

*Андрей Богачёв*

## **ЗНАЧЕНИЕ ПОНЯТИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ У ГАДАМЕРА И АПЕЛЯ**

Стремление проводить сопоставительный анализ взглядов Г.-Г. Гадамера и К.-О. Апеля на понятие интерпретации порождено не столько моим желанием выяснить позиции указанных авторов в определении этого понятия самого по себе, сколько пониманием продуктивной возможности развернутого философского исследования на базе такого сопоставления. На мой взгляд, это сопоставление помогает прояснить онтологические принципы в истории новоевропейской философии, которые прямо связаны с обсуждением данными авторами понятий интерпретации, языка и сознания.

Оба теоретика развивают критику философии сознания. Главный мотив этой критики обычен для философии второй половины XX века. Это противоречие целевой и ценностной рациональности (М. Вебер) и признание значимости понятия истины вне сферы научного сознания. Рациональность, которая ранее трактовалась в терминах сознания, оказалась явно односторонней и малопригодной для решения проблем коммуникации. Для Гадамера и Апеля осмысление истины, которую сообщает интерпретация, играет важную роль в попытках по-своему определить то, на чем может основываться претензия на истинность.

Во-первых, оба автора считают, что философия – это не индивидуальное *миросозерцание*, а разговор философов, анализирующих смыслы, используемые в коммуникации. Поэтому обоих можно назвать «коммуникативистами», с той оговоркой, что они не политические «коммуникативисты», как Ю. Хабермас, а подчеркнуто академические. Их академический стиль мышления принуждает вспомнить М. Хайдеггера, который оказал на них решающее влияние. Этот мыслитель, как известно, был склонен к аполитическому академизму и даже прямому (поэтическому) отрицанию того образа философа, который мы связываем с Хабермасом. Можно сказать, что мышление Гадамера и Апеля отличается философской автономией на фоне таких антагонистичных критиков философии сознания, как Хайдеггер и Хабермас.

Во-вторых, оба теоретика видят задачу философии в критике авторитетов и пересмотре предрассудков и догм. Однако идеал просвещения у них разный. Гадамер полагает, что освобождение от всех без исключения предрассудков – это ложный предрассудок эпохи Просвещения и настаивает на значении традиции как поля «истинных предрассудков». Апель же отстаивает идею предельного обоснования истины, т.е. идею абсолютного знания, правда, не сциентического, а философского. Таким образом, если гадамеровский идеал постижения

истины скорее ориентирован на *дружеский разговор*, с изначальным участием сторон в общем отношении к миру (*ursprüngliches Gespräch*), то апелевский идеал постижения истины восходит к идеалистической оценке Ч. Пирсом *спора внутри сообщества исследователей*, устанавливающих рациональные нормы своей аргументации и всего остального человеческого поведения.

В-третьих, оба автора настроены критически по отношению к scientизму и убеждены в существовании нескольких видов знания. Между тем они по-разному определяют эти виды; Апелль даже предпочитает говорить о различных рациональностях. Гадамер в предисловии к «Истине и методу» четко заявляет о том, что научный опыт мира в естествознании (1) и науках о духе (2) – не единственная сфера постижения истины. Уже истина гуманитарных наук сближается с вненаучным, т.е. неметодичным, опытом искусства (3), истории (4) и философии (5) [2, с. 39]. Кстати, Гадамер в «Истине и методе» не обсуждает подробно религиозный опыт и религиозную истину. Такое умолчание легко объясняется тем, что для Гадамера всякое знание (истина) конечно и исторично, тогда как религиозная истина по определению универсальна и неизменна. Апелль, наоборот, особо выделяет «сверхнаучное» философское знание, претендующее на предельное обоснование своих истин. Как сказал бы Р. Рорти, потребность Апеля в окончательной истине – добровольно и теоретически установленной коммуникативным сообществом, а не исторически случайной, – это то, что радикально отличает трансцендентальную прагматику Апеля от философского прагматизма и должно пониматься как регрессия к просвещенческому замещению вечной религиозной истины на вечную истину разума [4, с. 75, 80–82]. Думаю, такую оценку разделил бы и Гадамер, который тоже отвергает взгляд на науку (и технику) как парадигму человеческой деятельности. По Гадамеру, творческий, а не методический, аспект деятельности человека требует философского поворота от объясняющей теории к нарративу.

