

Павел Барковский

К КРИТИКЕ ЛОГОЦЕНТРИЗМА ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В атрибуции одной из известных философских программ XX в. понятия «герменевтической философии» обычно сомнений не возникает, поскольку данное устойчивое выражение традиционно закрепилось за той парадигмой герменевтики, которая связывается с именами Г.-Г. Гадамера и опосредованно М. Хайдеггера, как «отцами-основателями» данного типа дискурса. И хотя в его названии содержится указание на философский характер обращения к герменевтическому предмету, что проявляется в непосредственной интерпретации феномена понимания с ее необходимым последующим выходом в практическую плоскость герменевтики, это не должно наводить на ложный след, поскольку, как справедливо полагает Г. Фигаль, «не существует философской герменевтики без герменевтической философии», так как «без герменевтической философии, которая теоретична, философская герменевтика останется настолько же неосуществимой, как и практическая философия» [5, с. 341]. Здесь обнаруживается фундаментальная связь между результатами теоретического описания базовых понятий и отношений в структуре герменевтического знания и возможностью их успешного практического воплощения как эффективного инструмента интерпретации различных сфер феноменов культуры.

Если в целом для гадамеровского подхода к определению предмета понимания характерна ориентация на такую его характеристику как феноменальность, что отсылает к трактовке данного понятия М. Хайдеггером, то конкретно это воплощается в анализе произведения искусства как преимущественного предмета понимания по сравнению с традиционным понятием текста. В то время как в понятии произведения искусства наиболее явным образом подчеркивается его феноменальный характер (единство изображения и изображаемого), в понятии текста отражается, в первую очередь, его связь с традицией как слова среди прочих слов. Хотя то, что между собой объединяет понятия текста и произведения, находит свое выражение в их языковой природе. Так, по мнению М. Вишке, «на самом деле философская герменевтика в понимании Гадамера не примыкает к традиции герменевтики» [2, с. 152], поскольку она обращается не к некоторому конкретному предмету интерпретации, такому как текст или то же произведение искусства, что было во многом характерно для предыдущих версий герменевтики, но к их общему «жизненно-мировому основанию» – языку. Таким образом, основной проблемой «философской герменевтики» становится понимание того, что такое язык.

По Гадамеру, язык для человека есть сам по себе «опыт мира», что означает: язык художественного произведения раскрывает для нас мир, не чуждый нам, но другой. Мир и язык имеют в герменевтике непосредственную связь, т. к. на языке основывается то, что называют миром, и нет языка, который бы не выражал мир. Для Гадамера задача мира – утихомирить стихию встречающихся нам вокруг вещей. Однако в языке не только «представляется сам мир» в его целом, но язык производит аналитическую работу, когда отличает один порядок вещей от другого. Взаимопонимание на базе общности языка и мира есть непосредственный жизненный процесс, в котором живет человеческое общество, что для Гадамера – фундамент понимания, избавленный от субъективности. Каждый мир, поскольку он имеет интересубъективную языковую природу (язык всегда общий, тот, кто говорит на никому непонятном языке, не говорит вообще), способен к познанию иного мира, т. е. к расширению собственного образа. Значит, уже не субъективность интерпретатора имеет дело с миром произведения искусства, но совокупный горизонт первого взаимодействует с горизонтом мира последнего.

Понятие горизонта представляется важным для описания герменевтической ситуации в качестве обретения правильного горизонта вопрошания для тех вопросов, что ставятся нам преданием. Когда, историзируя горизонт предания, пытаются заняться реконструкцией путем забвения собственных историчности и горизонта и полного перенесения в историческую ситуацию, замещения ею своей личной, тогда раскрывают данный нам замкнутый горизонт лишь в одном направлении. Собственный горизонт мира – это первое место, куда мы попадаем, и хотя он и движется вслед за человеком, подобно шатрам кочевников, но довольно прочно привязан к земле, очерчивая круг знакомого и понятного. Однако горизонт прошлого тоже приводится в движение, которое является по сути самодвижением, поэтому вступая в горизонт исторического предания, человек не просто входит в горизонт параллельных миров, но в образуемый ими общий большой подвижный горизонт, превосходящий настоящее и охватывающий глубины нашего сознания. Это есть преодоление партикулярности обоих горизонтов и обретение единого совокупного, что подразумевает введение в игру наших предрассудков, образующих горизонт настоящего, их опосредование прошлым. Поскольку нет для-себя-сущих горизонтов настоящего или прошлого, то понимание есть скорее процесс «сплавления» подобных, предположительно для-себя-сущих, горизонтов.

