

# Философия. История философии

УДК 14

DOI: 10.28995/2073-6401-2025-4-12-29

## Дискуссия с Ж. Деррида и поздний герменевтический проект Г.-Г. Гадамера

Евгения А. Шестова

*Российский государственный гуманитарный университет  
Москва, Россия, eschestowa@gmail.com*

*Аннотация.* В статье предлагается прочтение дискуссии между Гадамером и Деррида как отправной точки для развития позднего герменевтического проекта Гадамера, отличающегося от герменевтики «Истины и метода». Три ключевых понятия этого проекта: добрая воля к пониманию, диалог и участие. Они раскрывают интересубъективный характер понимания, в котором происходит не столько прирост знания, сколько трансформация субъективности. Добрая воля к пониманию предполагает решимость вступить в отношение, где субъективность ставится под вопрос. Диалог как «собственное» отношение с другим и исток речи связывает интересубъективность и понимание. Это проблематизирующее отношение, внутри которого разворачивается напряжение между стремлением к пониманию и удержанием различия смыслов. Участие отмечает сингулярность ситуации понимания, вовлеченная в нее субъективность переживает трансформирующий эффект понимания. Для поздней герменевтики Гадамера характерно описание «слабой» субъективности, отчасти инаковой для самой себя. Вместо оппозиции «я – другой (не-я)», существующей на фоне общего мира, мы предлагаем рассматривать понимание как процесс взаимодействия сингулярных миров без гарантии общности.

В качестве приложения публикуется фрагмент дискуссии между Г.-Г. Гадамером и Ж. Деррида.

*Ключевые слова:* Г.-Г. Гадамер, Ж. Деррида, герменевтика, понимание, деконструкция, добрая воля, диалог, участие

*Для цитирования:* Шестова Е.А. Дискуссия с Ж. Деррида и поздний герменевтический проект Г.-Г. Гадамера // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2025. № 4. С. 12–29. DOI: 10.28995/2073-6401-2025-4-12-29

## Discussion between H.-G. Gadamer and J. Derrida and the late hermeneutics of H.-G. Gadamer

Evgeniya A. Shestova

*Russian State University for the Humanities*

*Moscow, Russia, eschestova@gmail.com*

*Abstract.* The article offers an interpretation of the discussion between H.-G. Gadamer and J. Derrida as a starting point for the elaboration of Gadamer's late hermeneutics, which differs from the project of "Truth and Method". The three key concepts of that project are: good will to understanding, dialog and participation. They mark out the intersubjective nature of understanding, which is not so much the increasing knowledge, but the transformation of subjectivity. The good will to understand implies the resolution to be engaged in a relationship with indefinite end, where subjectivity is at stake. The dialog as an "inherent" mode of being-with and the origin of speech joints intersubjectivity and understanding. It is the challenging relation, in which tension unfolds between the desire for understanding and the maintenance of difference in meanings. The participation marks the singularity of the situation of understanding. The involved subjectivity experiences the transformative effect of understanding. The late hermeneutics of H.-G. Gadamer is characterised by the description of a "weak" subjectivity, which has some alterity in itself. Instead of the opposition "I – Other (not-I)" on the background of a common world, we propose to consider understanding as a process of interaction of singular life-worlds, where the common ground is not guaranteed.

As the appendix a fragment of the discussion between H.-G. Gadamer and J. Derrida is published.

*Keywords:* H.-G. Gadamer, J. Derrida, hermeneutics, understanding, deconstruction, good will, dialog, participation

*For citation:* Shestova, E.A. (2025), "Discussion between H.-G. Gadamer and J. Derrida and the late hermeneutics of H.-G. Gadamer", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 4, pp. 12–29, DOI: 10.28995/2073-6401-2025-4-12-29

Состоявшаяся в 1981 г. в Париже дискуссия Г.-Г. Гадамера и Ж. Деррида и прежде всего то непонимание или даже промах в понимании, который обнаруживается в непосредственном диалоге между двумя философами, трактуется исследователями как «несостоявшийся диалог» [Малахов 1995], «невероятный диалог» (unwahrscheinliche Debatte) [Forget 1984] или «разорванный диалог» (dialogue disrupted) [Cilliers, Swartz, 2005]. С нашей точки зрения,

важнее, что диалог этот не закончился тогда, когда участники встречи разъехались из Парижа, а имел отложенный эффект – сущностно важный для той концепции диалога и понимания, которая обсуждалась там. В этой статье мы расскажем о том, как дискуссия с Ж. Деррида отразилась на развитии герменевтического проекта Г.-Г. Гадамера в 1980-е гг. Философская герменевтика Г.-Г. Гадамера часто рассматривается как многосоставный, но в целом достаточно однородный проект, который получил наиболее полное изложение в «Истине и методе» и в дальнейшем только дополнялся и развивался. Дискуссия с Ж. Деррида также прочитывается прежде всего через понятия «Истины и метода», такие как «слияние горизонтов» или анализ отношения Я и Ты.

