

ТЕХНИЧЕСКАЯ СТОРОНА ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ Г.-Г. ГАДАМЕРА И Э. БЕТТИ

Статья представляет часть результатов исследования, выполненного при финансовой поддержке РГНФ и Министерства образования и науки Самарской области в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Семиотическая модель познания как основание реалистической теории коммуникации», проект №08-03-26301а/в.

Обсуждается вопрос о практическом использовании философских результатов, полученных концепциями «действенно-исторического сознания» и «канонов интерпретации», т.е. о воздействии двух наиболее влиятельных конструктов философской герменевтики второй половины XX в. на то, что Ф. Шляйермахер обозначал в качестве технической стороны понимания.

Ключевые слова: понимание; интерпретация; действенно-историческое сознание; герменевтика; семиотика.

Проблема понимания, одному из аспектов которой посвящено это рассуждение, является для современной русскоязычной философии наименее ясной как с точки зрения используемой при её обсуждении терминологии, так и с точки зрения самого обсуждаемого предмета. Чтобы не создавать ложных сущностей, отметим, что понятие понимания в общем случае эквивалентно понятию референции, как оно обсуждается в аналитической философии, что фиксирует дефиниция А. Августина: «понимание есть переход от знака к его значению» [1. С. 20]. В качестве базовой классификации, позволяющей разделять понятие герменевтики, укажем на модель Г. Шольца. Она включает техническую герменевтику, философскую герменевтику и герменевтическую философию. Техническая герменевтика формулирует правила, которым необходимо следовать, чтобы добиться понимания чего-то¹. Философская герменевтика приводит основания, в соответствии с которыми правила, сформулированные технической герменевтикой, могут быть объяснены в контексте определённой парадигмы². Герменевтическая философия позволяет рассматривать вопрос о бытии, т.е. онтологический вопрос, используя терминологический контекст учения о понимании и интерпретации³.

Объяснению возможности понимания (а фактически объяснению возможности непредметной коммуникации как указания языком на эмпирически не существующие объекты) в терминах духа, обусловленному традицией немецкой классики и объединяющему фигуры В. Дильтея, Э. Бэтти и К.-О. Апеля, в философской герменевтике противостоит концепция действенно-исторического сознания Г.-Г. Гадамера, вводящая понимание как применение языка, однако не предлагающая никакой техники понимания. Принципиальная несамоприменимость герменевтики Г.-Г. Гадамера, не позволяющая перевести её в набор банальных правил, при следовании которым реципиент высказывания в состоянии это высказывание понять, тем не менее, не мешает проанализировать значимый вывод, в соответствии с которым реципиент никогда не имеет дело с тем же набором сигнификатов коммуникативного знака, с которым имеет дело его отправитель. Это вывод, который в эпистемологии формулируется как принцип привилегированного доступа к данным собственного сознания, в герменевтике Ф. Шляйермахера – как требование понять автора лучше, чем он сам себя понимал [5. С. 94], в герменевтике В. Дильтея – как способность реконструировать выраженное *через* предметное вы-

сказывание [6. С. 256–263]. Итак, если «бытие, которое может быть понято, это язык», а «понимание есть применение языка» [7. С. 479, С. 345], то каким образом, понимая собеседника иначе, нежели он сам себя понимает, мы его всё же понимаем, т.е. реконструируем сложную систему сигнификатов высказывания, репрезентируемую как отправителем, так и нами, т.е. получателем?