Апелль четко противопоставляет философское, или бесконечное, знание и интерпретацию. Последнюю он трактует как понятие, которое следует соотносить с опытом естествознания, искусства и герменевтических (т.е. гуманитарных, или исторических) наук. Таким образом, Апелль отказывается рассматривать интерпретацию как герменевтический феномен, свойственный любому постижению истины. Для него философия как главным образом этико-нормативная рациональность – это не герменевтическое постижение, не интерпретация, а предельно обоснованное знание.

Итак, теперь можно указать на *три типа отношения к феномену*

*интерпретации*, или герменевтического феномену, чтобы подчеркнуть различие в подходах к нему со стороны Гадамера и Апеля.

Первый тип, который не принимают оба теоретика, – это *сциентизм*. В такой установке резко противопоставляется «научное объяснение» и «ненаучное понимание», т. е. интерпретация. Фатальный недостаток сциентизма состоит в том, что он не учитывает всех последствий критики эпистемологического фундаментализма, предложенной связанными с неопозитивистской традицией Л. Витгенштейном, К. Поппером, Т. Куном и П. Фейерабендом. Тут можно вспомнить, что такие архаичные сциентисты, как неопозитивисты, считали, что следует особо заботиться о фундаменте научного познания, который должен быть абсолютно достоверным сам по себе, до всякого обобщения и теоретизирования. Теперь среди приверженцев аналитической философии и натурализма, пожалуй, не встретить уже фундаменталиста, радикально отличающего окончательное знание от верования. Современные сциентисты, как правило, не возражают против того, на что указал Хайдеггер задолго до позднего Витгенштейна. Речь идет о том, что любой смысл (значение) существует не самождественно, а в горизонте языка и исторического предпонимания. Однако философы аналитического лагеря и сейчас воспринимают эту мысль в контексте методологической установки и по устоявшейся неопозитивистской традиции в целом негативно относятся к онтологии.

Второй тип отношения к герменевтическому феномену можно, как я полагаю, обнаружить в работах Апеля, который поставил на место обладателя достоверной и бесконечной истины философию, а не науку. Впрочем, если говорить об обладании достоверной истиной, Апель считает, что обладать и обосновывать – это не одно и то же. По мнению Апеля, наука обладает достоверными трансцендентальными условиями своего существования, а «безусловно нормативная и идеальная предпосылка трансцендентальной языковой игры неограниченного коммуникативного сообщества, с одной стороны, постулируется каждым аргументом и даже каждым человеческим словом (точнее говоря, даже каждым поступком, который следует понимать как таковой), с другой же стороны, в исторически предданном обществе его всё еще следует реализовать» [1, с. 198].

Таким образом, Апель возвращает философии статус рефлексивного обладания абсолютной достоверностью, поскольку, восстанавливая оппозицию понимания и объяснения, он противопоставляет пониманию как герменевтическому феномену не причинно-аналитическое объяснение науки, а философское предельное обоснование. Последнее, конечно, по своей структуре отличается от

причинно-аналитического объяснения, однако все же есть объяснением в смысле однозначности и окончательности.

Заметим, что известный приверженец идеи «сверхнаучности» философии Г. В. Ф. Гегель, предложил систему «спекулятивного объяснения», которая в свете принципа когерентной истины тоже сочетала эпистемологический антифундаментализм с претензией на абсолютную достоверность. Отличие Апеля от Гегеля, думаю, в том, что Апель основывает сочетание антифундаментализма и предельного обоснования на идеях философии коммуникации, меж тем как Гегель – на идеях философии сознания.

Третий тип отношения к герменевтическому феномену присутствует в текстах Хайдеггера и его ученика Гадамера. Этот тип можно назвать универалистским, ибо герменевтический феномен признается универсальным. Любой опыт мира (*Welterfahrung*), в том числе философский и научный, любой вид знания, согласно подходу Хайдеггера–Гадамера, имеет по сути герменевтический характер. Здесь понятия опыта и интерпретации соотносимы, поскольку оба подчеркивают конечность, историчность и языковость мира как «универсума понимания».

