

Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера

Коткавирта Ю.

[Герменевтика и деконструкция](#) / Под ред. Штегмайера В., [Франка Х.](#), [Маркова Б. В.](#) СПб., 1999. С. 47 — 67

Сочинение Ханса-Георга Гадамера «Истина и метод» (1960) — важнейшее, если не самое важное, сочинение о герменевтике, написанное в течение этого столетия. Иногда философскую герменевтику даже идентифицируют с этой книгой, что не совсем правильно, так как сам Гадамер позднее, в первом томе своего полного собрания сочинений, опубликовал модифицированную и более обширную версию книги, а во втором томе дополнил ее многими новыми текстами, которые помещают ее в новые актуальные контексты и дебаты [1]. Во втором томе он также опубликовал свои замечания о деконструкции Жака Деррида. К тому же он углубил свой герменевтический проект и модифицировал его отдельные части, когда интерпретировал классические произведения различных философов и писателей. Не следует конечно забывать, что не только Мартин Хайдеггер, но и, прежде всего, Поль Рикер широко и философски углубленно занимались герменевтикой. Однако можно сказать, что без книги Х.-Г. Гадамера философская герменевтика была бы чем-то совсем другим.

Программа философской герменевтики

Философская герменевтика обсуждает общую проблематику понимания. Традиционная герменевтика прежде всего была «искусством понимания», которое было занято интерпретацией текстов. Шлейермахер совершил решающий для современной философии поворот к герменевтике, когда он поставил вопрос об общих условиях возможности понимания. Затем Вильгельм Дильтей, развивая свою теорию понимания культурных выражений жизни, по-философски основательно развил ее проект. Для Гадамера герменевтика имеет дело в первую очередь не с методами гуманитарных наук, а с универсальностью понимания и интерпретации. Искомая универсальность относится к кругу объектов понимания, к культуре как целому, организованной на основе языка, а не к методологически значимым требованиям, как, например, у Хабермаса. Как и для Хайдеггера, понимание для Гадамера является определением человеческой экзистенции — «Dasein есть понимание», - которое предшествует всякой методологической рефлексии. Основной вопрос философской герменевтики, по Гадамеру, состоит в том, что значит понимание, и как оно сбывается на фундаментальном уровне. «Как возможно понимание — это вопрос, который предшествует всякому понимающему отношению субъективности и методическому отношению понимающих наук, их нормам и правилам», — пишет он в предисловии ко второму изданию книги в 1975 году [2].

Ответ Гадамера на этот вопрос состоит в том, что понимание есть «род круга» — повторяющаяся структура, где всякая новая интерпретация ссылается на предпонимания и возвращается к ним. Он хочет показать, что понимание является открытым историческим процессом, в котором любой интерпретирующий и любое интерпретируемое уже включены в традицию понимания. Гадамер подчеркивает, что отношение интерпретирующего к традиции всегда диалогичное и языковое: «То, что может быть понято, - это язык. Следует сказать: он есть так, что представляет себя из себя пониманию (es sich von sich aus dem Verstehen darstellt)» [3]. Язык для Гадамера — это в основном разговорный язык, то есть язык диалога, в котором интерпретатор встречается не только с интерпретируемым, но и с другими интерпретациями и

интерпретаторами, другими. Таким образом, здесь исходный пункт всегда диалогичен, в противоположность методологической герменевтике, например, Э. Д. Хирша [4], который начинает с индивидуального субъекта [5]. Переход от методологической к философской герменевтике означает для Гадамера отказ от субъективности как центральной перспективы.

Этот переход состоит, по меньшей мере, из трех моментов. Во-первых, ясно, что философская герменевтика занимается самопониманием гуманитарных наук. По мнению Гадамера, специфическую научность гуманитарных наук обсуждали слишком методологически — в действительности, по модели естественных наук. Поэтому даже сама герменевтика как философия гуманитарных наук стала слишком методологичной. Показательно, что «Истина и метод» начинается с рассмотрения опыта в искусстве, истории и философии — таким способом Гадамер хочет дистанцировать свою философскую герменевтику от герменевтических концепций гуманитарных наук. Иногда даже считали, что Гадамер хотел бы предложить альтернативный метод. На самом деле, он хочет обсуждать не какой-нибудь научный метод, а продвижение (*hodos*) на такой уровень, который является, по его мнению, более основополагающим, чем все научные рефлексии. Не удивительно, что для многих истолкователей Гадамера оставалось неясным, в каком, собственно, смысле он говорит о методе [6]. Гадамер мог бы избежать, по крайней мере, некоторых из непониманий, если бы оставил первоначальное название книги, которое теперь является лишь подзаголовком: «основы философской герменевтики».

В «Истине и методе» Гадамер хочет показать, как методологические концепции гуманитарных наук скорее закрывают, чем раскрывают структуры нашего мира. Тут он решительно вдохновлен герменевтикой фактичности раннего Хайдеггера. Когда Гадамер пишет о циркулярности понимания или о действенно-историческом сознании, он обсуждает не только границы объективности в гуманитарных науках. Гораздо больше речь идет о природе понимания во всеобщем онтологическом смысле. Ссылаясь на раннего Хайдеггера, он пишет: «Само понимание следует мыслить не столько как действие субъективности, сколько как включение в свершение предания, в котором прошлое и настоящее постоянно опосредуются. Это то, что должно быть подчеркнуто в герменевтической теории, в которой слишком долго господствовала идея метода» [7]. Кроме герменевтики фактичности Хайдеггера, на критику Гадамером современных гуманитарных наук особенно повлияли его интерпретации Платона и Аристотеля [8]. Также и его старания ассимилировать гегелевскую диалектику в его герменевтическое мышление связаны с той же задачей [9].