Способ осуществления понимания сознанием индивида определён историей, так что понятие понимания есть в значительной мере способ освоения истории или «предания», т.е. содержания некоторого количества текстов, выражающего сумму опыта той или иной эпохи. Понимание начинается с того, что нечто заговаривает с нами, затрагивает нас – Г.-Г. Гадамер называет это «высшим из всех герменевтических условий» [7. С. 304]. Что такое затронутость, если не Аристотелево удивление, которое кладёт начало любого рода вопросам о себе и о мире? Г.-Г. Гадамер, который вслед за М. Хайдеггером критикует просвещенческий проект беспредпосылочного разумного познания, показывая неснимаемость предрассудков⁴, или, пользуясь наглядным примером Г. Гегеля, невозможность научиться плавать, стоя на берегу, т.е. осуществить процедуру самоописания сознанием, лишённым какого бы то ни было содержания, понимает это удивление как вопрос. Это ход, который вполне соответствует герменевтической традиции XVIII и XIX вв.: вопрос возникает там, где человек способен зафиксировать собственное незнание и/или непонимание в виде констатации несоответствия денотата знакового средства прагматическому правилу, позволяющему соотнести этот денотат с сигнификатом объекта или понятия и/или констатации отсутствия сигнификата при наличии знакового средства и денотата. Сам Г.-Г. Гадамер вводит «вопрос» как проблематизацию предрассудка, т.е. занимает не герменевтическую, но гносеологическую позицию; поскольку же предрассудок укоренён в исторической традиции, постольку он подразумевает для вопрошающего субъекта ситуацию самоосмысления традиции через самого этого субъекта. Иными словами, если вопрос есть «открытость» субъекта, то вопрошающий субъект есть среда взаимодействия конфликтующих предрассудочных структур: подлинно историческое мышление должно мыслить собственную историчность.

Фактически Г.-Г. Гадамер вводит в рассуждение (и признаёт это) то, что в традиции немецкого идеализма обозначается как «дух»: «действенная история»

(Wirkungsgeschichte), определённая как практическое требование вскрывать в понимании действительность истории и как теоретическое требование осознавать, что «в пресловутой непосредственности, с которой (историческое сознание. – А.Н.) имеет дело с произведением или с преданием, всегда уже задействована эта другая постановка вопроса (т.е. воздействие произведения или предания на историю. – А.Н.), даже если она остаётся нераспознанной и, соответственно, неконтролируемой» [7. С. 305], раскрывается как действенно-историческое сознание, подразумевающее независимый от индивида способ осуществления.

Под действенно-историческим сознанием⁵ Г.-Г. Гадамер понимает «сознание герменевтической ситуации», обусловленное тем, что, во-первых, оно не может быть объективировано для самого себя – «понятие ситуации характеризуется тем, что невозможно находиться вне её, и поэтому невозможно иметь о ней какое-либо предметное знание» [7. С. 307]; во-вторых, оно горизонтно⁶, т.е. определено конкретной точкой зрения. Можно сказать, что вопрошающим, затронутым чем-то субъектом человек становится в случае проблематизации его горизонта.

Если интерпретировать Г.-Г. Гадамера (и в целом использование феноменологами визуальной метафоры горизонта для характеристики восприятия) в контексте семиотики, то в общем случае визуальные метафоры «на фоне» и «в горизонте» вполне заменимы выражением «в соответствии с прагматическим правилом»; горизонтальным «горизонтообразующим» механизмом являются, с одной стороны, синтаксис естественного языка, с другой стороны – правила перевода с одного языка на другой, т.е. способы соотношения разнородных рассудочных способов опредмечивания объектов и выражения понятий. Это достаточно широкая интерпретация горизонта, позволяющая ставить вопрос о горизонтах говорящего и слушающего, диалектике переднего и заднего плана, фона и знака и т.д., т.е. горизонт представляет собой метафору герменевтического круга, положительное значение которой на фоне истории герменевтики – в принципиальном очерчивании границ целого, на фоне которого неизбежно раскрывается единичное; «целое» раскрывается уже не как интуитивная возможность применения индуктивного вывода, объединяющего единичные явления, но как ясно ограниченная имеющимся в сознании индивида набором правил возможность представления единичного знака или текста. «Проблематизация горизонта» в этом случае подразумевает для индивида столкновение различных способов опредмечивания объекта чувственного восприятия или содержаний разумной деятельности, т.е. своего рода «диалог» между языками выражения.

