

ВИТАЛИЙ КУРЕННОЙ

Функции понимания
в философии и методологии
гуманитарных наук
(На материале немецкой философии
XIX — начала XX вв.)¹

Тема функций понимания в философии настолько обширна и сложна, что в своем историческом аспекте требует обширных изысканий и, так сказать, чрезвычайных герменевтических усилий. Поэтому наша задача здесь состоит, скорее, в том, чтобы пунктиром обозначить эту тему и указать на те функции, которые понимание выполняло в систематических философских построениях на протяжении XIX — начала XX вв. При описании этих функций мы попытаемся реконструировать основные проблемные и социальные факторы, обеспечившие актуализацию этих функций в рассматриваемый период.

Начнем с вопроса о том, почему понимание вообще становится темой философии, а в философии XX века — одним из центральных философских понятий. Однако предварительно следует сделать одно терминологическое замечание. Когда мы говорим о понимании, то привычно рассматриваем его как методологическую расшифровку герменевтического подхода. И все же понимание аналитическим образом не связано с герменевтикой. Изначально герменевтика — это «искусство возвещения, перевода, объяснения и истолкования».² На этом основании можно сразу заметить, что у нас нет необходимости связывать функции по-

¹ Статья написана при поддержке гранта РГНФ «Немецкая университетская философия 1831–1914 гг.» (№05–03–003366а).

² *Gadamer H.-G. Hermeneutik // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter. Bd. 3. 1974, S. 1061.*

нимания в философии непосредственно с тем, что называется герменевтической философией, и проследить эту тему в русле истории герменевтики (несмотря на то, что с течением времени герменевтический подход начинает претендовать на то, чтобы сделать понимание своей методологической визитной карточкой).

На необходимость различать философские функции понимания и герменевтический подход указывает также то обстоятельство, что концепт понимания систематическим образом используется и у такого а-герменевтического философа как Кант. Он употребляет это выражение вполне терминологическим образом: понимать, по Канту, означает мыслить объект посредством априорных категорий рассудка: «только через них он может что-то понимать в многообразном [содержании] созерцания, т.е. мыслить объект созерцания».³ В рамках, заданных философским учением Канта, понимание, таким образом, является продуктом спонтанно-конструктивной деятельности рассудка. Иначе говоря, понимать предмет, означает конструировать его. Кант действительно говорит следующее: «Правильно мы понимаем только то, что мы одновременно можем сделать, если для этого нам был бы дан материал».⁴ При этом Кант задает и некоторую иерархию двух важнейших в перспективе последующего философского развития категорий — понимания и объяснения: явление понимается посредством понятия, но объясняется посредством закона: «В самом деле, мы в состоянии объяснить только то, что мы можем свести к законам, предмет которых может быть дан в каком-нибудь возможном опыте».⁵

Итак, понимать означает у Канта конструировать. А инстанцией конститутивного конструирования является рассудок. Эта связь позволяет указать на одну важную особенность кантовского концепта понимания, весьма четким образом отличающую понимание в смысле аисторического рационализма Просвещения, к которому принадлежит и Кант, от его понимания в смысле последующей историцистской эпохи. Конструктивная деятельность понимания определяется априорными рассудочными категориями, которые неизменным образом заданы раз и навсегда. У Канта, таким образом, проблема понимания сводится к проблеме конструирования с помощью этих неизменных априорных форм. В этом смысле для философии здесь не существует проблемы понимания в том виде, как она возникает в более позднюю эпоху историцизма, которую мы охарактеризуем ниже.

Однако, несмотря на то, что у Канта присутствует указанная терминологическая спецификация понимания, в философии Канта с пониманием все же нельзя связать никакой уникальной систематической функ-

³ Критика чистого разума, В 106.

⁴ *Kant*, Reflexionen, Nr. 325.

⁵ *Кант И.* Основоположения метафизики нравов / Собрание сочинений в восьми томах. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 241.

ции. Дело в том, что мы можем элиминировать само это понятие, не нанося никакого ущерба философским построениям Канта. В эпистемологическом смысле понимание является здесь всего лишь процессом схватывания предмета как предмета, то есть конструированием его из чувственной материи и априорных форм чувственности и рассудка. Специфические философские функции возникают у понимания в последующую, историцистскую эпоху, и к этому повороту мы теперь и обратимся.

Основная трансформация, совершившаяся в рамках историцистского поворота, состоит в отказе от некоторых базовых допущений о природе разума (в широком смысле — от человеческого разума до разума, господствующего в природе и обществе), отличающих Просвещенческую и вообще классическую философию. И в том, и в другом случае разум понимается как сущность, инвариантная по отношению к переменчивому ходу вещей. Он может быть замутнен, доступ к нему может быть утерян, для постижения его законов необходимо предпринимать определенные методологические усилия, — но в любом случае сам по себе он является неизменным. Он не может трансформироваться с течением времени или же в зависимости от какого-то социального и культурного контекста. Такого рода понимание определяет доминирующую специфику различных ветвей гуманитарного знания. В нем торжествует аисторический рационализм и вера в прогресс человечества по мере его приобщения к неизменным рациональным законам. Это представление различным образом преломляется в естественном праве, теории общественного договора, «философии истории» в вольтеровском ее понимании. В силу этого, кстати сказать, прошлое не является чем-то самоценным. Познание прошлого может выполнять какие-то пропедевтические или вспомогательные функции, но в большинстве случаев это лишь хранилище предрассудков и заблуждений, от которых желательно по возможности избавиться, поступая, например, так же, как Декарт, который позабыл книжную мудрость ради изучения «книги мира».