Оставим в стороне обсуждения непосредственно этой встречи, чтобы сосредоточиться на тех сдвигах, которые, на наш взгляд, происходят в поздней герменевтике Г.-Г. Гадамера, и показать, что они существенно обусловлены осмыслением дискуссии с Ж. Деррида. Речь идет не о решительном пересмотре тезисов «Истины и метода», но о заметном смещении акцентов, радикализирующем герменевтический проект. В ряде поздних статей Г.-Г. Гадамер дает основания рассматривать свой проект как альтернативу дерридианской деконструкции. Такое более радикальное прочтение, возможно, позволит более решительно истолковать и «Истину и метод», а также указать на потенциал поздней герменевтики Г.-Г. Гадамера.

Исторические обстоятельства этой встречи уже описаны в русскоязычной литературе в статьях С.М. Малкиной [Малкина 2012] и В.С. Малахова [Малахов 1995]. В.С. Малахов помещает ее в ряд дискуссий между современными немецкими и французскими философами. Статья С.М. Малкиной «Деррида и Гадамер: проблема диалога» раскрывает истоки расхождения этих двух позиций в различном прочтении Хайдеггера (и хайдеггерианской трактовки Ницше), а также рассматривает вопрос о том, насколько при учете дерридианской критики вообще возможно то, что Г.-Г. Гадамер называет диалогом, пониманием и «слиянием горизонтов». С.М. Малкина оценивает возможности развития герменевтического проекта скептически. Б.Л. Губман в своей статье «Вызов открытости исторического опыта: философский спор Г.-Г. Гадамера и Ж. Деррида» [Губман 2022] рассматривает то, как этот диалог, начавшийся в Париже, разворачивался дальше в перспективе вопроса об историческом опыте и многообразии историчности. Он также сосредоточен главным образом на дерридианском пути. Мы же хотели бы отметить именно дальнейшие трансформации гадамеровской герменевтики.

В данной работе мы предлагаем в общих чертах рассмотреть три ключевых момента, обсуждаемых в рамках дискуссии и ставших основой позднего извода герменевтики: *добрая воля, диалог и участие*. Первое из них – это пресловутое понятие «*доброй воли* к тому, чтобы понять друг друга», основной и наиболее часто комментируемый момент, с которым связаны все вопросы Ж. Деррида. С его точки зрения, эта добрая воля, во-первых, оказывается абсолютной универсалией, задающей этическое измерение вообще; не просто императивом, но условием императива (вослед Канту). Во-вторых, она определяет понимающего субъекта как субъекта, утверждающего свою волю и придающего значение словам другого, и в этом смысле включает понимание в отношения власти. И в-третьих, Деррида ставит вопрос о доброй воле в «герменевтике подозрения», прежде всего в психоанализе, – насколько здесь идет речь о доброй воле с обеих сторон и о (взаимо)понимании.

С нашей точки зрения, в таком прочтении понятие воли сильно сужается. Интересно, что этому прочтению поддается и сам Г.-Г. Гадамер, когда, основываясь на предполагаемой «неморальности» доброй воли к пониманию, утверждает, что воля не связана с этикой. Такое узкое понимание воли, как нам представляется, предполагает, с точки зрения Деррида, наличие наделенного волей субъекта, который стремится понять так же, как стремится сказать. Он выстраивается вокруг своей волевой способности, и с ней же связывается его способность смыслонаделения. Такой субъект в своем смыслопридании не может учесть инаковости другого, и максимум, на что он способен, – это в своей открытости усилить позицию другого (разумеется, построив ее) [Малкина 2012, с. 52]. Но герменевтика еще в ее хайдеггеровском истоке предполагает прежде всего герменевтику фактичности, герменевтику *Dasein*, т. е. направленность на (само)истолкование самого «субъекта», который никоим образом не дан себе в самодостовренности.

Это оговаривает в своем ответе и сам Г.-Г. Гадамер:

...даже когда дело касается двух людей, для этого [понимания и согласия] понадобится бесконечный диалог, и то же самое верно, когда речь идет о себе самом... мы снова и снова наталкиваемся на границы и чувствуем, как наши слова не доходят до собеседника (или непонятны нам самим)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Gadamer H.-G. Und dennoch: Macht des Guten Willens // Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte / Ph. Forget (Hrsg.). München, 1984. S. 61.*

Добрая воля к пониманию в данном случае означает не только усиление чужой позиции и не только постановку под вопрос собственной, но и проблему гарантированности такой собственной позиции, обнаружение субъектом собственной слабости и обнаружение не-я в самом себе, что происходит не только в результате непосредственного столкновения с волей другого как борьбы двух сознаний: текст или произведение искусства может оказаться «ударом», который принимается «с согласием, являющимся только началом длительного опыта понимания»<sup>2</sup>. Напомним, что Г.-Г. Гадамер даже в «Истине и методе» не отождествляет понимание с пониманием авторского замысла или с пониманием говорящего как личности; «мы понимаем *иначе* – *если мы вообще понимаем*»<sup>3</sup>, – пишет он. Другой – не другая личность (иначе мы снова возвращаемся к диалектике Я и не-Я), но инаковость самой субъективности.