Во-вторых, философская герменевтика Гадамера пытается определить общие условия понимания. Она изучает герменевтический опыт и его роли в нашей практической жизни. Ее главная задача — поместить более научные формы понимания в совокупность наших интерпретирующих отношений к миру. Таким образом, речь идет о всеобщей теории опыта [10]. Таким образом, вполне последовательно то, что Гадамер в первой части «Истины и метода» начинает с критики субъективации опыта в современной эстетике со времени Канта, чтобы потом, следуя особенно Хайдеггеру, предложить более обширную и онтологическую теорию эстетического опыта и художественного произведения. Согласно его убеждению, художественное произведение следует понимать в первую очередь не как объект субъективного опыта, а прежде всего как место, где происходит или сбывается игровым способом некий опыт [11].

Во второй части «Истины и метода» Гадамер начинает обсуждать понятия познания и истины. Сначала он утверждает, что наше понимание и наш опыт всегда обусловлены и имеют характер круга, что, однако, не должно смешиваться с субъективной произвольностью. В интерпретацию всегда включаются антиципации и пред-понимания, чтобы представить объект интерпретации в его оригинальности или

инаковости. Гадамер связывает это понимание со своей мыслью о радикальной исторической обусловленности интерпретации. Наше сознание историчности понимания имеет влияние на горизонты, в которых нам представляются объекты. Говоря его словами, «герменевтическое сознание должно быть действительно-историческим» [12]. Философская герменевтика, в отличие от современного просветительского мышления, настаивает на том, что никогда нельзя и не нужно освобождаться от традиции.

Для герменевтического опыта интерпретация всегда конечна, ограничена, насквозь диалогична и обусловлена традицией: «Герменевтический опыт имеет дело с преданием, оно есть то, что должно прийти к опыту. Предание, однако, не есть просто свершение, которое познают через опыт и которым учатся овладевать, оно есть язык, то есть оно выговаривает себя как «ты». «Ты» не есть предмет, оно само относится к чему-то» [13]. Традиция или предание для Гадамера является прежде всего коммуникативным партнером, с которым всегда вступают в диалог, когда пытаются интерпретировать нечто. Можно понять что-то конкретно только в непрерывности традиции.

В третьей части «Истины и метода» Гадамер рассматривает онтологический аспект герменевтики, согласно которому язык есть прежде всего опыт мира. Здесь особенно ощущается влияние Хайдеггера, хотя их отношения существенно более сложны, чем это кажется *prima facie*. С одной стороны, фундаментальная онтология раннего Хайдеггера имеет очень большое значение для Гадамера, но его мысли о способности языка раскрывать мир ближе, собственно, к взглядам позднего Хайдеггера. Но важно то, что Гадамер не постулирует, как Хайдеггер (и, по-своему, также Деррида), некое всеобщее забвение бытия, которое отбросило в тень нашу культурную и особенно философскую традицию. Продуктивно читая многих классиков философии, он хочет скорее герменевтически поставить под вопрос подобный постулат. По Гадамеру, метафизическая традиция не есть что-то, что можно или нужно было бы деструктурировать, деконструировать или отбросить, но она есть ближайшим образом Другой, с которым можно вступить в разговор и таким образом частично освоить его из сегодняшних перспектив.

Вместо бытия как такового основные вопросы Гадамера касаются языковых событий, о которых мы можем иметь общие значения. Речь идет о наших усилиях быть в мире дома с помощью употребления языка. При этом герменевтика занимается не только текстом, но и всем тем, что мы можем сообщить [14]. Важным для герменевтического опыта является как раз голос и слух Другого — как в текстах, так и в других проявлениях человека. Этот момент Другого усиливается в поздних произведениях Гадамера, особенно в его книге о Поле Целане, где такие более ранние центральные фигуры единства, как слияние горизонтов и всеобъемлющее предание, все более отступают на задний план [15]. Соответственно, когда он защищает свою герменевтику от нападок Жака Деррида, он часто подчеркивает, что понимание всегда означает понимание Другого: «Только присутствие Другого помогает тому, с кем мы встречаемся, преодолеть собственную узость и смущение, прежде чем он откроет рот для ответа. То, что становится здесь для нас диалогичным опытом, не ограничивается сферой основ и контроснов, чьим обменом и объединением мог бы закончиться смысл каждого спора. Скорее всего, как показывают описанные опыты, в этом есть еще что-то другое, так сказать, потенциальность бытия другим, которая уже превосходит каждое сообщение в общей сфере» [16].

По Гадамеру, понимание означает в первую очередь не идентификацию, а способность поставить себя на место Другого и рассмотреть оттуда себя самого. Речь идет о диалектике единого и многого [17]. В своем позднем творчестве Гадамер менее оптимистичен относительно возможности сделать прозрачным объект понимания. Прежде разговора о прозрачности и идеальной коммуникации речь для него идет об

открытии диалога, в котором можно сообщить также об условиях коммуникации. Вопрос же о притязании быть в мире дома, куда приглашают Других, в нашем понимании идентичности остается совсем не затронутым. Таким образом, можно сказать, что герменевтика гуманитарных наук Гадамера построена на его герменевтике опыта, а эта последняя отсылает к герменевтике Другого.