Однако сам Г.-Г. Гадамер такой широкой интерпретации горизонта не предлагает, рассуждая о соотношении «горизонта настоящего» и «горизонта прошедшего» в индивидуальном сознании понимающего субъекта и вводя модель понимания как «растворения горизонтов»: «На самом деле горизонт настоящего существует в постоянном образовании [ist in steter Bildung begriffen] в той мере, в какой мы постоянно испытываем на прочность наши предрассудки. Это испытание

включает не в последнюю очередь встречу с прошедшим и понимание предания, из которого мы исходим. Горизонт настоящего не образуется без прошедшего. Не существует горизонта настоящего для себя, как нет и исторического горизонта, который необходимо завоевать. *Скорее понимание есть всегда процесс растворения таких как бы в себе сущих горизонтов*». [7. С. 311]. Выделенное самим Г.-Г. Гадамером определение понимания заставляет задать вопрос о том, что же конкретно представляет из себя это растворение, если оно представляет собой «работу языка» [7. С. 383]? Применяемая Г.-Г. Гадамером модель сопоставления прошедшего и настоящего как «горизонтов» для индивидуального сознания обусловлена известным определением истории Ф. Ницше как взаимодействия воспоминания и забывания. Действительно, всякое прошедшее для индивида есть тот опыт, который он не успел забыть, причём содержание незабытого опыта чётко структурируется внешней индивиду прагматической нормой, определяющей тип исторического сознания, реализуемого индивидом: Ф. Ницше именно в смысле такой регулятивной нормы говорит о неисторическом, историческом и над-историческом типах сознания [8]. Можно было бы даже сказать, что соотношение воспоминания и забывания как способ осуществления истории для индивида обусловлен онтологической моделью становления в абсолютном идеализме: история как становление подразумевает взаимное отрицание памяти как бытия и забывания как ничто, так что во всяком типе исторического сознания это взимоотрицание уже содержится в снятом виде.

Однако действенно-историческое сознание есть такое историческое сознание, которое знает о своей заданности не только механизмом воспоминания и забывания, но и об относительности связи между механизмом осуществления истории индивидуальным сознанием и содержанием самой этой осуществляемой истории. Иными словами, в понимании осуществляется постоянная трансформация предрассудков, т.е. трансформация прагматического правила, регулирующего не только способ обозначения объектов или выражения понятий, но и способ полагания их истинными. «Растворение горизонтов» есть, таким образом, метафора становления, показывающая принципиальную неопределённость исторического знания, взятого вне контекста, под которым понимается способ и конкретное место осуществления этого знания. Если в гносеологическом смысле понимание было определено учителем Г.-Г. Гадамера в виде способа осуществления наличного бытия, то сам Г.-Г. Гадамер в герменевтическом смысле показывает неопределённость содержания этого наличного бытия, обусловленную необходимым взаимодействием человека с историей. В терминах семиотики эту ситуацию растворения горизонтов прошедшего и настоящего можно представить как взаимодействие грамматической системы предания и грамматической системы, выполняющей функцию опредмечивания объектов в сознании реципиента этого предания. Память (то, о чём индивид не успел забыть) реципиента, выраженная в его способности или навыке применения семантического правила, в акте рецепции сталкивается с реализованным в тексте семантическим

правилом, так что способ определения денотата и сигнификата этого предания есть вопрос совпадения или конкуренции в применении правила означивания. Это весьма банальная мысль, очевидная любому здравомыслящему человеку, хотя бы раз сталкивавшемуся с неоднозначностью семантики.

