

Х.-Г. ГАДАМЕР

### ПОНЯТИЕ ОПЫТА И СУЩНОСТЬ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ОПЫТА

Понятие опыта относится, на мой взгляд,— как бы парадоксально это ни звучало — к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем. Поскольку в индивидуальной логике оно играет для наук о природе ведущую роль, оно было подвергнуто теоретико-познавательной схематизации, которая, как мне кажется, обедняет его изначальное содержание. Напомню о том, что уже Дильтей упрекал английский эмпиризм в недостатке исторического образования. Нам — а ведь мы сами упрекали Дильтея в неосознанном колебании между мотивами "философии жизни" и научно-теоретическими мотивами — подобная критика кажется половинчатой. Действительный недостаток предшествующей теории опыта — и к Дильтею это тоже относится,— состоит в том, что она целиком ориентирована на науку и потому упускает из виду внутреннюю историчность опыта. Цель науки заключается как раз в такой объективации опыта, чтобы в нем не оставалось никаких исторических моментов. Научный эксперимент добывается этого при помощи своей методологии. Нечто подобное, однако, осуществляет и историко-критический метод в науках о духе. И там и здесь объективность должна быть гарантирована за счет того, что опыт, лежащий в основе познания, делается воспроизводимым для всех и каждого. Подобно тому как в науках о природе эксперименты должны допускать возможность повторной проверки, точно так же и в науках о духе все действия должны быть контролируемы. И постольку в науке не может быть места для исторического опыта. При этом современная наука лишь развивает на свой методологический лад то, стремление к чему заложено уже во всяком опыте. Ведь всякий опыт значим лишь постольку, поскольку он подтверждается; в этом смысле его достоинство покоится на его принципиальной повторимости. Это значит, однако, что опыт по самому своему существу снимает в себе и тем самым как бы стирает свою историю. Это относится уже к опыту повседневной жизни, но прежде всего к научной постановке опыта. И поэтому то, что теория опыта телеологически ориентирована на получение истины, которое происходит в этом опыте, является не какой-то случайной односторонностью современной теории науки, но фактически обоснованно.

В новейшую эпоху Эдмунд Гуссерль прежде всего сосредоточил свое внимание на этом вопросе. Все в новых и новых исследованиях он стремится показать односторонность присущей наукам идеализации опыта \*. (\* См., например, его работы: "Опыт и суждения" и "Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология" {Husserl E. Erfahrung und Urteil. 1954. S. 42; Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie [1954]. S. 48 ff., 130 ff.}). С этой целью Гуссерль дает генеалогию опыта, который, как опыт жизненного мира, предшествует осуществляемой науками идеализации. И тем не менее он сам, на мой взгляд, все еще страдает критикуемой им односторонностью. Делая восприятие в качестве внешнего восприятия, направленного на простую телесность, фундаментом всего дальнейшего опыта, он все еще проецирует идеализированный мир точного научного опыта на изначальный опыт мира. Попытка Гуссерля чувственно-генетически возвратиться к источнику опыта и преодолеть идеализацию, осуществляемую науками, сталкивается, очевидным образом, с той трудностью, что чистая трансцендентальная субъективность "эго" в действительности не дана нам как таковая, но всегда дана в идеализации, осуществляемой языком,— идеализации, которая с самого начала присутствует во всяком получении опыта и в которой сказывается принадлежность единичного "Я" к языковой общности.

В самом деле, обращаясь к истокам современной теории науки и современной логики, мы сталкиваемся с проблемой, в какой мере вообще возможно чистое пользование нашим разумом, дабы продвигаться вперед, руководствуясь методологическими принципами, и возвыситься над всеми предрассудками и предвзятыми мнениями, в первую очередь "вербалистскими". В этой области особенная заслуга Бэкона состоит в том, что он не удовлетворился имманентной логической задачей: построить теорию опыта как теорию правильной индукции, но подверг рассмотрению всю моральную сложность и антропологическую сомнительность подобного опыта. Его метод индукции стремится подняться над той беспорядочностью и случайностью, с которой осуществляется повседневный опыт, в особенности же над его диалектическим использованием. В этой связи он переворачивает старую, основанную на *enumeratio simplex* (простое перечисление) теорию индукции, которой придерживалась еще гуманистическая схоластика, что возвещает уже новую эпоху, эпоху методического исследования. Понятие индукции основывается на том, что обобщение происходит на основе случайных наблюдений и может претендовать на истинность до тех пор, пока ему не встретился противоположный пример. Бэкон, как известно, противопоставляет предвосхищению (*anticipatio*), этому успешному обобщению повседневного опыта, искусное толкование истинного бытия природы (*interpretatio naturae*). Оно признано путем методически организованных экспериментов сделать возможным постепенное восхождение к истинным, неколебимым всеобщностям, к простейшим