На смену этим просвещенческим убеждениям приходит совсем другое представление о разуме, определяющее ту эпоху, которую можно назвать эпохой историцизма. Причины этого поворота весьма многообразны, и их следует разыскивать в ткани политических катаклизмов эпохи Великой Французской революции и тех социальных и культурных трансформациях, которые сформировали эпоху «модерновых» обществ. На этих причинах здесь не место останавливаться, однако их следствием является, в частности, глубочайший кризис новоевропейской философии, которая видела в практическом знании определенно-го рода вершину философского и естественнонаучного познания, гарантирующего нам, в свою очередь, надежный путь к этой вершине (достаточно вспомнить дерево наук Декарта, в корнях которого размещаются первые принципы, а венчает его этика). Достигнутое таким образом знание должно было, в конечном счете, служить планом и инструмен-

том для рационального преобразования общества. Во Франции попытка осуществить эту программу на практике закончилась, однако, событиями, оттолкнувшими даже самых преданных сторонников лежавшей в ее основе просвещенческой идеологии (показательно в этом отношении возникновение политического романтизма в Германии, ставшего следствием именно такого рода реакции).

Философские последствия этого кризиса достаточно многообразны, но в аспекте нашей темы важно отметить лишь некоторые. Во-первых, рациональный, научный тип освоения действительности хотя и не сразу, однако все более определенным образом распадается на ценностно-нейтральное познание по образцу естествознания и на гуманитарное познание. Последнее либо также стремится перестроить себя по образцу естественных наук, либо должно изыскивать философскую или, в более техническом смысле, эпистемологическую легитимацию для обоснования самостоятельности своего предмета и методов. Оптимизм прогрессивного развития переносится из научно-философским образом фундированных преобразований социальной и политической сферы (два эти понятия до этого трудно разделить) в сферу научно-технического оснащения общества. Идеал рационального преобразования общественного устройства замещается идеалом научно-технического прогресса. (Сказанное, разумеется, не следует понимать как единственную доминирующую тенденцию. Определенные элементы просвещенческой концепции наследовала марксистская доктрина, длительное доминирование которой в советском обществе просто заморозило соответствующую идеологию на уровне первой половины XIX века. Впрочем, специфика современных обществ состоит именно в том, что они допускают синхронное существование разнородных и «разновременных» направлений и течений: в современном обществе неотомисты сосуществуют с «постмодернистами» — и это одна из его примечательных особенностей).

В философском плане просвещенческий проект рационально-однозначной инженерии окончился возникновением того, что мы назвали историцизмом. В современной литературе выделяется несколько типов историцизма⁶, которые для наших целей можно свести к некоторому общему знаменателю. В целом он может быть определен как отказ от идеи об инвариантном в темпоральном, политическом и социально-культурном плане разуме. Эта идея заменяется представлением о том, что разум также может варьироваться: в зависимости от времени, от социально-культурного и политического контекста. Своеобразным пограничным образованием при смене просвещенческой модели на историцистскую является концепция, предложенная Гегелем. Гегель, правда, нередко зачисляется в родоначальники историцизма, особенно те-

⁶ См. *Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt am Mein, 1991, S. 51–55.*

ми, кто выступал с критикой релятивистских следствий историцизма (Ницше в своих «Несвоевременных размышлениях», Гуссерль в «Философии как строгой науке»). Однако гегелевская модель исторического развития разума была компромиссной: относительная самостоятельность отдельных фаз исторического развития укладывалась здесь в однозначный и рациональный план этого развития. Наиболее драматичные последствия историцизма обнаруживаются только после того, как представление о таком общем рациональном плане развития размывается и постепенно уходит на второй план (как это и происходило в немецкой исторической школе). Эта тенденция проявляется в расцвете того, что Трёлч назвал «органицизмом» – рассмотрением локальных исторических и социально-культурных образований, игнорирующим вопросы «всемирной истории». Именно возникновение историцизма в пост-гегелевском смысле и открывает возможность для вхождения в философию проблематики понимания. Она является следствием невозможности занять позицию «рационального наблюдателя», парящего над отдельными историческими образованиями или обзорающего их с точки зрения надисторического рационального плана. Именно такая позиция зафиксирована в известных словах Ранке: «все народы находятся в равном отношении к Богу» (оговоримся, правда, что сам Ранке, несмотря на критическое отношение к Гегелю, все еще не выходит за рамки логики последнего, когда начинает рассуждать о мировой истории).

В результате этого историцистского поворота понимание является уже не просто способом схватывания предмета в соответствии с априорной структурой рассудочных категорий, но представляет собой совершенно самостоятельную процедуру, необходимую для того, чтобы преодолеть зазор или дистанцию между различными историческими (или же культурными) типами рациональности. Формирование историцистского контекста образует необходимое условие для актуализации понимания в качестве метода познания, до этого выполнявшего вспомогательные функции по обслуживанию сравнительно узких герменевтических проблем, связанных с толкованием текстов. Таким образом, в самом общем виде функция понимания в философии может быть определена как методологический инструмент работы с историзированной рациональностью.