Однако Г.-Г. Гадамер, в отличие от своего учителя, анализирует не гносеологический механизм осуществления наличного бытия, но выясняет способ наполнения его содержанием, подразумевая последнее как понимание: «...В осуществлении понимания происходит действительное растворение горизонтов, которое одновременно развёртывает и снимает исторический горизонт... В то время как эстетико-исторический позитивизм в русле романтической герменевтики скрывает эту задачу, именно здесь в действительности лежит центральная проблема герменевтики как таковой. Это проблема применения, заложенного во всяком понимании» [7. С. 312]. Ставя вопрос о применении – «в понимании всегда имеет место что-то наподобие применения понимаемого текста к актуальной [gegenwärtige] ситуации интерпретатора» [7. С. 313], – Г.-Г. Гадамер завершает рассуждение о процедуре понимания как таковой. Общая последовательность предлагаемых Г.-Г. Гадамером операций понимания следующая: 1) удивление, или «затронутость» индивида, вызванное актуальной неспособностью найти для воспринимаемого объекта или ощущаемого переживания соответствие в собственном опыте восприятия и переживания; 2) формулировка вопроса, вызывающая обращение к ресурсам языка; 3) «растворение горизонтов» в сознании индивида, т.е. трансформация прагматических правил, регулирующих опыт применения языка; 4) применение языка в соответствии с трансформированным прагматическим правилом для выражения (обозначения) той ситуации, которая вызвала его удивление. В элементарном виде этот процесс понимания можно иллюстрировать как простое освоение индивидом языка: для того, чтобы узнать, что чувственное восприятие красного цвета обозначается в русском языке словом «красный», нужно действительно задать вопрос и трансформировать навык обозначения цветов спектра, дополнив его знаковым средством «красный», а потом применить это знаковое средство для обозначения чувственного восприятия красного цвета. Если этот пример адекватен, то сложность Гадамеровых конструкций вызвана лишь тем, что он рассуждает не об освоении языком объектов чувственного восприятия, но об освоении способов выражений содержания понятий, впервые предстающих индивиду в виде коммуникативного знания, которому нужно сначала поверить (т.е. принять его прагматические предпосылки) и лишь потом обнаружить возможность его применения для выражения способов обращения к себе. Понятно, что это сложность не механизма понимания как такового, но самого понимаемого материала, который Г.-Г. Гадамер перенимает в конечном итоге у В. Дильтея, ответственного за проблему языкового выражения гуманитарных понятий.

Значимость философской герменевтики Г.-Г. Гадамера на фоне истории герменевтики заключается, с нашей точки зрения, всё же не в интерпретации спосо-

ба осуществления понимания в виде учёта принципиальной неснимаемости предрассудочных навыков, «растворения горизонтов» или применения к собственной ситуации реципиента, но в разъяснении принципиальной невозможности сведения объекта понимания к объекту познания – именно здесь, видимо, кроется причина сознательного пренебрежения анализом грамматической интерпретации у Ф. Шляйермахера, равно как и причина принципиального отказа от анализа «метода» как такового. Понимание нельзя объективировать, поскольку оно всегда подвержено действительностно-исторической трансформации – это наиболее существенный урок герменевтики Г.-Г. Гадамера.

Другими словами, понимание нельзя передать другому субъекту, Г.-Г. Гадамер выражает это в тезисе о неконгенности понимания, который, с одной стороны, подразумевает разрыв с традицией обоснования возможности понимания абсолютными или объективными манифестациями духа, с другой, открывает дорогу анархии субъективных интерпретаций: «...Чудо понимания в большей степени заключается в том, что оно не требует конгенности для того, чтобы познать подлинно значимое и изначально несущее смысл в предании. Мы открываемся превосходящему требованию текста, соответствуя в понимании значению, в котором он к нам обращается» [7. С. 316]. Понимание не нуждается в филологии и философии, чтобы быть пониманием.

В общем случае ясно, что Г.-Г. Гадамера не интересует историческая и психологическая корректность интерпретации текста, которая легитимируется знанием исторического и психологического контекста, в котором данный текст возник, как это интересовало «общую герменевтику» XVII–XVIII вв. и герменевтику Ф. Шляйермахера. Его задача – показать историческую заданность и некоммуницируемость индивидуального понимания, имеющего дело с традицией и преданием, каковая предстаёт в виде традиции самоопределения человека в формах религии, искусства, права и философии. В терминах семиотики можно было бы выразиться так: Г.-Г. Гадамер решает задачу обоснования коммуникативного (т.е. исторического) знания, показывая его языковой характер и одновременно утверждая несообщаемость его содержаний средствами языка, вынуждающую каждого затронутого непредметной коммуникацией индивида апеллировать к действительностно-историческому сознанию, обеспечивающему понимание этого знания.