формам природы. Этот истинный метод характеризуется тем, что дух здесь не предоставлен самому себе. Ему не позволено воспарять куда ему вздумается. Требование, напротив, состоит в том, чтобы постепенно (*gradatim*) подниматься от особенного ко всеобщему с целью приобрести упорядоченный, избегающий всякой поспешности опыт.

Разрабатываемый им метод Бэкон сам называет "не испытанным". Но следует принять во внимание, что опыт, эксперимент у Бэкона не всегда означает технические мероприятия естествоиспытателя, который изолирует, искусственно воспроизводит и делает измеримыми природные процессы. Скорее опыт есть также и прежде всего искусное руководство духом, которому мы не позволяем предаться поспешным обобщениям и который учится сознательно варьировать свои наблюдения над природой, сознательно сталкивать между собой отдаленнейшие, по видимости" дальше всего отстоящие друг от друга случаи, и таким образом постепенно и непрерывно, путем исключения восходить к аксиомам \*.

(\* См.: Бэкон Ф. Соч. В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 14—16, 60—61. Ред. 572).

В целом приходится согласиться с традиционной критикой Бэкона и признать, что его методологические рекомендации неудовлетворительны. Они носят слишком неопределенный и общий характер и, особенно в применении к исследованию природы — сегодня это очевидно, — оказываются малопродуктивными. Нет сомнений, этот противник пустых диалектических ухищрений сам еще крепко связан с той метафизической традицией и ее диалектическими формами аргументации, против которых он выступает. Его цель — покорить природу, подчиняясь ей, его новый подход к природе, нападение и принуждение ее — все то, что сделало из него предшественника современной науки, — есть, однако, лишь программная сторона его труда, для выполнения которой он сам не сделал почти ничего существенного. Его подлинное свершение скорее в том, что он исследовал предрассудки, владеющие человеческим духом и уводящие его от истинного познания вещей, и осуществил тем самым методическое самоочищение духа, которое является скорее некоей *disciplina*, об "идолах", чем методикой. Смысл знаменитого учения Бэкона о предрассудках в том, чтобы сделать вообще возможным методическое применение разума \*.

(\* См.: Бэкон Ф. Соч. В 2 т, Т. 2. С. 24 и ел.).

Именно в этом отношении он нас и интересует, поскольку здесь, хотя и в критическом освещении и с целью устранения, находят выражение такие моменты в жизни опыта, которые теологически не связаны с целями науки. Так происходит, например, когда Бэкон, говоря об *idola tribus* (идолы рода), упоминает о тенденции человеческого духа сохранять в памяти лишь позитивное и забывать *instantiae negativae* (свидетельства противного). Вера в оракулы, к примеру, основана на этой забывчивости человека, которая удерживает в памяти сбывшиеся предсказания и упускает из виду несбывшиеся. Точно так же отношение человеческого духа к конвенциям языка есть, по мнению Бэкона, одна из форм того, как пустые конвенциональные формы сбивают с толку познание. Она относится к *idola fori* (идолам рынка).

Однако уже эти два примера показывают, что телеологический аспект, в свете которого рассматривает проблему Бэкон, — это не единственно возможный аспект. Предстоит еще выяснить, действительно ли преобладание в воспоминании позитивных моментов, тенденцию жизни забывать негативное следует рассматривать во всех отношениях критически. Со времен эсхилиовского Прометея надежда является столь существенной характеристикой человеческого опыта, что перед лицом ее антропологического значения принципа, согласно которому важен лишь телеологический масштаб познания, выглядит односторонним. Нам предстоит увидеть, что нечто подобное можно сказать и о значении языка, который изначально направляет всякое познание. Очевидно, конечно, что вербалистские лжепроблемы проистекают из господства языковых конвенций, но столь же очевидно и то, что язык есть вместе с тем позитивное условие самого опыта и направляет этот опыт. Впрочем, также и Гуссерль, подобно Бэкону, сосредоточивается в большей степени на негативных, нежели на позитивных, моментах языковой сферы выражения.