Апель отвергает универсальную герменевтику. Он настаивает, с одной стороны, на несводимости понимания к причинно-аналитическому объяснению, с другой, на том, что этическая рациональность выходит за границы герменевтической рациональности. Если сказать кратко, Апель выделяет сциентическую (1), техническую (2), герменевтическую (3) и этическую (4) рациональности, причем каждый следующий вид рациональности обосновывает у него предыдущий. Техническую целерациональность он, в свою очередь, разделяет на инструментальную (субъект – объект) и стратегическую (субъект – субъект). Поскольку этика у Апеля обосновывается понятием коммуникации, то коммуникативная рациональность содержит как этическую (нормативную), так и герменевтическую (описательную) рациональность. Попутно замечу, что апелевскую теорию рациональностей известный объективный трансценденталист В. Хёсле считает выдающимся достижением философии XX в. [3, с. 76].

Далее моё сопоставление позиций Гадамера и Апеля должно выявить главную причину их исходного несогласия, не упуская из виду того, что оба – хотя и по-разному – отвергают философию сознания и спорят об универсальности герменевтического феномена в терминах философии языка, или философии коммуникации.

Сначала несколько слов о главной специфике философии языка, одинаково понимаемой обеими авторами. Так называемый «лингвистический поворот» в философии XX в. означает не замену

метафизики лингвистикой, а центрирование философии на онтологии языка. Иными словами, поворот произошел от философии сознания к философии языка. И тут важно понимание того, что речь идет о новом, не сциентистском осмыслении языка, которое превращает философию языка из побочной философской дисциплины в центральную область философии. Словом, когда мы теперь говорим о философии языка, мы подразумеваем онтологию языка, или онтологию языковой коммуникации.

Поясню эту связь понятий язык и коммуникация, беря во внимание герменевтический феномен. Когда я интерпретирую, или понимаю, я отношусь к предмету истолкования опосредовано, через предшествующую языковую коммуникацию. Абстрактное и непосредственное отношение «субъект – объект» как принцип познания или интерпретации отвергается, поскольку оно является философски незвучным и нерелевантным онтологическому мышлению. Философ не может игнорировать онтологический статус и способ бытия членов этого принципиального отношения. Для него основное значение имеет то, что акт постижения (познания, пояснения, понимания, интерпретации, истолкования и т. д.) предопределен языком как свершением (*Geschehen*), как историей и опытом коммуникации. Стало быть, говоря о философии языка, мы имеем в виду коммуникативную философию, исходящую из языка как условия смысла, сформированного intersubjektivно.

А теперь я перейду к тому, что укажет на исходное несогласие Гадамера и Апеля в их философском подходе к языку и, следовательно, феномену интерпретации. Итак, нам надо применить понятие онтологии к философии языка в том изначальном смысле онтологии, которое требует от философского исследования прежде всего определения фундаментальной структуры бытия. Только в таком подходе мы можем понять язык не как репрезентирующее реальность *средство* или *медиум*, а как *бытие*, отличное от бытия физического, психического и идеального, известного философии сознания XVII–XIX вв. Попробую дать краткую *типологию фундаментальных структур*, которые предполагались новоевропейской философией. Эта типология как раз поможет прояснить изначальное несоответствие онтологических взглядов Гадамера и Апеля и место понятия интерпретации в их теориях.

Ранняя, т. е. докантовская, философия Нового времени крайне беспомощна в определении основы онтогносеологического соответствия (термин В. Хёсле), т. е. условия единства принципа организации реальности и принципа ее постижения. Здесь мир неизбежно распадался на протяженный и ментальный, связь между которыми оставалась такой же неизъяснимой, как и несомненной. Поэтому при всём энтузиазме, вызванном достижениями причинно-аналитического (сциентистского)

познания протяженной реальности, скептицизм Юма стал закономерным итогом этой философии, убедившейся в причинно-аналитической необъяснимости самого познания как психического процесса и невозможности отделить истинный фундамент познания от ложных идей воображения.

Попытки Спинозы и Лейбница восстановить онтологию и преодолеть исходный *дуализм* новоевропейской философии имеют существенное значение только как малосодержательные указания на необходимость обосновать вещественный и психический способы бытия в бытии Бога. Лишь Гегелю удается построить онтологию, где Бог как объективная и абсолютная идея оказывается принципом как организации реальности, так и ее постижения. Думаю, в системе Гегеля мы имеем пример реализации принципа онтогносеологического соответствия, который уже намечен в платоновской идее блага. Впрочем, если у Платона идея блага должна быть и принципом познания и принципом бытия, то у Гегеля таким единым принципом является структура сознания.