Способность к пониманию, даже если содержательно она заставляет реципиента реконструировать иные сигнификаты, нежели сконструированные оставшимся некоммуницируемым сознанием отправителя, в технической герменевтике нуждается в более или менее внятном или хотя бы подлежащем процедурам верификации/фальсификации определении, позволяющем строить формальный алгоритм понимания. Эту задачу технической герменевтики формулирует, например, Г. Альберт, требуя, чтобы вопрос «как возможно понимание» был заменён на вопрос о реальных условиях деятельности понимания и рассмотрен в качестве проблемы реальной науки [4. С. 78–112].

В контексте «реальной науки» понимание описывает деятельность сознания реципиента по распознава-

нию денотатов речевых высказываний, т.е. фактически использует дефиницию А. Августина, вводя проблему понимания как проблему семантики языкового знака или проблему референции. Для Э. Бетти такого рода реализм подразумевает растождествление понятий понимания и интерпретации, так что интерпретация есть «действие и метод, успехом и целевым результатом которого является понимание» [9. С. 13]. Конкретное соотношение понимания и интерпретации формулируется им следующим образом: «Процесс интерпретации, в той мере, в какой он обусловлен (как это представлял себе Гумбольдт) решением проблемы понимания, является в своих изначальных основаниях единым и идентичным, несмотря на неизбежные при его применении оттенки [...] Таким образом, этот феномен (понимания. – А.Н.) раскрывается в троичном процессе, конечными точками которого являются, с одной стороны, интерпретатор как живой и мыслящий дух, с другой стороны, дух, объективированный в смыслодержущих формах [in sinnhaltigen Formen]. Эти конечные точки соприкасаются друг с другом не непосредственно, но через опосредование этими смыслодержущими формами, в которых объективированный дух противостоит субъекту интерпретации как неустранимое инобытие. Субъект и объект процесса интерпретации – то есть интерпретатор и смыслодержущие формы – те же самые, как они обнаруживают себя в каждом процессе познания» [9. С. 14–15]. Очевидно, что под смыслодержущей формой понимается знак – в этом смысле Э. Бетти можно считать одним из немногих представителей собственно герменевтики, заявившем о возможности использования семиотики как языка описания процессов интерпретации и понимания.

Нетождественность понимания и интерпретации выражает себя для Э. Бетти в «задачах интерпретации», включающих «познавательную или рекогнитивную», «нормативную» и «репродуктивную или изобразительную» [9. С. 58, 64–68] задачи. Если бы интерпретация «потенциально содержалась в понимании»⁷, как того хотел Г.-Г. Гадамер, тогда распознавание денотатов речевых высказываний, структурно заданных социальной нормой употребления языка, совпадало бы с определением их индивидуального содержания, т.е. тех сигнификатов, которые они приобретают собственно в применении языка для обозначения опыта самого реципиента. Это, по сути дела, означало бы хаос субъективных обозначений, в котором ни один индивид не смог ни понять, ни интерпретировать речь другого. По этой причине Э. Бетти, самый авторитетный критик Г.-Г. Гадамера, утверждает, что функция обнаружения денотатов высказывания есть функция интерпретации, в которой понимание есть лишь воссоздание содержания смыслодержущей формы, конституированной рекогнитивной функцией. В силу этого интерпретация ограничивает хаос субъективных содержаний воссоздания, выполняя нормативную функцию: подобного рода задача в логике начала XX в. была реализована логицизмом в отношении психологизма, предоставивших в терминах Г. Фреге возможность внятной антитезы между смыслом и значением, с одной стороны, и субъективным представлением – с другой. Характер процедуры интерпретации как процедуры познания