Повторение и опыт

Гадамер развил свою философскую герменевтику в критически осваивающем диалоге с современной герменевтической традицией. Но чтобы понять философское в его герменевтике, нужно принять во внимание также другие мотивы и влияния. Прежде всего, важно то, что Гадамер учился в двадцатые годы в Марбурге, когда неокантианство Пауля Наторпа было подвергнуто критике Эдмундом Гуссерлем, Николаем Гартманом и Мартином Хайдеггером. Цель этого феноменологического движения состояла прежде всего в том, чтобы поставить под вопрос твердый неокантианский акцент на теоретическое познание и соответствующую ему онтологию. Также и для Гадамера такие феноменологические понятия, как интенциональность, жизненный мир, переживаемое время, являются центральными, хотя он связывает их со своим пониманием языка и трансформирует в своей герменевтической понятности [18].

Воздействие на мышление Гадамера оказывают работы Серена Кьеркегора и прежде всего Мартина Хайдеггера. Дело здесь не столько в экзистенциализме Хайдеггера, хотя Хайдеггера трансформация феноменологии в аналитику Dasein произошла не без существенного влияния экзистенциальной философии Кьеркегора. Речь идет прежде всего о понятии повторения (gjentagelse), которое является конститутивным для философской герменевтики Хайдеггера и Гадамера [19]. Ибо повторение действительно является главной парадигмой для герменевтического открытия Dasein. Как следует понимать жизнь, если не возможна никакая внешняя перспектива, то есть как следует понимать и тематизировать жизнь из самой жизни? — этот вопрос надо ставить прежде всего. Кьеркегор развивает понятие повторения для того, чтобы эксплицировать имманентную структуру экзистенции, а Хайдеггер и Гадамер интерпретируют его с точки зрения аналитики Dasein и герменевтики.

Сам Кьеркегор различает повторение и воспоминание (erindring). В Gjentagelse от 1843 года Константин Константиус (один из псевдонимов Кьеркегора) рассказывает о молодом человеке, который мог только вспоминать, но не повторять свою поэтическую любовь к девушке и потому был очень меланхоличен. Воспоминание, по Кьеркегору, очень важно для современной философии, так как оно соответствует тому, что означало воспоминание или мимезис для греков. Согласно ему, они есть «то же самое движение, только в противоположном направлении». Ибо в то время как воспоминание следует назад, чтобы онастоящить нечто, повторение направлено прежде всего в будущее [20]. В то время как воспоминание рассматривает настоящее в свете перманентного прошлого, чтобы создать порядок, стабильность и опосредование, повторение рассматривает жизнь в свободном движении (кинезисе) от потенциальности к актуальности. Для Кьеркегора становление самости означает повторение в смысле некоторого обновления прежних занятий без какой-либо априорной или твердой структуры или модели. Такое повторение, по Кьеркегору, означает свободу. Также он утверждает, что тогда как воспоминание часто делает нас несчастными, с помощью подлинного повторения мы становимся счастливыми.

Собственно, речь здесь идет об аристотелевской проблематике: как следует думать о жизни как о практике, которая имеет свои цели и назначения в себе самой и реализует их в миметическом движении от потенциальности к актуальности. Нормативно речь идет о хорошей жизни как о некоей практике, которая ориентируется на добродетели, которые актуализируются в течение жизни. Но Кьеркегор мыслит повторение не столько как привычки, диспозиции, добродетели, а прежде всего как возвращающуюся

ситуацию решения, т.е. как нечто, что зависит от воли. Речь идет о решениях, с которыми, согласно Кьеркегору, нужно встречаться на каждом уровне экзистенции в новой форме. Итак, следует иметь мужество воли повторение и удерживать себя открытым для новых, но контингентных возможностей. В целом, Кьеркегор рассматривает темпоральную структуру повторения скорее в христианских, чем в греческих понятиях. Парадоксальным образом повторение может двигаться во времени, не отрицая его, так, что прежние возможности позднее могут стать вновь настоящими и могут быть повторены в каждом выборе.