Вся классическая немецкая философия как философия трансцендентальная представляет собой усиливающуюся реакцию на редукцию постижения реальности к сциентистскому причинно-аналитическому познанию. Эта реакция полностью реализовывалась в гегелевской онтологии сознания. Фундаментальная структура такой онтологии – *рефлексия*. Абсолютная достоверность и истинность этой структуры обосновывается следующим образом: только сознание является объектом постижения, который дан непосредственно, следовательно, достоверно; таким образом, в акте самосознания (рефлексии) утверждается тождество сознания-субъекта и сознания-для-себя-объекта. Иными словами, в рефлексии сознание есть для себя тот объект постижения, который не воздействует на сознание извне, т. е. причинно. Следовательно, рефлексия – это структура, которая не подлежит причинно-аналитической реконструкции. Она «атомарна», неделима, поэтому основополагающая. И, что главное, она является первосущностью как способа человеческого постижения реальности, так и самой реальности в целом. Для утверждения такого принципа онтогносеологического соответствия (тождества бытия и сознания) надо лишь признать, что реальность есть предметность «сознания Бога», или «рефлексии субстанции-субъекта». То есть надо лишь признать, кроме вещественного и психического бытия, еще и бытие объективной идеи или абсолюта.

Итак, мы выявили фундаментальную структуру онтологии сознания. Это *рефлексия*. А как же тогда быть с фундаментальной структурой сознания в трансцендентальной теории Гуссерля, как быть с

*интенциональностью*? Несомненно, что трансцендентализм Гуссерля тоже отстаивает идею «сверхнаучности» философии, как и гегелевский или апелевский трансцендентализм. Но вместе с тем следует согласиться, что Гуссерль, будучи субъективным трансценденталистом, как Фихте и Кант, не придерживается принципа онтогносеологического соответствия; а всякий субъективизм в философии – декартовский, кантовский или гуссерлевский – это гносеологизм, соответственно, отсутствие эксплицитно разработанного учения о бытии<sup>1</sup>. Поэтому в рамках моего изложения хочу подчеркнуть, сопоставляя такие фундаментальные структуры, как *рефлексия* и *интенциональность*, что общим для них является служение обоснованию «сверхнаучности» философии и ограничению сциентистского принципа причинности, а различным – их онтологическая ценность. Думаю, онтологическая несостоятельность гуссерлевского принципа интенциональности и была ключевым пунктом поворота Хайдеггера к языку.

Продолжим типологию фундаментальных структур. В онтологии языка Гадамера фундаментальной структурой является *герменевтический круг*, впервые онтологически истолкованный Хайдеггером. На мой взгляд, эта структура, подобно *рефлексии* в философии сознания, мыслится как ответ на главное требование, выдвинутое еще философией Платона. Эта структура позволяет обосновать бытие и его постижение из одного начала. (Философская претензия на значимость этого платоновского требования онтогносеологического соответствия такова, что заставляет проводить сопоставление теорий Гадамера и Апеля именно в его аспекте.) И тут надо заметить, что онтологически истолкованный *герменевтический круг* можно считать фундаментальной структурой онтологии языка, а вот *идеальное коммуникативное сообщество* Апеля – нет. Остается пояснить эту причину исходного несогласия Гадамера и Апеля, сохраняя в поле зрения понятие интерпретации.

Я считаю, что апелевское сочетание философской герменевтики Хайдеггера–Гадамера с интерсубъективистским истолкованием Пирсом кантовского трансцендентализма не позволяет создать когерентную онтологию языка. Что мешает поставить знак равенства между трансцендентальной прагматикой Апеля и онтологической теорией языка? То, что Апель истолковывает язык скорее не как бытие, словом, что-то превосходящее наш активизм, а как прежде всего способ рационального существования коллективного субъекта (хотя Апель и не отрицает выразительную, поэтическую, функцию языка). Говоря в терминах Хайдеггера, Апель рассматривает язык скорее онтически, чем онтологически. Исток онтического подхода к языку – в субъективистском трансцендентализме, который на первый план выдвигает взаимную несводимость плана генезиса и плана смысла, плана необходимости и

плана свободы. Апелль убежден, что универсальность феномена интерпретации, на которой настаивает Гадамер, означает невозможность универсально-нормативной этики. Стало быть, он обречен структурно воспроизводить кантовский дуализм сущего и должного<sup>2</sup>. Только теперь этот дуализм проявляется как дуализм герменевтических описаний и нормативных условий идеальной коммуникации. Смысл нормы коммуникации теряет у него свою бытийность, что сказывается и на всей апеллевской теории смысла.