вскрывает третья функция, требующая социальности и коммуницируемости результатов воссоздания денотатов в соответствии с зафиксированной нормой: «Этот (процесс интерпретации. – А.Н.) характеризуется как раз тем фактом, что репродукция не является чисто внутренней, созерцательной и как таковой несообщаемой [intransitiv] и не исчерпывается тем, чтобы представить добытый смысл самому понимающему; в гораздо большей степени это внешняя репродукция и воссоздание, в определенной степени сообщаемая [transitiv] и социальная в той мере, в какой подразумевается видимая или невидимая публика, к которой обращаешься» [9. С. 60]. Этот пассаж, характеризующий третью функцию интерпретации, отчётливо показывает разницу между «пониманием» у Г.-Г. Гадамера и «пониманием» у Э. Бетти: первый говорит о понимании как производстве сигнификатов или индивидуальных смыслов, второй – о реконструкции денотатов или социальных значений; в собственных терминах этих авторов первый растворяет интерпретацию в понимании, второй их растождествляет, анализируя только интерпретацию и подразумевая, что она приведёт к пониманию.

Анализ интерпретации в техническом плане предложен Э. Бетти в виде «канонов» или правил для субъекта интерпретации, т.е. собственно интерпретатора, и объекта интерпретации, т.е. «смыслодержущей формы». Правила для объекта следующие: 1. «Канон герменевтической автономии» или «канон имманентности герменевтического масштаба». 2. «Канон целостности (тотальности) и внутренней смысловой взаимосвязи герменевтического созерцания». Правила для субъекта: 3. «Канон актуальности понимания». 4. «Канон приспособления (смысловой адекватности) понимания» или «канон герменевтического соответствия смысла».

Первый канон требует, «чтобы смыслодержущая форма интерпретировалась и понималась в её самозаконности, в соответствии с её собственным законом возникновения и структурирования, в соответствии с её интендированной взаимосвязью, в её необходимости, когерентности и рациональности: следовательно, она должна измеряться по имманентному её изначальному определению масштабу» [9. С. 22]. Это интерпретационное требование, подразумевающее для реципиента запрет на навязывание речевому высказыванию собственной системы кодов, у Г.-Г. Гадамера можно обнаружить в виде тезиса: «кто стремится понять текст, тот готов позволить сказать ему что-то» [7. С. 273]; иными словами, это тезис о наличии у высказывания самостоятельных денотатов, которые только обнаруживаются и воссоздаются интерпретацией, но никак не создаются ей.

Второй канон требует учитывать взаимодействие, «которое существует между отдельными составными частями речи, равно как и любого другого выражения мысли, а также их общее отношение к тому целому, части которого они образуют» [9. С. 24]. Фактически это требование учёта синтаксической и парадигматической заданности каждого отдельного знака в речевом высказывании, которая у Ф. Шляйермахера и его современников обозначалась как «герменевтический круг», раскрывающийся в грамматическом и психологическом контекстах; у Г.-Г. Гадамера это основание диалектики вопроса и ответа, порождающей действенно-историческое

сознание. Э. Бетти здесь подразумевает возможность анализа герменевтического круга вне учёта того, что этот анализ опосредуется сознанием интерпретатора, так что собственно техническая разница между философской герменевтикой Г.-Г. Гадамера и герменевтикой Э. Бетти заключается в том, что не тождественная пониманию интерпретация в состоянии предложить не зависящий от содержаний сознания интерпретатора, т.е. объективный анализ синтаксической и парадигматической заданности денотатов речевого высказывания, а растворяющее в себе интерпретацию понимание – не в состоянии, поскольку имеет дело с сигнификатами.