Поэтому мы не можем при анализе понятий опыта руководствоваться этими образцами, поскольку не можем ограничиться тем теологическим аспектом, в котором эта проблема преимущественно рассматривалась до сих пор. Это не значит, что данный аспект не раскрывает некий истинный момент в структуре опыта. Тот факт, что опыт значим до тех пор, пока его не опровергнет новый опыт (*ubi non reperitur instantia contradictoria*), характеризует, очевидным образом, всеобщую сущность опыта, идет ли речь о научной постановке опыта в современном смысле или об опыте повседневной жизни в том виде, в каком он всегда осуществлялся. Эта характеристика полностью соответствует также и анализу понятия индукции, предпринятому Аристотелем в его "Второй аналитике" \*.

(\* См.: Аристотель. Соч. В 4 т. М., 1978. Т. 2).

Аристотель показывает там (и сходным образом в первой главе "Метафизики"), как из многих отдельных восприятий путем запоминания многих отдельных моментов складывается в итоге опыт, единство опыта. Что же это за единство? Очевидно, единство некоего всеобщего. Однако всеобщность опыта еще не есть всеобщность науки. Скорее она занимает у Аристотеля на редкость неопределенное промежуточное положение между многочисленными отдельными восприятиями и подлинной всеобщностью понятия. Всеобщность понятия служит исходным

пунктом для науки и техники. Но что такое всеобщность опыта и как переходит она в новую всеобщность логоса? Если опыт показывает нам, что определенное лекарство обладает определенным действием, то это значит, что из большого числа наблюдений было выделено нечто общее им всем, и ясно также, что лишь подобное, многократно проверенное наблюдение делает возможным собственно медицинский вопрос, вопрос науки, а именно вопрос о логосе. Наука знает, почему, на основании чего данное средство обладает целительным действием. Опыт не есть сама наука, но необходимая предпосылка этой последней. Он должен быть проверен, то есть отдельные наблюдения должны регулярно показывать одно и то же. Лишь когда уже достигнута та всеобщность, о которой идет речь в опыте, становится возможен вопрос об основах и вступает в дело та постановка вопроса, которая и ведет к науке. И мы вновь спрашиваем: что же это за всеобщность? Она относится, очевидно, к чему-то неразличенному, общему многим отдельным наблюдениям. На запоминании этих последних основывается возможность определенного предвидения.

Отношение между получением опыта, запоминанием и проистекающим отсюда единством опыта сохраняет при этом удивительную неясность. Очевидно, что Аристотель опирается здесь на такую связь идей, которая в его время обладала уже определенным классическим чеканом. Первые свидетельства о ней мы находим у Анаксагора, учившего, как сообщает Плутарх, что отличие человека от животного состоит в "эмпейрия", "мнемэ", "софия" и "технэ". Нечто подобное мы обнаруживаем и в Эсхиловом "Прометее", где подчеркивается роль "мнемэ" \*\* (\*\* См. Эсхил. Прометей, 461. Ред.) и если у Платона в Протагоровом мифе мы и не находим соответствующего подчеркивания "мнемэ", то Платон тем не менее, как и Аристотель, показывает, что речь здесь идет об уже сложившейся теории \*\*\*. (\*\* См.: Платон. Соч. Т. 2. С. 65 и ел.) Сохранение важных восприятий (mont \*\*\*\*(\*\*\*\* — пребывание, исхождение)) и есть, очевидно, тот связующий мотив, благодаря которому из единичного опыта возникает знание о всеобщем. Все животные, обладающие такого рода "мнемэ", то есть чувством прошедшего, чувством времени, сближаются в этом отношении с человеком. Потребовалось бы отдельное исследование, чтобы выяснить, до какой степени в этой ранней теории опыта, следы которой мы показали, уже присутствовала связь между запоминанием ("мнемэ") и языком. Само собой разумеется, что запоминание имен и обучение языку сопровождается это приобретение всеобщих понятий, и уже Фемистий без колебаний рассматривает аристотелевский анализ индукции на примере обучения языку и образования слов. Во всяком случае, следует твердо помнить, что всеобщность опыта, о которой говорит Аристотель, не есть всеобщность понятия и науки. (Круг проблем, на который переносит нас эта теория, был, скорее, всего, кругом проблем, связанным с софистической идеей образования, поскольку связь между отличием человека, о котором идет здесь речь, и всеобщим порядком природы чувствуется во всех наших примерах. Однако именно этот мотив, мотив противопоставления человека и животного, и был естественным исходным пунктом для софистического идеала образованности.) Опыт всегда актуализируется лишь в отдельных наблюдениях. Его нельзя узнать в заранее данной всеобщности. В этом коренится принципиальная открытость опыта для нового опыта — и не только в том всеобщем смысле, что ошибки получают исправление, но опыт по самому своему существу стремится к тому, чтобы быть подтвержденным, и потому неизбежно становится другим, если подтверждение отсутствует (ubi reperitur instantia contradictoria).