Эти идеи о динамической структуре повторения в совокупности являются важными как для анализа Dasein Хайдеггера, так и для воззрений Гадамера о действенно-историческом понимании. Несмотря на то, что Хайдеггер и Гадамер не представляют (как это делал Кьеркегор) эту структуру как феномен воли, они хотели бы тематизировать жизнь из самой жизни как некое круговое движение без твердой структуры, цели или направления. Хайдеггер думает о подобной структуре, когда он в начале 20-х годов феноменологически интерпретирует в своих лекциях основные категории Аристотеля. Он цитирует Г. Риккерта и сам замечает: «В конце концов следует отказаться видеть в философствовании о жизни голое повторение жизни и измерять ценность философствования его жизненностью. Философствование означает творение, и усмотрение отстояния сотворенного от голой прожитой жизни должно тогда пойти на пользу как жизни, так и философии». (Риккерт Г. Философия жизни.) «Повторение» — на его смысл завязано все. Философия есть основное «как» самой жизни, так что она, собственно, всегда по-вторяет, берет обратно из обломков жизни, и само такое взятие обратно, как радикальное исследование, есть жизнь» [21]. Так, Хайдеггер движется в этой структуре повторения Кьеркегора, когда он определяет в «Бытии и времени» формальный характер своей феноменологии Dasein: «Дать увидеть то, что себя кажет из него самого так, как оно себя от самого себя кажет» [22]. Структуры Dasein нельзя открыть как таковые, но можно только интерпретировать бытийное понимание самого Dasein. Отсюда само понимание принадлежит к существенным онтологическим определениям Dasein. Хайдеггер называет развитие понимания Dasein истолкованием. Оно означает вид разрабатывания возможностей понимания, в ходе которого понимание и истолкование повторяют движение по кругу. Хайдеггеровская трансформация феноменологии в герменевтике фактичности, как ее называют, очень важна для герменевтики Гадамера. Хайдеггер связывает герменевтику с феноменологией, чтобы дистанцироваться от теоретических установок и односторонних когнитивных акцентов неокантианства. Вместо субъекта с ясным и интенциональным душевным состоянием Хайдеггер хочет начать с понятия фактической жизни. Гадамер замечает в связи с хайдеггеровскими ранними лекциями об Аристотеле: «Фактичность имеет в виду факт в его бытии фактом, то есть именно то, за что нельзя зайти» [23]. Фактичность обозначает партикулярность жизни, за которую нельзя зайти. Речь идет об артикуляции жизни, об ее истолковании или исполнении, о способе призыва экзистенции к самой себе — таким образом, о структуре повторения. Понятие Гадамера о герменевтическом опыте можно рассмотреть как версию этой структуры. Гадамер был не доволен дильтеевским понятием переживания, в котором, согласно ему, жизнь артикулируется и дает материал для гуманитарных наук. Он полагает, что динамическое в опыте, связанное с научением и изменениями в жизни, у Дильтея часто отходит на задний план. То же самое происходит с научным пониманием, которое направлено на цель и должно удовлетворять точным критериям. Для Гадамера являются важными аристотелевские и платоновские мысли об опыте и знании. Также его интересует «Феноменология духа» Гегеля, ибо там опыт связан как с сомнением и обращениями сознания, так и с практическими отношениями к миру [24]. Также Гадамер исходит из того, что опыт всегда является динамическим и рефлексивным процессом, который имеет дело с самим собой и с миром. Но он не хочет

строить вслед за Гегелем спекулятивную теорию, чтобы конструировать опыт сознания. Он хочет остаться в рамках структуры Dasein и всегда конечных форм знания. Для него важна открытость опыта для нового, для другого и различного. Гадамер полагает, что личность, имеющая множество опытов, лучше способна совершать новые опыты и научиться из этого чему-то действительному. Наш опыт нельзя полностью контролировать, так как в нашей конечной жизни всегда имеются случайности. Опыт есть, как полагал Гегель, что-то негативное в диалектическом смысле и конститутивное для нашей идентичности: «Собственный опыт есть тот, в котором человек осознает свою конечность. Могущество и самосознание его планирующего рассудка находят в ней свою границу. Убежденность в том, что все можно переделать, что для всего есть время, что все так или иначе возвращается, оказывается простой видимостью. Стоящий и действующий в истории скорее имеет опыт о том, что ничто не возвращается ... Собственный опыт — это опыт собственной историчности» [25].

Аристотелем Гадамер понимает фронесис как модель для практического мышления и знания в отличие от теоретической эпистемы. В отличие от технического и особенно теоретического, практическое знание существенно связано с идентичностью знающего. Практическое знание затрагивает также этические вопросы индивидуальной и коллективной жизни. Согласно Гадамеру, здесь не может иметься никаких нейтральных отношений целей и средств. Знание в практическом смысле приравнивается к пониманию: так как каждая ситуация и случай здесь единственны в своем роде, можно только дать немногие общие правила для ориентации. Фронесис есть суждение о том, что нельзя подвести под правило, то есть рефлексивное суждение в кантовских понятиях. По сути дела, в герменевтике Гадамера речь идет об упражнении фронесиса, которое характеризуется повторяющейся и варьирующейся вместе с объектами и ситуациями структурой. Герменевтика не является ни техникой, ни теорией, а есть практика понимания, где применяют, используют и формируют способность суждения, этическое усмотрение и любознательность.

Значения традиции

Вместе с Хайдеггером Гадамер исходит из того, что никогда нельзя зайти по ту сторону истории: «Факт, что любое свободное самоотношение к собственному бытию не может выйти из рамок фактичности этого бытия, есть соль герменевтики фактичности и ее противоположности трансцендентальному исследованию конституции в феноменологии Гуссерля. Dasein непреодолимо предшествует то, что делает возможным и ограничивает его проектирование» [26]. Прежде всего, Гадамер интересовался способы артикуляции Dasein в исторической традиции, и из этой перспективы он рассматривает также и гуманитарные науки. Гадамер не удовлетворен попыткой Дильтея конструировать связь между жизнью, ее проявлениями и их пониманием, чтобы потом выделить исторический мир из каузального порядка природы. Дильтей представляет историческое понимание психологически как герменевтический круг между целым и частями. Хотя он и вполне осознавал радикальную обусловленность нашего исторического понимания, он не отказывается от своего методического требования объективности. Гадамеру это кажется проблематичным наследием просветительского мышления и спекулятивной философии Гегеля: «Для Дильтея сознание конечности не означало ни окончивания сознания, ни его ограничения. Скорее, оно свидетельствовало о способности жизни своей энергией и деятельностью возвышать себя над всеми преградами» [27].

Преодоление двусмысленности исторического мышления Дильтея Гадамер фиксирует известными словами: «Поистине, не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории» [28] и считает, что мы не имеем возможности радикально дистанцироваться от нее. Для Гадамера проблематично, например, говорить об исторической или рациональной реконструкции. Вместе с Хайдеггером он утверждает, что следует заняться историческим пониманием скорее онтологически, чем эпистемологически или

методологически. Для Гадамера многие формулировки идеалов Просвещения (вроде автономии рациональной рефлексии) являются фальшивыми «предрассудками против предрассудков вообще и, тем самым, отказом от власти предания» [29].