Третий канон требует от интерпретатора «...проследить внутри себя [in seinem Innern] процесс творения в обратном порядке, реконструировать его изнутри, изнутри актуальности собственной жизни распознать чужую мысль, кусок прошлого, вспоминаемое переживание, т.е. включить его в рамки собственного опыта, собственного духовного горизонта с помощью своего рода перестановки, того самого синтеза, посредством которого он его распознаёт и воссоздаёт» [9. С. 34]. Этот, казалось бы, наиболее близкий Г.-Г. Гадамеру ход подразумевает, тем не менее, наиболее существенное отличие двух моделей: для Э. Бетти включение субъективности интерпретатора есть момент, позволяющий увидеть собственное значение высказывания в его отличии от субъективности интерпретатора, такова цель интерпретации; для Г.-Г. Гадамера понимание исчерпывается применением текста для обозначения собственного переживания. Характеризуя этот канон, Э. Бетти в терминах идеализма показывает ограниченность и даже наивность отождествления интерпретации и понимания: «...Если верно, что лишь дух говорит с духом, тогда верно и то, что лишь дух того же уровня и конгениального предрасположения в состоянии понять обращающийся к нему дух в адекватном смысле виде» [9. С. 38]. Так или иначе базовое противоречие между технической герменевтикой Э. Бетти и философской герменевтикой Г.-Г. Гадамера заключается в противоречии между фигурой объективного или абсолютного духа, обеспечивающего воссоз-

даваемость или реконструируемость непредметных содержаний коммуникации (когда сообщение обозначает содержание понятия или вообще реализуется как косвенный язык), и фигурой действенно-исторического сознания, показывающего понимание не в отношении независимых от индивида форм духа, но в отношении определённых его жизненным опытом содержаний его собственного сознания, не контролируемых ничем, кроме способа своего осуществления.

Наконец, четвертый канон требует от интерпретатора стремления «привести собственную живую актуальность в теснейшее согласие и гармонию с тем возбуждением, которое он... воспринимает как исходящее из объекта, таким образом, чтобы и одно и другое резонировали согласованным образом, то есть были настроены друг на друга» [9. С. 42]. Собственно, этот резонанс и создаёт, насколько можно судить, понимание. «Резонанс» оставляет интерпретатору некоторую свободу в отношении интерпретируемой смыслодержательной формы, так что можно добиться понимания, не осуществляя процедуру непосредственного применения интерпретируемого к ситуациям собственной жизни. Можно сформулировать это противостояние так, что понятие интерпретации в формулировке Э. Бетти является более общим, нежели понятие понимания Г.-Г. Гадамера, и оставляет интерпретатору большую свободу выбора, реализующуюся как выбор допускаемых канонами денотатов, обозначаемых смыслодержательной формой.

Положительное значение представленной Э. Бетти техники интерпретации заключается в том, что процедуру понимания, если она определяется в терминах Бл. Августина, т.е. через правила, позволяющие переходить от знака к его денотату, мы можем назвать процедурой интерпретации. Однако модель Э. Бетти, несмотря на формулирование ряда внятных и реальных требований, техническое выполнение которых позволяет корректно обнаружить денотат коммуникативного знака, обосновывается идеалистической онтологией, вовлекающей в рассуждение абсолютные содержания, не допускающие иного выражения, нежели заданное процедурой самообнаружения или объективации духа.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Техническая герменевтика есть руководство по толкованию текстов, письменных и устных, и такие правила толкования формулируются впервые там, где понимание и толкование сталкиваются со сложностями... Она существует прежде всего в практике. Потому что, подобно тому, как мы – в том числе и не как логики – не можем обойтись без базового уровня технической логики в нашем мышлении и говорении, мы применяем – в том числе и не как герменевты – в нашем слышании и понимании базовые правила технической герменевтики. Если мы заинтересованы в том, чтобы действительно понять, то мы извлекаем подразумеваемое значение слова лишь из его контекста, обращаем внимание на то, что было важным для автора, что он хотел сказать, не приписываем ему мыслей и намерений, которых у него в силу его личностных свойств и исторического положения быть не могло, не читаем роман как историческое сообщение и так далее» (Пер. с нем. мой. – А.Н.) [2. С. 98–99].