Согласие как движение к принятию и будет той самой «доброй волей» в нашем истолковании – готовностью ввязаться в предприятие понимания, цель которого неопределенна, а исход неизвестен. Такого рода добрая воля будет не шагом самоутверждения субъективности, а скорее рискованным шагом к поиску собственной субъективности и учреждением пространства диалога. «Быть-в-разговоре означает быть-вне-себя, мыслить вместе с другими и возвращаться к себе как к другому»<sup>4</sup>. Насколько рискованным может быть этот шаг, показывает нам тот урок, который мы усваиваем от Левинаса: инаковость Другого, заявляющая о себе в том числе и в языке, носит скорее травмирующий характер, чем характер сентиментальной мольбы. И поэтому рассуждения Гадамера об «ударе» стоит прочитывать с большой буквальностью. Ища инаковость, мы рискуем ее обнаружить; не видя инаковости, мы рискуем проглядеть себя.

Мы предлагаем скорее феноменологическую интерпретацию «доброй воли», которая предполагает, что в понимание включена своего рода этика – если иметь в виду не этику в смысле той или иной моральной нормы или даже стремления к благу, но этику в смысле неизбежной интерсубъективности, в том смысле, что «слово, которое не направлено к другому, – это пустое слово»<sup>5</sup>. Интерсубъективное измерение неустранимо в языке, который изначально приходит к нам от других, и это ограничивает наши притязания на господство и произвол.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 351.

<sup>4</sup> Gadamer H.-G. Destruktion und Dekonstruktion // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 2. Tübingen, 1993. S. 369.

<sup>5</sup> Gadamer H.-G. Destruktion und Dekonstruktion. S. 364.

Такое прочтение приводит нас к необходимости пересмотреть само понятие *диалога*, который становится для Г.-Г. Гадамера не просто способом совместного понимания или диалектического становления, но скорее способом реализации хайдеггеровской деструкции. Гадамеровский вариант преодоления метафизики, его альтернатива дерридианской деконструкции – это «путь от диалектики назад к диалогу и назад к разговору»<sup>6</sup>. Этот путь намечен уже в «Истине и методе», где диалог оказывается местом реализации «логики вопроса и ответа», которая является для Г.-Г. Гадамера собственно герменевтическим функционированием языка. В поздних статьях это только усиливается: диалог в широком смысле понимается как взаимоотношение или предприятие, началом которого является добрая воля, а определенного последнего шага не существует. Г.-Г. Гадамер подчеркивает, что путь понимания оказывается бесконечным диалогом, и в таком диалоге реализуется откладывание понимания. Акцент смещается с предполагаемого понимания как цели диалога на диалог как процесс понимания и взаимоотношения в медиуме языка. Диалог понимается как способ бытия.

Как отмечает М.А. Белоусов, «различие собственного и не-собственного, проводимое Хайдеггером в отношении почти всех экзистенциалов *Dasein*, удивительным образом не проводится им применительно к со-бытию с Другими» [Белоусов 2025, с. 58]. Экзистенциал со-бытия в целом не связан с экзистенциалом речи, если речь не идет о «толках». Г.-Г. Гадамер предлагает диалог, или разговор, как исток речи, который включает в себя и со-бытие с Другим:

И если я со своей стороны исхожу из того, что предоставляю в помощь экзистенциалу речи разговор как подлинный «путь к языку», и если тем самым я вывожу на первый план тот свет, который может воссиять одному человеку в другом и который, как я хочу донести, и составляет собственный характер совместного бытия, я определенно делаю акцент не на «собственном характере» *Dasein*<sup>7</sup>.

Эта общность истока и может быть впоследствии истолкована как «моральная» нагрузка понимания, но Г.-Г. Гадамер говорит не об этическом отношении между двумя субъектами, а об инаковости «изнутри» привычной субъективности. Ее реализацией может быть отношение разговора.

---

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> *Gadamer H.-G. Dekonstruktion und Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 10. Tübingen, 1995. S. 140.*

Гадамер эксплицитно отстраивается от того, чтобы понимать соотношение собственного и несобственного у Хайдеггера как ценностно окрашенное или иерархичное, ведущее к установлению какой-либо метафизической системы. Рассмотрение разговора как того, что служит истоком сразу двух экзистенциалов, с одной стороны, приводит к тому, чтобы указать на него как на «собственный» способ со-бытия, а с другой – к тому, чтобы показать, что для (позднего) Гадамера понимание неизбежно, как мы говорили выше, подразумевает интересубъективность и движение к другому в самом своем функционировании. Если в «Истине и методе» Г.-Г. Гадамер скорее ограничивается хайдеггеровским языковым измерением понимания и истолкования, то в поздних статьях он смещает акцент на диалог как собственно истолкование, и соответственно на то, что истолкование имеет форму реплики, а всякое высказывание уже будет истолкованием, в том числе и истолкованием ситуации.

Что отличает эту трактовку диалога от «совместного понимания»? То, что он представляет собой в первую очередь «проблематизирующее отношение» (*challenging relation*)<sup>8</sup>. Диалог – это прежде всего отношение, в котором происходит проблематизация понимания; не столько слияние горизонтов, сколько обнаружение их различия. Это различие может не преодолеваться на уровне смыслопонимания, но удерживается самим длящимся отношением, которое продолжает производиться. Диалог становится в первую очередь удержанием этого интересубъективного взаимодействия – в перспективе бесконечным удержанием, – в котором и может развернуться напряжение между стремлением к пониманию и проблематизацией, расхождением смыслов. Поддерживать это совместное пространство расходящихся смыслов оказывается важнее, чем достичь понимания, которое будет только одним из (временных) эффектов проблематизирующего отношения.