Чтобы показать логику этих процессов, Аристотель прибегает к очень точному сравнению. Многочисленные наблюдения, которые мы делаем, он сравнивает с бегущим войском. Они тоже бегут, они не стоят на месте. Но если в этом всеобщем бегстве хоть одно наблюдение подтверждается в многократно повторяющемся опыте, тогда оно останавливается. В этом месте образуется как бы первая точка покоя среди всеобщего движения. Если же к ней присоединяются другие, то в конце концов останавливается все войско и вновь начинает повиноваться общей команде. Единое господство над целым символизирует здесь науку. Сравнение должно показать, как вообще мы можем прийти до науки, то есть до всеобщей истины, которая не может зависеть от случайности наших наблюдений, но должна обладать действительно всеобщей значимостью. Как же из случайности наблюдений может получиться нечто подобное?

Это сравнение важно для нас потому, что иллюстрирует решающий момент в существе опыта. Как и все сравнения, оно "хромает", однако "хромота" сравнения не есть недостаток, но обратная сторона той процедуры абстрагирования, которую оно совершает. Аристотелево сравнение с бегущим войском "хромает" постольку, поскольку оно исходит из ложной предпосылки, а именно из того, что до этого бегства существовала некая устойчивость. Это, естественно, неприложимо к тому, что здесь должно быть проиллюстрировано, — к возникновению знания. Однако именно благодаря этому недостатку становится понятным, что, собственно, иллюстрируется этим сравнением: возникновение опыта как такой процесс, над которым никто не властен, который не определяется также и удельным весом одного или многих наблюдений как таковых, но в котором все таинственным образом упорядочивается само собой. Сравнение показывает своеобразную открытость, в которой стяжается опыт — здесь или там, внезапно, непредсказуемо и все-таки не на пустом месте — и с этих пор получает значимость

вплоть до нового опыта, то есть определяя не только то или это, но вообще все сходное с данным. Это и есть та всеобщность опыта, благодаря которой, по Аристотелю, возникает истинная всеобщность понятия и тем самым возможность науки. Сравнение показывает, следовательно, каким образом лишенная руководящих принципов всеобщность опыта (его нанизывание) все же приводит в итоге к единству (arche (arche— "приказ" и "принцип"). Однако мыслить сущность опыта, как это и делает Аристотель, исключительно в перспективе науки — значит упрощать процесс его осуществления. Сравнение Аристотеля, хотя оно и точно описывает этот процесс, описывает его, однако, исходя из упрощающих предпосылок, которые в таком виде не могут быть сохранены. Как будто типическое дается в опыте само собою, без всяких противоречий! Аристотель все время предполагает заранее данным то общее, которое обретает устойчивость в мимолетности отдельных наблюдений и преобразует себя во всеобщее; всеобщность понятия является для него онтологически первым. Что интересует Аристотеля в опыте, так это исключительно его роль в образовании понятий.