² «Когда мы хотим знать, следует ли нам называть некоторую герменевтику «технической» или «философской», нам нужно лишь спросить, переводимы ли её высказывания в нормы для толкования. Если, например, Шляйермахер говорит, единичное должно пониматься только из целого, а целое – только из единичного, то из этого следуют императивы, указания. Например, если тебя интересует определённая герменевтика, изучи всю философию её автора... Но если Дильтей говорит, что понимание подразумевает переживание, или если Гадамер утверждает, что всякое понимание опирается на уже «понятое» и понимание означает «растворение горизонтов», то отсюда не следуют никакие правила толкования... Многие конфузы в дискуссии о герменевтике проистекают от того, что не различаются правила толкования и анализ условий понимания, то есть техническая и философская герменевтики» [2. С. 98–99]. Историческая классификация философской герменевтики была предложена Г. Фигалем в статье «Комплексность философской герменевтики» и включает три её типа: герменевтику действенно-исторического события, герменевтику перспективистской интеграции и герменевтику событийной констелляции [3. С. 22–30].

³ В основании герменевтической философии лежат следующие убеждения:

а) Понимание – другого или же собственного жизненного мира – является конститутивным для человека и предшествует всякому понятийному и научному познанию.

б) Только на основании истории можно осмысленно говорить об истории, а не на основании фиктивной над-исторической точки зрения.

- в) Всякое знание имеет не трансцендентальные, но исторические, контингентные предпосылки, такие, которые рационально не реконструируемы.
- г) Исторический и систематический аспекты философии нельзя разъединить, потому что вечных проблем существует ровно столько, сколько их может сконструировать лишённый времени и истории язык философов. Во всех высказываниях о прошлом задействуется новое отношение к настоящему и наоборот» [2. С. 116–117]. Анализ герменевтической философии с позиций рационализма см. в «Критике чистой герменевтики» Г. Альберта [4].
- ⁴ «Понятие предвзвешенности нуждается в фундаментальной реабилитации и признании того, что есть легитимные предвзвешенности, если мы стремимся быть соразмерными конечно-историческому способу существования человека» [7. С. 281].
- ⁵ Наиболее внятное рассуждение Г.-Г. Гадамера о сущности действенно-исторического сознания выглядит так: «Диалектика вопроса и ответа, вскрытая нами в структуре герменевтического опыта, позволяет теперь полнее определить, что за вид сознания есть действенно-историческое сознание. Диалектика вопроса и ответа, как было нами показано, осуществляет отношение понимания как взаимоотношение вида беседы. Пусть текст не обращается к нам как некоторое Ты. Мы, понимающие, должны позволить ему говорить через нас [müssen ihn von uns aus erst zum Reden bringen]. Однако выяснилось, что такое позволение говорить не является произвольным действием (Einsatz) собственного происхождения, но само вновь раскрывается как вопрос в отношении наличного в тексте ответа. Наличие [Gewärtigung] ответа само по себе уже подразумевает, что вопрошающий затронут преданием. Это истина действенно-исторического сознания. Оно есть исторически познающее сознание [das geschichtlich erfahrene Bewusstsein], которое, отказывая фантому абсолютного просвещения, именно в этом отказе открывается опыту [Erfahrung] истории. Способ его осуществления мы описали как растворение горизонтов понимания, опосредующее текст и интерпретаторов» [7. С. 383].
- ⁶ «Горизонт есть кругозор, охватывающий и ограничивающий всё то, что является видимым из одной точки» [7. С. 307].
- ⁷ [7. С. 402]. Ср. там же: «...Интерпретация не средство извлечения понимания, она входит в состав того, что понимается».

ЛИТЕРАТУРА

1. Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.
2. Scholtz G. Was ist und seit wann gibt es «hermeneutische Philosophie»? // Dilthey-Jahrbuch. 1992. Bd. 8/-93. Goettingen, 1993.
3. Figal G. Der Sinn des Verstehens. Stuttgart, 1996.
4. Albert H. Kritik der reinen Hermeneutik. Tuebingen, 1994.
5. Schleiermacher F.D.E. Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. F.a.M., 1977.
6. Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. F.a.M., 1981.
7. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tuebingen, 1990.
8. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1.
9. Betti E. 1988: Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Tuebingen.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 20 января 2009 г.