Третье понятие, которое выходит вперед в связи с новым понятием диалога, – это понятие «участие» (*participation*)<sup>9</sup>, которое появляется в поздней статье Гадамера «Герменевтика подозрения». В этой статье он, кажется, практически единственный раз откликается на рикёровскую концепцию «герменевтики подозрения», и делает это весьма любопытным образом. Г.-Г. Гадамер говорит

---

<sup>8</sup> *Gadamer H.-G. The Hermeneutics of Suspicion // Man and World. 1984. Vol. 17. P. 321.*

<sup>9</sup> Мы нашли текст этого доклада на английском языке, его нет в собрании сочинений Гадамера. Предположительно, немецкое понятие, которое могло бы стоять здесь, – это “*Teilnahme*” или “*Teilhabe*”.

о том, что дихотомия «истолковывать тексты в соответствии с интенцией автора» vs. «раскрывать полноту значения утверждений в совершенно неожиданном смысле и вопреки авторскому значению»<sup>10</sup> непреодолима, если ставить вопрос именно так. Впрочем, сама формулировка Гадамером того, что такое «герменевтика доверия» и «герменевтика подозрения», довольно сомнительна и уже подсказывает ответ. Очевидно, что сама по себе философская герменевтика далека от ориентации на «интенцию автора», о чем Гадамер неоднократно говорит в «Истине и методе», критикуя Шлейермахера. Автор не является привилегированным держателем истины, и текст часто понимается как раз-таки в неожиданном смысле. В такой формулировке критика неизбежно промахивается мимо своего предмета, поэтому мы попытаемся выявить за этими формулировками более содержательную мотивацию.

В выстраивании диалога (диалога как собственного варианта со-бытия и как истока речи), говорит Гадамер, важнее не поиск обоснования, а участие<sup>11</sup>. Понятие «участия» подразумевает не только решение о со-участии в диалоге, в нем подчеркивается предельная конкретность герменевтической ситуации, в которой участвуют те, кто ведет диалог или стремится к пониманию. Участие противопоставлено обоснованию тем, что предполагает вовлеченность в работу понимания самой сингулярности понимающих и их фактической ситуации, и уже внутри этой конфигурации вырисовываются правила и смыслы. «Взаимовлияние наших попыток концептуализации и конкретности жизненного опыта»<sup>12</sup> быть прочитано с акцентом на то, что Деррида называет реструктурированием контекста, а мы можем назвать трансформирующим эффектом понимания, делая акцент на постановку под вопрос сложившейся субъективности и на те мотивы, которые определяют наше решение поддерживать диалог.

«Герменевтике подозрения» можно задать вопрос: а для чего производится это обнаружение «задних мыслей» и того, что автор не имел в виду или даже хотел бы скрыть? Задать вопрос не с целью поставить под подозрение саму герменевтику подозрения – а для того, чтобы рассмотреть подозрение как герменевтический метод (поскольку это все же герменевтика). Здесь можно, как нам кажется, говорить о двух разных задачах. Первая – демонстрация того, что за внешним смыслом слов скрываются некие структуры иного порядка, выявление в каждом следующем тексте или речи

<sup>10</sup> *Gadamer H.-G. The Hermeneutics of Suspicion. P. 317.*

<sup>11</sup> *Ibid. P. 322.*

<sup>12</sup> *Ibid. P. 323.*



снова и снова тех же общих структур. Если мы остановимся на этом, такой подход оказывается, во-первых, чрезмерно упрощающим, прежде всего по отношению к поставленному здесь в центр обсуждения психоанализу; во-вторых же, он в целом выглядит не слишком продуктивным для понимания конкретного текста или высказывания: что даст оно нам, кроме обнаружения того, что мы предполагаем там увидеть? Новое понимание, которое может возникнуть здесь, скорее, будет уже ожидаемым пониманием – но новым может стать тот эффект, который оно производит. И это подтверждает, что нельзя говорить о понимании вообще, но только о понимании в конкретной ситуации, когда это «разоблачение» становится зачем-то необходимым (исходя из терапевтических или практических потребностей). Тогда из трактовки конкретного произведения как примера это превращается в трактовку его в рамках определенной интерсубъективной ситуации.

Вторая задача – задача совместного понимания, которая как раз актуальна для психоаналитической ситуации, вынесенной на обсуждение в этой дискуссии; и здесь обнаруживается прежде всего то, что понимание невозможно как одиночное предприятие. Оно требует произвести упоминаемый Деррида разрыв контекста, но этот разрыв становится основанием иной конфигурации понимания. И тогда оказывается, что другое понимание доступно в каком-то смысле другой – или во всяком случае изменившейся – субъективности. В такой ситуации добрая воля и участие как раз продолжают выполнять свою несущую функцию на уровне совместного бытия: как желание человека проходить психоанализ, как поддержание отношения с аналитиком, как совместное участие в прояснении конкретного случая и готовность субъекта к изменению. И это опять же выводит на первый план не столько эпистемологический, сколько трансформационный характер понимания.