Указанная максимально широкая трактовка функции понимания может быть далее специфицирована в соответствии с теми разнообразными концепциями, которые прослеживаются в русле истории становления философской герменевтики, начиная со Шлейермахера. Этот подход, однако, с самого начала ограничивал бы нас рамками отдельных доктрин, по отношению к которым и уточняется функция понимания. Мы можем выбрать, однако, и другой подход, а именно: попытаться поставить вопрос о функциях понимания в философии в контексте тех, выражаясь на современный манер, «вызовов», с которыми столкнулась

философия в XIX веке. По этому пути мы и двинемся дальше, попытавших реконструировать ряд определяющих для нашей темы факторов, имеющих комплексную, как идейно-теоретическую, так и социальную, природу.

Эти факторы — несмотря на тесную взаимосвязь — можно развести как две группы вставших перед философией проблем, а именно как проблему соответствия «эпистемологическим стандартам знания» и как более общую проблему «сциентизации». В силу названного комплексного характера этих проблем необходимо сразу соответствующим образом ограничить социально-исторический и институциональный контекст дальнейшего рассмотрения нашего вопроса. Философская проблематика понимания активно развивается в XIX веке в немецкой среде, что обусловлено, на мой взгляд, вполне определенными социальными и культурными факторами. К числу важнейших из них следует отнести институциональную форму (университет), в рамках которой в основном и развивается философия в Германии со времен Канта. Этот институциональный фактор мы постоянно должны иметь в виду. На важность его указывает также одно простое эмпирическое обобщение. Проблематика понимания разрабатывается именно университетскими мыслителями. В рамках концепций, которые возникали за пределами университета (или у тех философов, которые соприкасались с университетом лишь эпизодически), эта проблематика или не развивалась вовсе, или же присутствует лишь фрагментарно (я имею в виду Шопенгауэра, Маркса, Ницше и т. д.). То же самое можно сказать не только о XIX, но и о XX веке: Дильтей, Хайдеггер, Гадамер, Рикер — все это академические, университетские философы.

Начнем с темы «сциентизации», тем более что она весьма актуальна именно в аспекте философии Г.-Г. Гадамера. Критическими замечаниями в адрес сциентизма начинается, как известно, «Истина и метод», что, собственно, и превращает проблему влияния методологии естествознания на методологию гуманитарных наук в постоянный источник критических высказываний со стороны представителей последних. Однако нам трудно согласиться с устоявшейся трактовкой этой темы, и вот почему. Тенденцию к сциентизации гуманитарного и, шире, философского познания в XIX в. следует, на мой взгляд, рассматривать как попытку выхода из ситуации разрыва коммуникативного пространства, в которую институционализируемая философия была поставлена в результате расцвета множества конфликтующих *систем* в рамках немецкой классической философии, каждая из которых настаивала на собственном абсолютном характере, «снятии» прочих систем в их ограниченности и т. д. Оценка этой ситуации как проблемной для философии — это не характеристика, приписываемая из перспективы настоящего времени (как раз с точки зрения историков период немецкой классики выглядит расцветом философии), но аутентичное воспроизведение именно тех диагнозов, которые ставили современники (доста-

точно обратиться к работам Адольфа Тренделенбурга и Фридриха Эдуарда Бенеке). Это был неприемлемый для институционализированной философии коммуникативный тупик, резко контрастирующий с той ситуацией, которая имела место в «науках о природе», развивающихся, по мнению гуманитариев, в форме взаимного признания и плодотворного взаимовлияния и взаимообогащения единой области знания. Именно коммуникативная «нормализация» (если употреблять это выражение в смысле, близком «нормальной науке» Куна) выступает здесь основной проблемой, тогда как заимствования из сферы естественнонаучной методологии являются лишь средством для ее разрешения. Сама по себе ситуация «конфликта систем» не была, конечно, новой для философии. Однако драматический характер ее был связан с тем, что в данном случае на философию распространялся набор требований, налагаемых ее теперешним институциональным местопребыванием, а именно университетом (в той форме, которая — применительно к рассматриваемому историческому периоду — была ему придана в результате университетской реформы Вильгельма фон Гумбольдта). Именно это обстоятельство сообщает данной проблеме неизвестную ранее остроту. Попутно заметим, что для нынешней философии ее существование в форме определенных (в первую очередь, университетских) учреждений, основанием для чего является ее «научный» характер, также сохраняется в качестве базового фактора, определяющего архитектуру производства и структурирования ее продукции. Сциентистская ориентация философии будет сохраняться как ее внутренняя доминанта по крайней мере до тех пор, пока она существует в институциональных формах современных научных и образовательных учреждений.

Проблема сциентизации философского знания была отчасти решена в XIX столетии в Германии путем создания ряда принципиально новых — в сравнении с классической метафизикой и классического идеализма — моделей философствования. Знакомые нам в настоящее время проекты философии как «теории науки», философии как «теории познания», философии как «истории философии» были в своих основных чертах сформулированы именно в это время. Типовое решение вставших в этот период перед философией затруднений состояло в том, чтобы привязать развитие философского знания к развитию научного знания, отказавшись от притязания на самостоятельность. Выполняя функции «служанки науки» (М. Шелер), философия тем самым обеспечивала себе выход из тупика «системотворчества». Новое мощное продолжение этот вариант философии получил в XX веке в рамках логического позитивизма. Предметом философии в таком случае становится не какой-то специфический регион сущего, а та совокупность знаний, которые аккумулируют другие научные дисциплины. В случае с историей философии ее предметом становится отдельный сегмент прошлого, причем новый материал для своих штудий данная академическая дисциплина весьма охотно черпает из наследия внеинституциональных дея-

телей, завоевавших популярность у читающей публики (весьма наглядные примеры этому — быстрое включение в пантеон истории философии того же Шопенгауэра и Ницше).