Итак, если трансцендентализм немецких классиков отмечен постепенным возрождением онтологии в новоевропейской философии, то теории Гуссерля и Апелля демонстрируют несовместимость их трансцендентализма и онтологии языка. Повторю: подлинная онтология языка должна отвечать требованию единства принципа бытия и принципа постижения бытия. Таким образом, язык должен быть понят и как бытие, и как способ понимания бытия. Тут язык должен предстать как то, что открывает человеку мир: и как способ организации мира, и как нарративный способ существования личности, и как выражение вещей в смысле «прироста бытия» (Seinszuwuchs) в самом выражении. Короче, язык должен осмысляться как интерпретация (понимание) в целостности этого феномена.

Мне кажется, философское направление Хайдеггера и Гадамера характеризуется постепенным освобождением от трансцендентализма в онтологии, говоря иначе, созданием подлинно неметафизической онтологии. Вместо «сверхнаучной» онтологии метафизиков мы в философской герменевтике Гадамера имеем онтологию языка как понимания, или, если угодно, онтологию интерпретации. Замечу еще раз: интерпретация здесь не есть свойство непосредственного отношения абстрактного субъекта интерпретации к объекту интерпретации. Следует окончательно отбросить эту теоретическую абстракцию. Целостность феномена интерпретации схватывается только тогда, когда интерпретация, или понимание<sup>3</sup>, осмысливается на уровне фундаментальной структуры.

Не вдаваясь в анализ способов открытия мира и самосозидания личности в языке, дам краткое описание интерпретации как фундаментальной структуры языка. Именно возможность дать такое описание в теории Гадамера и невозможность описания фундаментальной структуры в теории Апелля есть, по моему мнению, несомненным преимуществом мысли Гадамера.

Интерпретацией в онтологическом смысле следует называть круговое взаимное определение, с одной стороны, заброшенности в языковую традицию, в говорение, в языковой мир и, с другой стороны, проекта интерпретации. Если Хайдеггер описывает человеческую

экзистенцию как «заброшенный проект», то из предыдущего высказывания ясно, что структурой экзистенции является понимание как герменевтический круг [2, с. 306–316]. Кроме того, «заброшенный проект» означает конечность и историчность всякого понимания. То, что мы понимаем, смысл, – это не «объективная реальность», не наличная и самотождественная вещь, а то, что присутствует только в выражении благодаря языковости (Sprachlichkeit), образности и интерпретативности выражения. Такая бытийность, а не наличность, смысла также означает, что смысл не существует без историчности и телесности того, для кого он выражается, то есть без (заброшенной) экзистенции как понимания смысла. Он не некая протяжная вещь или произвольный продукт психики. Смысл входит в универсум понимания, в языковой мир, в который заброшена экзистенция, и одновременно входит в ее проект, в «набрасывание» экзистенцией своих возможностей на то, что она интерпретирует. Поэтому для характеристики пространства смысла тут уместно гадамеровское слово *Zwischenwelt* («междумир» или, точнее, «сомир»). Увидеть фундаментальную структуру языка как фундаментальную структуру интерпретации смысла – вот что, по-моему, удалось Гадамеру. Если же не видеть эту фундаментальную структуру, не известную философии сознания, то придётся соглашаться с Деррида, что в философии, подобной хайдеггеровской и гадамеровской, мы имеем дело с апофеозом языка, который есть всего лишь переводом версии идеалистического апофеоза сознания (Цит. по: [4, с. 32]).

#### Примечания

<sup>1</sup> Гуссерлевское учение о формальной и материальной онтологии не касается бытия как такого. Под формальной онтологией Гуссерль понимает учение о том, каковы необходимые условия существования какого-либо предмета сознания. Под материальной (региональной) онтологией Гуссерль понимает учение о том, каковы сущностные различия между типами предметов сознания.

<sup>2</sup> См. подробную критику субъективизма Апеля в статье В. Хёсле «Трансцендентальная прагматика как фиктивизм интерсубъективности» (А. М. Єрмоленко. Комуникативна практика філософія. Ч. II. Вибрані тексти.– К., 1999.– С. 455–478).

<sup>3</sup> В рамках данной статьи я считаю допустимым использовать термины интерпретация и понимание как синонимы.

1. Апель К.-О. Трансформация философии.– М., 2001.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод.– М., 1988.
3. Гёсле В. Практична філософія в сучасному світі.– К., 2003.
4. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность.– М., 1996.