\* \* \*

В этой статье мы постарались обозначить важные понятия поздней герменевтики Гадамера, берущей начало из полемики с Деррида и альтернативной проекту деконструкции.

Дискуссия с Деррида и то, как она отразилась в поздних статьях Гадамера, сама по себе является показательным случаем. Тот фрагмент ее, который представляет собой непосредственно вопросы и ответы, демонстрирует примечательное непонимание: вопросы Деррида задаются из другого контекста, они не попадают в проблематику гадамеровского доклада, и раздраженный тон ответов Гадамера отмечает это непопадание. В свою очередь, Гадамер пытается

следовать за этими вопросами, но его ответы тоже не становятся ответами. Однако удивительным образом этот диалог, будучи продолжен заочно, становится основанием для трансформации герменевтического проекта. В продолжении этого спора становится видна и рецепция дерридианской критики, и продуктивность разногласия, при том что Гадамер далеко не приходит к согласию с позицией Деррида.

Ключевое затруднение с интерпретацией понимания в рамках оппозиции «я – другой», как нам кажется, состоит в том, что вопрос о континуальности и/или разрывности понимания может решаться только за счет сдвига к одному или другому полюсу, в выделении одной тенденции как основной, а другой – как вторичной, но с учетом обеих. И тогда размышление строится на том, как происходит их взаимодействие (введение вопроса как формы разрыва или общей практики как критерия понимания). Под всем этим лежит, однако, уже некая феноменологическая предпосылка существования меня и другого в общем мире, охватывающем я и не-я. И в отсутствие доступа к сознанию другого и его смыслам речь идет все же об общей почве, как минимум общем деле (*Sache*), по поводу которого разворачивается понимание. Нам кажется, что такая исходная ситуация, пусть и обоснованная феноменологически, действительно упускает – не только инаковость другого, но и мою собственную инаковость для меня как залог указанных трансформаций. Мы предложили бы говорить о сингулярности и взаимодействии сингулярностей, что ставило бы вопрос радикальнее: о взаимодействии сингулярных миров без гарантии общей почвы, а соответственно без гарантии общности. Нам кажется, что это позволило бы, с одной стороны, удержать разницу между пониманием и уподоблением, а с другой – исследовать возможность своего рода синхронной модуляции не столько понимания, сколько участников диалога.

*Приложение*

Фрагмент дискуссии Г.-Г. Гадамера и Ж. Деррида.  
Вопросы Ж. Деррида и ответы Г.-Г. Гадамера<sup>13</sup>

Жак Деррида  
Добрая воля к власти (I).  
Три вопроса к Г.-Г. Гадамеру

Вчера вечером во время доклада и последовавшей за ним дискуссии я спрашивал себя: прозвучало ли здесь что-нибудь, кроме мало возможных дискуссий, встречных вопросов и беспредметности (если позаимствовать некоторые формулировки, которые мы слышали). Я все еще спрашиваю себя об этом.

Мы собрались здесь ради профессора Гадамера. И я хочу в первую очередь обратиться к нему, чтобы со всем уважением задать ему несколько вопросов.

Первый вопрос касается того, что он говорил нам вчера вечером о доброй воле, о призыве к доброй воле и абсолютной обязанности стремиться к пониманию. Как удержаться от того, чтобы не подчеркнуть властный характер, [который имеет] очевидность этой аксиомы? Она ведь не просто относится к сфере этики – [эта аксиома] лежит в начале всякой этики, имеющей значение для сообщества говорящих, и управляет даже феноменами спора и неверного понимания. Эта аксиома связывает добрую волю с «достоинством» в кантовском смысле – и таким образом со всем, что в моральном существе выше всякой рыночной стоимости, всякой выторгованной цены и всякого гипотетического императива. И потому она словно бы нечто безусловное, словно находится совершенно по ту сторону всякой оценки вообще, по ту сторону всякой ценности, если вообще ценность предусматривает какую-либо шкалу и сравнение.

Так вот, мой *первый* вопрос таков: не предполагает ли эта безусловная аксиома вместе с тем и того, что *воля* остается формой этой необходимости, ее абсолютной опорой, последней определяющей инстанцией?

---

<sup>13</sup> Перевод выполнен по сборнику: Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte / Ph. Forget (Hrsg.). München, 1984. Реплика Ж. Деррида дополнительно сверена по публикации: *Derrida J. Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer) // Revue Internationale de Philosophie. 1984. Vol. 38. № 151 (4). P. 341–343.*

Фрагмент дискуссии публикуется в научных и учебных целях. В квадратных скобках приводятся дополнения переводчика.

И что такое воля, если, как говорит Кант, нет безусловного блага, кроме доброй воли<sup>14</sup>? Не относится ли это определение последней инстанции к тому, что Хайдеггер с полным правом называет определением бытия сущего в качестве воли или волящей субъективности? Не принадлежит ли подобный способ выражения – и притом во всей его необходимости – определенной эпохе, а именно эпохе метафизики воли?

*Второй вопрос*, все еще в связи со вчерашним вечерним докладом: что делать с доброй волей как предпосылкой понимания, которое как раз не складывается, если мы хотим интегрировать во всеобщую герменевтику герменевтику психоаналитическую? Ведь именно это и предложил вчера вечером профессор Гадамер. Что означает добрая воля в психоанализе? Или вообще в каком-либо дискурсе, который принимает в расчет что-то вроде психоанализа? Достаточно ли там будет, как, кажется, считает профессор Гадамер, простого расширения интерпретативного контекста? И не нужен ли, наоборот, как скорее склонен был бы считать я, разрыв или тотальное реструктурирование контекста вплоть до самого понятия контекста? При этом я не имею в виду никакую конкретную психоаналитическую доктрину, а только вопрос, который обозначается самой возможностью психоанализа, интерпретацию, захваченную психоанализом. Подобная интерпретация, возможно, все-таки была бы ближе к интерпретации в стиле Ницше, чем [в стиле] любой другой герменевтической традиции от Шлейермахера до Гадамера – даже учитывая все внутренние нюансы и тонкости, которые можно в ней выделить (что и было сделано вчера вечером).

По поводу этого контекста профессор Гадамер неоднократно говорил нам, что имеется в виду контекст пережитого (*'vecu'*, *Lebenszusammenhang*) – так звучало выражение – в живом диалоге, в *живом* опыте *живого* диалога друг с другом. Вчера вечером это был один из ключевых пунктов и, на мой взгляд, самый проблематичный во всем, что было сказано о связности контекста, как систематической, так и несистематической, – да и не должна ли всякая связность иметь форму системы? Для меня особенно проблематичен он во всем, что нам было сказано о литературных, поэтических или иронических текстах.

Я напомним и последний вопрос, который задал один из участников дискуссии. Речь шла о замкнутости корпуса [текстов]. Что в этом отношении будет контекстом и что, в строгом смысле слова, расширением контекста? Последовательно происходящее расширение? Или скорее дисконтинуальное, прерывистое реструктурирование?

---

<sup>14</sup> «Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только *доброй воли*» (Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 161).

*Третий вопрос:* И он тоже касается аксиоматики доброй воли. Принимаются ли в расчет психоаналитические скрытые мотивы [*ag-rière-pensée*] или нет, но все-таки справедливо будет спросить об этом аксиоматическом условии дискурса интерпретации, который профессор Гадамер называет «пониманием», «пониманием другого» или «пониманием друг друга»? Говорим ли мы при этом о понимании или о нехватке понимания (Шлейермахер), всегда стоит спросить себя: не является ли условием понимания – далекого от того, чтобы быть континуумом ‘раппорта’ (как об этом говорилось вчера вечером), – скорее разрыв раппорта, разрыв как раппорт в каком-то смысле, приостановка всякого опосредования?

И наконец, профессор Гадамер настойчиво ссыался на инстанцию «опыта» [*Erfahrung*], который всем нам знаком, на дескрипцию опыта, которая сама по себе не должна быть метафизикой. Но часто (а может быть, даже и всегда) разные варианты метафизики представляют себя как описание опыта, его представления как такового. И я, со своей стороны, не уверен, имели ли мы именно тот опыт, о котором говорил профессор Гадамер, когда в диалоге достигается «взаимопонимание» или успешное согласие.

И не получится ли, ориентируясь на сеть этих вопросов и замечаний, которые я оставляю здесь в форме столь эллиптического наброска, разглядеть другой способ мыслить о «тексте»?

Г.-Г. Гадамер  
И всё-таки власть доброй воли

Вопросы г-на Деррида неоспоримо свидетельствуют о том, что мои наблюдения касательно текста и интерпретации, которые учитывали и хорошо известную позицию Деррида, на этот раз не достигли цели. Мне нужно приложить усилие, чтобы понять адресованные мне вопросы. Но я, как делает это каждый, кто хочет понять другого или быть понят другим, все-таки попытаюсь. Я никак не могу согласиться, что это усилие имеет какое-то отношение к эпохе метафизики или даже к кантовскому понятию доброй воли. То же, что я имел в виду, я отчетливо проговорил, в том числе и в фактически сделанном мною в Париже докладе: под «доброй волей» я имею в виду то, что Платон называет *eumeneis elenchoi*. Это означает: не стремиться к тому, чтобы всегда оставаться правым, и, соответственно, не выискивать слабости [в позиции] другого, а наоборот, попытаться усилить [позицию] другого, насколько это возможно, так чтобы его высказывание сделалось яснее. Такое отношение кажется мне сущностно [важным] для всякого [взаимо]понимания. Это лишь чистая констатация, которая не имеет

ничего общего ни с «призывом», ни вообще с какой-либо этикой. Вне-моральные существа тоже прилагают усилия, чтобы понять друг друга. И я не могу представить себе, что Деррида на самом деле не согласен со мной в отношении этой констатации. Кто открывает рот, тот хочет быть понятым. Иначе он бы не писал и не говорил. И в конечном счете для меня это совершенно очевидно: Деррида задает мне вопросы и тем самым уже должен предполагать, что у меня есть воля к тому, чтобы их понять. Это не имеет ни малейшего отношения к кантовской доброй воле; речь о различии между диалектикой и софистикой.

