

НЕМЦЕВ М. Ю.

ПРОБЛЕМА НОРМАТИВНЫХ ОСНОВАНИЙ ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ Г.-Г. ГАДАМЕРА И ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА К.-О. АПЕЛЯ

// Гуманитарные науки в Сибири 2008, №1. С. 35-38.

Аннотация: Герменевтика Гадамера создана с помощью анализа опыта понимания сложных (классических) текстов культуры. В статье показано происхождение норм, обуславливающих необходимость вхождения в герменевтические ситуации, характеризующиеся здесь как ситуации обучения. Гадамер сформировал свой герменевтический подход, анализируя собственный образовательный опыт вхождения в интеллектуальное сообщество, и это определяет пределы применимости его подхода. Философия языка Апеля позволяет понять содержание этого образования и его нормативный характер.

Ключевые слова: философская герменевтика, герменевтическая ситуация, образование, Г.-Г. Гадамер, К.-О. Апель, нормативность, трансцендентальный синтез интерпретации.

Nemtsev M. Yu. Explaining normative grounds of H.-G. Gadamer's philosophical hermeneutics by K.-O. Apel's philosophy of language

Abstract: H.-G. Gadamer's hermeneutics has been developed through analysis of interpretative experience achieved by reading of complicated (classic) texts. It is shown in the article that the norms that determine the engagement into hermeneutical situations appear in various educational situations. The approach of Gadamer was constructed on the basis of his own educational experience of such socialization in the professional society. This fact draws the limits of his approach. The philosophy of language by Apel provides understanding of the content and normative character of such education.

Keywords: Philosophical Hermeneutics, Education, Hermeneutic Situation, H.-G. Gadamer, K.-O. Apel, Normativity

Ганс-Георг Гадамер, о чьем подходе в «философской герменевтике» пойдет речь ниже, считал, что она имеет универсальный характер исследования бытия человека в культуре. Он включал в сферу действия «герменевтического опыта» и опыт искусства (эстетику), и риторику, и другие области гуманитарного и философского знания. И действительно, его монография «Истина и метод» и другие работы имеют значение даже для тех исследователей, кто не разделяет философское мировоззрение их автора.

Чтобы определить действительное значение философской герменевтики, необходимо реконструировать тот исходный опыт, через понимание и концептуализацию которого это учение и было разработано. Насколько этот опыт универсален, и действительно ли он «покрывает» все возможности бытия в культуре?

Одной из основных категорий социальной онтологии является «традиция». Известно то значение, которое Гадамер придавал «защите» фундаментального значения традиции в гуманитарном познании¹. Однако, как замечает, В. Малахов, обращаясь к жизненному опыту советских философов, далеко не для всех гуманитариев, и культурных людей вообще, принадлежность к традиции столько же естественна и *самоочевидна*, как об этом пишет Гадамер².

В первой части данной статьи поставлена проблема нормативных оснований герменевтического опыта. Затем, во второй части, я обращаюсь к постгерменевтической философии языка³ Карла-Отто Апеля, чтобы в его концепции «идеального коммуникативного сообщества учёных» найти объяснение тех познавательных норм, которые повлияли на философскую герменевтику, хотя и остались не отрефлексированными в работах Гадамера. Прояснение этих нормативных оснований позволяет лучше понять, к каким ситуациям и к какому познающему субъекту в наибольшей мере применимы положения философской герменевтики.

Когда Гадамер и его последователи анализировали временное человеческое бытие, познающее само себя через обращение к литературным памятникам традиции, они, по видимому, сосредоточились на *особом типе* жизненных ситуаций. Гадамер недвусмысленно указывает на ту социально-культурную практику, которую он анализирует в своих работах. Этой практикой обусловлено возникновение тех «герменевтических ситуаций», которые он анализирует. Это *образовательная* практика. Её возникновение обусловлено тем социальным институтом, в рамках которого осуществляется это образование. Соответственно, обращение к исторической социологии этого института позволило бы полнее реконструировать генезис идей Гадамера.