В намного более драматичной ситуации оказались мыслители, придерживавшиеся того мнения, что у философии должен быть собственный предмет знания, отличный от какого-то сегмента прошлого (как у исторических дисциплин) и от того материала, который доставляют ей другие науки. Главным претендентом на роль этого предмета выступает сознание или психика человека, в силу чего новый толчок получают различные варианты философской психологии, что естественным образом ведет к расцвету «психологизма». Однако выделение экспериментальной психологии в отдельную науку во второй половине XIX века усиливает конкурентную борьбу в этой области. В ответ на агрессивную политику экспериментальных психологов, претендовавших на строго-научное решение старых философских вопросов, иначе говоря, на замещение философии экспериментальной психологией,⁷ в рамках философской психологии разрабатывается несколько вариантов «дескриптивной психологии». Но слабость этих программ, которую обнаруживает, в частности, та критика, которую Г. Эббингауз обрушил на Дильтея (этот эпизод еще будет затронут нами ниже), приводит, в итоге, к открытой борьбе с психологизмом и ко все более полному размежеванию с психологией, что лучше всего иллюстрирует развитие феноменологии Гуссерля. Результатом этой драматичной истории является то, что основные философские течения XX века резко порывают с психологией (та же герменевтическая философия тщательно вычищает свой язык от элементов психологического дискурса, наглядным памятником чему является «Истина и метод» Гадамера).

Таким образом, проблема сциентизации может быть сведена к проблеме коммуникативной нормализации философского дискурса, резко диссонировавшего со сферой естествознания в силу расцвета многочисленных философских систем, стремившихся не только играть роль компендиумов знания в последней инстанции, но и не способных соотноситься между собой в силу претензий на исключительность. Опыт немецкой философии XIX века показал, что данная проблема могла быть решена, в частности, путем отказа от претензий философии на самостоятельность. В более сложной ситуации оказались философы, стремившиеся восстановить философию в качестве самостоятельной области познания. Философская психология как вполне традиционный и, при этом, весьма перспективный проект сциентизации философско-

⁷ Концептуальная подоплека этого конфликта выливается, в конце концов, в конфликт прямо институциональный, когда в 1912 году, несмотря на противодействие Пауля Наторпа, на профессорскую кафедру Марбургского университета, которую до этого занимал Герман Коген, правительством был назначен психолог-экспериментатор Эрих Йенш.

го знания пришел, в конечном счете, в столкновение с психологией, осознававшей себя уже как самостоятельную научную дисциплину. Если выразиться точнее, то можно сказать, что психология, получившая во второй половине XIX века дисциплинарную самостоятельность в форме экспериментальной науки, поначалу рассматривала себя как философию в целом, вставшую, наконец, на прочный научный фундамент экспериментальных исследований (именно таков был проект психологии/философии В. Вундта). Тем самым философия оказалась под угрозой поглощения очередной отделившейся от нее «частной» дисциплиной, что и вызвало в итоге ожесточенную борьбу с любыми формами «психологизма» в самой философии. В силу этого философия, претендующая на самостоятельность, встала перед необходимостью изыскания других эпистемологических моделей, которые, однако, должны были находиться в коридоре указанных требований «сциентизации». Ряд философских спецификаций концепта понимания как раз и представляют собой такого рода модели, выполняющие вполне определенные функции в той философской ситуации, которую мы рассматриваем. Для конкретизации этих функций мы перейдем к проблеме «эпистемологических стандартов знания», уточняющих и дополняющих затронутую проблему сциентизации, которую мы до сих пор описывали в терминах коммуникативной теории.

Но прежде чем обратиться к вопросу о содержании этих стандартов, необходимо сделать одно общее замечание, связанное с определенного рода герменевтическим барьером между нашей и описываемой исторической ситуацией. Характер эпистемологических стандартов в рамках философии определяется тем образом науки, который является продуктом реконструкции самих философов или философствующих ученых. Для понимания же содержания и динамики философских концепций вопрос о том, насколько этот образ соответствует или не соответствует действительности, является, вообще говоря, побочным. Очевидно, также, что данный образ варьируется не только от одной философской реконструкции к другой, но и в более широком масштабе, в зависимости от того, насколько широкое распространение получают отдельные теории науки, а также целого ряда других факторов, определяемых, в частности, характером информационной среды. Ситуация второй половины XX века по этой причине разительно отличается от ситуации XIX — первой половины XX. Можно сказать, что современный образ науки намного богаче, многообразнее и, можно даже сказать, либеральнее того, который создавали себе философы прошлого. Весьма существенный вклад в размывание этого образа внесла, в частности, поспозитивистская теория науки, равно как и французское направление «дисконтинуистов». В силу этого современный гуманитарий не испытывает на себе нормирующего влияния тех жестких эпистемологических стандартов, которые господствовали в более ранний период. Поэтому-то нам довольно трудно сочувствовать тому пафосу «строгой научности» философии,