Таким совокупным горизонтом для Г. Гадамера является в первую очередь язык, не как конкретный национальный или как знаковая система, а, вслед за М. Хайдеггером, как онтологическая характеристика человеческого бытия. Г. Гадамер даже усиливает вынесенное им в эпиграф

к третьей части «Истины и метода» выражение Ф. Шлейермахера «*Все, из чего может исходить герменевтика – это лишь язык*» собственной формулой «*Бытие, которое может быть понято, есть язык*», что позволяет многим исследователям говорить о преимущественном вкладе философа в герменевтику именно вдоль путеводной нити языка, языкового измерения в противоположность онтологическому (см., напр.: [9, s. 15f.; 7, s. IX–X]). Основные гадамеровские тезисы, систематически изложенные в последнем разделе «Истины и метода», следующие: 1) понимание всегда осуществляется в языковой форме таким образом, что язык не до и не после вещей, но является языком, на котором говорят сами вещи; 2) разговор подразумевает в конечном итоге языковое единство, иначе никакого разговора не возникает вовсе; 3) язык не некое средство для достижения чего-либо, а само разворачивание охватывающей собеседников истины; 4) язык в той же степени универсален, как и разум.

«Превращение в структуру» человеческой игры, характеризующее, по Г. Гадамеру, опыт произведения искусства, подразумевает нахождение последним своей материальной выраженности, требующей собственного перевода в языковую форму. Г. Гадамер, как кажется, изначально солидаризируется с хайдеггеровской трактовкой сущности языка, согласно которой «язык не является лишь человеческой способностью», но указанием, возможностью явления вещей как их отражения в игре «Четверки»: небесного и земного, божественного и смертного – как их «стояние вблизи», в «четверении» происходящего в мире. Именно в этом контексте язык трактуется Г. Гадамером как «язык самих вещей», и тогда такие выражения, как язык музыки, живописи или архитектуры представляют собой нечто большее, чем просто метафоры: они выражают способ артикуляции бытия, который присущ каждому из вышеназванных искусств. Однако в целом над гадамеровской концепцией языка довлеет воспринятая от Августина идея внутреннего слова („*verbum interius*“), как и вся средневековая концепция инкарнации с ее реминисценцией стоической оппозиции внутреннего и внешнего логоса, где внешнее слово (письмо, речь), хотя и однородно внутреннему слову мышления, но является некоторым уменьшением совершенства (в соответствии неоплатоническому понятию эманации), насколько «язык есть язык самого разума» [3, с. 467]. В этом контексте процесс понимания приобретает у Гадамера исключительно вербальную форму, что для произведения искусства подразумевает необходимость словесной артикуляции, которая бы надстраивалась в качестве метауровня над его собственными артикуляционными возможностями. Это требование остается в силе несмотря на то, что сам Г. Гадамер резко

критикует романтическую герменевтику за ее невнимание к преданию как таковому и ориентацию на понимание другой личности, а, точнее, на воссоздание заложенных ею смыслов, и предлагает такую модель живого разговора с преданием, согласно которой последнему навязывается нечто вроде квази-субъективности другого собеседника, автономного в своей свободе говорить и умалчивать. Но и здесь срабатывает второй из упомянутых тезисов Гадамера, а именно требование языкового единства участников разговора, поэтому, если исходить из предпосылки о преимущественно языковой природе человеческого мышления, что весьма трудно оспорить в рамках языка, напрашивается необходимость перевода языка произведения искусства на язык межчеловеческой коммуникации, чтобы диалог состоялся как таковой.

Для Гадамера «герменевтика – это искусство договариваться» [6, s. 251], а понимание в последней является возможным лишь на базе слов, на основе общности языка. Понимание же самого языка есть процесс неподлинного понимания, ибо говорить на языке означает жить в нем: языком нельзя просто пользоваться, можно либо быть в его среде, либо не быть там. Для Гадамера дополнительным аргументом в пользу взаимосвязи языка с пониманием является то, что само историческое предание имеет языковую природу, где под преданием подразумевается произведение искусства в его временном аспекте. Причем письменные предания имеют преимущество перед иными формами, например, картиной или скульптурой, т.к. посредством выразительности в языке они сохраняются и могут быть современниками любой современности (в этом случае язык выступает как память), и именно по этой причине, полагает Гадамер, является фрагментарным всякое понимание иной культуры, от которой не сохранилось письменных источников. Поэтому можно утверждать, что в качестве основного определения предмета понимания Гадамером выделяется такая его характеристика как **вербальность**: «Лишь в широком смысле можно говорить о герменевтической задаче применительно к неписьменным памятникам. Ведь они не могут быть поняты из самих себя. То, что они означают, есть вопрос их толкования, а не дешифровки и дословного понимания» [3, с. 455].