Рассматривать опыт таким образом, то есть с точки зрения его результата,— значит перескакивать через собственно процесс опыта. Этот процесс и есть процесс существенно негативный. Он не может быть описан просто как непрерывное вырабатывание типических всеобщностей. Этот процесс происходит скорее таким образом, что сам опыт постоянно опровергает ложные обобщения, и то, что считалось типическим, как бы детипизируется. Это сказывается уже в языке, поскольку мы говорим об опыте в двух смыслах. Мы говорим, во-первых, о таком опыте, который соответствует нашим ожиданиям и подтверждает их; во-вторых же, мы пользуемся выражением "убедиться в чем-либо на собственном опыте". Этот "собственный опыт" всегда негативен. Если мы убеждаемся в чем-либо на собственном опыте, то это значит, что ранее мы видели это "что-либо" в ложном свете, теперь же лучше знаем, как обстоят дела. Негативность опыта имеет, следовательно, своеобразный продуктивный смысл. Мы не просто преодолеваем заблуждение и направляем наше знание, но речь идет о приобретении нового знания, которое может иметь далеко идущие последствия. Поэтому то, в чем мы убеждаемся на собственном опыте, не есть какой-то произвольно выбранный предмет,— предмет этот должен быть таков, что благодаря ему мы получаем лучшее знание не только о нем самом, но также и о том, что мы ранее полагали известным, следовательно, о чем-то всеобщем. Этот тип опыта мы называем диалектическим.

В том, что касается диалектического момента в опыте, важнейшим источником является для нас уже не Аристотель, но Гегель. Момент историчности получает у него свои права. Он мыслит опыт как завершающий себя скептицизм. Мы уже видели, что опыт, который мы приобретаем, убедившись в чем-либо "на собственном опыте", меняет все наше знание. Строго говоря, нельзя два раза убедиться в одном и том же "на собственном опыте". Хотя опыт и подтверждает все время сам себя и кажется, что мы получаем его лишь благодаря повторению, однако в качестве повторенного и подтвержденного опыта он не может заставить нас вновь убедиться в том же самом "на собственном опыте". Если мы на собственном опыте убедились в чем-либо, то это значит, что мы уже обладаем этим опытом. Теперь мы уже способны предвидеть то, что раньше было неожиданностью. То же самое не может стать для нас еще раз новым опытом. Лишь нечто новое и столь же неожиданное может сообщить обладающему опытом новый опыт. Таким образом, испытующее сознание совершило поворот, а именно обратилось к себе самому. Испытующий осознал свой опыт, — он стал опытным, то есть обрел новый горизонт, в границах которого нечто может сделаться для него опытом.

Вот тот пункт, где для нас так важен Гегель. В "Феноменологии духа" Гегель показал, как сознание, стремящееся к собственной достоверности, совершает свои опыты. Для сознания его предмет есть "в-себе", однако то, что есть "в-себе", может быть сознано лишь в том виде, в каком оно являет себя испытующему сознанию. Так испытующее сознание приобретает опыт того, что "в-себе" предмета есть некое "в-себе для-нас".

Гегель анализирует здесь понятие опыта, и его анализ, одновременно притягивая и отталкивая, привлеч к себе особое внимание Хайдеггера. Гегель пишет: "Это диалектическое движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет, есть, собственно говоря, то, что называется опытом" \*. (\* Гегель. Соч. М., 1959. Т. 4: Феноменология духа (Введение). С. 48). Напомним о том, что было сказано выше, и спросим себя, что же, собственно, имеет в виду Гегель, который, очевидно, говорит здесь нечто о всеобщей сущности опыта. Хайдеггер справедливо, на мой взгляд, указывал, что Гегель здесь не опыт интерпретирует диалектически, а, напротив, мыслит диалектическое из сущности опыта.

Структура опыта по Гегелю, состоит в повороте сознания, опыт тем самым есть диалектическое движение. Гегель, правда, представляет дело так, будто то, что мы обычно понимаем под словом "опыт", есть нечто иное, поскольку "кажется, что мы испытываем неистинность нашего первого понятия на каком-либо другом предмете" (а не так, что меняется сам предмет). Однако это лишь по видимости нечто иное. В действительности философское сознание раскрывает то, что, собственно, и делает испытующее сознание, переходя от одного к другому: оно поворачивает. Гегель утверждает, следовательно, что истинное существо самого опыта

заключается в том, что он совершает подобный поворот.

На самом деле, как мы видели, опыт всегда есть прежде всего опыт недействительности: дело обстоит не так, как мы полагали. Если мы "обретаем опыт в другом предмете", то меняется все: и наше знание, и его предмет. Мы знаем теперь иное и знаем лучше, то есть: сам предмет "не выдержал испытания". Новый предмет содержит в себе истину о старом.

То, что Гегель описывает здесь в качестве опыта, есть опыт, который сознание несет о себе самом. "Принцип опыта содержит в себе то бесконечно важное положение, что для принятия и признания какого-либо содержания требуется, чтобы человек сам участвовал в этом, или, говоря более определенно, требуется, чтобы он находил такое содержание согласующимся и соединенным с его собственной уверенностью в себе", — пишет Гегель в "Энциклопедии" \*. (\* См.: Гегель. Энциклопедия философских наук. Л<sup>н</sup>., 1974. Т I: Наука логики. §7).

Понятие опыта как раз и означает, что впервые возникает подобная согласованность с самим собою. Сознание совершает поворот, познавая в другом, чуждом, себя самое. Идет ли осуществление опыта по пути развертывания себя в многообразии содержаний или по пути возникновения все новых образов духа, необходимость каковых познается философской наукой, — во всяком случае, речь идет о повороте сознания. Гегелевское диалектическое описание опыта раскрывает в нем нечто существенное.

По Гегелю, впрочем, необходимо, чтобы путь опыта, совершаемого сознанием, привел к такому знанию-себя (Sichwissen), которое уже вообще не имеет вне себя ничего другого, чуждого. Завершением опыта является для него "наука", уверенность в себе, в знании. Масштаб, с которым он подходит к опыту, есть, следовательно, масштаб знания-себя. Поэтому диалектика опыта должна завершиться преодолением всякого опыта, достигаемым в абсолютном знании, то есть в совершенной идентичности сознания и предмета. Это позволяет нам понять, почему гегелевский подход к истории, которую он рассматривает включенной в абсолютное самосознание философии, не удовлетворяет герменевтическому сознанию. Сущность опыта с самого начала мыслится здесь с точки зрения того, в чем он будет превзойден. Ведь сам опыт не может быть наукой. Существует неснимаемое противоречие между опытом и знанием, а также теми наставлениями, которые дает всеобщее, теоретическое или техническое знание. Истина опыта всегда содержит в себе связь с новым опытом. Поэтому тот, кого мы называем опытным, не только благодаря опыту сделался таковым, но также и открыт для нового опыта. Совершенством его опыта, совершенное бытие того, кого мы называем опытным, состоит не в том, что он уже все познал и всегда "знает лучше". Скорее напротив, опытный человек предстает перед нами как принципиально адогматический человек, который именно потому, что он столь многое испытал и на опыте столь многому научился, обладает особенной способностью приобретать новый опыт и учиться на этом опыте. Диалектика опыта получает свое подлинное завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, которая возникает благодаря самому опыту.

Тем самым, однако, понятие опыта, о котором идет речь, обогащается качественно новым моментом. Это понятие означает не только опыт как наставление (Belehrung) относительно того или иного предмета, которое мы получаем благодаря опыту. Оно означает опыт в целом. Это тот опыт, который сам должен быть постоянно приобретаем и от которого никто не может быть избавлен. Опыт означает здесь нечто такое, что относится к исторической сущности человека. И хотя частной целью воспитания, например родительской заботы о детях, может быть стремление избавить кого-либо от определенного опыта, опыт в целом не есть нечто такое, от чего кто-либо может быть избавлен. Опыт в этом смысле неизбежно предполагает скорее многочисленные разочарования и обманутые ожидания и достигается лишь таким путем. Если мы утверждаем, что опыт есть прежде всего болезненный и неприятный опыт, то это не свидетельствует о каком-то особенном пессимизме, но может быть усмотрено непосредственно из его сущности. Уже Бэкон понимал, что мы приходим к новому опыту лишь благодаря опровержению старого, его негативному результату. Всякий опыт, достойный этого имени, идет вразрез с нашими ожиданиями. Таким образом, историческое бытие человека включает в себя в качестве одного из своих существенных моментов принципиальную негативность, проявляющуюся в той существенной связи, которая имеет место между опытом и рассудительностью (die Einsicht). Рассудительность есть нечто большее, чем понимание той или иной ситуации. Она всегда включает в себя возврат к чему-то, в чем мы ранее заблуждались. Рассудительность включает в себя момент самопознания и представляет собой необходимый компонент того, что мы назвали опытом в собственном смысле слова. Рассудительность также есть нечто такое, к чему мы приходим. Быть рассудительным, быть благоразумным — это также одно из определений самого человеческого бытия.

Если мы хотим сослаться на чье-либо свидетельство также и в связи с этим третьим моментом сущности опыта, то лучше всего сослаться на Эсхила. Он нашел или, вернее, раскрыл в ее метафизическом значении формулу, дающую выражение внутренней историчности опыта: учиться благодаря страданию (pathe matlios \* - наука (некий опыт), которой дается через страдание). Эта формула означает не только, что мы умнеем благодаря несчастьям и добиваемся лучшего познания вещей лишь на путях заблуждений и разочарований. Понятая

таким образом, эта формула, должно быть, столь же стара, как сам человеческий опыт. Однако Эсхил имеет в виду нечто большее. Он говорит о том, почему это так. То, чему человек должен научиться благодаря страданию, не есть та или иная вещь — он должен осознать пределы человеческого бытия, осознать неснимаемость тех границ, которые отделяют его от божественного. В конечном счете это есть религиозное познание — то самое, за которым последовало рождение греческой трагедии.

Опыт, таким образом, есть опыт человеческой конечности. Опытен в собственном смысле слова тот, кто помнит об этой конечности, тот, кто знает, что время и будущее ему не подвластны. Опытный человек знает границы всякого предвидения и ненадежность всех наших планов. Опыт достигает в нем своей высшей истины, высшей ценности. Если каждая фаза всего процесса получения опыта характеризовалась тем, что обретающий опыт обретал также и новую открытость для нового опыта, то в первую очередь это относится к идее совершенного опыта. Опыт не приходит здесь к концу и не переходит в более высокую форму знания (Гегель), но именно здесь опыт впервые полностью и подлинно наличествует. Всякий догматизм, вытекающий из человеческой одержимости желаниями и устремленностью к их осуществлению, наталкивается здесь на свою окончательную границу. Опыт учит признанию действительного. Познание того, что есть на самом деле, — таков, следовательно, подлинный результат всякого опыта, как и всякого стремления к знанию вообще. Однако то, что есть, — это в данном случае не то или это, но то, "что уже не подлежит отмене" (Ранке).

Подлинный опыт есть тот, в котором человек осознает свою конечность. Могущество и самоуверенность его планирующего рассудка находят здесь свою границу. Убежденность в том, что все можно переделать, что для всего есть время и что все так или иначе повторяется, оказывается простой видимостью. Скорее наоборот, живущий и действующий в истории человек постоянно убеждается на собственном опыте, что ничего не повторяется. Признание того, что есть, означает здесь не познание того, что есть вот сейчас (einmal da ist), но осознание тех границ, внутри которых будущее еще открыто для ожидания и планирования, — или в еще более общей форме: осознание того, что все ожидания и планы конечных существ сами конечны и ограничены. Подлинный опыт есть, таким образом, опыт собственной историчности. Тем самым обсуждение понятия опыта приходит к результату, весьма плодотворному для нашего вопроса о сущности действенно-исторического сознания. В нем, как в подлинной форме опыта, должна отражаться всеобщая структура опыта...

## ЯЗЫК КАК ГОРИЗОНТ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ

...Современная наука с ее методами математического измерения должна была, как показывает пример Бэкона, отвоевывать пространство для своих собственных конструктивных планов как раз у порождаемых языком предубеждений и наивной телеологии языка.

С другой стороны, есть позитивная существенная связь между фактичностью языка и способностью человека к науке. Это особенно ясно видно на примере античной науки, чье происхождение из языкового опыта мира составляет ее специфическое отличие<sup>1</sup> и ее "специфическую слабость. Чтобы преодолеть ее слабость, ее наивный антропоцентризм, современной науке пришлось пожертвовать и ее отличием, ее включенностью в естественное человеческое отношение к миру. Это может быть очень хорошо проиллюстрировано понятием теории. То, что в современной науке называется теорией, не имеет, как кажется, уже почти ничего общего с той созерцательно-познавательной позицией, с которой греки воспринимали мировой порядок. Современная теория есть конструктивное средство, позволяющее нам обобщать опыт и создающее возможность овладения этим опытом. Как говорит сам язык, мы "строим" теории. Этим уже подразумевается, что одна теория отменяет другую и что каждая изначально претендует лишь на относительную значимость, именно: до тех пор, пока не будет найдено нечто лучшее. Античная "теория" не была в этом смысле средством; она сама была целью, высшей ступенью человеческого бытия.

Тем не менее, существует тесная взаимосвязь между античной и современной наукой. И там и здесь теоретическая установка означает преодоление практически-прагматического интереса, рассматривающего все происходящее в свете собственных намерений и целей. Аристотель сообщает нам, что теоретическая жизненная позиция могла возникнуть лишь там, где уже имелось все необходимое для удовлетворения простых жизненных потребностей. Также и современная теоретическая наука обращается со своими вопросами к природе отнюдь не ради каких-то определенных практических целей. Хотя и верно, что уже способ постановки ее вопросов, ее исследований направлен на покорение сущего и постольку сам по себе должен быть назван практическим, — однако для создания отдельного ученого практического применения его познаний вторично в том смысле, что хотя оно и вытекает из этих познаний, однако лишь задним числом, так что тот, кто познает что-либо, не обязан знать, к чему может быть применено познанное им. Несмотря на это и при всех соответствиях, различие сказывается уже в значении слов "теория", "теоретическое". В современном словоупотреблении "теоретическое" оказывается почти привативным понятием. Нечто является лишь

теоретическим, если оно не обладает обязательностью цели, определяющей наши действия. И наоборот, сами разрабатываемые здесь теории определяются конструктивной идеей, то есть само теоретическое познание рассматривается с точки зрения сознательного овладения сущим: не как цель, но как средство. "Теория" в античном смысле есть нечто совершенно иное. Здесь не просто созерцается существующий порядок как таковой, но "теория" означает, сверх того, участие созерцателя в самом целостном порядке бытия.

Подлинным основанием этого различия между греческой "теорией" и современной наукой является, на мой взгляд, различное отношение к языковому опыту мира. Греческое знание, как мы подчеркивали выше, было до такой степени укоренено в этом опыте, до такой степени подтверждено языковым соблазном, что его борьба с (властью слов) так и не привела к созданию идеала чистого языка знаков, полностью преодолевающего власть слов, как это произошло в случае современной науки с ее направленностью на овладение сущим. Как буквенная символика, используемая Аристотелем в логике, так и пропорционально-относительный способ описания двигательных процессов, к которому он прибегает в физике, есть, очевидным образом, нечто совсем иное, чем то применение, которое получила математика в XVII столетии. Обращаясь к истокам науки у греков, это ни в коем случае нельзя упускать из виду. Прошли наконец те времена, когда можно было использовать современные научные методы как единый масштаб, позволяющий интерпретировать Платона с точки зрения Канта, идею с точки зрения закона природы (неокантианство) или рассматривать учение Демокрита как первую, хотя и неудавшуюся, попытку истинного "механического" познания природы. Уже принципиальное преодоление точки зрения рассудка у Гегеля с помощью идеи жизни показывает границы такого подхода. Хайдеггер же, как мне кажется, нашел в "Бытии и времени" такую точку зрения, которая позволяет мыслить как различие между греческой и современной наукой, так и то, что их связывает. Выдвинув понятие наличности (Vorhandenheit) как некоего недостаточного модуса бытия, познав в нем истинную подоплеку классической метафизики и ее завершения в идее субъективности Нового времени, он открыл действительную онтологическую связь между греческой "теорией" и современной наукой. В перспективе его временной интерпретации бытия классическая метафизика в целом оказывается онтологией наличного, а современная наука, сама о том не подозревая, — ее наследницей. Разумеется, в самой греческой "теории" присутствовали еще и другие моменты. "Теория" постигает не столько наличное, сколько само дело, еще обладавшее достоинством "вещи". Что опыт вещи имеет так же мало общего с простым установлением чистого наличествования, как и с опытом так называемых эмпирических наук, подчеркивал позднее и сам Хайдеггер. Достоинство вещи, как и фактичность языка, должно быть, таким образом, освобождено от предубеждения против онтологии наличного, а следовательно, и от понятия объективности.

Мы исходим из того, что в языковом оформлении человеческого опыта мира происходит не измерение или учет наличествующего, но обретает голос само сущее в том виде, в каком оно в качестве сущего и значимого являет себя человеку. Именно в этом — а не в методологическом идеале рациональной конструкции, господствующем в современной математической науке, — узнает себя осуществляемое в науках о духе понимание. Если выше мы использовали для характеристики способа осуществления действительно-исторического сознания понятие его языковой природы, то причина этого в том, что языковой характер имеет человеческий опыт мира вообще. Сколь мало "мир" опредмечивается в этом опыте, столь же мало история воздействий является предметом герменевтического сознания.