который вдохновлял несколько поколений философов последних двух столетий. Эту проблему изменения образа науки и, как следствие, эпистемологических стандартов, следует отличать от несколько иной проблемы, связанной с социально-культурным функционированием науки в современном обществе. Изменение этих функций с известной периодичностью обсуждается, начиная с Ницше и заканчивая, условно говоря, Рорти. В явном виде данная проблема проявилась после первой мировой войны, и, например, Хайдеггер весьма тонко почувствовал эту перемену и отреагировал на нее. Речь идет о том, что наука утратила свою привлекательность в качестве определенной формы жизни, если угодно, мировоззрения, способного поглотить и удовлетворить социально-культурные запросы современного человека во всем их многообразии. Но эта тема, связанная с образом и функциями науки в обществе в целом не пересекается с указанной проблемой образа науки в самом научном и философском сообществе. Нормирующая роль «сциентизма» сохраняется здесь постольку, поскольку она поддержана институциональными механизмами, требующими соответствующих стратегий легитимации существования определенных отраслей знания в современном обществе, равно как и обеспечения формальных условий передачи и разработки этих отраслей.

После этой прамбулы обратимся к содержательным особенностям эпистемологических стандартов, актуализировавших тему понимания в философии XIX – начала XX вв. Их генезис имеет комплексный характер: отчасти эти особенности связаны с тем образом науки, который стремится воспроизвести послегегелевская философия, отчасти же они диктуются институциональными требованиями университета Гумбольдта. Сформировавшиеся из этих источников эпистемологические стандарты предполагают отказ от построения замкнутых систем, а также – в позитивном отношении – требуют перехода к открытой, интерсубъективно признаваемой форме трансляции знания, способной к постоянному развитию и кумулятивному накоплению (именно такой образ науки безраздельно доминирует в теоретических реконструкциях XIX в.). Проблема преемственности в развитии философского знания и его интерсубъективная значимость является с этого момента той осью, вокруг которой осуществляется кристаллизация основных философских инноваций вплоть до логического позитивизма. Именно преемственность понимается как основной признак философских проектов, нацеленных на выстраивание философии как «строгой науки». Выше мы говорили о коммуникативном тупике, поставившем перед философией задачу решения проблемы сциентизации. Так вот, в соответствии с эпистемологическими стандартами знания рассматриваемого периода решение этой проблемы должно было состоять именно в переходе к кумулятивному накоплению знания, что и является конкретизацией темы преемственности применительно к этому периоду. Кроме того, базовый принцип университета Гумбольдта – совмещение препода-

давания и исследования. Принцип исследования является, по сути, институциональной нормой, воплощающей эпистемологические стандарты антисистемного, открытого образа научного знания.⁸

Понимание при соответствующей научно-ориентированной концептуализации как раз и может функционировать в качестве метода, удовлетворяющего описанным требованиям. Иначе говоря, с его помощью философские (или шире — гуманитарные) науки способны, не впадая в прямое заимствование методов естествознания, сформулировать собственный метод, устраняющий опасность системотворческого коллапса, достижение которого означает нарушение как коммуникативных норм научного дискурса (проблема сциентизации), так и более частных норм, предъявляемых эпистемологическими стандартами. Требуемая открытость философским образом проработанной модели понимания достигается за счет введения в научный оборот конструкции, известной под названием «*герменевтического круга*», своеобразно преломляющим проблему целого и частей. Введение именно этой модели в немецком контексте XIX века было облегчено тем обстоятельством, что проблематика «части-целого» является одной из наиболее развитых в рамках противопоставления «механицистской» и «органицистской» моделей, которыми активно оперировала философия Просвещения, Кант, романтики, Шеллинг. Научная ценность «органицистской» модели была в значительной степени упразднена теорией эволюции Дарвина (что не исключает ее рецидивное использование и в более поздних концепциях, достаточно упомянуть витализм Г. Дриша). Однако та же категориальная пара части и целого, использованная в модели герменевтического круга, имела более перспективное будущее. Вместо загадочной несводимости целого к частям возникает чисто эпистемологическая процедура перманентного понимающего движения от частей к целому и обратно. Будучи методологически проработано, это движение обретает форму бесконечной исследовательской задачи. У крупнейшего методолога немецкой исторической школы — Иоганна Густава Дройзена, впервые осуществившего генерализацию герменевтического метода и положившего его в основание исторических наук, мы обнаруживаем понимание именно в форме, функционально удовлетворяющей названным эпистемологическим стандартам. § 10 его «Историки» вводит модель герменевтического круга («Единичное понимается в целом, а целое понимается из единичного»), тогда как в § 8 Дройзен следующим образом формулирует главный признак исторического метода: «Существо исторического метода — понимание путем исследования».

В современной герменевтической литературе мы можем обнаружить ту же тематику, достигшую своей окончательной фиксации в форме примерно следующего тезиса: «Объяснение конечно, понимание —

⁸ Об этом см.: Куренной В. Философия и институты: случай феноменологии // Логос. 2002. 5/6. С. 135–161.