В своей рефлексии ситуаций понимания Гадамер основывался на опыте человека, находящегося в процессе обучения – входящего в традицию, осваивающего предание и преобразующего в соответствии с ними своё сознание. Этот человек, становящийся субъектом герменевтического процесса, осознанно развивает у себя «действенно-историческое» сознание. Так он может осмыслить свою сопричастность к истории – по крайней мере, к истории «его» культурной традиции. Поэтому гадамеровская герменевтика принимает, как само собой разумеющееся, ценности познания, саморазвития через познание, и разумности (рациональности) поступков и действий как результатов такого саморазвития. *Культурная традиция* выступает в этом случае как всеобъемлющая среда, в которой саморазвивающийся индивид «обнаруживает» себя, и которую он познаёт. Из постулируемой универсальности такого опыта самопо-

знания через познание другого (традиции) следует универсальность герменевтики и трансцендентальный характер её выводов.

Гадамер начинает «Истину и метод» с экспликации «значения гуманистической традиции для гуманитарных наук», утверждая, что сама постановка проблемы метода, по аналогии с её постановкой в естественных науках, обусловлена неверным представлением о задачах и целях гуманитарных наук. Нельзя подчинять методологию гуманитарного познания естественнонаучной методологии как нормативному образцу строгости и точности. Гуманитарное исследование имеет свои собственные цели и идеалы. В свой классический период, в XIX в., эти науки самоопределялись, пишет Гадамер, с помощью понятия «*образование*»; их идеальной целью была реализация гуманистической идеи «образования человека»⁴. Следовательно, чтобы понять смысл гуманитарного знания, надо обратиться к значениям категории «образование». Он анализирует «ведущие гуманистические понятия», и понятие «образование» - первое в этом ряду. Он вводит его, критикуя рационалистическую антропологию Гегеля⁵. За ним следуют «здоровый смысл (*sensus communis*)», «способность суждения», «вкус». Эти понятия определяют идеальные цели гуманистических штудий, и они же являются ценностями, которые гуманитарные науки должны оправдать и реализовать. Постепенное развитие этих качеств в «окультуриваемом» (точнее – инкультурируемом), входящем в культурную традицию индивиду и есть то «*свершение*», к которому стремится и каковым является, согласно гуманистическому идеалу Гадамера, «всякое понимание»⁶. Понятая в герменевтическом акте *истина*, как было сказано выше, имеет не научное значение, но используется (*применяется*) в этой постепенной практике само- и взаимо-строительства. Это своеобразный учебный материал. Показательно, что в поздней статье «Истина в гуманитарных науках» (1994), описывая условия появления «истины» в гуманитарном познании, он ссылается на собственный опыт ученичества и делает вывод о роли *авторитета* (власти традиции или воплощающего её института) в передаче истины. «*Ученичество*» и есть основное состояние, в котором находится тот, кто входит в культурную традицию: этот человек учится, и «традиция» выступает как источник норм содержания и форм этого обучения. Герменевтика Гадамера во многом является рефлексией этого опыта ученичества. При этом сам такой опыт он полагает универсальным, хотя вернее было бы считать это своеобразной «феноменологией социализации».

Теперь необходимо выявить тот тип историко-культурной ситуации, в которой опыт общения со «значущими» произведениями искусства и текстами познания являлся в большой мере универсальным. Иначе говоря, необходимо выявить сообщество, представители которого разделяют то отношение к миру и к своей культурной активности, которое отрефлектировал Гадамер. Очевидно, что таким является сообщество, где люди обучаются и обучают других – это именно «родное» для Гадамера европейское академическое сообщество. Оно осо-

бенно выделяет среди текстов, с которыми он работает, «классику», и культивирует заботу о культурной преемственности. «Традиция», о которой он говорит – это во многом именно традиция европейской книжной образованности⁷. Поэтому можно сделать вывод, что *он фактически отразил* в своей философии *собственное отношение к традиции*, которая, однако, далеко не для всех является столь же «близкой» и «самоочевидной». Можно даже сделать вывод, что философская герменевтика Г.-Г. Гадамера и его последователей есть подлинная европейская «философия образования».