Иногда говорят, что Гадамер в основе своей просто традиционалист и консерватор. Несомненно, он часто подчеркивает важность предания или традиции, но здесь следует различать. Было бы несправедливо говорить, что он является просто консервативным противником просветительского мышления. Это так прежде всего потому, что он ставит под вопрос многие предпосылки просветительского мышления о традиции [30].

Гадамер полагает, что часто слишком абстрактно говорят о традиции как об источнике авторитетных предрассудков и послушания, чтобы сконструировать искусственное противоречие между авторитарностью традиции и критическим мышлением. Однако даже само критическое мышление едва ли возможно без учителя и других образцов, а они приходят из традиции: «Непосредственно авторитет имеет дело не с послушанием, а только с познанием. Конечно, авторитет есть там, где реализуется возможность приказывать и повиноваться. Однако это следует только из авторитета, который кто-то уже имеет» [31]. Гадамер полагает, что авторитет, собственно, и основывается на познании и признании. Никто не может просто утверждать или принимать авторитет, он должен всегда быть завоеванным, приобретенным.

По Гадамеру, было бы глупо и даже вредно абстрактно противопоставлять друг другу разум и авторитет традиции, так как они часто фактически обозначают то же самое. Если хотят отрицать каждое предубеждение, то и сами действуют из некоего предубеждения, хотя именно этого часто не хотят или не могут видеть. У Гадамера суть здесь в том, что фактически всегда приходится действовать из предрассудков, но имеются более или менее легитимные предрассудки: «Для принципиальной реабилитации понятия предрассудка было бы достаточно и признания того, что имеются легитимные предрассудки, если хотят воздать должное конечно-историческому способу бытия человека» [32].

Для Гадамера традиция не есть имя для гегелевского духа или какой-нибудь другой коллективной сингулярности, так как она была бы тогда только пустым словом [33]. Для Гадамера традиция имеет по меньшей мере три более специфических значения [34]. Во-первых, традиция может означать традиционность и указывать на преемственность или непрерывность, которая всегда присутствует, например, в строительстве, живописи или музыке. Здесь речь идет в буквальном смысле о предании: «Быть одним и тем же и все же другим,- этот парадокс имеет отношение к любому содержанию предания» [35]. Это значение Гадамер мыслит, когда он пишет об «объединении горизонтов». Традиция проявляется в качестве непрерывности интерпретаций, которую должно признавать всякое понимание и любая интерпретация. Во-вторых, традиция может означать определенное содержание предания. Тогда говорят о традиции не в единственном числе а, скорее, во множественном — о различных традициях. Гадамер применяет это значение, когда он, к примеру, говорит о словесности традиции и утверждает, что в герменевтическом понимании позволяют говорить текстам. Его мысль состоит в том, что традиции всегда уже говорят нам нечто, прежде чем мы начинаем говорить в них, о них и с ними. Традиции принципиально открыты для других традиций и целенаправленны (tendenziel) в разговоре друг с другом. В-третьих, традиция, по Гадамеру, означает признание авторитета и его знаний. В этом смысле традиция для нашего понимания оказывается прежде всего голосом Другого, для которого следует быть всегда открытым. Ибо этот голос передает нам опыт и понимание положения дел и ситуаций, которые мы пытаемся понять. Мысль Гадамера никоим образом не означает, что этот голос следует одобрять и принимать без критики. Наоборот, следует слушать голос традиции, всерьез принимать его и вступать с ним в разговор. Ибо только в традиции, а не вне ее, можно варьировать, возобновлять, продолжать и оспаривать голос Другого.

Гадамер хочет прояснить некоторые вопросы, когда он пишет об историческом опыте и действенно-историческом сознании. Прежде всего он спрашивает: что означает для понимания принадлежность к традиции? И отвечает, что неправильно схватывать герменевтический круг как диалектику частей и целого, как его полагала прежняя герменевтика. Сам Гадамер описывает круг понимания как историческую диалектику положений и их предпониманий. Он является не методологическим, а онтологическим кругом между живой традицией и ее интерпретациями. В этом повторении внутри предания Гадамер делает ударение больше на сближении, чем на дистанцировании, больше на доверии, чем на сомнении, больше на непрерывности, чем на прерывности. Гадамер хочет подчеркнуть предрассудок исторического понимания иначе, чем Дильтей. Он не следует историзму, когда полагает, что временная дистанция есть скорее предпосылка, чем препятствие для корректного исторического понимания. Он считает, что временная дистанция скорее исключает самые сильные предрассудки и фактически делает понимание прошлого события более легким. Во всяком случае не следует пытаться разрушить эту дистанцию методами исторического исследования [36]. И напоследок Гадамер спрашивает: что происходит с историческим пониманием, если оно признает свою собственную историчность? Чтобы ответить на этот вопрос, он развивает принцип «действенной истории»: «Истинный исторический предмет является вовсе не предметом, но единством одного и другого — отношением, в котором состоит действительность как истории, так и исторического понимания. Удовлетворяющая фактам герменевтика призвана выявить действительность истории в самом понимании. Речь идет о том, что я называю «историей воздействий» [37].