бесконечно».⁹ С оглядкой на современный образ естественных наук данный тезис может быть уточнен следующим образом: естественнонаучное объяснение движется вперед путем формулировки завершенных теорий и гипотез, которые принимаются и отбрасываются как нечто само по себе законченное. Если открытость знания достигается при этом за счет бесконечного процесса перебора объясняющих теорий, то в гуманитарной сфере открытость определяется именно тем, что сам процесс движения по герменевтическому кругу никогда не может быть закончен. Таким образом, первая функция понимания состоит в преодолении системотворческих концепций знания, что, при определенном уточнении, означает также решение проблемы «открытости» и кумулятивной «преемственности» знания. При этом понимание конкретизируется как модель движения по герменевтическому кругу. Можно добавить, что данная функция и, соответственно, герменевтическая модель познавательной связи целого и частей является наиболее устойчивой и фундаментальной для функций понимания в философии. В подтверждение этому достаточно сослаться на современные дискуссии о философии Дильтея, в частности, по вопросу о том, что означает герменевтический поворот в его философии, обычно связываемый с позднейшим периодом его творчества. Для современных исследователей (можно назвать Ф. Роди и Р. А. Маккрила) такая интерпретация Дильтея, которая, кстати, была канонизирована Гадамером, является неприемлемой, поскольку герменевтическая модель связи целого и частей присутствует в философских построениях Дильтея уже начиная с его ранних работ.¹⁰ Иначе говоря, разомкнуто-герменевтический характер различных сфер познания, которые прорабатывались Дильтеем, обеспечен именно указанной моделью движения между целым и частями, а не какой-то особой содержательной спецификацией процедуры «понимания». Если в более общем виде обратиться к известной дилемме объяснение/понимание, то можно сказать, что понимание есть особая эпистемологическая модель, используемая в качестве альтернативы объяснительным процедурам естествознания. В этой своей роли она вовсе может не включать в себя специфическую структуру герменевтического круга. В виду обозначенных выше требований, предъявляемых эпистемоло-

⁹ Ср. «Критерий демаркации *понимания*, отделяющий его от других форм познания, как раз и состоит в том, что не существует какого-то определенного «конечного пункта» процесса понимания. Так, например, научное *объяснение*, в частности, объяснение причинной обусловленности одного факта каким-то другим, стремится к достижению совершенной однозначности своих результатов. Объяснение стремится достичь некоторого завершения» (*Rodi F. Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, S. 8).

¹⁰ Подробнее см. *Rodi F. Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk Wilhelm Diltheys.* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2003, S. 17–35, а также «Предисловие редактора» к изданию *Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе.* Собр. соч. в 6 т. Т. 3. — М.: Три квадрата, 2004. С. 11–13.

гическими стандартами, она должна обладать двумя базовыми характеристиками: это модель достижения знания, альтернативной объяснительной стратегии естественных наук (идеальной моделью для которых является, разумеется, физика), однако сходная с последней в том, что является открытой для постоянного приращения нового знания (иначе говоря, является антисистемной). Эти две особенности являются инвариантными по отношению к более специфицированным концепциям понимания, которые можно обнаружить в различных направлениях как герменевтической, так и не-герменевтической философии. В подтверждение сказанного сошлемся на второй том «Логических исследований» Гуссерля (произведения, весьма далекого от традиции философской герменевтики), где концепт «понимания» также используется для отмежевания теории познания в феноменологическом смысле от теоретических построений в сфере естествознания и аксиоматически-дедуктивных наук: «Согласно нашей точке зрения, теория познания не является, собственно говоря, никакой теорией. Она не является наукой в точном смысле единства из теоретического объяснения. Объяснение в смысле теории есть постижение единичного из всеобщего закона, и этого последнего — из фундаментального закона. В области фактов речь идет при этом о познании необходимости того, что происходит при данном сочетании обстоятельств, — необходимости происходящего согласно естественному закону. В области априорного речь, опять же, идет о постижении необходимости специфических отношений самого нижнего уровня из охватывающих всеобщих необходимостей и, в конце концов, из самых примитивных и всеобщих законов, регулирующих отношения, которые мы называем аксиомами. Но теория познания ничего не объясняет в этом теоретическом смысле и не входит в число таких теорий. ... Она не стремится объяснить познание — фактическое событие в объективной природе — в психологическом или психофизическом смысле, но прояснить идею познания в ее конститутивных элементах или соответственно законах; она не стремится отслеживать реальные взаимосвязи сосуществования и последовательности, в которые вплетены фактические акты познания, но стремится понять идеальный смысл специфических взаимосвязей, в которых обнаруживает себя объективность познания; чистые формы познания и законы она стремится возвысить до ясности и очевидности путем возврата к адекватно наполняющему созерцанию».¹¹ Опираясь на концепт «понимание», Гуссерль не прибегает, таким образом, к описанной модели герменевтического круга, общераспространенной в герменевтической философии. Понимание противопоставляется объяснению как процедура «прояснения» и постижения «идеального смысла» в «адекватном наполняющем созерцании». Это постижение также имеет мало общего с традиционно-герменевтическими процедурами пони-

¹¹ HUA, Bd. XIX/1, S. 26–27.

мания. Оно связано со специфическим феноменологическим учением о смысле как идеальном виде, заключенном в интенциональную оболочку психического переживания. Тем не менее, как эпистемологическая модель понимания здесь функционально-эквивалентно учению о герменевтическом круге, удовлетворяя двум названным выше характеристикам понимания, определяемым эпистемологическими стандартами.