Впрочем, я не думаю, что меня поймут, — если уж мне приписывают, что я будто бы стремлюсь интегрировать психоаналитическую герменевтику в герменевтику всеобщую, т. е. распространить на нее классически-наивные формы понимания. Причем под психоаналитической герменевтикой подразумевают тот процесс, с помощью которого аналитик помогает пациенту понять самого себя и справиться со своими комплексами. Моей же целью было, наоборот, показать, что психоаналитическая интерпретация движется в совершенно другом направлении, что она хочет понять не то, что хочет сказать другой, а то, чего он говорить не хочет и в чем не хочет себе сознаться.

Это и в моих глазах некий разрыв, некая *rupture*, а не другой метод, который стремится понять то же самое. Я и не думаю отрицать, что к выражениям можно подходить и совершенно другим образом, а не только тем, который способствует достижению [взаимо]понимания. Я спрашивал именно о том, как и почему возникает этот разрыв? Вот что я хотел показать, поскольку знаю, что и Рикер не хочет признавать этот разрыв радикальным, когда сопоставляет герменевтику подозрения и герменевтику доверия как два метода, которые хотят понять одно и то же.

Конечно, я не питаю иллюзий, что Деррида, пусть даже мы с ним сходимся во мнении по поводу этого разрыва, действительно согласен со мной. Он наверняка скажет, что этот разрыв должен постоянно производиться, поскольку никакого понимания другого без разрыва вообще не существует. Понятие истины, которое имплицитно заложено в гармоничном [взаимо]понимании и определяет то, что «поистине» имеется в виду в сказанном, — это для него наивность, которую никак невозможно допустить еще со времен Ницше. И все это на том основании, что Деррида считает особенно проблематичными мои высказывания о контексте переживаний и о фундаментальной роли живого диалога. В этих формах обмена словами, вопросами и ответами может действительно возникнуть единомыслие (*homologia*). Платон постоянно подчеркивает, что этот путь может преодолеть ложное согласие, разрешить недопонимания и неверные толкования, которые присущи словам как таковым. Это не только система языка как система знаков, которая конституирована посредством *syntheke* (связывания), кон-

венции, соглашения. В гораздо большей степени это относится к тому, что сообщается и разделяется таким образом, – это происходит в том, что сам Деррида называет *collocation* (*La voix et le phénomène*, 40 ff.).

И поэтому мне кажется, что есть основания исходить из этого процесса образующегося и преобразующегося согласия, если мы хотим описать язык и возможность письменно зафиксировать его функционирование. На самом деле это еще никакая не метафизика, но это выявляет предпосылку, которую должен принять каждый участник разговора, в том числе и Деррида, если он задает мне вопросы. Будет ли он разочарован, что мы не смогли правильно понять друг друга? Да нет, конечно, ведь это было бы, с его точки зрения, впадением в метафизику! Он даже будет доволен, поскольку он на собственном опыте разочарования убедится, что его метафизика подтвердилась. Но я не в состоянии смотреть на то, что он тем самым оказывается прав только для себя самого и соглашается только с самим собой. То, что он при этом апеллирует к Ницше, мне очень хорошо понятно. Но потому именно, что оба они заблуждаются в отношении себя: они говорят и пишут, чтобы быть понятыми.

На самом деле я не хочу сказать, что связей солидарности, которые соединяют людей друг с другом и превращают их в собеседников, достаточно для того, чтобы, невзирая на вещи, прийти к пониманию и полному согласию. Даже когда дело касается двух людей, для этого понадобится бесконечный диалог, и то же самое верно, когда речь идет о себе самом, о внутреннем диалоге души с самой собой. Но то, что мы снова и снова наталкиваемся на границы и чувствуем, как наши слова не доходят до собеседника (или непонятны нам самим), – мне кажется, это было бы невозможно, если бы мы уже не проделали долгий совместный путь, пусть даже мы сами этого не сознаем. Это предпосылка всякой человеческой солидарности, всякого целостного общества.

И все же, кажется, Деррида считает – да простит он меня за то, что я пытаюсь его понять, – что с текстом дело обстоит иначе. Любое слово, появляющееся в письменном виде, уже будто бы всегда разрыв, и тем более это верно в отношении литературного текста, для всякого языкового произведения искусства, которое требует от нас разрыва траекторий нашего опыта и их горизонтов ожидания. Если говорить по-хайдеггеровски: мы наталкиваемся на произведение искусства, как на удар, оно наносит удар и никогда не означает подтверждения, [достигаемого в] успокаивающем согласии. И это мы тоже должны суметь понять. Разве не один только опыт границ, который возникает в нашей жизни благодаря другим, имеет своей предпосылкой то общее, на которое мы все же опираемся, и разве не благодаря ему у нас есть этот опыт общего. Пусть опыт текста всегда включал в себя момент такого опыта границ, но как раз вместе с ним он включал и все то, что нас

объединяет. В своем тексте я попытался показать, что литературный текст, языковое произведение искусства, не только настигает нас, как удар, но и принимается – с согласием, являющимся только началом длительного опыта понимания, который часто приходится возобновлять. Всякое прочтение, которое стремится понять [текст], – это только один-единственный шаг на никогда не завершающемся пути. И тот, кто отправляется в этот путь, знает, что он никогда не «справится» со своим текстом; он принимает удар. Если поэтический текст «зацепил» [читателя] так, что тот в конце концов «понимает» его и таким образом постигает себя, то это не предполагает заранее какого-то взаимопонимания и самоподтверждения. Нужно отказаться от себя, чтобы себя найти. И я думаю, что я не так уж далек от Деррида, когда подчеркиваю, что что никогда заранее не знаешь, каким ты себя найдешь.