Если действенная история стала осознанной, невозможно больше думать, что понимание могло или должно было бы быть дистанцировано от своих объектов с целью достижения объективности. К пониманию всегда принадлежат предрассудки, но их следует сознательно признать и критически обсудить. Гадамер говорит о действенно-историческом сознании и хочет «сказать этим, с одной стороны, что наше сознание является действенно-историческим (*wirkungsgeschichtlich*), то есть конституированным благодаря действительному свершению, которое не оставляет свободным наше сознание в смысле противостояния прошлому. А с другой стороны, я полагаю, что следует снова и снова воспроизводить в нас сознание этой сделанности (*Bewirktheits*), так как и все прошлое, которое приходит к нам с опытом, принуждает нас быть вместе с ним наготове, чтобы верным способом принять на себя его истину» [38].

Чтобы определить точнее, как действенная история действует в нашем историческом сознании, Гадамер развивает понятие слияния горизонтов. Мы всегда в нашем понимании исторически расположены и ограничены горизонтом, из которого мы потом все интерпретируем. Обычно мы ограничены в горизонте настоящего с его предрассудками, но мы должны понимать, что также и настоящее принадлежит преданию: «Горизонт настоящего образуется вовсе не без участия прошлого. Не существует горизонт настоящего для себя, как не существует и исторических горизонтов, который нужно было бы обретать. Скорее, понимание всегда есть процесс слияния этих якобы для себя сущих горизонтов» [39]. Таким образом, не существует изолированных горизонтов, но другой всегда сплавлен с нашим настоящим. Но речь идет об исполнении понимания этого слияния, «о бодрствовании действенно-исторического сознания». Гадамер называет это «проблемой применения, которая лежит во всяком понимании» [40].

Гадамер и Деррида

Гадамер часто работает с философскими темами и проблемами в форме разговора, в общем по модели сократовского диалога. Язык герменевтического понимания есть язык живого голоса, язык разговора. Гадамер вообще не интересуется языком как системой знаков и, в частности, влияниями означающих, которые имеют решающее значение для Деррида. Для него речь идет об означаемых, или о том, что сказано и имеется в виду.

Впервые из этой перспективы он вступает в дебаты с Жаком Деррида в Париже в 1981 г. Гадамер очень серьезно воспринял эти дебаты и даже сочинил после этого некоторые тексты, которые были опубликованы вместе с его статьями во втором томе полного собрания сочинений. Существует нечто общее и вместе с тем различное между ним и Деррида, что наглядно показывает сравнение проектов — герменевтического у Гадамера, и — антигерменевтического у Деррида.

Общим для герменевтики и деконструкции является прежде всего то, что обе они работают с текстами и вопросами их интерпретации. И еще, обе они хотят освободить нас от таких воззрений, которые приводят к установлению стандартных значений слов и сводят язык к пропозициональным содержаниям. Герменевтика и деконструкция, таким образом, принимают всерьез игру языка. Но здесь начинаются различия. Ибо с точки зрения деконструкции, Гадамер думает слишком традиционно и немного наивно, особенно когда он заботится об общем и, следовательно, о границах вариаций и конфигураций значений в текстах. Он рассматривает текст как тотальность, где есть название, начало и конец, а также автор и его подпись. Для Гадамера тексты являются средствами для разговора, в котором их можно присвоить.

По Деррида, тексты являются открытыми для гораздо более радикальной множественности и дифференциации значений. Он исходит из того, что до любого значения или понимания на функционирование языка уже всегда оказывает влияние *Differance*. *Differance* — это парадоксальная структура с двойным значением дифференции и сдвига; она и есть первоначальная дифференция, согласно которой ничто не может присутствовать само по себе. Процесс сигнификации, по Деррида, есть формальная игра дифференций, в которой каждый знак бесконечно указывает на другие отсутствующие знаки. Следовательно, элементы значения конституированы следами, которые оставлены другими элементами. Никакое значение не есть просто присутствующее или отсутствующее. Это касается не только знаков и их значений, но и автора, структуры и каждого события в тексте. *Differance* оказывает свое влияние везде, и, следовательно, никакой субъект не может господствовать над функционированием языка.

Соответственно этому пониманию языка, интерпретация для Деррида означает некий вид критики, который он называет деконструкцией. Следуя определенным ключевым понятиям и словам, она деконструирует центры и иерархии, которые находятся в текстах, и показывает, как они контингентно организуют производство значений. Деконструктивная критика является не только негативной, но и конструирует одновременно нечто новое. Она строит и перестраивает. Однако при этом она не оставляет после себя никаких прежних субъектов или значений неизменными. Вопрос тогда в том, не является ли герменевтика Гадамера с ее моделью разговора еще одним примером метафизики присутствия. Этот вопрос ставится в деконструктивной перспективе по отношению к любой герменевтике, которая представляет значения как нечто такое, что можно находить совместно и интерпретировать как найденное. Хотя Гадамер сдвигает центр производства значения от субъекта к разговору и подчеркивает повторение без твердых истоков, целей или идентичности, можно рассматривать его герменевтику с точки зрения деконструкции как консервативную версию метафизики присутствия, с ее сильным ударением на традицию и на ее границы вариации значений. Гадамер отвечает на эти вопросы в своих статьях, подготовленных для дискуссии, целиком с позиций обороны. Он видит, что его главное отличие от Деррида состоит в понимании текста. Для него речь идет не о выборе между деконструктивными стратегиями или герменевтическими поисками значений, а о разных — на фундаментальном уровне — пониманиях текста. Гадамер подчеркивает, что в герменевтической практике хотя и ищут значения, но их не фиксируют. Вместе с Хайдеггером он хочет деструктурировать метафизическую онтологию и ее фиксированную понятность [41]. Но в отличие от Деррида, Гадамер указывает, что даже гегелевская