С другой стороны, письменное также обладает определенным несовершенством по отношению к устному, насколько для Гадамера преимущество «внутреннего слова» над внешним, разговора над чтением является неоспоримым, ведь «высказанное можно понять лишь тогда, когда усвоена звучащая за ним внутренняя речь», а «фиксация на высказывании и его доступности скрывает борьбу за язык, которую ведет *verbum interius*, герменевтическое слово» [7, s. X]. Именно в языке понимающий понимает сам себя, а также тот извечный «спор языка», что происходит в голове автора и находит свою собственную фиксацию в

предании. Г. Гадамер видит проблему языковой множественности лишь на уровне существования разных национальных языков: ведь как тогда можно понять чужой язык, находясь замкнутым в границах одного из них? Но и эта проблема для него представляется разрешимой, когда он обращается к тому, как легко любой язык, вопреки всем отличиям от других, может высказать все, что пожелает. Это означает сохранение, вопреки различиям в способе выражения, единства языка и мышления, что в герменевтике обретает форму единства понимания и истолкования. Язык обладает неисчерпаемым ресурсом образования понятий, а поскольку для Гадамера преимущественная форма понимания именно **понятийная**, то с помощью любого языка можно понять все что угодно. Однако роль понятий здесь весьма показательна: «их назначение скорее – исчезнуть, растворившись в том, чему они, толкуя, позволили заговорить» [3, с. 463]. Судьба, достойная знаков в гадамеровском значении этого слова, но способно ли истолкование с помощью знаков достичь понимания феноменов?

Хотя Г. Гадамер и признает возможность возникновения понимания вне выраженного толкования, но и в этом случае требует его последующей актуализации, так как для него языковое понимание является формой понимания вообще. Вопрос же о возможности понимания неязыковых произведений искусства решается путем перевода художественного опыта на язык слов. Даже ту интерпретацию, которую с необходимостью производит исполнитель художественного произведения репродуктивного искусства (например, дирижер), предлагается переносить в вербальную сферу, где ее только и можно понять. Тогда любое переживание, претендующее на понимание произведения без слов, будет для гадамеровской концепции маргинальным: даже при наличии конгениальности в нахождении истины художественного творения невербальным образом (при условии, что не всякое понимание может быть выражено словами). Этот опыт не будет признан адекватным из-за отсутствия в нем пространства для рациональной аргументации, диалектики вопросов и ответов. В таком случае можно скорее утверждать, что предание получает тот язык, который ему согласен предоставить его интерпретатор, неспособный разговаривать на другом языке, кроме произвольно им выбранного (что созвучно смыслу известного галилеевского изречения: «книга природы написана на языке математики»). Если человеческому мышлению присуща лишь вербальная форма языка, то все альтернативы снимаются и вновь набирает силу старое выражение, что человек способен к постижению истины лишь своими несовершенными и неадекватными средствами. Косвенным образом отказ от ориентации на язык предания связан в случае Г. Гадамера с критикой «наивных» интенций историка

трактовать свой предмет через призму понятий исследуемой эпохи, безотносительно собственных предрассудков и представлений. Но и гадамеровская концепция предоставляет не лучший вариант работы, лишь теоретически призывая к сотрудничеству с произведением, включению в игру собственных предрассудков и вслушиванию в голос предания, на деле оборачиваясь хайдеггеровским «пониманием в безличном модусе», говорением за произведение, чревовещанием.

Для Г. Гадамера, как он об этом довольно часто заявляет, его собственное понимание языка обязано творческим импульсом, полученным скорее от языковой теории В. фон Гумбольдта, чем от знаковой теории Э. Гуссерля. Отсюда неприятие с его стороны современной лингвистической трактовки языка, образовавшейся в результате отхода от присущей грекам языковой неосознанности и его инструменталистского обесценивания в Новое время. Г. Гадамеру важно показать, что «языковая бессознательность как была, так и остается действительным способом бытия языка» [3, с. 471], поскольку в языке живут, а не просто пользуются как подручным средством. С другой стороны, его размышления сопровождаются двумя «негативными» интенциями: 1) резким неприятием инструменталистской концепции; 2) несогласием с утверждением вторичного характера слова по отношению к бытию, невозможностью передать с его помощью идеальную истину. Первое подразумевает, что язык не является средством, которое можно отложить в сторону после использования, а второе, что истинность языка все-таки достигает истины бытия, а не так, что мы должны постигать бытие из него самого без помощи слов. Истина слов не в соответствии вещам, но в совпадении значений слов и бытия таким образом, что в языке находит свое воплощение целостная система взглядов на вещь как истина последней. Рефлексия над языком как совокупностью знаков начинается, согласно Г. Гадамеру, с платоновского диалога «Кратил», что увело в сторону философию от рефлексии над языком как «иконой» (εἰκών), изображением. Тем самым еще раз утверждается вербальность любого нашего опыта мышления, коль скоро нельзя представить бессловесный опыт вещей, хотя его унификация к чисто вербальному уровню – задача одного порядка с лейбницеvским проектом создания «языка мышления». К тому же данное утверждение далеко не бесспорно, ибо говорить, что мы никогда не имели дела ни с чем, кроме языка слов, раз мы сейчас только им и пользуемся, означает практиковать софистику.

Язык, безусловно, не основан на точном совпадении слов и именуемых вещей, но и при отсутствии определенного опыта вещей язык также нельзя уразуметь, что является очевидным, как представляется, и

для Г. Гадамера, который вслед за Г. Гердером и В. фон Гумбольдтом рассматривает язык как мировосприятие, мировоззрение. Поэтому узурпация языком всех прерогатив на осуществление понимания не казалась бы столь недопустимой, если бы он не трактовался в узком значении словесно выраженного феномена. По сути главная претензия к гадамеровской языковой концепции состоит в том, что вопреки декларируемой им универсальности произведения искусства как предпочтительного предмета герменевтики, получающего статус Другого, Гадамер обосновывает в качестве единственно правильного опыт языка при помощи слов, в полемике превратив слова в идеальные предметности, старательно скрывающие собственные истоки и претендующие на целый мир, вновь низводя тем самым предмет понимания к тексту. Конечно, такие выражения, как язык архитектуры, живописи или музыки остаются по большей части метафорами, т. е. формальным переносом структур и функций языка межчеловеческой коммуникации на область явлений, в которых эта коммуникация происходит невербальным образом. Важно, таким образом, терминологически отграничить понятие **языка искусства** от **языка общения**, где *под языком музыки*, например, будет пониматься не словесная фиксация опыта воспроизведения музыкального произведения и опыта слушающей аудитории, выраженная с помощью специальных терминов музыковедения, как скажем, адажио, крещендо или а капелла, но *такая совокупность видов артикуляции музыкального материала, которая задает границы определения произведения искусства именно как музыкального и является специфическим способом представления самого бытия*.

Хотя язык человеческой коммуникации достаточно гибок и позволяет включать в собственный горизонт довольно разнородный опыт человеческой деятельности, и, стало быть, никаких препятствий к переводу произведения искусства на язык слов теоретически (кроме нахождения критерия аутентичности перевода) возникать не должно. Подобное сведение предполагает ограничение процесса понимания как «рационального» и, соответственно, коммуницируемого опыта вопреки «иррациональному» и некоммуницируемому (здесь подразумевается как то, что традиционно греческое понятие «λόγος» передавалось через латинское *ratio*, так и характерное для Гадамера отождествление языка и мышления). Здесь отождествление языка с коммуникацией является вовсе несамоочевидным, в том числе и для описания гадамеровской позиции, но оно осуществляется косвенным образом, когда понимание предполагает такое представление понимаемого смысла, которое необходимым образом должно быть как можно более прозрачным и транслируемым для каждого из членов человеческого сообщества. Это,

в свою очередь, завязано на определении фигуры понимающего как усредненной единицы исторического коллектива и нахождении оптимальной среды для функционирования идей внутри последнего в виде словесно организованного языка.

В целом универсальное притязание герменевтики на осуществление понимания находит в гадамеровском проекте как неисчерпаемый резерв продуктивных возможностей обращения со своими предметами, так и опасность самозамыкания, тотального ограничения сферы собственной предметности. Концептуализация языка как вербального в целом опыта мышления вновь сводит предмет понимания к тексту либо письменному содержанию произведения, соотнося таким образом смысл с формой представления общей организации бытия на уровне мышления, безотносительно от того, предполагается ли, что данная организация бытия существует объективно либо является продуктом креативной способности автора произведения (как наследие феноменологии, вопрос о существовании мира для герменевтики не является фундирующим). Это обесценивает несомненный вклад самого Гадамера в расширение сферы понимания – включение в его содержание феномена эстетического и концептуализацию в качестве непосредственного предмета понимания художественного произведения. Понятие произведения искусства в данном случае вводит в сферу понимания гораздо более обширный круг феноменов, чем это позволяло сделать традиционное понятие текста, даже учитывая тот факт, что «само понятие текста расширилось до границ культуры, и оказалось возможным и необходимым читать не только книги и свитки, но и картины, кинофильмы, ритуалы и образ жизни. Оказалось, все, что мы можем понимать, т.е. все, что несет на себе печать человеческой мысли, – своеобразные тексты» [4, с. 3]. Однако здесь речь идет скорее всего не о том, что предмет понимания целиком объемлетя понятием текста, но об обратном эффекте – расширении понятия текста за счет обнаружения новых предметов понимания. Безусловно, понятие художественного произведения обладает тем же набором преимуществ и недостатков, что и традиционное понятие текста; оно так же ограничивает область феноменов понимания, с тем нюансом значения, который отметил Р. Барт: что оно в своем имени несет отпечаток собственной созданности, зависимости от автора, включенности в процесс филиации [1, с. 419–420]. Однако – несмотря на этот общий с понятием текста изъян – в понятии произведения предполагается его общая соотнесенность с представлением, прямое указание на его феноменальную природу.