Следующие две функции понимания специфичны для канона эпистемологических стандартов XIX – начала XX века. Мы проиллюстрируем их работу на материале философии Дильтея и с учетом его специализации функций понимания. Для этого нам придется несколько более подробно остановиться на некоторых особенностях понимания, противопоставленного как особый эпистемологический подход естественнонаучному объяснению. Под естественнонаучным объяснением на рубеже XIX-XX вв. уже подразумевается примерно то же, что и мы в настоящее время называем объяснением (одна из самых известных современных обобщенных моделей структуры естественнонаучного объяснения принадлежит Гемпелю и Оппенгейму). Для подтверждения этого достаточно сослаться на уже процитированные слова Гуссерля (сходная модель объяснения сформулирована, впрочем, уже в «Системе логики» Дж. Ст. Милля). В интересующем нас аспекте эта модель предполагала наличие некоторого явления (факта), общезначимой теоретической конструкции (формулы, теоретической гипотезы) и набора переменных, которые при подстановке в формулу дают в результате именно тот факт, который мы хотим объяснить. Принципиальным здесь является статус общезначимой теории, которая, согласно реконструкции того же Дильтея, предложенной в работе «Идеи к описательной и расчленяющей психологии», в области естествознания является сугубо гипотетической и произвольно-конструктивной по своему характеру. С опорой на данный момент Дильтея (а затем и Гуссерль, который в значительной степени учел последовавшую отрицательную реакцию на проект Дильтея) выдвинул проект философской психологии, результаты познания в которой должны были бы иметь более высокий эпистемологический статус, чем результаты, получаемые при использовании естественнонаучных методик. Данный проект опирался на эпистемологический критерий *достоверности*. Иначе говоря, предполагалось, что в рамках предлагаемого варианта философской психологии возможно достижение строго достоверного знания, отличного по своему эпистемологическому статусу от гипотетического и произвольно-конструктивного знания, получаемого в процессе естественнонаучного познания. Методы последнего, будучи применены в области психического, сообщают – в соответствии с Дильтеевской иерархией наук – свой недостоверный характер и всему зданию наук о духе, ставя тем самым под угрозу их научных статус: «объяснительная психология, поскольку она может основываться лишь на гипотезах, неспособных возвыситься до степени убедительной и исключаящей все прочие гипотезы теории, необходимо

должна сообщить свой недостоверный характер опытным наукам о духе, пытающимся опереться на нее». ¹² Доступ же к достоверному знанию в сфере психического дает *понимание* психологической взаимосвязи, отношения в пределах которой тем самым не достраиваются гипотетическим образом, как в случае явлений «внешнего мира», но даны нам изнутри, самим фактом нашего переживания этой взаимосвязи. Иначе говоря, «природу мы объясняем, душевную жизнь мы понимаем». ¹³ Именно на этом различии и построен проект описательно-аналитической психологии Дильтея, противопоставленный им психологии объясняющей, пытающейся, на его взгляд, копировать эпистемологическую модель естествознания без учета специфики психической взаимосвязи как предмета познания.

Попутно заметим, что в случае данного критерия безусловной достоверности характера научного знания мы имеем дело с весьма любопытной конфигурацией, которая хорошо иллюстрирует динамику эпистемологических стандартов в целом. В настоящее же время практически общепризнанным является в известном смысле противоположный демаркационный критерий (я имею в виду критерий принципиальной фальсифицируемости научного знания). Критика проекта дескриптивной психологии Дильтея как раз и маркирует рубеж перехода именно к этому новому эпистемологическому стандарту. В рамках этого проекта была воспроизведена, по сути, классическая претензия философии на некоторый совершенный тип знания. Однако естественнонаучно ориентированные психологи в лице Германа Эббингауза весьма критично отреагировали на замысел такой привилегированной науки. В своей статье, последовавшей после появления работы Дильтея, Эббингауз прямо заявил: «Привилегии правильного угадывания не имеет никто». ¹⁴ Тем самым проект использования понимания в роли привилегированной эпистемологической процедуры был дискредитирован в научном сообществе. ¹⁵

Последовавшая за этим трансформация взглядов Дильтея позволяет нам, наконец, выявить и еще одну функцию понимания. В позднейших работах Дильтея, скомпонованных издателем его собрания сочинений

¹² Дильтей В. Описательная психология. М.: Русский книжник, 1924. С. 12.

¹³ Указ. соч. С. 8 (перевод уточнен).

¹⁴ Ebbinghaus H. Über erklärende und beschreibende Psychologie / Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Hrsg. von F. Rodi und H.-U. Lessing. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. S. 76.

¹⁵ В курсе своих лекций по феноменологической психологии Гуссерль говорит, что под впечатлением блестящей ответной критической статьи Эббингауза, он, к своему сожалению, даже не посчитал нужным прочитать «Идеи к описательной и анализирующей психологии» — эту «великую работу» Дильтея (HUA, Bd. IX, S. 34). Немного выше он замечает, что «поначалу успех был полностью на стороне экспериментальной психологии — также и в глазах философов, наблюдавших за этим со стороны» (S. 20).

Бернхардом Гротгейзенем в виде работы «Построение исторического мира в работах о духе», понимание рассматривается уже не как способ получения совершенно достоверного знания, но преобразуется в инструмент достижения *общезначимого* знания в гуманитарных науках.¹⁶

