.

Герменевтика, согласно Х.-Г. Гадамеру, не является методом или теорией познания, – она выступает как особая мыслительная практика, способ философствования, отличительная черта которого – восприятие действительности под знаком традиции⁵. Универсальной задачей философской герменевтики становится стремление восстановить культурную традицию, обеспечивающую непрерывность бытия и истории.

Обосновывая собственный герменевтический проект, П. Рикёр осуществляет переход «от герменевтики текста к герменевтике социального действия». П. Рикёр обосновывает герменевтический метод как «синтетическое» описание и структурное воспроизведение познания в целом, включая все его субъективные стороны, например структуру предпонимания. Герменевтика проясняет тот факт, что человек познает себя в первую очередь посредством реального участия в непрерывном процессе становления смысла, в истории и культуре. Гуманитарное знание постигает этот процесс как смысловое целое, с этим связана направленность этого знания на расшифровку символической сущности бытия человека в культуре.

Особое внимание П. Рикёр уделяет проблеме времени и его роли в интерпретации. Интерпретация выступает точкой пересечения двух времен – прошлого и настоящего: «Всякая традиция живет благодаря интерпретации – такой ценой она продлевается, то есть остается живой традицией»⁶. С одной стороны, интерпретация имеет свою историю, которая является составной частью традиции, следовательно, время интерпретации принадлежит времени традиции. С другой стороны, существование традиции основано на ее непрерывной интерпретации, осуществляемой в настоящем времени, отличном от времени традиции. Взаимосвязь этих времен проясняется посредством обращения к третьему, глубинному времени – времени самого смысла,

имеющего отношение к семантической конструкции символа.

П. Рикёр обосновывает «критический аспект» герменевтического истолкования, вводя в гадамеровскую герменевтику традиции критическую рефлексивность, которую, как и Ю. Хабермас, отказывается подчинить «опыту». Согласно М. Хайдеггеру и Х.-Г. Гадамеру, круг филологической интерпретации вторичен по отношению к онтологическому кругу понимания. П. Рикёр же не склонен рассматривать предструктуру наличного бытия как фундаментальную, а филологическую интерпретацию как производную, поэтому критикует Х.-Г. Гадамера за отрыв «истины» от «метода», претендующей поставить герменевтический опыт выше рефлексии.

Понимание текста для П. Рикёра есть понимание стоящей за ним реальности, предполагающее возможность критики этой реальности. Осуществляемая в процессе чтения интерпретация текста и самоинтерпретация читателя есть одновременно и критика, и самокритика. П. Рикёр обосновывает диалектический характер взаимосвязи «опыта причастности» и «опыта отстояния», акцентируя внимание на случаях утраты текстом своего первоначального адресата, его социально-исторической деконтекстуализации, а также ситуации выхода за ограниченные пределы прямых референций и приобретения им множества косвенных референций.

Герменевтика, согласно П. Рикёру, включает в себя семантический, рефлексивный и экзистенциальный уровни исследования. Она предполагает последовательное осуществление многообразных интерпретаций вплоть до их конфликта: «Перетолкование каждым поколением основ традиции сообщает этому пониманию истории исторический характер... Мы имеем дело с исторической интерпретацией исторического; тот факт, что источники здесь противостоят друг другу, что сохраняется их двойственность, что противоречия не сглаживаются, приобретает глубинное значение: традиция, прирастая, сама себя корректирует...»⁷

Непрерывность и изменчивость традиции рассматривается П. Рикёром как непрерывность и изменчивость ее отдельных состояний. Соответственно этому философ выстраивает цепочку, состоящую из трех типов историчности: историчность основополагающих событий, или «скрытое время», предполагает историчность интерпретации, существующей благодаря историческому преданию и составляющей традицию, далее следует историчность понимания – «историчность герменевтики». «Универсальная герменевтика», разработанная на основе синтеза различных типов истолкования, должна быть направлена на восстановление утраченного единства человеческого языка путем непрерывной интерпретации всех символических значений, существующих в мире культуры.

В философской герменевтике историчность бытия человека интерпретируется как онтологическая предпосылка его укорененности в культурной традиции, благодаря которой наследуется социокультурный опыт и сохраняется историческая преемственность (Х.-Г. Гадамер), а также как универсальная основа деятельности индивида, открывающая перспективу рефлексивно-критического отношения к прошлому и создающая новые возможности актуализации культурного наследия в изменяющемся социально-историческом контексте (П. Рикёр).

Идея историчности выступает в качестве одного из смыслообразующих конструктов экзистенциально-герменевтической версии осмысления специфики бытия человека в социокультурном контексте и коммуникативном измерении. Роль и значение этой идеи в современном гуманитарном знании определяется безусловной актуальностью проблем исторической памяти, культурного наследия и социальной преемственности. Осмысление этих проблем в экзистенциально-герменевтической традиции философствования связано с тематизацией «всеобъемлющей историчности» бытия человека – утверждением необходимости осознания историчности своей культуры и своей обусловленности ею, обоснованием перспектив мышления, принимаю-

щего и осознающего собственные исторические предпосылки.

В экзистенциальной философии и герменевтике рассматривается не только тема историчности человеческого существования, но и проблемы историчности языка и историчности понимания, а также раскрывается антиномичная связь времени и вечности, истории и историчности. Экзистенциально-герменевтическая трактовка идеи историчности оказала существенное влияние на дальнейший процесс осмысления многих философских проблем, артикулировав новые способы проблематизации человеческого опыта в современном гуманитарном познании.

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 451.

² Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 396.

³ Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. СПб., 2000. С. 101.

⁴ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 329.

⁵ См.: Малахов В.С. К характеристике герменевтики как способа философствования // Философская и социологическая мысль. 1991. № 6. С. 65–76.

⁶ Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. М., 2002. С. 58.

⁷ Там же. С. 81.

Поступила в редакцию 22.06.10.

Ирина Николаевна Сидоренко – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и права Белорусского государственного технологического университета.

Ольга Геннадьевна Шаврова – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки.