

ИСТОКИ ПОЗНАНИЯ. ПАУЛЬ НАТОРП, НИКОЛАЙ ГАРТМАН И ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР О СМЫСЛЕ И ЗНАЧЕНИИ АНАМНЕЗИСА

(ПЛАТОН. МЕНОН, 81В – 84А)

(перевод с нем. *Л. Л. Букреевой*, сверено *О. В. Корольковой*)

Как известно, сократовский вопрос об обучении добродетели в рамках платоновского учения об анамнезисе сводится к проблеме, возможно ли вообще это обучение. Если добродетель – знание, то ей можно обучить. Но каким образом нужно обучать знаниям о добродетели и каким образом обучаться? Ведь платоновский Сократ не является учителем (в том смысле, в каком являются софисты), он не учит других, что добродетельно, а что нет, а только хочет им помочь самостоятельно постичь это. Как может Сократ чему-либо учить, если в своих беседах он довольствуется только тем, что оспаривает мнения и убеждения своих собеседников, то есть «разрушает» (отрицает в форме возражения и опровержения). Какая связь есть между сократовской майевтикой и знанием о добродетели, которое (согласно рассказанному Платоном мифу в «Меноне») скрыто в глубине нашей души? Каким же образом эта связь может быть прослежена?

Учение об анамнезисе в интерпретациях Пауля Наторпа, Николая Гартмана и Ганса-Георга Гадамера кажется мало ориентированным на этот круг вопросов. Наторп толкует анамнезис как раскрытие присущего сознанию свойства формулировать объект. Интерес Гартмана ограничивается тем, что он избирает анамнезис в качестве предмета отдельного детального исследования об основных соотношениях априоризма. Гадамер рассматривает анамнезис в качестве связующего звена различных философских толкований, которые стараются разрешить герменевтическую проблему разнообразия интерпретаций. Таким образом, исследования Наторпа, Гартмана и Гадамера кажутся почти ничем не связанными между собой кроме доктрины Платона, которую они пытаются не только рассмотреть с позиций современных исследований, но и связать с новыми постановками философских вопросов. В то время как Наторп видит в Платоне первого философа, который исследовал и обосновал «философский идеализм» с помощью трансцендентальной методике [22, S. 464], Гартман придает больше значению вкладу Платона в решение проблемы априоризма. Повторяющаяся в понятии анамнезиса сократовская максима о том, что знание следует не генерировать, а извлекать, служит для Гадамера основой герменевтического представления о том, что уже однажды познанное может быть лучше познано повторно, поскольку понимается более дифференцированно и комплексно, чем это удастся впервые познающему. Наторп, интересующийся идеалистическими философскими воззрениями в трансцендентальной философии Канта, восходящими к платоновской диалектике, исходит из того, что учение Платона об идее следует рассматривать как первозданный «автохтонный» идеализм [22, S. 462]. Гартман же, напротив, устанавливает в учении об анамнезисе первоначальное значение априоризма, не разделяя его на предметное и функциональное восприятие априори, как это делают различные неокантианские школы. Гадамер, в свою очередь, подчеркивает то, что только с помощью платоновской мысли об анамнезисе можно прийти к сути философского познания [13, S. 132].

После вышесказанного реальная связь в интерпретациях платоновского анамнезиса Наторпом, Гартманом и Гадамером едва ли заметна. Их научные интересы и поводы, побудившие их к интерпретациям слишком сильно разнятся, чтобы можно было говорить о непрерывной взаимосвязи в их толкованиях. Тем не менее, это впечатление обманчиво.

В дальнейшем мы будем исходить из того, что Гадамер обратил свое внимание на платоновский анамнезис благодаря своим учителям-неокантианцам, а именно, Паулю Наторпу и Николаю Гартману. Впоследствии эта идея стала основополагающей в его концепции философской герменевтики. Учитывая тесные личные отношения, которые определенное время связы-

вали Гадамера с Наторпом и Гартманом, наше утверждение рискует показаться тривиальным повторением общих мест. То что это не так, попытаюсь доказать своими следующими рассуждениями. Я исхожу из того, что сложно или почти невозможно проследить у Гадамера главенствующее значение платоновского анамнезиса до тех пор, пока не будет поставлен вопрос, в чем именно заключается это значение с точки зрения основной задачи в развиваемой им философской герменевтике. Я полагаю, что именно из платоновского учения об анамнезисе Гадамер, извлекает свою главную мысль, изложенную им в «Истине и методе»: понимание всегда есть различение. То, что один и тот же литературный труд может быть понят по-разному, он обосновывает тем, что понимание предполагает узнавание, в результате которого и возникает различение.

Для того, чтобы можно было доказать, что в доводах Гадамера о различении принимаются во внимание как размышления Наторпа, так и размышления Гартмана, необходимо: (I) истолковать ответ на тот вопрос, на который отвечает Наторп, а Платон оставляет не решенным: каким же образом познание может быть извлечено из глубин души. Как было уже сказано, (II) Гартман также дает ответ на этот вопрос, пути решения которого, однако, отличаются от путей, предложенных Наторпом. В заключении нужно выяснить (III), как с помощью учения Платона об анамнезисе Гадамер не только изменяет смысл старых герменевтических первоначальных формул о познании познанного, но также может предложить решение проблемы, касающейся оправдания и объяснения того, что предмет интерпретации допускает нечто большее, чем просто толкование.

1. Анамнезис, псюхе и докса: Пауль Наторп

В платоновском учении об анамнезисе, как уже было сказано, сократовский вопрос об обучении добродетели заостряется на проблеме, возможно ли такое изучение вообще. Если добродетель не является знанием в том смысле, что ей можно обучиться, как, например, ремеслу, изготовлению предметов обихода, то спрашивается, как вообще можно достичь такого знания. Возможно ли обучиться такому знанию? И если возможно, то каким образом? Платоновские рассуждения в «Меноне» вызвали у некоторых интерпретаторов подозрение, что на этот вопрос фактически невозможно дать ответа [23]. Исследование сочинения Платона, осуществленное Наторпом в 1903 г., отличается от этих толкований. В рассмотрении вопроса Сократа и Платона о том, является ли знание о добродетели предметом обучения и изучения, Наторп приходит к выводу, что платоновский вопрос о возможности обучения добродетели основывается на гипотезе, согласно которой добродетель должна быть рассмотрена как знание. Однако, положение, согласно которому добродетель является предметом обучения, противоречит утверждению Сократа, что никого невозможно обучить добродетели, следовательно, невозможно и воспитать [22, S. 5]. Наторп приходит к этому выводу, основываясь на «Протагоре» (319b) и «Меноне» (93b), где Сократ доказывает на примере Перикла и других политиков, что добродетель не подлежит ни обучению, ни является чем-либо, что «один человек может передать другому или воспринять от него» [22, S. 12]. Точку зрения, согласно которой, добродетели нельзя обучить, Наторп толкует не как ироническую игру Сократа, избобличающего софистов в том, что они не являются учителями добродетели, но не оспаривающего при этом, что добродетели можно обучить. Противоречащие друг другу тезисы сократиков о том, что добродетель это знание, но не предмет обучения, для Наторпа не противоречивы до тех пор, пока под познанием понимают не «получение знаний извне», а «пробуждение самосознания при помощи простого указания, что искать его основы нужно в себе самом». Самым плодотворным при этом оказывается «сократический метод беседы, поиск истины во всеобщем согласии, метод вопросов и ответов, предоставления и требования отчета» [22, S. 15]. Платон решает проблему, каким видом знания является добродетель, не в «Меноне», а в своих поздних диалогах, в которых он приходит к заключению, что добродетель это знание добра, а именно «добра души» [22, S. 18].

То, что добродетель является таким знанием, Наторп интерпретирует не в материальном, а в формальном смысле: «знание, из которого проистекает добродетель есть знание добра,

которое имеет свое начало в форме и никак не в «материи знания» [22, S. 31]. Так как знание добра, лежащее в основе знания добродетели, это знание всегда тождественного себе знания, его следует отличать от изменчивости мнений, которые Сократ обсуждает в беседах со своими согражданами. Таким образом, предмет знания – это что-то всегда существующее, которое выступает в знании в довольно определенной форме или образе (eidos).

В 1903 г. Наторп истолковывает эти формы с точки зрения необходимости четкого «определения понятия» [22, S. 3]. Хотя эмпирически люди как бы знают о добродетели, но в ходе опросов Сократ узнает, что это знание основывается на предпосылках, которые никто не может объяснить своему собеседнику. Поэтому Наторп убежден, что такое знание на основе опыта не является собственно проблемой, которой занимался Сократ. Скорее, проблема заключается в том, что «в области действия (выбор цели) точно также как и в области свершения, осуществления (выбор средства) должен править закон» [22, S. 8]. Человеческое «деяние хорошо в той мере, в какой оно соответствует закону, рации (логосу)». Поскольку Сократ не выходит за пределы «чисто формального утверждения, что добродетель должна заключаться в понятии, в законе» [22, S. 8], сократика оказывается «не чем-то окончательным, не последним словом философии, а явлением внутренне проблематичным, превосходящим самое себя» [22, S. 16]. И большое достижение «Менона» состоит в открытии того, что знание, в котором заключена добродетель, является априорным знанием [22, S. 42].

Именно в этом смысле, по видимому, точка зрения Гадамера является верной, когда он считает, что Наторп, как никто другой, понял перспективы соответствующих платоновских понятий [16, S. 431]. Таким образом, Наторп и в «Метакритическом приложении» придерживается путеводной нити критического осмысления платоновской философии знания еще в 1903 году. В соответствии с этим, то «я», из которого следует извлекать знание, понимается «как сознание вообще, в соответствии с которым формирует себя объект, а именно чистый объект определения» [22, S. 29]. Гадамер принимает такую интерпретацию не только как крайне сомнительную, он упрекает Наторпа в том, что он сделал из Платона кантенианца до Канта [22, S. 425]. Таким же образом Гадамер критикует систематизирующие устремления неокантианцев говорить об истории философии лишь с той поры, когда прослеживаются ранние исторические источники критического идеализма. И все же именно Пауль Наторп, как никто другой, стремился ясно и четко представить Платона предшественником критической трактовки проблемы познания. Он считает, что главная мысль современного идеализма выражена у Платона гораздо яснее, чем у Канта, поскольку платоновское учение об идее свободно от всех тех элементов, которые выступают у Канта в учении о вещи в себе.

Что мог бы Гадамер противопоставить рассуждениям Наторпа в стремлении доказать, что понимание текста всегда является разночтением? Ответ на этот вопрос отсылает к признанию и критике Гадамером толкования анамнезиса у Николая Гартмана в той мере, в какой Гадамер выходит за пределы его постановки вопроса о теории познания, при этом полностью от нее не отказываясь. Так как в почерпнутом из мифа учении об анамнезисе Гадамер видит, с одной стороны, предпосылки сократо-платоновской диалогичности, а именно, в «логосе найденном и пробужденном анамнезисе» [6, S.369], а, с другой стороны, «сущность всего философского знания», приобретающего собственный «своеобразный характер» в процессе подобного припоминания [4, S. 80]. Признание этого можно считать заслугой Николая Гартмана.

II Анамнез как основное условие априоризма: Николай Гартман

Основная проблема, которую пытается разрешить платоновский Сократ, состоит для Гадамера в том, что каждый человек явно представляет себе добро, к которому стремится. Так как он все же может ошибаться в том, что он принимает за добро, он должен знать, что есть добро [20, S. 23]. Но откуда мы знаем добро? Ответ Гартмана звучит так: благодаря тому, что мы уже несем в себе это знание, а именно в форме «предзнания», которое осознается только через осмысление.

Хотя Гартман почти не вдаётся в подробности больших исследований Наторпа о Платоне, он тоже считает платоновское учение об анамнезисе теорией внутреннего источника знания. Таким образом, Гартман указывает, что истоки учения об анамнезисе лежат в учении Платона о том, что для определения сути добродетели нужно другое, «позитивное» знание, а не знание незнания. Это перелом в философии Платона, который согласно Гартману (и Наторпу) отличает диалог «Менон» от его ранних диалогов, в которых идет речь о «поисках общего как сути вещей», что не приводит к позитивному результату [19, S. 55]. Новое открытие Платона, что в глубине «души» скрыт источник познания, из которого истекает другое позитивное знание, дает ему возможность выйти из круга сократики. Даже Наторп видит причину выхода сократики за свои собственные пределы там, где незнание не может дать ответа на вопрос, какое именно познание лежит в основе знаний о добродетели.

Можно продолжить сравнение общих представлений философов: Гартман, как и Наторп, критикует то, что теория анамнезиса философски явлена в форме мифа. В то время как Наторп видел в этом не совсем осознанное уклонение из логического в психологическое, которое Платон со временем допускал в большей мере, чем это допустимо в интересах «чисто логического выражения логических основ его учения» [22, S. 37]. Гартман не придавал настолько большого значения мифической презентации анамнезиса. Учение об анамнезисе заслуживает философского внимания по причине выявленных им таинственных отношений между постигающим, обучающимся сознанием и его предметом, которые анамнезис тематизирует через самосознание и осознание скрытого знания и превращает в учение о «приведении к автоматическому познанию» [19, S. 57].

Подтверждение этому Гартман находит именно в «Меноне» (85d), где, расспрашивая необученного геометрии о геометрических соотношениях, Сократ демонстрирует свое учение о припоминании, заставляя обучающегося извлекать из своей души истины, которых он, собственного говоря, совсем не знал. Опрашиваемый не знает решения задачи, которую ему поставил Сократ, но он вынужден рассуждать о геометрических фигурах, чтобы постепенно прийти к решению задачи, постигая смысл вещей. Гартман так интерпретирует это положение в «Меноне»: опрашиваемый должен был бы, в определенном смысле, носить в себе знания о вещах, хотя ему об этих знаниях не известно, и обнаружить их он может только путем размышления.

Напрашивается закономерный вопрос, почему Платон демонстрирует учение об анамнезисе на примере математики, если он пытается найти ответ на вопрос о том, можно ли обучить добродетели. Разве знания о добродетели не являются совсем иной формой знания, чем знания математические? Если Платон в «Меноне» четко видит различие самостоятельного понимания вещей и воспринятого извне знания, то Гартману ясно, что смысл подобного примера не в передаче знаний, а в способности человека осмыслить вещь самостоятельно. Математика является прекрасным примером для этого, поскольку в ней можно легко увидеть разницу между самостоятельным осмыслением положения вещей и приобретенными знаниями. По Гартману, именно в этом и заключается различие. Никто не смог бы решать математические задачи, если бы перед этим самостоятельно не осознал и понял то, чему его научили. Признавая это, Платон открывает «главный феномен», как считает Гартман, в котором становится ясно, почему общими усилиями можно прийти к общему пониманию вещей [19, S.8]. У Гадамера, как мы увидим далее, это суждение приобретает проблемный оборот.

Но все же в первую очередь следует признать: уже и Наторп подчеркивает, что Платон категориально разделяет знания через припоминание и извне полученные знания. И как Наторп в результате своей интерпретации платоновского анамнезиса приходит к выводу, что знание, лежащее в основе добродетели, есть знание априори, так и Гартман делает вывод: такое осознание вещи, которое Платон изображает в «Меноне», достигается посредством самопорожденного знания. Оно представляет собой не только «простые и не нуждающиеся в дальнейших теоретических разъяснениях основы априоризма», но и «примыкает ко всем современным дивергенциям толкований» в предметном и функциональном понимании априорного [19, S. 58].

В том, что все-таки обе интерпретации в корне различны, убеждает допущение Наторпа о том, что в изложениях Платона интерес заключается «в содержании обсуждаемых вопросов, в проблемах нравственного и практически законного», но рядом с этим, «и даже на первом месте стоит вопрос формальный», а именно попытка Сократа дать всеобъемлющее обозначение добра и красоты. Люди эмпирически как бы знают о добродетели, однако, во время сократовских расспросов обнаруживается, что это знание «состоит всего лишь из предположений, в которых человек сам себе не отдает отчета» [22, S. 7]. Проблема, с которой столкнулся Сократ, состоит не в том, что «результативность человеческой деятельности» зависит от знания [22, S. 8], а в понимании того, что нужно различать между формой и материей познания. Чтобы стать знанием, познание должно дать себе отчет о форме своего способа действия, однако, а не постоянно меняющемся «объекте как материи знания». Под формой Наторп понимает «своеобразную законность», которая, определяет содержание познания, и с помощью которой «сознание становится знающим» [22, S. 27]. Сократовская попытка извлечь из себя знание не имела бы, по Наторпу, «никакого смысла, если бы законность сознания не предполагалась в самом себе», «ведь именно в ее рамках сам объект, а именно чистый объект определения, формирует себя» [22, S. 29].

По мнению Гартмана, Наторп (вместе с Кантом) перекладывает, таким образом, «априорное содержание познания в облик формы мировоззрения и понимания» [19, S. 51]. Гартман не допускает сомнений относительно того, что в анамнезисе речь идет об «обнаружении априорных основ сознания» [19, S. 60]. Тенденция Наторпа понимать «все априорное в познании как формальное, имеющее субъективное происхождение и функциональное» [19, S. 51] затрудняет Гартману путь к пониманию комплексности платоновской теории познания. Даже когда Гартман упрекает Наторпа в том, что тот недостаточно четко различает предмет припоминания и его функцию, т.е. знание, полученное путем припоминания, и знание, полученное путем восприятия [19, S. 58], он, Гартман, ориентируется не на вклад Платона в критическое осмысление проблем познания.

Именно эту познавательную-теоретическую проблематику в изложении теории анамнезиса у Гартмана критикует Гадамер. Его возражение, что Гартман не смог освободиться от постановки этой проблемы в том виде, как ее понимает неокантианство, провоцирует не только вопрос, хотел ли Гартман вообще от этого освободиться. По всему ходу рассуждений Гартмана можно понять, что для него речь идет именно о постановке теоретико-познавательной проблемы. Возражение Гадамера порождает и еще вопрос: что могло так убедить его в рассуждениях Гартмана по поводу анамнезиса, что он приписывает Гартману заслугу признания того, что всем видам философского познания всегда свойственно узнавание. Этот вопрос тем более значим, если иметь в виду неоднозначное отношение Гадамера к узнаванию.

III Несовершенство письма: Ганс-Георг Гадамер

Начало толкования анамнезиса, предложенное Гадамером, едва ли отличается от толкования Гартмана. Он также определяет смысл анамнезиса (как Гартман и Наторп) в различии между самостоятельным восприятием предмета и поверхностно перенятым знанием. Эта самостоятельность проявляется в том, чтобы не перенимать знания, а постигать предмет самому. Даже когда Гадамер понимает учение Платона об анамнезисе не как теорию о внутреннем источнике познаний, он соглашается с Наторпом и Гартманом, что узнавание является «осознанием скрытого знания» [19, S. 56 f]. Но все-таки эти общие моменты не заслоняют того, что тезис об узнаваемости излагается Гадамером совсем в другом смысловом контексте. Он стремится именно к тому, чтобы с помощью учения об анамнезисе придать старой герменевтической формулировке о познании уже познанного совершенно новый смысл.

Известно, что Август Бёкх увидел смысл этой основной формулировки в том, чтобы предпослать «узнаваемое» уже имеющемуся знанию [2, S. 10]. Но хоть Гадамер придает формулировке познания познанного новый смысл, доказывая, что узнанное вновь не может совпадать с познанным, он придерживается требований Бёкха устанавливать «живую связь познан-

ного с современным мышлением», чтобы «оказывать на него очищающее воздействие» [2, S. 27 f]. Он придает большое значение такому опыту, который, согласно Бёкху, исходит от узнавания.

В то время как у Гартмана узнавание уже познанного является исключительно гносеологической проблемой, для Гадамера важен как раз связанный с этим опыт. Понимание – это узнавание познанного, однако, не в том смысле, что оно воспроизводит его, реконструируя или просто пересказывая «сохранившееся» в нем [18, S. 106]. Если Гадамер подчеркивает, что «все познание это сначала узнавание того, что оно есть» [14, S. 237], то именно потому, что под узнаванием он понимает воспоминание того, что было забыто из познанного и той сути и отношения вещей, которые заключает в себе познанное. Узнавание это не простое повторение познанного, ни с точки зрения постановки цели, ни с точки зрения самого процесса. Смысл узнавания заключается для Гадамера не в воспоминанном и реконструируемом изображении того, что однажды было познано, а в повторении, обновляющем познанное или, как он предпочитает говорить, повторении, «наполненном жизнью». Это повторение образно сравнивается им с переправой с берега прошлого на берег настоящего.

Рассмотренные аспекты в понимании Гадамером узнавания позволяют четко определить причины, по которым ему кажется недостаточной трактовка Гартманом платоновского анамнезиса. Даже, когда Гадамер придерживается идеи Гартмана о предзнании, которое он уточняет как «предварительное понимание», «к которому возводится интерпретация имеющихся текстов» [17, S. 21], его все равно не убеждает положение Гартмана о неизменности предзнания. С точки зрения Гадамера, узнавание только тогда является таковым, когда оно не идентично знанию, существовавшему ранее. Гартман наоборот утверждает, что обретение предзнания раскрывает его без его изменения; то, что скрывается в глубине души как знание, отнюдь не проявляется и не изменяется в процессе его извлечения, а лишь выбирается применительно к конкретному случаю. В то время, как Гартман рассматривает *предпосылку*, которая делает узнавание вообще возможным, Гадамер ориентируется на *опыт*, который может способствовать узнаванию.

Так, например, историко-философские знания могут существовать как узнавание в той мере, в какой они освобождают опыт. У Гадамера опыт обусловлен тем, что философия, если она основана на настоящем опыте, может отражать не только уже приобретенные знания и убеждения, но и по-новому познавать их с точки зрения современности. По этой причине Гадамер отказывается причислять историю философии к органическому единству систематической философии, что, однако, делают Наторп и Гартман в двойственном смысле: в первом случае, ориентируясь на факты традиции, т. е. на факты истории философии как исторической действительности, которая рассматривается, исходя из современной постановки философских проблем в утверждающем, отрицающем и модифицирующем планах. И, во втором случае, они обосновывают свою ориентацию тем, что указывают на непрерывный процесс движения в истории философии: прогрессивное, кумулятивное, протекающее от простого к сложному развитию в понимании и углублении теории познания, во взглядах и проблемах, которые определяются, исходя из достигнутого уровня развития новейшей философии. Такой метод ведет по Гадамеру к тому, что возникает выравнивание различных древних философских традиций с их разнообразными взглядами и перспективами применительно к особенностям своей собственной философской ситуации. Благодаря широким возможностям интерпретации текста, можно взять из «старых» философских учений лишь то, что применимо в ограниченной перспективе собственного философского понимания, а не то, чем определяется их отличие: быть иными и чужеродными. Таким образом, Гадамер подвергает сомнению то, что Гартману еще кажется обязательным условием философского мышления, а именно: «никакое время не может постичь больше исторических событий, чем оно способно охватить их в системе» [19, S. 49]. Подобный способ наблюдения выдает для Гадамера больше самосознания нынешней философии, чем то, что понимали под философией в прошлом, поскольку таким образом в ранних философских учениях ищут не их отличительные качества, а стремятся рассмотреть в них собственный гене-

зис. И результатом такого метода является то, на что Гадамер не устает критически указывать: обращение к истории не ведет к философскому самосознанию, т. е. не ведет к приобретению опыта.

Такой опыт предполагает возможность вновь и вновь овладевать знаниями, содержащимися в письменных источниках традиции. Но если текст является отправной точкой понимания, как объяснить что то, что в нем заложено, может быть понято по-другому, иначе, чем это предполагали ранние интерпретации? Каким образом понимание является одновременно разночтением, если понятым должен быть один и тот же текст? Бёкх, считая эту проблему лишь внешне неразрешимой, систематически ее исследует, т. е. пытается подвергнуть узнаванию, что по своей сути, отнюдь не представляет собой неограниченное поле деятельности [1, S. 15].

Чтобы найти убедительные ответы на этот комплекс вопросов, Гадамер должен обосновать, почему возможность разночтения заложена в самом тексте, и доказать, что субстанционально-онтологическая теория совершенно не применима для объяснения того, что может быть извлечено из текста в процессе интерпретации. Так как каждое время понимает текст всегда только с учетом своих конкретных обстоятельств, то узнавание должно было бы извлекать из текста то, что ранее не было узнано. Необходимо найти объяснение и тому, что возможность каждый раз порождать новое и забывать старое не означает, что проблема многообразия понимания может быть отнесена к области различий и множеств, где обобщены непонимание и превратное понимание. В этом смысле основное положение Гадамера о том, что любое понимание является всегда разночтением, а потому новым уровнем развития и также коррекцией традиции, могло бы быть доведено до принципиальной неразличимости между возможностями интерпретаций, которая утверждает равноценность всех интерпретаций и допускает в принципе любую интерпретацию текста.

Как же определить разночтение? Как же обосновать то, что понимание каждый раз является другим пониманием, не впадая при этом в субъективизм и произвол? Как возможно придерживаться истины, открытой благодаря тексту, если сам текст не является чем-то жестким и неподвижным? Этот комплекс проблем возвращает нас к толкованию Платона Гадамером. Так он находит ответ на эти вопросы, рассматривая (в отличие от Наторпа и Гартмана) анамнезис и так называемое «бегство в Логос» (PHAIDON 96a-99d) в объективной проблемной взаимосвязи.

Утверждение Гадамера, что понимание предполагает узнавание, благодаря которому оно становится разночтением, опирается на высказывание Платона о несовершенстве письма. В этом высказывании Платон оспаривает то, что приписывается написанному слову: способность фиксировать мысли однажды и навсегда таким образом, чтобы они не могли быть развиты далее. По Гадамеру именно этой функции у написанного слова нет, так как застывшее в письме слово в определенной степени выступает вперед, оттесняет то, что в нем заложено. В этом направлении движется и мысль Наторпа, когда он указывает, что Платон всегда ясно понимал, что вещь познается «не по ее словесному выражению, а из себя самой», так как «слово - не последняя инстанция, оно лишь служит чему-то другому: самой вещи» [22, S. 508]. Однако слово имеет свое собственное бытие, добавляет Гадамер, вследствие чего оно заступает дорогу тому, что отличает звучащее слово речи: умению приблизить к смыслу в диалоге.

Это несовершенство написанного слова усиливается благодаря тому, что слово (*онота*) является одновременно и чем-то единичным, и чем-то множественным. В следствие своей многозначности слово может подменить имеющуюся в виду вещь совсем иной. Эта особенность письма, которую древние герменевтики пытались сгладить этическими принципами, такими как справедливость и доброжелательность, не кажется Гадамеру недостатком. Из загадочной особенности соединения слова и речи и их способности в разной связи приобретать различные значения, он извлекает мысль, позволяющую ему наконец обосновать, что предмет интерпретации допускает более чем одно толкование. Эту мысль необходимо развить детальней.

Раскрытие смысловой целостности, которая является целью понимания, заставляет «возвратиться» к тому, что в процессе изложения было облечено в язык, чтобы обнаружить значение самой вещи, т. е. содержания текста. Исходя из герменевтического тезиса Гадамера право на решение задачи такого «возвращения» принадлежит слову и языку. С точки зрения Гадамера «интерпретация никогда не является простым повторением знания, она всегда созидание нового понимания, которое обретает свою определенность в интерпретирующем слове» [21, S. 30]. То, что платоновский Сократ понимает под своим бегством в слово (Logoi), означает для Гадамера, в конечном счете, бегство в конечность языка, в котором конкретизируется понимание. *Бегство в слово* (Logoi) означает для Гадамера не только обращение к языку, но и бегство в диалектику диалога [2, S. 108], с помощью которой Платон делает выводы о несовершенстве письма. На этом основании *бегство в слово* представляется ему не как бегство в «истину понятий», как это называет Карл Рейнхард, (ссылаясь на «Федон» 99d) [24, S. 287], а как бегство в произнесенное слово и в виртуальность языка общения. Гадамер объясняет *бегство в слово* как обращение к «целостности наших высказываний о мире» и как отказ от «способа, каким ранние древнегреческие мыслители пытались составить высказывание о целостности мира, основываясь на непосредственных наблюдениях и выводах» [7, S. 106]¹.

Слово и язык обнаруживают в себе ту многозначность, на которую мы постоянно наталкиваемся в различных интерпретациях одного и того же текста. Вследствие того, что Гадамер признает, что слова неоднозначны, а наделены неустойчивой широтой значений, которую ограничивает процесс высказывания, не элиминируя при этом многозначность слова, Гадамер может объяснить многообразие интерпретаций как возможность продемонстрировать в речи разносторонность всех смысловых содержаний предмета. Слово для Гадамера выступает не только в качестве знака, обозначающего что-то другое, но всегда таит в себе много значений, которые извлекаются и демонстрируются в речи с разной степенью убедительности [8, S. 205]. Различные значения ограничиваются в потоке речи и приобретают определенность, а другие параллельные значения, таким образом, отходят на второй план.

Гадамер определяет слово как коммуникативное средство, богатое значениями, и решает тем самым проблему, которая для Бёкха кажется неразрешимым противоречием в процессе узнавания, так как уже известное, которое должно быть вновь узнаваемым, представляет собой ограниченную область явлений, поэтому не может узнаваться безгранично. Если случается так, что знакомое узнается каким-то новым образом, то, по Бёкху, следует насторожиться: либо произошло то, чего нужно было избежать, а именно искажение первоначального знания, либо все предыдущие интерпретации были искажениями, которые не были замечены ввиду недостаточной филологической добросовестности. Благодаря диалогической структуре узнавания, которое образцово показано у платоновского Сократа, очищение познанного от временных искажений (в чем Бёкх видит главную задачу узнавания) приобретает у Гадамера несколько иной смысл. Ранние толкования вовсе не являются искажениями, но могут вскрывать такие аспекты содержания, которые раньше не были замечены. Ведь задача узнавания не в поисках доказательств того, что ранние интерпретации, возможно, являлись неправильными. Гораздо важнее зафиксировать преждевременность и ограниченность этих интерпретаций в сравнении с разнообразием смысловых отношений, явленных в результате формирования текста с помощью языка.

В контексте этой задачи Гадамер отказывается от представления, что Логос и высказывание в принципе идентичны. Наторп не разделяет эту точку зрения. Он убежден, что слово Логос происходит от *legein* – «сказать», «говорить», что в «обычной жизни» обозначает «либо (отдельное) высказывание, либо (связную) речь» [22, S. 4]. Для Гадамера же, напротив, Логос данного языка не исходит непосредственно из высказывания, так как в языке могут возникнуть такие вопросы, которые не являются собственно предметом высказывания. То обстоятельство,

¹ Терминологически более точное определение находим у Вольфганга Виланда, который пишет, что второй путь в «Федоне» «есть бегство от наивного непосредственного восприятия вещей к Логосу, единственно в сфере которого можно судить о вещи с претензией на истину (99E)» [25, S. 189].

что путем общих усилий мы все же можем достигнуть согласованного высказывания, как это формулирует Гартман, находит согласие и у Гадамера, когда он, вслед за Платоном, утверждает, что, пробираясь через предубеждения, возражения и искаженные мнения можно прийти к согласию по сути предмета, т. е. «о том, чем собственно предмет и является» [19, S. 55]. Исследуя слово и язык, Гадамер пытается доказать, что узнавание не является реконструкцией первичного знания, но все же вынужден признать, вслед за Гартманом, что в диалогических спорах у Сократа возникает intersubjective согласованность [19, S. 54]. Но идею взаимопонимания Гадамера нельзя путать с согласованностью по поводу предмета, о которой идет речь.

Превращение языка, застывшего в письме прошлого, в живую речь современности Гадамер считает основной герменевтической задачей [15, S. 397]. Основа этого процесса лежит в слове, обращенном к другому человеку в поисках понимания [3, S. 343]. Способность думать о предмете основывается на языке, и Гадамер, вслед за своим учителем Платоном, утверждает, что любая письменность грешит одним «неизлечимым недостатком» [16, S. 433] – попыткой удержать то, что постоянно стремится ускользнуть. Вопрос о том, как знания, которые Сократ намеревается извлечь, могут таиться в недрах нашей души, несмотря на то что мы сами об этом не знаем, Гадамер объясняет особенностью языка, выражающего содержание, которое должно быть сообщено, часто несоответствующими ему словами. Таким образом, в дальнейшем нужно еще разъяснять и дополнять, чтобы выразить это содержание по возможности во всей его сложности. Это несоответствие имеет две причины: одна из них – это неустойчивая широта значений, которая присуща словам, несмотря на их конкретное значение, из-за чего уже известное содержание никогда не передается полностью, в целостности его смысловых отношений. Другая – потому что содержание, которое должно быть передано языковыми средствами, передается не непосредственно, а лишь в какой-то определенной интерпретации. К тому же интерпретации подлежит и сам язык [12, S. 16]. Таким образом, смысл не только сохранен в слове, но и спрятан в нем. Но именно благодаря этому для Гадамера представляется возможным доказать, что потенциальные ссылки на письменный источник бесконечны. На вопрос, как возможно разное понимание текста, если он составлен из одних и тех же слов, но которые мы воспринимаем по-новому и по-другому, мы получаем следующий ответ: благодаря «объему языка, который увеличивается за счет многозначности и комбинаторики играющих друг с другом слов» [10, S. 202]. Принимая все это во внимание можно сделать вывод, что герменевтика Гадамера остается верной положению Сократа о том, что новое знание нельзя создать, можно лишь помочь извлечь его, и именно из языка, в котором оно скрыто. Утверждение Гартмана, что благодаря узнаванию «раскрывается уже ранее существовавшее нечто» [19, S. 58], и его мысль о том, что под «воплощением Логоса» следует понимать скрытое в глубине души знание [19, S. 59], Гадамер сумел объединить в рассуждении, что знание настолько скрыто в глубине нашей души, насколько оно обнаруживает себя посредством языка, с помощью которого мы все время по-новому принимаем передаваемое знание. Язык является «настоящим слепком человеческого опыта и вместе с тем постоянной составляющей частью мысли» [9, S. 57].

В платоновском бегстве в язык Гадамер видит решение проблемы, на которую в 1921 году обращает внимание Наторп в послесловии к своей книге о Платоне, где он утверждает, что в «Федоне» «едва пробудившееся от сна (...) уже становится эпистемой» [22, S. 476]. Наторп видит обусловленное «логическим пониманием» решение этой проблемы в Логосе, «вечно восходящем к себе самому» [22, S. 499]. Это было бы близко к гадамеровской интерпретации бегства в слово, если бы Наторпу можно было приписать понимание Логоса в смысле диалога. На самом деле в «Метакритическом приложении» есть ссылка на одно место из VII письма, где Платон указал на важность живого обмена мыслями в процессе философского исследования [22, S. 488]. Наторп, однако же, не видит в Логосе объяснения тому, что знание «дремлет в глубине души и только того и ждет, чтобы быть разбуженным вопросами и извлеченным на поверхность» [22, S. 486]. Это объяснение Наторп находит в самой душе, которая воплощает в «определенной форме» (бытии) «чистую неопределенную в себе материю» (небытие) [22, S. 490] и именно потому, что раскрывает сама себя как эйдос (Eidos) [22, S. 477]. С точки зрения таких умозаключений удивительным кажется вывод Гадамера, что в послесловии к книге о

Платоне (1921 г.) Наторп, опираясь на свое понимание языка, определил то пространство, в котором «находит свое место истинный и глубинный смысл учения об идее» [16, S. 431]².

1. Boeckh A. *Encyklopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften*, hrsg. von Ernst Bartsch. – Leipzig, 1877.
2. Cesare D. di. *Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache // Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten* (Günter Figal, Jean Grondin und Dennis J. Schmidt (Hrsg.)). – Tübingen, 2000. – S. 107–128.
3. Figal G. *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriß // Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten* (Günter Figal, Jean Grondin und Dennis J. Schmidt (Hrsg.)). – Tübingen, 2000. – S. 335–344.
4. Gadamer H.–G. *Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie // Gadamer H.–G. Gesammelte Werke*. – Bd.4. – S. 78–94.
5. Gadamer H.–G. *Der eine Weg Martin Heideggers // Gadamer H.–G. Gesammelte Werke*. – Bd. 3. – S. 417–430.
6. Gadamer H.–G. *Destruktion und Dekonstruktion // Gadamer H.–G. Gesammelte Werke*. – Bd. 2. – S. 361–372.
7. Gadamer H.–G. *Die Gegenwartsbedeutung der Griechischen Philosophie // Gadamer H.–G. Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. – Tübingen, 2000. – S. 97–111.
8. Gadamer H.–G. *Die Philosophie und ihre Geschichte // Gadamer H.–G. Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. – Tübingen, 2000. – S. 69–96.
9. Gadamer H.–G. *Freundschaft und Solidarität // Gadamer H.–G. Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. – Tübingen, 2000. – S. 56–65.
10. Gadamer H.–G. *Heidegger und das Ende der Philosophie // Gadamer H.–G. Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. – Tübingen, 2000. – S. 195–207.
11. Gadamer H.–G. *Philosophische Begegnungen // Gadamer H.–G. Gesammelte Werke*. – Bd. 10.
12. Gadamer H.–G. *Platos dialektische Ethik // Gadamer H.–G. Gesammelte Werke*. – Bd. 5. – S. 3–163.
13. Gadamer H.–G. *Platos ungeschriebene Dialektik // Gadamer H.–G. Gesammelte Werke*. – Bd. 6. – S. 129–153.
14. Gadamer H.–G. *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode // Gadamer H.–G. Gesammelte Werke*. – Bd. 2. – S. 232–250.
15. Gadamer H.–G. *Wahrheit und Methode // Gadamer H.–G. Gesammelte Werke*. – Bd. 1.
16. Gadamer H.–G. *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache // Gadamer H.–G. Gesammelte Werke*. – Bd. 8. – S. 400–440.
17. Gadamer H.–G. *Zwischen Phänomenologie und Dialektik Versuch einer Selbstkritik // Gadamer H.–G. Gesammelte Werke*. – Bd. 2. – S. 3–23.
18. Grondin J. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. – Darmstadt, 1991.
19. Hartmann N. *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie // Hartmann N. Kleinere Schriften*. – Bd. II: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. – Berlin 1957. – S. 48–84.
20. Hartmann N. *Ethik*. – Berlin, 1949.
21. *Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie - Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, hrsg. von Carsten Dutt. – Heidelberg, 1995.
22. Natorp P. *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (1903). – Hamburg 1994.
23. Nestle E. W. *Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie // Nestle E. W. Griechische Weltbedeutung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Vorträge und Abhandlungen*. – Darmstadt 1969. – S. 255–295.
24. Reinhardt K. *Platons Mythen // Reinhardt K. Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, hrsg. v. Carl Becker. – Göttingen 1960. – S. 219–295.
25. Wieland W. *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. – Göttingen, 1992.

² Такой оценкой Гадамер еще раз существенно меняет свое раннее суждение об интерпретации Платона Наторпом. Речь больше не идет об «удивительном сближении» наторповского понимания Платона с неоплатонизмом. Ср. [11, S. 379].