диалектика способствует этой деструкции. Свою герменевтику он понимает как движение от диалектики к диалогу или разговору, от мышления логоса в субъективности к сократовскому анамнесису или к повторению Кьеркегора. «Наряду с его собственными (то есть Хайдеггера — Ю.К.) попытками оставить позади себя «язык метафизики» с помощью поэтического языка Гельдерлина, мне кажется, были только два пути, на которые можно вступить, и по ним пошли, чтобы вопреки онтологическому самоприручению, которое свойственно диалектике, указать на путь к свободе. Один — это путь от диалектики назад к диалогу, к разговору. По этому пути попытался пойти я сам в своей философской герменевтике. Другой путь — это прежде всего указанный Деррида путь деконструкции. Здесь как раз не должен был возрождаться озвученный живостью разговора смысл. В расположенном на заднем плане плетении смысловых отношений, которое лежит в основе всякого говорения, то есть в онтологическом понятии письма — взамен болтовни или разговора, — должна была быть разрушена единственность смысла вообще и вместе с тем должно было быть совершено собственное разрушение метафизики» [42].

В этой диалогичной диалектике сущность есть не свойство вещи, а временное присутствие, то есть что-то, что присутствует только в разговоре. В разговоре нет ничего абсолютно присутствующего, так как в нем все является конечным и всегда имеется возможность инаковости. Даже текст, по Гадамеру, всегда есть что-то множественное и многозначное, и не столько вследствие формы или содержания, сколько благодаря структуре самой интерпретации. Текст сбывается в интерпретации; он является и фазой, и коммуникативным партнером в интерпретации. Хотя он может быть относительно строго структурирован синтаксически и даже семантически, когда его начинают спрашивать из различных перспектив интерпретации, он становится многозначным.

Гадамер отличает тексты, всегда допускающие интерпретацию, во-первых, от антитекстов, которые осмысленны, если их обсуждают. Например, иронические тексты, понимание которых предполагает, что знают определенные культурные системы значений, являются такими несамостоятельными сущностями. Во-вторых, он отличает тексты от псевдотекстов, которые не передают никакого смысла, а являются чисто риторическими фигурами. И, в-третьих, он дисквалифицирует как предтексты разного рода мечты и идеологические утверждения, которые означают нечто другое и противоположное тому, что они говорят. Гадамер мыслит существенно иначе, чем Рикер и Хабермас, когда он исключает эти типы текстов из собственного поля герменевтики. По Гадамеру, правильные тексты не только открыты для интерпретации, но и нуждаются в ней. Ибо без интерпретации они не могут сделать то, на что они нацелены, то есть представить и повторить самих себя, передать смысл.

Если текст сбывается в интерпретации, то нет никаких абсолютных границ для его значений. Текст и его интерпретация, то есть его чтение или слушание, конституируют, по Гадамеру, круг или движение «туда и обратно», которое совершается также в идеальности письма. По Гадамеру, эта идеальность означает прежде всего то, что написанный текст отделен от первоначального языкового события и поэтому его можно репродуцировать. Герменевтическую задачу интерпретации можно тогда определить как попытку трансформировать живой язык. Идеальность написанного текста есть, следовательно, отчуждение, которое должно быть «деконструировано» или снято в интерпретации. Текст, которому дается больше значений, является только «промежуточным продуктом в свершении сообщения».

Герменевтическое понимание текста является, по Гадамеру, повторением, в котором нет ни первого, ни последнего слова. В этом пункте Деррида мог бы с ним согласиться, но для деконструкции безнадежно наивным является прежде всего предположение, что общие значения могут выявиться в оживленном разговоре. Можно утверждать, как полагает Деррида, что в той мере, в какой Гадамер принимает соглашение или

когерентность, его герменевтика является логоцентричной, ибо она направлена на то, чтобы слышать логос в тексте и сказать то же самое (homologein). Но Гадамер подчеркивает, что здесь речь идет не о метафизическом, а о герменевтическом логосе. Всегда есть возможности для разговора, и их следует держать открытыми. Никогда не следует прекращать спрашивать об основополагающих предпосылках. Следует всегда быть восприимчивым к другим голосам. Итак, Гадамер хочет подчеркнуть различие между метафизическим и герменевтическим присутствием, но этого недостаточно для Деррида.

Деррида намеревается поставить вопрос гораздо радикальнее. Он предпринимает метафизико-критические и деконструктивные интервенции для того, чтобы привести в движение все центры и иерархии и подорвать все иллюзии об их ценности. Он работает с предположением о том, что все тотальности прочитывают Другого и что нужно, следовательно, деконструировать все установленные тотальности. Каждое исключение, по Деррида, уже означает репрессию. Свобода для него означает прежде всего игру чистых дифференций. Однако Гадамер хочет спросить, чем является жизнь посреди чистых дифференций. Вообще, возможно ли и осмысленно ли это? Ведь даже сам Деррида должен хотеть того, чтобы его понимали, иначе было бы бессмысленно писать так много, как он. Для этого нужно, — хочет подчеркнуть Гадамер — чтобы было определенное согласие или когеренция. По его мнению, это совсем не значит, что логос должен иметь центр, определенную иерархию и твердую идентичность или что можно было бы вообще понять что-то полностью. «Более того, в этом есть еще нечто другое, так сказать, потенциальность бытия другим, которая лежит вне всякого сообщения об общем» [43].