### *Благодарности*

Я признательна своим близким и коллегам, участникам рабочего семинара УНЦ феноменологической философии РГГУ, прежде всего Г.И. Дёмину, за продуктивное несогласие и насыщенные обсуждения, которые очень помогли в работе над статьей.

Статья и перевод выполнены при поддержке Российского научного фонда, проект № 23-18-00802, «Мир, язык, реальность: европейская и русская философия в концептуальном и терминологическом измерении».

### *Acknowledgements*

I am very grateful to my relatives and to my colleagues, participants of the seminar of the Center for Phenomenological Philosophy of the Russian State University for the Humanities, first of all to Gleb I. Demin, for productive disagreement and challenging discussions, which were incredibly helpful in my work on the article.

The publication was supported by Russian Scientific Foundation, project No. 23-18-00802 “World, language, reality: European and Russian philosophy in the conceptual and terminological dimension”.

### *Источники*

---

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.

Гадамер Х.-Г. Деконструкция и герменевтика // Герменевтика и деконструкция / Под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. СПб., 1999. С. 243–254.



- Derrida J.* Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer) // *Revue Internationale de Philosophie*. 1984. Vol. 38. № 151 (4). P. 341–343.
- Derrida J.* Guter Wille zur Macht (I). Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer // *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte / Forget Ph. (Hrsg.). München*, 1984. S. 56–58.
- Gadamer H.-G.* The Hermeneutics of Suspicion // *Man and World*. 1984. Vol. 17. P. 313–323.
- Gadamer H.-G.* Und dennoch: Macht des Guten Willens // *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte / Forget Ph. (Hrsg.). München*, 1984. S. 59–61.
- Gadamer H.-G.* Destruktion und Dekonstruktion // *Gadamer H.-G. Gesammelte Werke*. Bd. 2. Tübingen, 1993. S. 361–375.
- Gadamer H.-G.* Dekonstruktion und Hermeneutik // *Gadamer H.-G. Gesammelte Werke*. Bd. 10. Tübingen, 1995. S. 138–148.

## *Литература*

---

- Белоусов 2025 – *Белоусов М.А.* Проблема жизни с Другим: интерсубъективность и das Man // *Философия как выбор жизни: Колл. монография / Отв. ред. С.А. Коначева, Е.А. Шестова. М.: РГГУ, 2025. С. 50–59.*
- Губман 2022 – *Губман Б.Л.* Вызов открытости исторического опыта: философский спор Х.-Г. Гадамера и Ж. Деррида // *Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия»*. 2022. № 2 (60). С. 192–203.
- Малахов 1995 – *Малахов В.С.* Несостоявшийся диалог // *Логос*. 1995. № 6. С. 310–314.
- Малкина 2012 – *Малкина С.М.* Деррида и Гадамер: проблема диалога // *Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия*. 2012. № 3. С. 51–63.
- Cilliers, Swartz 2005 – *Cilliers P., Swartz Ch.* Dialogue Disrupted: Derrida, Gadamer and the Ethics of Discussion // *South African Journal of Philosophy*. 2005. Vol. 22. № 1. P. 1–18.
- Forget 1984 – *Forget Ph.* Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte // *Forget Ph. (ed.) Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte. München: W. Fink, 1984. S. 7–23.*

## *References*

---

- Belousov, M.A. (2025), “The issue of living with the Other. Intersubjectivity and das Man”, in Konacheva, S. and Shestova, E. (eds.) Coll. Monograph. *Filosofija kak vybor zhizni* [Philosophy as the Choice of Life], RGGU, Moscow, Russia, pp. 50–59.
- Cilliers, P. and Swartz, Ch. (2005), “Dialogue disrupted: Derrida, Gadamer and the Ethics of Discussion”, *South African Journal of Philosophy*, vol. 22, no. 1, pp. 1–18.

- Forget, Ph. (1984), "Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte", in Forget Ph. (ed.), *Text und Interpretation*, W. Fink, München, pp. 7–23.
- Gubman B.L. (2022), "The challenge of historical experience openness: H.-G. Gadamer – J. Derrida philosophical debate", *Herald of Tver State University. Series: Philosophy*, no. 2 (60), pp. 192–203.
- Malakhov V.S. (1995), "Failed Dialogue", *Logos*, vol. 6, pp. 310–314.
- Malkina, S.M. (2012), "Derrida and Gadamer: the problem of dialog", *Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy*, no. 3, pp. 51–63.

### *Информация об авторе*

*Евгения А. Шестова*, кандидат философских наук, научный сотрудник, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; eschestowa@gmail.com

### *Information about the author*

*Evgeniya A. Shestova*, Cand of Sci. (Philosophy), research fellow, associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bldg. 6, bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; eschestowa@gmail.com