Если обратиться к контексту, определившему возможность реализации данной функции понимания, то вкратце можно заметить следующее. Проблема общезначимости является одной из самых сложных для всей немецкой философской психологии XIX века. В частности, последователи Гербарта именно в связи с этой проблемой критиковали романтическую психологию, важнейшим представителем которой считается Карл Густав Карус. Основным аргументом при этом является то, что всякое описание, в том числе генетически-морфологическое описание развития психики из «прафеномена», концепция которого и развивалась в рамках романтической психологии, является «голым эмпиризмом» (Мориц Дробиш), изложением частных опытных данных. Согласно гербартианцам, генетический и дескриптивный подход не позволяют формулировать общие и необходимые законы, которые только и делают психологию наукой. Поскольку же такие законы с успехом формулирует естествознание, то и психология, коль скоро она претендует на то, чтобы быть эмпирической наукой, должна брать за образец физику («психологи, поскольку они думают об объясняющей психологии, всегда имеют в виду в качестве образца физику»¹⁷). В данном случае мы также встречаемся с достаточно жесткой спецификацией эпистемологического стандарта, в соответствии с которой в соответствующих реконструкциях предполагалось, что познание в сфере гуманитарных наук должно было отвечать критерию общезначимости.¹⁸ Актуализация понимания в качестве эпистемологической модели философской психологии, открывает, таким образом, возможность для использования его для разрешения этой проблемы. Такая возможность, действительно, была реализована Дильтеем. Уже в программном тексте 1900 года «Возникновение герменевтики» Дильтей указывает на то, что анализ внутреннего опыта должен быть дополнен анализом «разумения» объективированных форм языковых выражений, важнейшими

¹⁶ Ср.: «...в каждой науке как таковой содержится требование общезначимости. Если должны существовать науки о духе как науки в строгом понимании, то они должны постоянно и критически полагать себе эту цель» (*Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе. Собр. соч. в 6 т. Т. 3. — М.: Три квадрата, 2004. С. 183).

¹⁷ *Drobisch M. W.* Empirische Psychologie. 2. Aufl. Hamburg und Leipzig, 1898. S. 24. Первое издание «Эмпирической психологии» вышло в 1842 году.

¹⁸ Мы не можем здесь останавливаться на чрезвычайно интересных особенностях гербартианской психологии. Однако в связи с описанной выше динамикой взаимоотношений психологии и философии в XIX столетии в случае гербартианской психологии принципиально важно учитывать то, что она возникла *до* формирования психологии как самостоятельной экспериментальной дисциплины.

из которых являются письменные источники. Тот и другой вид анализа как раз и «дают в своей совокупности подтверждение того, что в науках о духе возможно *общеэзначимое* познание». ¹⁹ Однако только в «Построении исторического мира в науках о духе» эта тема получает свое полное развитие. Процедура понимания, основанная на человеческой «общности», позволяет, согласно Дильтею, выйти за пределы единичного характера переживания, составляющего основной модус человеческого существования, и придать всеобщий характер познанию в науках о духе: «Хотя в переживаниях мы таким вот образом и испытываем на опыте жизненную действительность в многообразии ее сопряжений, на первый взгляд все же может показаться, что в переживании мы можем знать всегда только единичное — то, что является лишь нашей собственной жизнью. Оно остается знанием о единственном в своем роде, и никакое логическое средство не может помочь нам выйти за пределы этого ограничения, предписанного характером опыта переживания. Только понимание снимает ограничение индивидуальным переживанием, так же как, с другой стороны, оно придает личным переживаниям характер жизненного опыта. Когда оно распространяется на все большее число людей, духовные творения и сообщества, горизонт единичной жизни расширяется, и в науках о духе открывается путь, ведущий через общее к всеобщему». ²⁰ Несмотря на то, что данное решение проблемы общеэзначимости ограничено антропологическими рамками, оно достаточно для решения этой эпистемологической проблемы в гуманитарных науках.

В заключение нашего обзора функций понимания в философии можно отметить, что ряд перечисленных функций сохраняют актуальность до настоящего времени, тогда как другие относятся к специфическому проблемному и социальному контексту рассмотренных периодов. Описанные случаи использования модели понимания для удовлетворения как уже отошедших в прошлое эпистемологических стандартов XIX — начала XX вв., так и попытка использовать эту модель в рамках малоудачных философских проектов (например, в качестве метода получения привилегированно-достоверного знания в философской психологии), могут, с моей точки зрения, объяснить нам определенного рода дистанцию по отношению к самому этому концепту, обозначившуюся в философской герменевтике XX века. В «Истине и методе» Гадамера мы можем встретить даже не критические замечания, а прямо-таки осуждающее отношение к самой процедуре понимания («понимание», кстати, не входит в перечень «ведущих гуманистических понятий», открывающий работу), которая на полстолетия раньше еще представляет

¹⁹ Дильтей В. Возникновение герменевтики // Дильтей В. Герменевтика и теория литературы. Собрание сочинений. Том IV. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 240.

²⁰ Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. С. 187.

собой заманчивую и весьма перспективную эпистемологическую процедуру. Подчеркивая практический аспект нашего понимающего отношения к «другому», Гадамер тем самым ставит под вопрос эпистемологические выгоды использования этого понятия. Приведу весьма характерное его высказывание на этот счет: «Понимая другого, притязая на то, что мы его знаем, мы лишаем всякой легитимации его собственные притязания».²¹ Стремясь вернуть пониманию «гуманистический» смысл, Гадамер весьма определенно дистанцируется от методологической инструментализации и соответствующих специфицированных функций понимания: «Герменевтическое сознание обретает завершенность не в методологической самоуверенности, но в готовности к опыту, сходной с той, которая отличает опытного человека от человека догматически-предвзятого».²² — Однако, напомним, такого рода позиция становится возможной в контексте, существенным образом отличающимся от той эпистемологической ситуации, в которой первоначально были актуализированы описанные выше функции понимания в философии и определяющие факторы которой мы попытались реконструировать выше.

²¹ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 423.

²² Указ. соч. С. 426.