Для Гадамера концептуализация произведения искусства была важна, в первую очередь, для попытки выхода за рамки традиционного

определения герменевтики как «искусства правильно понимать чужую речь, преимущественно письменную» [8, s. 71] и отказа от некритичного видения в процессе понимания отношения одного духа к другому посредством некоего объекта. Однако, с другой стороны, подобное обращение было невозможно без критического пересмотра понятий эстетической теории и возвращения к «Критике способности суждения» И. Канта, где разрабатывались вопросы вкуса, гения и эстетического различения. Тем не менее, хотя Гадамер и продемонстрировал односторонность и историческую относительность этих краеугольных для классической эстетической теории понятий (как и относительность самого понятия эстетики), противопоставляя последней концепцию феноменального характера бытия прекрасного, укорененного в игровом пространстве языка, в специфичности его притязаний на истинность, за основу он все же, как представляется, брал совокупность тех феноменов, которые описывались с помощью понятий традиционной эстетики. Отсюда ведет исток принципиальная «антимодерность» гадамеровской концепции произведения искусства, нежелающей придавать статус последнему творениям художников авангарда и так называемого постмодернистского искусства. Не в последнюю очередь также и потому, что благодаря экспансии «безграничной эстетики» новые художественные формы резко сопротивляются собственному замыканию в музейные рамки, интенсивно осваивают новый невербализируемый опыт и грозят в своем мгновенном существовании нарушить непрерывность традиции.

Таким образом, герменевтическая трактовка понятия языка выступает в качестве необходимого фундамента для обоснования расширения предметной области понимания – от текста к произведению искусства. Однако в своей концептуальной разработке понятие языка обнаруживает необходимость собственной ревизии и расширения в направлении отражения артикуляционных возможностей, в том числе невербальных форм искусства. В целом анализ апорий обращения к языку выявляет насущность вовлечения в горизонт понимания различного рода художественных произведений, исходя из необходимости сохранения языкового богатства их собственных форм выразительности, в противоположность сведению всего пространства языкового опыта к его вербальной компоненте. Последнее обстоятельство тем сильнее противостоит логоцентризму гадамеровского обращения к языку, находящему собственное основание и центр в вербальности – основной характеристике языка как логоса и всеобщего разума.

1. Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика.– М.: Прогресс, Универс, 1994.
2. Вишке М. Герменевтика, философия и этика: тенденции новейшей

- интерпретативной литературы произведений Х.-Г. Гадамера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике.– Мн.: ЕГУ, 2001.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова.– М.: Прогресс, 1988.
 4. Текст как явление культуры / Антипов Г.А., О.А. Донских, И.Ю. Марковина, Ю.А. Сорокин; Отв.ред. А.Н. Кочергин, К.А. Тимофеев; АН СССР, Сиб. отд-ние.– Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989.
 5. Figal G. Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie // Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundersten / hrsg. von G. Figal, J. Grondin, D.J. Schmidt.– Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
 6. Gadamer H.-G. Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke: 10 Bde. – Tübingen: Mohr, 1992-9.– Bd.2. Hermeneutik: Wahrheit u. Methode.– Ergänzungen, Register.– 2. Auflage.– 1993.
 7. Grondin J. Einführung in die philosophische Hermeneutik.– Darmstadt: Wiss. Buchges., 1991.
 8. Schleiermacher F. Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer texte Schleiermachers / hrsg., eingeleitet von M. Frank.– Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.
 9. Vattimo G. Jenseits der Interpretation: die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie / Aus dem ital. von M. Kempter.– Frankfurt a.M.; New York: Campus Verlag, 1997.