Это наблюдение позволяет выявить нормативные аспекты герменевтики. Допустим, герменевт анализирует некоторую герменевтическую ситуацию. *Почему и зачем вообще можно и нужно понимать (этот, данный) текст?* Ведь процедура понимания встречает препятствия и требует дополнительных усилий (вслед за Шлейермахером Гадамер отмечал, что собственно «герменевтика» и начинается с *непонимания*, которое должно быть преодолено⁸). Высокая авторитетность текста, обоснованная данной культурной традицией, является достаточным основанием для его понимания и прочтения в рамках образовательной практики. Так, сам Гадамер, очевидно, отождествлял нормативное принуждение этой практики, которую он само профессионально освоил и в которой буквально «жил», с властью авторитета, который для него был неотъемлемой чертой культурной традиции. Как сказал о нём Поль Рикёр, Гадамер – «человек традиции», и для него «авторитарный характер традиционного текста есть то, что ставит саму задачу интерпретации под контроль авторитета самого текста... это не авторитет автора, но авторитет самого текста как такового»⁹.

Проблемой, на мой взгляд, является сама методологическая и онтологическая возможность возникновения такой герменевтической ситуации. *Как получается, традиция наделена нормативной силой принуждения к пониманию?* В условиях современного, детрадиционализирующегося массового общества, само обоснование вхождения в «традицию» представляет собой проблему. Вполне мыслимо человеческое существование в культуре вовсе без осознанного самоопределения по отношению к какой-либо традиции. Для Гадамера, как было сказано выше, самоочевидным и самоценным был опыт понимания, осуществленный в специфических условиях вхождения в европейскую «академию». Но ясно, что сама специфичность этого опыта ставит под вопрос его применимость к «герменевтическим ситуациям» других людей, не имевших возможности и намерения получать классическое образование, и потому не сталкивавшихся с необходимостью усиленной работы над пониманием классических текстов.

Выше уже упоминалась академия как социально-культурный институт, в рамках которого воспроизводятся ситуации обучения через освоение (понимание и последующее применение) сложных, классических текстов. Описание такого сообщества фактически позволяет «натура-

лизовать» традицию – такие сообщества являются её «носителями», без них актуальное существование традиции как социокультурной реальности невозможно.

Концепция такого сообщества знания может быть найдена в работах К.-О. Апеля, где объединены учение Витгенштейна о «языковых играх» и их правилах, современную критическую «теорию познания», и герменевтическое учение о трансцендентальных условиях понимания. В рамках его теории, анализ сообществ исследователей необходим для того, чтобы выяснить, каким образом «очевидность сознания, которая всегда моя, благодаря взаимопониманию посредством языка преобразуется в априорную значимость высказываний для нас»¹⁰. Такое преобразование с необходимостью предполагает взаимное понимание общающихся на этом языке субъектов. Такими субъектами являются исследователи – учёные¹¹. Они, естественно, объединены в сообщество пользователей языка (естественного, либо формализованного, «специального»), позволяющего им достигать взаимопонимания.

К.-О. Апель исследует возможность выражения процессов и результатов познания с помощью языка. К такому выражению должен стремиться любой исследователь, работающий в сообществе, и поэтому общающийся с другими исследователями. Приняв наличие такой необходимости выражения и взаимопонимания как онтологическую предпосылку, Апель приходит к «замене “высшего пункта” кантовской теории познания, “трансцендентального синтеза апперцепции” как единства предметного сознания, *трансцендентальным синтезом опосредованной языком интерпретации* (которая конституирует значимость познания) как единства понимания относительно чего-то в коммуникативном сообществе»¹². Исследователи стремятся говорить об истинах, обсуждать знания. Это возможно, если следовать правилам некоторой «языковой игры», такой, что в ней есть правила обсуждения истины, и само такое обсуждение истины вообще осмысленно. Исследование уже изначально предполагает обращение к другому исследователю. Сама *возможность* высказать результат познания обусловлена наличием языка и коммуникативной ситуации, т. е. тем «социальным местом», где этот разговор вообще может состояться. Ведь и само исследование, и его компетентное (профессиональное) обсуждение требуют специальной организации. Идея трансцендентальной прагматики состоит в обосновании того, что в противоположность представлений о познании как самодостаточной деятельности, привычных для самосознания европейского интеллектуального сообщества – само притязание на «интерсубъективно значимое познание *сущности* как таковое [в чём состоит задача философии – М. Н.]»¹³ возможно при достижении «интерсубъективно значимых “сущностных” определений, – не со стороны монологического – по возможности независимого от языка – *сущностного усмотрения*, но – в конечном счёте – со стороны *понятийно-языкового взаимопонимания безграничного коммуникативного сообщества*»¹⁴.