Перевод [Т. Б. Марковой](#)

Примечания

[1] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1, 2. Tübingen, 1990.

[Назад](#)

[2] Ibid. Bd. 1. S. 17-18.

[Назад](#)

[3] Ibid. S. 479.

[Назад](#)

[4] См.: Hirsch E. D. The Aims of Interpretation. Chicago, 1978.

[Назад](#)

[5] Также в противоположность и Рикеру, герменевтика которого интерпретирует тексты, то есть письменно зафиксированные дискурсы, Гадамер исходит из диалогических структур Dasein. Хотя в «Дискуссии» с Деррида Гадамер занимается текстом и интерпретацией, статус текстов в его философской герменевтике в целом до некоторой степени неясен. Я возвращусь к этим вопросам в последней части моей статьи.

[Назад](#)

[6] Так, Поль Рикер утверждал, что книга Гадамера должна называться «Истина или метод», потому что он определил герменевтику так неметодологично. (Ricoeur P. Hermeneutics & Human Sciences. Cambridge, 1981. P. 43-62). Критика Рикера важна, однако ясно, что он понимает герменевтику и ее важнейшие понятия намного более методологично в научном смысле, чем Гадамер.

[Назад](#)

[7] Gadamer H.-G. G.W. Bd. 1. S. 295.

[Назад](#)

[8] Gadamer H.-G. G.W. Bd. 5, 6.

[Назад](#)

[9] Gadamer H.-G.. G. W. Bd. 3. S. 3-104.

[Назад](#)

[10] Gadamer H.-G. G. W. Bd. 1. S. 270-386.

[Назад](#)

[11] См.: Gadamer H.-G. G. W. Bd. 1. S. 9-176, а также введение Гадамера к «Истоку художественного творения» Хайдеггера.

[Назад](#)

[12] Gadamer H.-G. G. W. Bd. 1. S. 346-386.

[Назад](#)

[13] Gadamer H.-G. G. W. Bd. 1. S. 363-364.

[Назад](#)

[14] Куш М., опираясь на идею Хинтикки, утверждает, что язык у Хайдеггера и Гадамера есть универсальный медиум, семантические отношения которого нельзя представить или осмыслить в некоем метаязыке. У Гуссерля и также у Рикера язык есть исчисление, семантические отношения которого можно также и осмыслить. Это разделение разъясняет, например, некоторые различия между Гадамером и Рикером, но в целом оно весьма проблематично, особенно в перспективе Гадамера. См.: Kusch M. Language as Calculus v/s Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer. Dordrecht, 1992. О гадамеровском постижении языка как универсального медиума см. G.W., Bd. 1. S. 187-293.

[Назад](#)

[15] Risser J. Hermeneutics and the Voice of the Other. Rereading Gadamer's Philosophical hermeneutics. N.-Y., 1997. P. 185-208.

[Назад](#)

[16] Gadamer H.-G. Text und Interpretation //G.W. Bd. 2. S. 335-336.

[Назад](#)

[17] Gadamer H.-G. G. W. Bd. 1. S. 460-478.

[Назад](#)

[18] Gadamer H.-G. G. W. Bd. 3. S. 105-170.

[Назад](#)

[19] См.: Risser J. Op. cit. P. 33-44.

[Назад](#)

[20] Kierkegaard S. Gjntagelse. Samlede vaerker. K., 1901. B. III. S. 173-175. Gjntagelse. Samlede vaerker. K., 1901. B. III. S. 173-175.

[Назад](#)

[21] Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 61. S. 80.

[Назад](#)

[22] Heidegger.M. Sein und Zeit. Tub., 1979. S. 34.

[Назад](#)

[23] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 3. S. 422.

[Назад](#)

[24] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 3. S. 47-64.

[Назад](#)

[25] Gadamer H.-G.. Gesammelte Werke. Bd. 1. S. 363.

[Назад](#)

[26] Ibid. S. 268-269.

[Назад](#)

[27] Ibid. S. 236.

[Назад](#)

[28] Ibid. S. 282.

[Назад](#)

[29] Ibid. S. 275.

[Назад](#)

[30] Smith N. Н. построил интересную классификацию различных герменевтических

позиций как реакций на «просветительский фундаментализм». Гадамер, Тайлор и Рикер защищали «сильную», Ницше, Рорти и некоторые постмодернисты — «слабую», а Хабермас со своими последователями — «глубокую» герменевтику. Герменевтика Гадамера, по Смигу, является сильной в том смысле, что она защищает некоторый альтернативный тип знания и истины в противоположность методологическим наукам. См.: Smith N. Strong Hermeneutics. Contingency and Moral Identity. London, 1997.

[Назад](#)

[31] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. S. 284.

[Назад](#)

[32] Ibid. S. 280.

[Назад](#)

[33] См.: Gadamer H.-G. Destruktion und Dekonstruktion. // Gesammelte Werke. Bd. 2. S. 270.

[Назад](#)

[34] См.: Risser. op. cit., 71-73.

[Назад](#)

[35] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. S. 477.

[Назад](#)

[36] Ibid. S. 301-302.

[Назад](#)

[37] Ibid. S. 305.

[Назад](#)

[38] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 2. S. 142-143.

[Назад](#)

[39] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. S. 311.

[Назад](#)

[40] Ibid. S. 312.

[Назад](#)

[41] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 2. S. 361-374.

[Назад](#)

[42] Ibid. S. 367-368.

[Назад](#)

[43] Ibid. S. 336.

[Назад](#)