Поскольку рациональный язык науки таков, что нет рационального способа заранее (априори) ограничить круг возможных пользователей данного языка и, следовательно, – «закрывать» круг возможных интерпретаторов обсуждаемых истин, такое сообщество должно полагаться *неограниченным*. Апелль писал, развивая «прагматический критерий истинности» Ч. С. Пирса: «Очевидность может существовать для меня как истина только в силу межличностного консенсуса. В силу этого, герменевтически трансформированная трансцендентальная философия исходит из априори какой-либо реальной коммуникационной общности, которая для нас практически тождественна с человеческим родом или обществом»¹⁵.

Такое сообщество пользуется набором «идеальных» *теоретических объектов* - предметов их специализированного интереса. На такие объекты направлено внимание членов сообщества, хотя само их существование может быть проблематично для тех, кто к этому сообществу не принадлежит и потому не имеет мотивации «*так видеть*». Исследователи в таком сообществе «обмениваются видениями» (пониманиями) этих идеальных объектов. Они последовательно создают «друг для друга» диалогические ситуации, и при этом предлагают, по сути, трансформацию результата работы других исследователей в виде собственного результата. *Как предметы исследования, так и «истинные» знания о них существуют intersубъективно и только в этом сообществе*; в то же время для того, кто входит в него и социализируется в сообществе, они существуют объективно¹⁶: он их «*застаёт*» (если использовать это феноменологическое выражение) и должен их освоить, чтобы социализироваться в этом сообществе – стать профессионалом в данной практике. Таким образом, *само существование идеальных предметов профессионального философского исследования* возможно только благодаря сообществу и фундировано принятым к употреблению в этом сообществе языком, поддерживается правилами его языковых игр. Существование этих предметов, с одной стороны, в прямом смысле подчиняется принципу Беркли *esse est percipi*, а с другой, они предопределяют деятельность, практическое поведение членов сообщества. Правомерно будет назвать эти предметы «*идеальными объектами практической реальности профессионального философа*». То, что они *хабитуализируются* (превращаются в естественно подразумеваемые и ожидаемые в данном сообществе способы рутинного взаимодействия) профессиональными философами, является залогом известного консерватизма профессионального сообщества. Именно нормы обращения с такими идеальными объектами и транслируются, прежде всего, с помощью специальных текстов в рамках профессионального сообщества.

Подход К.-О. Апелля, сочетающий социологию знания и герменевтику, позволяет понять нормативные основания герменевтического опыта. Этот опыт воспроизводится в сообществе исследователей, объединённых общей языковой игрой и общими исследовательскими интересами, практиками, дающими им основания для взаимодействия. Такое взаимодействие и

можно наблюдать, прежде всего, как использование общего языка, следование общим языковым играм. Чтобы войти в такое сообщество и социализироваться в нём, исследователь (активный участник культурного процесса) вынужден осваивать, прежде всего, нормы пользования языком, которые и открывают ему возможность участвовать в коммуникации в рамках такого сообщества. Трансляция знания в рамках этого сообщества структурирована длинными линиями преемственности – традициями, в т. ч. исследовательскими, философскими¹⁷. «Сообщество исследователей-интерпретаторов» является основной и первичной институционализацией традиции, её «материальной инфраструктурой». Принудительная сила герменевтической ситуации обусловлена именно встающей перед учеником профессионального сообщества исследователей необходимостью освоить традицию, чтобы войти в данное сообщество. Эта необходимость и заставляет его не просто читать классические тексты традиции, но и понимать их *герменевтически* «правильно». Сами признаки такой правильности рождаются в «трансцендентальном синтезе интерпретации» в рамках самого этого сообщества. Таким образом, философия языка К.-О. Апеля позволяет увидеть социально-исторические основания философско-герменевтического опыта и тем самым указать как «границу универсальности» этого учения, так и сферу, *топос* наиболее адекватного её применения. Авторитет традиции в философской герменевтике – это авторитет самого сообщества исследователей, которое с помощью объединённых этой традицией текстов учит говорить и понимать так, как должен уметь пользоваться языком и понимать исследователь, который в силу каких-либо причин стремится стать членом этого сообщества.

Новосибирский государственный
технический университет

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Коткавирта Ю. Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера // Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б. – СПб., 1999. – С. 47–67. – Электронный ресурс: <http://www.anthropology.ru/ru/texts/kotkav/kotkav.html> (просмотрено 10.10.2007).

² Малахов В. С. Герменевтика и традиция. Традиция, в которой мы не живем // Логос № 1 (1999). Электронный ресурс: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_01/1999_1_01.htm (просмотрено 09.08.07)

³ Философскую программу Апеля, на мой взгляд, правомерно определять как «*пост-герменевтическую*» в силу того, что его творчество послужило объединению феноменологической философии и аналитической философии сознания и семиотики. В его работах ставятся те же проблемы, что послужили причиной формирования философской герменевтики, но решает он их уже с привлечением существенно иного материала, сближаясь при этом с постоянным оппонентом Гадамера Юргеном Хабермасом.

⁴ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 50.

⁵ Шестакова М.А. (1999). Функции здравого смысла в герменевтике Гадамера // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. №4. С. 90-100. – Электронный ресурс:

http://www.philos.msu.ru/vestnik/philos/art/1999/shest_gadamer.htm (просмотрено 7.08.07).

⁶ Там же. С. 41.

⁷ Малахов В. С. Герменевтика и традиция. Традиция, в которой мы не живем.

⁸ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 232.

⁹ **Ricoeur, Paul.** Interviews – in: **Reagan Charles E.** Paul Ricoeur: his Life and his Work. – Chicago: The University of Chicago Press, 1996. – P. 102.

¹⁰ **Апель, К.-О.** Трансформация философии / пер. В. Куренного, Б. Скуратова. – М.: Логос, 2001. – С. 194.

¹¹ Апель использует это слово очень широко, подразумевая любого познающего субъекта. Отсылки к европейскому академическому сообществу в «Трансформации философии» нет.

В реально существующих «коммуникативных сообществах ученых», конечно, коммуникация никогда не сводится к обсуждению предмета познания, которое проходило бы согласно эксплицитным коммуникативным правилам. Однако и при оценке этих сообществ, и при теоретическом анализе содержания деятельности исследователя-философа, необходимо исходить из представления об «идеальном коммуникативном сообществе» как «чистом типе» профессионального сообщества, а такую идеальную коммуникацию полагать трансцендентальным условием любой реальной коммуникации исследователей.

¹² **Апель, К.-О.** Трансформация философии. – С. 259. Это апелевское определение языка можно использовать как своеобразную расшифровку гадамеровского «Язык есть нечто большее. Он есть всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира и в этом смысле ничем не заменим» (**Гадамер Г.-Г.** Актуальность пре-красного / под ред. В. С. Малахова. – М.: Искусство, 1991. – С. 29).

¹³ **Апель, К.-О.** Трансформация философии. – С. 258.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Цит. по: **Бабушкин В. У.** Герменевтическая философия науки: критический анализ. – М.: Наука, 1985. – С. 60.

¹⁶ Такой новичок находит себя, по выражению Рэндалла Коллинза, *in medias res*: «Мы всегда обнаруживаем себя во времени, пространстве, речи, среди людей... *In medias res* – первичный опыт, существующий до того, как мы начинаем стремиться к достоверности или точности... *In medias res* также представляется частью неизбежного концептуального каркаса – той областью, в которой сливаются эмпирическое и концептуальное» (**Коллинз Р.** Социология философии. Глобальная теория интеллектуального изменения / пер. Н. Розова и Ю. Вертгейм. – Новосибирск: Сибирский Хронограф, 2002 – С. 113).

¹⁷ **Немцев М.Ю.** О структуре философских традиций // Летняя философская школа «Голубое озеро – 2006». Материалы. – Новосибирск, изд. НГУ, 2006. – С. 154–156.